BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

تحليل الخطاب في رسائل إخوان الصفا

تأليف

وائل فاروق

سلسلة علمية مُحكمة متخصصة في الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية - برنامج الدراسات الاستراتيجية، بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

مصطفى الفقي

رئيس التحرير

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

آية رضوان

التدقيق اللغوي

محمد حسن

التصميم الجرافيكي

محمد شعراوي

صفاء الديب

الآراء الواردة في «شرفات» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

تحليل الخطاب في رسائل إخوان الصفا

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء - النشر (فان)

فاروق ، وائل

تحليل الخطاب في رسائل إخوان الصفا / تأليف وائل فاروق . - الإسكندرية ، مصر: مكتبة الإسكندرية ، برنامج الدراسات الاستراتيجية ، وحدة الدراسات المستقبلية ، 2018 .

صفحة ؛ سم . (شرفات ؛ 7)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .

تدمك 978-977-452-473-1

1 . إخوان الصفا . 2 . الفلسفة الإسلامية . ب . مكتبة الإسكندرية . برنامج الدراسات الاستراتيجية . وحدة الدراسات المستقبلية . ج . العنوان د . السلسلة .

ديوي-181.07 2018593734311

ISBN 978-977-452-473-1

رقم الإيداع: 7944/ 2018

© ٢٠١٨ مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية. وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨، الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

المحتويات

المقدمة	٧
خطاطة المدونة المدروسة	١٩
الفصل الأول: إشكالية المنهج	٢٣
١- مبدأ وغاية	٢٣
٢- إصلاح الوهم	٢٥
٣- المعرفة ضد المعرفة	٢٧
٤- الموضوعية.. العجل الذهبي	٢٨
٥- البحث عن خطأ	٣٢
٦- في مواجهة التفكير القديم	٣٤
٧- خلاصة	٣٧
الفصل الثاني: الرسائل: معطيات الواقع ومعضلة الانتماء	٤١
١- مؤلفو الرسائل	٤٢
٢- مكان وزمان التأليف	٤٤
٣- مذهب إخوان الصفا	٤٦
الفصل الثالث: مساءلة المجهول	٦٣
١- المؤلف والنوع: النص المستقل	٦٣
٢- ملاحقة النَّوع: النص الداعية	٦٨

الفصل الرابع: جدل الشفاهي والكتابي ودوره في تشكيل خطاب الرسائل ٧٧

١- تقاطعات النظرية الشفاهية مع الفكر النقدي الحديث ٧٧

٢- من تقييد المنطوق إلى إطلاق المُقَيَّد ٨١

٣- مراحل تطور الجدل الشفاهي الكتابي في التراث العربي ٩٧

الفصل الخامس: الجدلية الشفاهية في خطاب الرسائل ١٠٣

١- المستوى الأسلوبي ١٠٣

٢- المستوى السردي ١٢٣

٣- المستوى المعرفي ١٣٥

٤- الجدلية الكتابية في خطاب الرسائل ١٣٧

الفصل السادس: آلية البناء السردي في حكاية الحيوان ١٤٩

١- حضور القاص وغياب القَص ١٤٩

٢- المثل والأمثولة ١٥٣

٣- فصول الحكاية: الحيوان الطبيعي والحيوان النَّصي ١٦٢

٤- حبك السَّرد ١٨١

المراجع ٢٠١

المقدمة

-١-

في إحدى حكاياته الشهيرة يفقد جحا مفتاح بيته، فيقف في الشارع أمام البيت ينظر في كل ركن ويقلب كل حجر بحثًا عن المفتاح الضائع. تعاطف بعض المارة مع الشيخ الحائر، فانخرطوا معه في عملية البحث حتى يئسوا من العثور على المفتاح الضائع، وهنا سأل أحدهم جحا أن يحدد المكان الذي سقط فيه المفتاح بالضبط، فأجابه جحا: سقط داخل البيت. تعجب الناس من غفلة الشيخ وسألوه مستنكرين: لماذا إذن أجهدت نفسك وأجهدتنا معك بالبحث في الشارع؟! فأجاب جحا مستنكرًا سؤالهم: لأن البيت مظلم والشارع مضيء.

يبدو نص «رسائل إخوان الصفا» كبيت جحا المغلق الذي ابتلعت ظلماته مفتاحه، ويبدو دارسوه كجحا الذي أغلق البيت على المفتاح ليقوم بالبحث حيث الرؤية ممكنة في الشارع المضيء، فترك ما يتوجب عليه البحث عنه إلى ما يمكن البحث فيه. لقد اختار إخوان الصفا باستتارهم اعتام نصهم، فالمؤلف في ثقافتنا هو مفتاح النص، فإذا استتر ضاع المفتاح وحل الظلام وتعذر الدخول، ولذا يمكننا أن نضع عنوانًا جامعًا للدراسات التي تناولت هذا النص، وهو «رحلة البحث عن المؤلف المجهول أو المفتاح الضائع للنص».

سلك الباحثون في – الأدق «عن» – رسائل إخوان الصفا مسلك جحا في البحث، فقد فارقوا النص المظلم إلى واقعه التاريخي المضيء، مفتشين في الروايات والأخبار والمذاهب الدينية والسياسية، بل وفي ضمائر أهل ذلك الزمان؛ عن جملة أو إشارة تقودهم إلى ذلك المؤلف الضائع. ولكن سعيهم الدءوب لم يُكلَّل بالعثور عليه حتى يومنا هذا.

ضياع المفتاح في حكاية جحا هو الحدث الذي تشكلت حوله الحكاية، هو بؤرة المفارقة فيها، هو مفتاح الحكاية.

وكذلك «غياب المؤلف» في نص الرسائل، هو «العلاقة» المميزة لخطاب النص والمشكِّلة له، هو الآلية المعرفية – التي لا مفر منها – لصيانة «رسالة»، النص وضمان حضورها بالفعل.

فمن شأن إعلان الإخوان عن أنفسهم – ولو حتى بالإشارة – أن يهدم كل ما سعوا إلى بنائه في النص وبالنص؛ لأنهم لو عُرفوا صُنفوا، والتصنيف يهتك نسيج الوحدة التي وجد فيها إخوان الصفا الخلاص من الشرور التي ملأت الأرض بسبب التحزب والفرقة والاحتراب، التصنيف ينقض المذهب «الذي يستغرق المذاهب كلها» والحقيقة الجامعة الكامنة في كل الحقائق، التصنيف يفتت «الإنسان الجامع» أو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني». غياب المؤلف إذن هو بؤرة خطاب الرسائل ومفتاح قراءته والكشف عن آليات تشكله. علينا إذن أن نقرأ «غياب المؤلف» في سياق النص، وأن نقرأ النص في سياق غياب المؤلف. علينا أن نترك شارع جحا المضيء، وإن كان البديل هو التخبط في الظلمات.

-٢-

يُعرِّف محمد عابد الجابري التراث بأنه «الموتى الأحياء فينا»[١]، وقد أراد أن يقول إن كلاً منا يحمل في داخله – شاء أم أبى – تراث أولئك الذين مضوا، فثمة امتداد واستمرار للحياة عبر الزمن والشروط المتغيرة التي تحكم حركة الإنسان فيه.

ولكن هذه الجملة – على عكس ما أراد – لا يفوح منها إلا رائحة الموت؛ فهي تجعل من التراث جثثًا ميتة، وتجعل منا قبورًا لها ولكنها بذلك – وعلى الرغم من ذلك – تضع أيدينا على أزمة تناولنا للتراث، وعلاقتنا به التي يؤطرها «الأسر»، فنحن إما أن نكون أسرى للتراث أو يكون التراث لنا

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط. ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥): ١١٣.

أسيرًا. فقد تشكل الفكر العربي الحديث في بوتقة «الجدل» والصراع بين التراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة، والأنا والآخر، إلى آخر تلك الثنائيات التي تمثل وجوهًا مختلفة لأزمة واحدة وتحدٍّ واحد.

لقد واجه إخوان الصفا التحدي ذاته؛ التحزب والفرقة والصراع ونفي الآخر، إلى آخر الأشياء التي انصهرت جميعًا في بوتقة شكل معرفي واحد هو «الجدل»، ولعل هذا هو ما جعل بنية الرسائل تتشكل في إطار حوار لا ينقطع بين شخوصها وبين الرسائل نفسها وقارئها المحتمل.

وقد كان هذا التشابه في الهم المعرفي والطموح الذي تمثّل في بناء «جهاز معرفي» يتجاوز ظرفيته هو الدافع لدراسة هذا النص الزاخر الحي، وهو ما يجعلني أتوقف أمام مقولة أخرى صاغها ابن عربي في فتوحاته هي: «المعاني المجردة من المواد لا توجد في الأقوال؛ لأنها لو وجدت في قول لم تكن مجردة عن المادة»[٢]، وقد وردت هذه المقولة في إجابة على تساؤل: كيف نصف التراث بالحياة؟ وكيف يمكن لهذه الحياة أن تستمر؟ التراث إذن حي لأنه ليس مجردًا، التراث حي؛ لأنه باقٍ في جسده – القول – يمارس حياته وهي أن يقول، علاقتنا بالتراث إذن يجب أن تكون علاقة حوار يتميز طرفاه عن بعضهما، ويتمتع كلٌّ منهما باستقلاليته.

وقد كانت الاستقلالية هي الطموح المعرفي الذي سعى إليه إخوان الصفا، وهو الطموح الذي شكل استراتيجية خطابهم من إخفاء للمؤلف، ثم اختيار النوع، إلى المزج بين مكونات وعيين متمايزين هما الوعي الشفاهي والوعي الكتابي، وهي المحطات الرئيسة التي توقف عندها البحث الذي واجه صعوبات جمة، أبرزها اتساع الموضوع وثراؤه الذي جعل منه مفازة معرفية خطرة، يمثل الدخول فيها مغامرة في غياب «الأدلة» الذي تمثل في ندرة المراجع والدراسات التي تناولت الرسائل من وجهة نظر أدبية تتوسل النص سبيلاً للمعرفة.

(٢) الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت ٦٣٨هـ)، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، مج. ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨): ١١٦.

هذا البحث إذن مغامرة، وهذه فصولها:

الفصل الأول: إشكالية المنهج

يعرض الباحث من خلال استقراء مقولات فلاسفة العلم والنظرية الأدبية المعاصرة، لخطورة تحول المنهج إلى قالب جاهز للظاهرة المدروسة، أو إلى منظور قسري للوعي الدارس، وهو ما دعا الباحث إلى أن يقترح ما يأتي:

أولاً: اختزال المنهج – كمنظور للوعي وكقالب للنص – إلى إجراءاته التي تنتظمها وتوجهها الخبرة النقدية، والتي يُمثل لها هنا بالخبرة الجمالية لدى المبدع، فالخبرة الجمالية لدى المبدع تشده وتربطه بكل الأنظمة والخطابات الجمالية التي ينتمي إليها، كما تمثل في الوقت ذاته منطلقًا لإبداع خطابه الجمالي الخاص، حيث ذات المبدع أحد مبادئ هذا الخطاب التكوينية.

ولعل هذا الربط بين الإجراء المنهجي والخبرة المعرفية والذات المبدعة، جدير بأن يوسع القالب النظري – الذي لا مفر منه – بما يسمح بالانفتاح على الذات القارئة في تشابكها مع لحظتها المعرفية، ويحقق طموح راهنية المنهج للظاهرة الجمالية التي يتوجه إليها، بدلاً من القالب الأسمنتي سابق التجهيز الذي يصب فيه النص.

ثانيًا: على المستوى التقني، سيعمل «التناص» المنهجي بوصفه اقتطاعًا وتمثيلاً وتحويلاً كمبدأ تجميعي للمقولات المنهجية التي يتم توظيفها في الاشتباك مع النص، وكمظهر للروح المنهجي الحي الذي يحفظ المسافة الحيوية بين القارئ والنص.

ولعل هذا الطموح النقدي يبرر ما وُسِمت به الدراسة من أنها «دراسة نصية»؛ حيث يتيح هذا العنوان توظيف إجراءات ومقولات النظريات النقدية التي تنطلق من النص وتصب فيه؛ كالأسلوبية والبنائية وعلم النص ونظرية الأنواع الأدبية وحتى التفكيكية والنظرية الشفاهية التي وجد الباحث أنها شديدة الارتباط بموضوع الدراسة.

الفصل الثاني: الرسائل: معطيات الواقع ومعضلة الانتماء

يعرض الباحث في هذا الفصل للتقصي التاريخي الذي قام به عدد كبير من الباحثين في فترات زمنية مختلفة لمعطيات واقع نص الرسائل، فيما يتعلق بهوية المؤلفين ومكانهم وزمانهم ومذهبهم السياسي والديني، ورصد الباحث ما انتهى إليه الباحثون من الافتقار إلى أي دليل قاطع يحسم أيًّا من قضايا النص الخلافية، كما رصد العجز عن الانطلاق في دراسة النص من أي يقين تاريخي يشد النص إلى واقع محدد، ليظل الغموض العلامة الكبرى التي تشكل خطاب النص.

ولكن الباحث لم يخرج من هذا العرض خالي الوفاض، فآراء ونظريات الباحثين في مجموعها وفي إطار عدم القدرة على الحسم المطلق ببطلان هذه النظريات أو صحتها، تجعل من نص الرسائل النص الذي «ينسب إليه كل شيء ولا ينتسب هو إلى شيء». فقد لاحظ الباحث أن نظريات كل الباحثين تصدق على النص إذا كنا نبحث عن فرقة أو مذهب داخل النص، ولكنها تنهار جميعها عندما نحاول وضع النص – العصيّ – في الإطار المحدود لأي مذهب أو فرقة. وتمثل مقولة النص الذي «ينسب إليه كل شيء ولا ينتسب إلى شيء» النتيجة التي ينتهي إليها هذا الفصل، والمقدمة التي ينبني عليها ما يأتي بعده.

الفصل الثالث: مساءلة المجهول

ينطلق هذا الفصل مما انتهى إليه الفصل السابق؛ حيث يسعى لمعرفة دلالة تغييب المؤلف في ثقافة لا يعتبر فيها النص نصًّا دون أن يكون مشدودًا إلى مؤلف حُجَّة، فحضور المؤلف يمثل ضرورة معرفية لوجود النص وقدرته على ممارسة فاعليته في السياقات المتراكبة التي ينتمي إليها. ويدلل الباحث في هذا الفصل على أن تجهيل المؤلف كان خرقًا معرفيًّا ثوريًّا للتقاليد الثقافية العربية الراسخة القائمة على النسب والإسناد، فتجهيل مؤلفي الرسائل يتجاوز الشرط السياسي في ظرفيته من حيث أنه سعى لتحرير نص الرسائل ليقوم بدوره الفاعل، كما يجعل ذلك التجهيل الرسالة مُرْسِلاً ويكسبها القدرة

على بناء عالمها الخاص لتُوجِد لنفسها حيزًا في زمان ومكان لا يخضع لتراتبية المؤلفين والنصوص، فالنص مجهول المؤلف هو «النص المستقل».

ولكن هذا الاستقلال مهدد؛ حيث يمكن أن يكون تمرده الظاهر غلافًا للخضوع للعُرف الجمالي القاهر الذي يمثله النوع الأدبي. فقد ارتبط النوع الأدبي بالمؤلِّف ارتباطًا وثيقًا حتى ذهب البعض إلى القول إن المؤلف لم يكن إلا وليدًا للنوع. المؤلف إذن أسير النوع ودلالة غيابه تظل مرتهنة بالوظيفة التي يحفظ حضورها النوع الذي ينتمي إليه النص؛ وذلك لأن كثيرًا من المؤلفين نبغوا في نوع بعينه وأصبحوا علامة عليه، وكلٌّ منهم يصلح مؤلفًا للنص الذي نجهل صاحبه. هكذا يؤدي انتماء النص إلى نوع أدبي إلى حرمانه من الاستقلالية التي توفرت له بتجهيل المؤلِّف.

يفلت نص الرسائل من سلطة النوع التي تشدّه إلى مؤلف ينتقص من استقلاليته، وذلك بالانتماء إلى فن «الرسالة» التي يعرفها «التهانوي» بأنَّها «الكلام الذي أرسل إلى الغير». ويشاكل هذا التعريف بشكل مدهش نص الرسائل؛ فعناصر هذا التعريف هي الرسالة/ الكلام، المتلقي/ الغير، أما مصدر الرسالة فهو مجهول «أُرْسِلَ»، الرسالة إذن فنٌّ ركناه الغياب والحضور:

(حضور بالقوة)	(حضور بالقوة)	(غياب بالقوة)
المُرسِل (المؤلف المجهول)	الرسالة	المتلقي
(غياب بالفعل)	(حضور بالفعل)	(حضور بالفعل)

فالمؤلف حاضر بالقوة كمصدر للخطاب ولكن يتم تغييبه بإخفاء الاسم، والمتلقي غائب بالقوة ولكن يتم استحضاره من خلال الكثافة الشديدة لضمائر المخاطب والحوار. الرسالة إذن ائتلاف بين الحضور والغياب، يمنح عنصر الغياب النص «الاستقلالية» على حين يضمن لها عنصر الحضور القدرة التواصلية والقدرة على «الدعوة».

اختار الإخوان فنَّ الرسالة؛ لأنه النوع الذي لا يتوفر على خصائص أسلوبية مميزة لمؤلِّف ما؛ حيث لا يجمع بين مؤلفي هذا النوع جامع كما يقول كارل بروكلمان.

إن اعتراف القدماء بالرسائل كفن «كتابي» يعد أحد العوامل الهامة لفك الارتباط بين النوع والمؤلف، فالنوع الذي تمثل الكتابة أداته ومرجعيته المعرفية يتحرر من مصدره؛ حيث تُنهي الكتابة العلاقة التزامنية القائمة على حضور المرسل والرسالة والمرسل إليه في «الآن/ هنا»، فالكتابة كما يقول «أونج» تفصل بين العارف والمعروف، الرسالة إذن فن منفصل عن مؤلفه، إنها «النوع» الذي يدعم «استقلالية» النص.

على الرغم من أن فن الرسالة يُمثل حالة تناص أسلوبي لا ينقطع مع الأنواع الأدبية الأخرى مما جعلنا نطلق عليها «الفن الجامع»، فإننا نقف في هذا الفن على سمات أسلوبية خاصة به، منها:

- الاستخدام الكثيف لضمائر المخاطب التي تستحضر القارئ، وقد تصل بدرجة حضوره إلى أن يصبح أحد شخوص النص المحركين أو الحافزين لديناميته.

- الأسلوب الحواري الجدالي الذي يضع في اعتباره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه.

ونرى هنا أن حضور ضمائر المخاطب يتأكد بالبنية الحوارية التي تنتظم الرسائل، هو الحضور الذي يجب أن ينظر إليه في إطار غياب المؤلف، فكأن النص يقطع روابطه بالواقع ليكون أكثر انغماسًا في كل واقع يوجد فيه «المخاطب»، ولم يهدد النوع استقلالية النص التي انتزعها النص لنفسه بتغييب المؤلف، بل دفع بها في اتجاه غايتها وهو «الدعوة»، فنص الرسائل هو «النص المستقل/ الدَّاعية».

الفصل الرابع: جدل الشفاهي والكتابي ودوره في تشكيل خطاب الرسائل

يبدأ الفصل بمدخل أولٍ يعرض لتقاطعات النظرية الشفاهية مع العديد من النظريات الأدبية المعاصرة؛ حيث تمثل هذه التقاطعات مداخل مثالية تفرضها طبيعة النص الذي نقوم بدراسته؛ فهي تزاوج بين السياق التاريخي والمعرفي للنص وبين أبعاده الجمالية والأسلوبية في ذات الوقت، وتفتح أفقًا جديدًا لفهم استراتيجية الخطاب الذي يتنازعه وعيان: شفاهي وكتابي، وذلك من خلال تحليلات نصيَّة نابعة من النص ومشكّلة له.

فحاول المدخل الثاني اصطناع سياق شفاهي/ كتابي للتراث العربي، مشتبكًا مع المساهمات التي سبقته، ناقدًا إيّاها ومعدِّلاً لمساراتها، منتهيًا إلى تكوين رؤيةٍ ومقولةٍ خاصة به. وهي خطوة تمهيدية ضرورية للتعرف على خطاب الرسائل، الذي نرى أنه ينتمي لمرحلة انتقال المعرفة من خطاب كتابة في إطار مرجعي شفاهي لا تتجاوز فاعليته التقييد والتثبيت للمنتج المعرفي الشفاهي؛ إلى خطاب يزاحم فيه الكتابيُّ الشفاهيَّ، وقد كانت هذه المزاحمة هي السمة البارزة في خطاب الرسائل.

الفصل الخامس: الجدلية الشفاهية في خطاب الرسائل

يسعى في هذا الفصل الباحث إلى استكشاف الجدلية الشفاهية في نص الرسائل على المستويات المختلفة. فقد رصدنا العديد من مظاهر الشفاهية وقسمناها إلى مستويات:

المستوى الأسلوبي: ودرسنا فيه:

- ضمائر المخاطب في علاقتها بصيغة الأمر وصيغة المبني للمجهول.

- أسلوب العطف ودوره في ربط وحدات النص الكبرى والصغرى بعضها إلى بعض.

- القوالب الجاهزة: وتتمثل في اطّراد تكرار بعض العبارات في بداية ونهاية الفصول، مما أضفى شكلاً نمطيًّا على الرسائل.

- الإيقاع: تعددت وتنوعت أشكال الإيقاع تبعًا للنمط الأسلوبي الذي ينتظمها، سواء كان خطابيًّا أو شعريًّا أو سرديًّا.

- النعت: وهو من الظواهر الشائعة في نص الرسائل، وقد لعب دورًا حاسمًا في بناء شخصيات الحكايات داخل نص الرسائل.

- الإطناب: ظاهرة أسلوبية أخرى مرتبطة بالشفاهية؛ حيث تلعب في إطار الحكاية دورًا بنَّاءً وتنظيميًّا لوحدات النص.

المستوى السردي: تعتمد الثقافة الشفاهية على السرد كنمط مطول يحفظ المعرفة، وقد أثَّرت في الرسائل هذه المرجعية الشفاهية للسرد تأثيرًا بالغًا.

أولاً: أشكال السرد داخل النص، والتي قسمناها إلى:

١- المرويَّة ٢- التمثيلية ٣- الحوارية

ثانيًا: خط السرد: يفتقد الحبكة، ويبدو كما لو كان تراكمًا غير منتظم للأنماط والصيغ القولية التي تشكل الحكاية.

ثالثًا: الشخصيات: عجائبية نمطية تستند إلى نمطيتها في تنظيم عملية السرد.

المستوى المعرفي: نرصد أيضًا في نص الرسائل سمات معرفية شفاهية كالحفظ والتقليد والقرب من عالم الحياة الإنسانية.

الجدلية الكتابية في نص الرسائل: ونرصد هنا بعض الظواهر التي قد يراها البعض متناقضة مع المظاهر الشفاهية، ولكن هذا التناقض هو ما نسعى إلى دراسة دوره في تشكيل النص. ولعل أهم مظاهر الكتابية في النص: التجريد والموضوعية ومركزية الأنا والتأويل بالحكاية.

وننتهي في هذا الفصل إلى أن الرسائل جمعت «العين والعقل» إلى «اللسان والقلب» في القول المأثور «المرء بأصغريه قلبه ولسانه»، فإذا كان اللسان والقلب عضوين يحققان الإنسان الشفاهي، فإن العين والعقل عضوين يحققان الإنسان الكتابي.

الفصل السادس: آلية البناء السردي في حكاية الحيوان

يدرس الباحث في هذا الفصل الآليات التي شكَّلت بنية الحكاية التي تبدو كما لو كانت أيقونة سردية لما حواه النص على المستويين المعرفي والجمالي. وقد حاولت قراءتها من خلال المنطلقات التالية:

حضور القاص وغياب القص: من خلال استقراء كتب النقد العربي القديم، فإننا نجد أن «القص» قد تم تغييبه؛ حيث كان يكتسب مشروعية وجوده وفقًا للمغزى الديني أو الحكمي أو الأخلاقي الذي يحمله. وعلى هذا، فقد تم إهمال المادة القصصية، والتركيز على القاص، والتعامل معه كأحد رواة الحديث وفق منطق «الجرح و التعديل». وقد أدى هذا التغييب لجماليات القص إلى استعارة القيم الجمالية من الأنواع الأدبية الأخرى كعيار للقص على المستوى الإبداع والتلقي، مما كان له بالغ الأثر على بنية السَّرد.

المَثَل والأمثولة: تأسيسًا على الفكرة السابقة، فإننا نفضل استخدام مصطلح «المثل» بمعنى الحكاية من التراث القصصي على مصطلح الأمثولة؛ حيث يقتضي «المَثَل» علاقة تقابل بين الحكاية والواقع تفترض حضورهما في نفس الوقت، على حين تقتضي الأمثولة ترك وإهمال «المعنى الأول» والانتقال إلى «المعنى الثاني»، فهي تقوم على الانتقال والغياب، لذلك نرى أن «المَثَل» يوظف الإشارة، على حين تعتمد الأمثولة على الرمز، كما أن «المَثَل» يُعلي من دور المتلقي، فالمثل لا يكتمل وجوده دون أن يُحتذى وأن يمارس، وتفعيل دور المتلقي أحد مكونات خطاب الرسائل الاستراتيجية كما رأينا.

الفصول: يتوقف الباحث أمام تقسيم الإخوان للحكاية إلى فصول؛ حيث يشي هذا التقسيم بوعي الإخوان بالفرق بين الحيوان ككائن حي طبيعي، والحيوان كأحد المكونات الثقافية للمجتمع، وعلى هذا فقد قسموا «الرسالة الثامنة» التي ترد فيها الحكاية إلى قسمين؛ القسم الأول يقدم المعرفة «الطبيعية» عن الحيوان، والقسم الثاني وهو الحكاية التي تبدو تَنَاصًّا طويلاً مع ثلاثة آلاف عام من

توظيف الحيوان في الحكايات، ولعل هذه القسمة تجد جذورها عند الجاحظ في كتابه الحيوان، ولكن الإخوان تميّزوا بأن أدمجوها في نسيج الحكاية، وليس في إطار استخلاص المغزى والحكمة كما فعل الجاحظ.

«حبك السَّرد»: يرى الباحث أن مفهوم «الحَبْك» التراثي هو المسيطر على الوعي المنشئ للحكاية، وهو الفاعلية البنائية التي شكلت النص، وقد تحركت الأحداث في إطاره ووفقًا لقيمه.

ولعل أهم ما انتهى إليه هذا الفصل هو الكشف عن ضرورة قراءة تراثنا السردي في إطار الوعيين الجمالي والنقدي المنشئين له، فقد أدت الرغبة المحمومة لدى بعض الباحثين في إثبات جذور تراثية للسرد العربي المعاصر إلى تغييب حضور وفاعلية ذلك «الوعي المنشئ» ومنطلقاته الإبداعية في عملية القراءة.

وينتهي البحث إلى أن خطاب الرسائل كان خطاب «صهر» لعالَمه ليبدع كلاً إنسانيًّا، تكون تمايزاته عامل الوحدة ومفاصل الارتباط وليس سدودًا فاصلة بين مكوناته. وهو ما جعل الخطاب يجدل الثنائيات المفارقة لبعضها؛ كالحضور والغياب، والشفاهي والكتابي، والطبيعي وما فوق الطبيعي، والعقلي والروحي، كل ذلك دون رفض أو محو أو استبعاد لأيٍّ من مكونات عالمهم أو تحويل لخصائص وسمات أي مكون.

مما يدفعنا في النهاية إلى القول إن الرسائل التي لا يمكن الوقوف فيها على فن مبتكر ينسب إليها، ابتكرت فن صناعة الروابط، وبناء الأطر الجامعة التي تجعل من الفوارق والتمايزات عناصر بناء لكلية إنسانية، تضم داخلها متناقضات لا ينقض بعضها بعضًا، مثل موقفهم من الأديان الذي حير بطرس البستاني في مقدمته للرسائل؛ حيث حكم عليهم بالإلحاد والكفر كونهم مزجوا الإسلام بغيره «مزجًا غريبًا أبعده عن أصوله»[٣].

(٣) بطرس البستاني، «إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١، القسم الرياضي (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦): ١٠.

والحق أنهم لم يمزجوا الإسلام بغيره، وإنما أقاموا علاقة جيرة «واقعية» بينه وبين غيره من الأديان والمذاهب التوحيدية والوثنية على حدٍّ سواء، وهم لا يقفون عند حد إقامة «التجاور» بل يتجاوزونه باصطناع منطق له فهو ليس عبثيًّا، فيضربون مثلاً على اختلاف وتجاور الأديان بالطبيب (الله جل وعلا) والمريض (الإنسان)، فالمريض قد يشكو من أمراض مختلفة تصيب أعضاءه المختلفة، فيصف له الطبيب دواءً مختلفًا لكل علة، وهكذا يكون كل دين صالحًا لعلاج الروح الإنسانية، دون أن يتناقص دين مع آخر، ودون أن ينقض مذهب مذهبًا آخر.

ثم يميزون بعد ذلك بين الدين كطب للمرضى، والفلسفة كرياضة للأصحاء، ليصل تصورهم للكلية الإنسانية إلى منتهاه بجعل العقل مرجعية ووسيلة كل معرفة ووجود، فكل الموجودات «هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة، محيطة بجواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المفننة، وجزئياتها المتغيرة»[٤].

ليس إذن من الإسراف القول بأنهم سبقوا المعاصرين إلى دعوة «التنوع في إطار الوحدة»، التي كان مبدؤها وغايتها الإنسان.

(٤) المرجع السابق.

خطاطة المدونة المدروسة[٥]

قسم الإخوان الرسائل إلى أربعة أقسام هي:

الأولى: الرسائل الرياضية الطبيعية

أربعة عشرة رسالة تتناول:

العدد.

الهندسة.

النجوم.

الموسيقا.

الجغرافيا.

النسب العددية والهندسية.

الصنائع العلمية النظرية.

الصنائع العلمية النظرية.

اختلاف الأخلاق.

أيساغوجي.

قاطيغورياس.

باري منياس.

---

(٥) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، تحقيق وتقديم بطرس البستاني، مج. ١، القسم الرياضي (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦): ٢١-٤٧.

أنولوطيقا الأولى.

أنولوطيقا الثانية.

الثانية: الرسائل الجسمانية الطبيعية

سبع عشرة رسالة تتناول:

الهيولي والصورة والمكان والزمان والحركة.

السماء والعالم.

الكون والفساد.

الآثار العلوية.

كيفية تكوين المعادن.

ماهية الطبيعة.

أجناس البنات.

أصناف الحيوان.

تركيب الجسد.

الحاس والمحسوس.

مسقط النطفة.

الإنسان عالم صغير.

كيفية نشر الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية والأجسام الطبيعية.

طاقة الإنسان في المعارف ومبلغة من العلوم.

حكمة الحياة والموت.

خاصية اللذات وحكمة الحياة والموت.

علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات.

الثالثة: الرسائل النفسانية العقلية

عشر رسائل تتناول:

مبادئ الموجودات العقلية أي الفيثاغوريسن.

المبادئ العقلية على رأي إخوان الصفا.

العالم إنسان كبير.

العقل والمعقول.

الأكوار والأدوار واختلاف القرون والأعصار والزمان والدهور.

ماهية العشق.

ماهية البعث والصور والنشور والقيامة والحساب وكيفية المعراج.

كمية أجناس الحركات وكيفية اختلافها ومبادئها وغايتها.

العلل والمعلولات.

الحدود والرسوم .

الرابعة: الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية

إحدى عشرة رسالة وتتناول:

الآراء والمذاهب.

ماهية الطريق إلى الله عز وجل وكيفية الوصول إليه.

بيان اعتقاد إخوان الصفا وخلان الوفا.

كيفية عشرة إخوان الصفا وخلان الوفا.

ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحقين.

ماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي.

كيفية الدعوة الى الله ﷻ.

كيفية أفعال الروحانيين والجن والملائكة والمقربين والمردة والشياطين.

كيفية أنواع السياسات.

كيفية نضد العالم بأسره.

ماهية السحر والعزائم.

الفصل الأول

إشكالية المنهج

١ – مبدأ وغاية

المنهج هو الإشكال الأكبر والتحدي الأخطر الذي يواجه العمل البحثي، ولا أبالغ إذا ادّعيت أن منهج الدّراسة ربما فاق موضوع الدراسة ذاته أهمية وخطورة؛ حيث إن اشتباك المنهج بموضوعه يؤدي إلى إعادة خلق أو – على أقل تقدير – تشكيل الموضوع، ولا تعوزنا الأمثلة على ذلك، فهي أكثر من أن تحصى قديمًا وحديثًا، فمثلاً المنهج المُغاير الذي استخدمه طه حسين في كتابه «الشعر الجاهلي» الذي نشره في عشرينيات القرن المَاضي، كان خلقًا جديدًا للشعر الجاهلي، بمعنى أنَّ الشِّعر الجاهلي لم يعد ما كان عليه قبل دراسة طه حسين له، وفي ظني أنَّ هذا لا يرجع إلى طبيعة متغيرة كامنة في الشعر الجاهلي بقدر ما يرجع إلى طريقة وآليات تناوله وأطر وسياقات هذا التناول المعرفية والتاريخية والاجتماعية... إلخ.

يثور تساؤل آخر حول ترتيب عملية اختيار منهج وموضوع البحث، فهل يتم تحديد موضوع البحث أولاً ثم يتم اختيار المنهج المناسب له ثانيًا؟ أم أن الوعي المنهجي المتسائل هو الذي يتوجه إلى موضوع ما قابضًا على إشكالياته ومشكّلاً لقضاياه وأطروحاته؟

ليس هذا سؤالاً عن عملية ترتيب إجرائية داخل البحث؛ حيث إنّ «معرفة الغاية ترتبط بمعرفة المبدأ، لأنَّ المبدأ لكلِّ شيءٍ هو عين الغاية له في الحقيقة»[٦].

---

(٦) صدر الدين محمَّد بن إبراهيم الشيرازي (ملا صدرا، ت ١٠٥٠هـ)، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين** (بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٥): ٦٨.

إنه سؤال إذن عن غاية العمل البحثي وانتقال المنهج فيه من كونه وسيلة يتوصل بها إلى غاية، إلى كونه الغاية ذاتها، وهذا ليس إسرافًا، فكل باحث يطمح ويأمل أن ينتهي عمله إلى إنتاج «نظرية»، و«النظرية» هي «مجموعة من الممارسات في التفكير والكتابة لها حدود يصعب للغاية وصفها»(٧).

والأعمال التي ينظر إليها بوصفها نظرية هي الأعمال التي «امتدت فاعلياتها إلى أبعد من مجالها الأصلي»(٨). وهي تصبح نظرية لأنها «تقدم تصورات أو أطروحات ذات قوة إيعازيّة وإنتاجيَّة بالنسبة لأناس لا يدرسون هذه المعارف، وتقدم الأعمال التي تصبح «نظرية» تقريرات لأناس آخرين يمكنهم استخدامها لمعالجة قضايا تخص المعنى والطبيعة والثقافة وقيام العقل بوظيفته، وعلاقات التجربة العامة بالتجربة الخاصة وعلاقات القوى التاريخية المتسعة بالتجربة الفردية»(٩).

هكذا نجد أن المنهج (أو النظرية) يتجاوز موضوعه إلى آفاق أرحب حتى من مجال الموضوع إلى المجالات الأخرى، فالنظرية الأدبية المعاصرة تدفع بالموضوع إلى الهامش بل تتجاوز ذلك إلى اعتبار نفسها نوعًا أدبيًّا جديدًا؛ حيث «تطور نوع جديد من الكتابة... وهذا النوع الجديد من الكتابة ليس تقييمًا للمزايا النسبية للمنتجات الأدبية، ولا للتاريخ الفكري، وللفلسفة الأخلاقية، ولا للتنبؤ الاجتماعي، ولكنه كل هذه الأشياء ممتزجة مع بعضها البعض»(١٠). لقد أصبح إذن المنهج والنظرية إبداعًا، وهذا ينسحب على ما حدث في مجال النظرية الأدبية منذ الستينيات من القرن المَاضي؛ حيث لم تعد هذه النظرية مجموعة من المناهج الخاصة بدراسة الأدب، ولكنها «مجموعة من الكتابات اللامحدودة حول كل شيء تحت الشمس»(١١).

(٧) جوناثان كولر، **مدخل إلى النظرية الأدبية**، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، المشروع القومي للترجمة ٥١٤ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣): ١٧.

(٨) المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق: ١٨.

(١١) المرجع السابق.

ولكن هناك من يرى مثل هذا «النقد الإبداعي» «يعني عملية نسخ لا حاجة إليها أو على الأقل ترجمة عمل فني إلى آخر يكون في العادة أدنى»[١٢]. ويقرر البعض أن معالجة هذه المشكلة ممكنة بمناهج مطورة عن العلوم الطبيعية، وهي لا تحتاج غير التحويل إلى دراسة الأدب، وهو الاتجاه القوي السائد في الحياة الأكاديمية العربية خاصة على مستوى الممارسة. لذلك، ونحن بصدد تحديد الخطوة الأهم في هذه الدراسة، وهي رسم ملامح المنهج المستخدم فيها؛ وجدنا أنه من الواجب التوقُّف مع إشكالية المنهج في إطارها المعرفي العام.

٢- إصلاح الوهم

«كل ما أعرفه هو أنني جاهل».

سقراط

الأدب أحد روافد المعرفة الإنسانية، بل هو أقدم صورها على الإطلاق، إنه الشكل الأول لوعي الإنسان بالعالم، فهو جزء فاعل وجوهري داخل سياق المعرفة البشرية، وهو لا يكف عن التفاعل والتواصل مع غيره من حقول المعرفة.

في بدايات القرن الماضي عندما كان أينشتاين ينجز بحوثه الفيزيائية وخرج بنظرية النسبية؛ تلك النظرية التي زعزعت مفاهيم كانت راسخة كمفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق والحركة المطلقة[١٣]؛ في نفس الوقت تقريبًا كان جيمس جويس ينجز روايته «عوليس» التي أسست تقنية «تيار الوعي»؛ تلك التقنية التي خلخلت مفاهيم كانت راسخة داخل السرد الروائي، وهي الزمان المطلق والمكان المطلق والحدث المطلق؛ هل كان ذلك من قبيل الصدفة؟

(١٢) رينيه ويليك، وأوستن وارين، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٧): ١٣.

(١٣) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤): ٣٤٤ وما بعدها.

إن من يقرأ في نظرية الأدب سيلحظ – دون عناء – أن كل النظريات النقدية التي تفسر الفعل الجمالي الأدبي ارتبطت بعلوم مختلفة، وارتبط تطورها المطرد بظهور علوم ومناهج علمية جديدة، فقد ارتبطت بالفلسفة بمختلف تياراتها وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم اللغة واللسانيات والرياضيات والمنطق والأنثروبولوجية والإثنولوجيا وغيرها من العلوم(١٤).

وبرغم أن هذا الارتباط أثرى الدراسات الأدبية وفتح لها آفاقًا رحبة، فإننا نسلم مع تودوروف وكريستيفا وبارت وغيرهم أن دراسة الأدب من منظور أي علم يجعله جزءًا من خطاب هذا العلم، ويخرجه من خطاب علم الأدب(١٥).

ولكن سيظل هناك سؤالٌ يؤرقنا: لماذا يصر دارسو الأدب على النظر فيه من منظور الوعي الذي يطرحه هذا العلم أو ذاك؟ هل هو نوع من المحاكاة للخطابات المتعددة التي يدور في فلكها الأدب؟ وهل يقود دراسي الأدب ومنظريه ذلك الطموح المعلون (الموضوعية العلمية) إلى التماهي مع منهج العلم لتنضبط مقولات وإجراءات «علم الأدب»؟

ما زلت مؤمنًا أن الكيفية التي يبني بها الأدب عالمه وطبيعة الأداء الجمالي له هما ما يجب أن يشغل دارس الأدب، ولكن هل ينفصل تحديدنا لهذه الكيفية ورؤيتنا لذلك الأداء الجمالي عن اللحظة التي نعيشها بكل شروطها المتراكبة؟

وهل تدفع شروط الحياة والمعرفة الإنسانية – في لحظة معينة – النشاط الإبداعي الإنساني بمختلف أشكاله (علمي وأدبي وفلسفي) إلى إنتاج وعي عام بهذه اللحظة، وعي يُنتَج بطرق وكيفيات مختلفة لكنه يظل متواشجًا مترابطًا؟! هل يمكن أن يقود هذا التواشج إلى حقيقة هذا العمل أو ذاك؟

يقول كارل بوبر: «الحقيقة هي قيمةٌ مثالية تحرِّك أفئدة العلماء وتظل بعيدة عن متناولهم»(١٦).

---

(١٤) ك. م. نيوتن، **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ترجمة عيسى العاكوب (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦)؛ ويليك، ووارين، **نظرية الأدب**؛ كولر، **مدخل إلى النظرية الأدبية**؛ رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٦)؛ تيري إيجلتون، **مقدمة في نظرية الأدب**، ترجمة أحمد حسان، كتابات نقدية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩١).

(١٥) تزفيتن تودوروف، **الشعرية**، ترجمة شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، ط. ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠): ٢٢؛ جوليا كريستيفا، **علم النَّص**، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩١): ٧–٨؛ رولان بارت، **درس السيميولوجيا**، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتاح كيليطو، ط. ٣ (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٣): ٥٩.

(١٦) أسامة عرابي، **كارل بوبر: مدخل إلى العقلانية النقدية** (بيروت: المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، ١٩٩٤): ١٥.

٣- المعرفة ضد المعرفة

استطاع العلم الحديث مع مطلع القرن التاسع عشر أن يُنَحِّي أشكال المعرفة الإنسانية الأخرى جانبًا؛ فحارب الميتافيزيقا حربًا لا هوادة فيها، وجعل المنجزات المعرفية السابقة عليه - والتي تنتمي في الغالب للحضارات الشرقية - مجرد أدبيات لإنسان بدائي؛ إنسان ما قبل العلم؛ لأنها لا تعي العالم بطريقته الموضوعية، وبالتالي فهي غير قادرة على تقديم حقيقة العالم، لقد قضى العلم على كل المطلقات التي ترسخت في الوعي البشري قبله جاعلاً من نفسه المطلق الوحيد؛ إذ إنه هو «الوحيد القادر على منح يقين من خلال البحث المنظم، الدقيق المجرد الشمولي الموضوعي»[١٧]. هذه النزعة العلمية المتطرفة جعلت «الاعتقاد والإيمان مكانهم العلم.. العلم فقط»[١٨]. والقرن العشرون هو - بمعنى من المعاني - الوجه المقابل للقرن التاسع عشر، وبما يؤذن بعالم جديدٍ تمامًا في فكر وفلسفة القرن الحادي والعشرين». كان القرن التاسع عشر قرن العقل واليقين، أما القرن العشرون فهو قرن الشك والاحتمال. وبينما كان القرن التاسع عشر قرن الإيمان بالنظريات والمذاهب، بل واحدية النظرية والمذهب، كان القرن العشرون هو قرن التمرد والثورة والتعددية، ومن ثم فهو قرن الأزمات والصدمات، وكذلك كان القرن التاسع عشر قرن الثقة في الاستقرار وانتصار الإنسان. وبينما كان القرن التاسع عشر قرن الذات/ الجوهر الفاعلة المتعالية على السياق والتاريخ، كان القرن العشرون قرن الذات/ الموضوع رهن السياق ووليدة التاريخ. بدا إذن القرن التاسع عشر تتويجًا لفكر التنوير وعصر العقل وتأكيد الذات واستقلال الأنا عن الموضوع، وهو ما لخصه شعار فلسفة ديكارت «أنا أفكِّر»، لينطلق من الأنا الديكارتي والإيمان بالوجود؛ ومن ثَمَّ كان القرن التاسع عشر قرن استقلال الفكر والثقافة والحقيقة، أما القرن العشرون فهو قرن تاريخ وسيولوجيا الفكر والعقل والثقافة والحقيقة؛ قرن البنية التي «تشَكل فيها الذات والموضوع نسيجًا واحدًا في بعدي التاريخ والمجتمع»[١٩].

---

(١٧) فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، ط. ٣، عالم المعرفة ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨): ٥٧.

(١٨) محمد سبيلا، مترجم، **في الفكر المعاصر: حوارات** (الرباط: شركة البيادر، د.ت.): ٧٣.

(١٩) توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢): ٧.

لقد قامت معرفة القرن التاسع عشر على نفي وهدم المعرفة السابقة عليها، وجاء القرن العشرون، لينفي القرن السابق عليه، ويبدو أن النتيجة التي نستخلصها من هذا السياق هي أن النشاط المعرفي الجديد لكي يجد مكانًا له، عليه أن يزيح النشاط المعرفي القديم، أو بعبارة أخرى كما يقول كولر: «أنَّ التأثير الرئيسي للنظرية تكمن في منازعة ما يطلق عليه الإدراك المألوف»[٢٠].

٤- الموضوعية.. العجل الذهبي

«لا حقيقة في الوجود، وكل شيء جائز».
نيتشه (هكذا تكلم زرادشت ٢٧٦)

لقد اهتزت «أرض الموضوعية الصلبة» التي تصورت العلوم الإنسانية لفترة أنها طوق النجاة لها من دور التابع المتواضع للفلسفات والأيديولوجيات والنظم السياسية[٢١]؛ فقد سعت الفلسفات العلمية المعاصرة إلى التأكيد على نفي الموضوعية من جانب، وتقليص دورها في إنتاج معرفة يقينية من جانب آخر، إن البحث العلمي وموضوعية العلماء مهما بلغا من الصفا والتجرد سيبقيان دائمًا وأبدًا قاصرين عن تعقيدات الواقع وغموضه الدفين[٢٢]. في حين يرى بوانكاريه أن العلم ليس «وحده هو العاجز عن الكشف عن طبيعة الأشياء، بل لا شيء يستطيع أن يكشف عنها»[٢٣]؛ وعلى هذا «فإن العلم، المعرفة العلمية، هو دائمًا افتراضي.. هو معرفة حدسية»[٢٤].

لقد تغير دور المعرفة إذن، لم يعد عليها وصف الواقع وكشفه بل عليها أن تتخيله، ليس ثمة واقع إذن بل هناك تخيُّل لذلك الواقع؛ لأن «المعرفة بالمعنى الكلاسيكي، المعرفة الحصينة اليقينية، معرفة

(٢٠) كولر، **مدخل إلى النظرية الأدبية**: ١٨.
(٢١) صلاح قنصوة، **الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤): ٧.
(٢٢) عرابي، **كارل بوبر**: ٣٨.
(٢٣) الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم**: ٤٥٧.
(٢٤) كارل بوبر، **بحثًا عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عامًا**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦): ١٥.

مستحيلة»[٢٥]، لكننا نحاول جاهدين فرض الانتظام على العالم المحيط، إننا نجهد في اكتشاف أوجه التشابه فيه وتفسيره وفق مبادئ اخترعناها نحن[٢٦]، فالبشر عامة – ولأسباب تتعلق بطبيعة النفس البشرية – معنيون بالتوصل إلى ما هو قاطع ونهائي؛ لأن الشك والاستمرار في الشك يعوقان حركتهم الحياتية والاجتماعية، وهذه السمة النفسية المشتركة تختزنها اللغة المحكية بكلماتها واستعمالاتها لمفاهيم مثل الصدق والحقيقة واليقين والبرهان[٢٧]، ولكن رغم سعينا خلف ما هو قاطع ونهائي وحقيقي ويقيني، ورغم محاولاتنا فرض النظام على العالم؛ رغم كل هذا يبقى الواقع/ العالم بعيدًا عنا رغم أننا نعيشه ليظل مرواغًا متبدلاً. يقول أينشتاين: «لقد رأينا أنواعًا من الواقع تنشأ بتقدم العلم، إن الواقع الذي أنشأته الفيزياء الحديثة هو أبعد ما يكون عن الواقع الذي عرفه العلم عند بداية قيامه»[٢٨]، ويقول باشلار: «لقد أصبحت الموضوعات يعبر عنها بواسطة التشبيهات، أما الواقع فهو تنظيم تلك الموضوعات في علاقات، وبعبارة أخرى إن ما هو فرضي الآن هو ما كنا نعتبره ظواهر؛ لأن الاتصال المباشر بالواقع مجرد معطى مبهم ومؤقت واصطلاحي»[٢٩]، لذلك «لم يعد في استطاعتنا منح ثقتنا، قبليًّا، للمعلومات التي يزعم المعطى المباشر أنه يمدنا بها، لم يعد هذا المعطى حَكَمًا ولا شاهدًا، بل إنه متهم ولا بد أن نتمكن آجلاً أو عاجلاً من إثبات أنه يكذب، ولذلك فالمعرفة العلمية دومًا إصلاح لوهم»[٣٠].

تظل الحقيقة إذن مؤرقة وبعيدة؛ لأنه لا يمكن أن نكتشفها ونضع أيدينا عليها، نحن فقط نخمنها، يقول بوبر: «إن نظرياتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا، نحاول أن نفرضها على الطبيعة، لكن نادرًا ما ننجح في تخمين الحقيقة، وأبدًا لن نتيقن من نجاحنا، علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الحدسية»[٣١]،

(٢٥) المرجع السابق: ٥٥.

(٢٦) المرجع السابق: ٤٥.

(٢٧) المرجع السابق: ٥٨.

(٢٨) الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم**: ٤٦٢.

(٢٩) المرجع السابق: ٤٦٥.

(٣٠) المرجع السابق: ٤٦٦.

(٣١) بوبر، **بحثًا عن عالم أفضل**: ٥٥.

فالعالم يتغير عندما تتغير النماذج الإرشادية[٣٢]، والعلماء يرون أشياء جديدة ومغايرة عندما ينظرون من خلال أجهزتهم التقليدية إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وتفحصها قبل ذلك، فعقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون لعالم مغاير[٣٣].

إن على الفكر العلمي برمته أن يتبدل حيال تجربة جديدة، فكل مقالة في الطريقة العلمية ستكون دائمًا مقالة ظرف «ولن تصف بنية نهائية الفكر العلمي»[٣٤]، فاستمرار المعارف القديمة في الإنسان المعاصر ليس دليلاً – كما يرى ميرسون – على استمرار وثبات العقل البشري، وإنما نرى فيه «دليلاً على غفلة المعرفة وبرهانًا على هذا البخل لدى الإنسان المثقف الذي يكرر باستمرار نفس المكسب وعين الثقافة ويغدو ككل البخلاء ضحية للذهب المعبود»[٣٥].

المعرفة العلمية إذن لا تنمو «لأن النمو يفيد التراكم المقداري، ولكنها تتطور أي تتغير نوعيًّا وهيكليًّا، يعني أنه ليس ثمة مطلقات ولا هياكل وبنى أزلية في العلم»[٣٦]، ومهما طالت فترات الاستقرار التي تنعم بها النظرة الواقعية فإن ما ينبغي أن يلفت انتباهنا حقًّا هو أن جميع الثورات الخصبة التي عرفها الفكر العلمي هي عبارة عن أزمات تجعل إعادة النظر بشكل جذري في النظرة الواقعية أمرًا ضروريًّا، يجب أن نعرف أن الفكر الواقعي لا يستحدث من ذاته أزماته الخاصة، وأن الاستثارة الثورية تأتيه دومًا من الخارج من ميدان المجرد، الميدان الذي فيه تنشأ ومنه تنطلق[٣٧].

لقد جرّد العلم نفسه من الموضوعية والواقعية واليقين وجرّد الإنسان من انتصاراته، جرّده من إيمانه بالوجود الذي أصبح عدمًا إذ انفصل عن ذات الإنسان، لقد جرد العلم المعرفة السابقة عليه

---

(٣٢) النموذج الإرشادي (أو الإطار الفكري) هو تلك النظريات كنموذج لدى مجتمع من الباحثين العلميين في عصر بذاته، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد وحل المشكلات العلمية وأساليب فهم الوقائع التجريبية. انظر: كون، **بنية الثورات العلمية**: ١٥١.

(٣٣) المرجع السابق: ١٩٥.

(٣٤) جاستون باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة عادل العوا، طـ ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٣): ١٣٧.

(٣٥) جاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية**، ترجمة خليل أحمد خليل، طـ ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٦): ٩.

(٣٦) هشام غصيب، **دراسات في تاريخية العلم** (عَمَّان، الأردن: دار التنوير، ١٩٩٣): ٣٨.

(٣٧) الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم**: ٤٦٨.

من المطلقات، واليوم يقضي على المطلق الأخير – مطلق العلم، لقد حارب علم القرن التاسع عشر المعرفة الحدسية المجردة واليوم يعود إليها.

لقد جعل العلم الواقع والعالم الذي نعيشه حزمة من الخطابات يعبر كلٌّ منها عن نمط معين من الوعي بالعالم، لا يملك أيًّا منها سلطة الحقيقة أو اليقين، لقد جعل العلمُ العالمَ مساويًا للمعرفة، أو بتعبير أدق لم يعد هناك عالم خارج المعرفة، وتطور هذه المعرفة هو ما يغير العالم أو يجدده، لذلك فإن اللحظة التي تفصل بين انهيار الموضوع العلمي وبناء واقع علمي جديد تخلق حيزًا لفكر لاواقعي فكر متحرك يساوق حركته وفعاليته، سيقال إنها لحظة قصيرة وعابرة لا تساوي شيئًا إذا ما قورنت بالفترات الزمنية التي يعيشها العلم المكتسب، العلم الذي أرسيت دعائمه وتُمِّمَ بالشرح والتفسير وأصبح مادة للتعليم، ومع ذلك ففي هذه اللحظة القصيرة بالضبط يجب اقتناص المنعطف الحاسم في الفكر العملي؛ فبالعناية بهذه اللحظات القصيرة وبإبرازها وإعادة بنائها يمكن تأسيس الفكر العلمي على ديناميته وجدليته.

هنا – في عملية التأسيس تلك – تنشأ التناقضات التجريبية المباغتة وتحوم الشكوك حول بداهة المسلمات، وتبرز تلك التأليفات القبلية التي تكشف عن المظهر المزدوج للواقع، تبدو هذه اللحظة كلحظة المخاض؛ يقول باشلار: «إن الإنسان يصبح بواسطة الثورات الروحانية التي يستلزمها الإبداع العلمي جنسًا متغايرًا، أو لكي نحسن القول، يصبح جنسًا بحاجة إلى التغيير، ويتألم من عدم التغير»[٣٨]، فالأطروحة التي تنظر للمعرفة بوصفها تطور للفكر وتقبل التغييرات التي تمس وحدة «الأنا أفكر» وثباته وخلوده لا بد أن تقلق الفيلسوف[٣٩]، يقول بوبر: «إن القلق الديني والقلق الفلسفي الذي نعيشه في زماننا هذا هو في معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة البشرية، أسماه نيتشه العدمية الأوروبية وأسماه بيندا خيانة المثقفين، أما أنا فأود أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئًا، أعني أننا أبدًا لن نتمكن من تبرير نظرياتنا تبريرًا عقليًّا»[٤٠]، ربما يرفض معظمنا هذا

(٣٨) باشلار، **تكوين العقل العلمي**: ١٥.

(٣٩) الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم**: ٤٧٠.

(٤٠) بوبر، **بحثًا عن عالم أفضل**: ١٠٥.

التصور للعلم، وربما يرى أنه لا يمكن التخلي عن الموضوعية واليقين والواقعية، ولكن سكونية الفكر والمعرفة التي تفرضها السلطات الثلاث السابقة هي الموات؛ هي القيد الذي يشد ببغاء روسيل لأرجوحته؛ يشده لموته.

٥- البحث عن خطأ

«إن المتناقضات تعطي لنفسها الحق في الوجود».

نيتشه

إن الأفكار التي عرضناها سلفًا جعلت من الطبيعي أن يعرف كارل بوبر المنهج العلمي بأنه «منهج التخمينات الجريئة والمحاولات الفذة لإثبات بطلان هذه التخمينات»[٤١]، فمع غياب سلطة الموضوعية والواقعية واليقين أصبحت المعرفة العلمية إصلاحًا لوهم هو في الغالب وهم احتوائها على الموضوعية والواقعية واليقين، يقول بوبر: «نحن لا نبحث عن اليقين؛ الخطأ صفة بشرية، ومن ثمَّ فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين. إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح دومًا ضد الخطأ وإنما يعني أننا لا يمكن أن نتأكد تمامًا أننا لم نخطئ»[٤٢]، فتشوه المعرفة السابقة بالخطأ هو فقط ما يسمح بوجود معرفة جديدة؛ إذ إن آلية البحث عن الخطأ هي آلية لا نهائية خالدة؛ لأن اليقين العلمي فقد خلوده، وإذا كان بوبر يقول: إن منهج العلم هو «منهج البحث لإزالة الأخطاء لصالح الحقيقة»[٤٣]، فهذه الحقيقة لا توجد إلا بوجود الخطأ.

«إن فكرة الخطأ تتضمن فكرة الحقيقة كونها المقياس الذي قد نعجز عن الوصول إليه، وإمكانية الخطأ تعني أنه بالرغم من سعينا لبلوغ الحقيقة - وحتى في توصلنا إليها - فإننا لا يمكننا أن نجزم بأننا توصلنا لها بالفعل، فثمة دائمًا احتمال للخطأ»[٤٤].

---

(٤١) عرابي، **كارل بوبر**: ١٥.

(٤٢) بوبر، **بحثًا عن عالم أفضل**: ١٤.

(٤٣) المرجع السابق: ١٥.

(٤٤) عرابي، **كارل بوبر**: ٢٢.

إن بوبر يجعل الحقيقة هدفًا متحركًا لا يمكن الوصول إليه، وهو بذلك يضمن للعلم أن يستمر «هدف العلم وضع نظريات في الظاهرات الطبيعية، وهذه النظريات تبقى تخمينات قاصرة عن بلوغ الحقيقة بانتظار أن يتم استبدالها بتخمينات أخرى أفضل من سابقاتها، ولكن هي الأخرى تنتظر أن تُدحض في المستقبل»(٤٥). ولا يبتعد باشلار عن هذا التصور فهو يقول: «بالنسبة إلى العالم تنبثق المعرفة من الجهل كما ينبثق النور من الظلام، فهو لا يرى أن الجهل عبارة عن نسيج من الأخطاء الإيجابية، المكينة المتماسكة، إنه لا يدخل في حسابه أن للظلمات الفكرية (الجهل) بنية خاصة، وأنه بهذا الاعتبار يجب على كل تجربة موضوعية صحيحة أن تعمل دومًا على تحديد الكيفية التي يتم بها تصحيح خطأ ذاتي، غير أن الأخطاء لا يمكن القضاء عليها بسهولة؛ فهي متماسكة يشد بعضها بعضًا»(٤٦).

إن فكرة الخطأ جعلت البحث العلمي يتجه نحو التشوه في النظريات السابقة والشواهد المناقضة لها فيها والشذوذ الذي تتضمنه، بل إن توماس كون يقول: «لا يوجد بحث علمي بدون شواهد مناقضة»(٤٧)، وفي رأي باشلار، فإن إهمال الفلاسفة الطويل للمشكلات المتصلة بالاضطرابات وبالأخطاء وبالشُبه، هو الذي أوجد الحتمية، وما الشعور بالحتمي إلا شعور بالنظام الأساسي؛ الشعور بقرار الفكر وسكونه، ولكن على هامش هذه الأخطاء ستنهض فيما بعد اللاحتمية العلمية، وعلينا ألا ننسى في مستوى علم الفلك ذاته أن الفكر المتصل بالاضطرابات هو بالدرجة الأولى فكر حديث، لقد أراد الباحثون خلال زمن طويل أن تكون الأجسام السماوية بسيطة هندسيًّا، ولذا كانت الدهشة مذهلة عندما كشفت القياسات الأرضية أن شكل الكرة الأرضية مفلطح، وهذا ما دعا إلى تسمية «موبورتوي» مُفَلْطِحُ الأرْضِ الجَرِيء. إن حدس الأشكال البسيطة هو الذي أوحى بتصور العالم تصورًا

(٤٥) المرجع السابق: ٢٣.

(٤٦) الجابري، **مدخل إلى علم فلسفة العلوم**: ٤٦٨.

(٤٧) كون، **بنية الثورات العلمية**: ١٢٨.

رياضيًّا، وقد قاد هذا الحدس إلى مقاومة فكرة تشوه الأجرام السماوية وإلى مقاومة اضطراب حركاتها مقاومة طويلة[٤٨].

إن إدراك التشوه والاضطراب إذن هو محور البحث العلمي، التشوه والاضطراب هو ما يظهر لنا عندما نبحث عن الخطأ، هو ما يكشف مفارقة تصورنا للعالم. يقول توماس كون: «إذا كان إدراك الشذوذ له دور في انبثاق أنواع جديدة من الظواهر فلن يكون من دواعي الدهشة لأي أحد القول إن مثل هذا الإدراك، ولكن على نحو أكثر عمقًا، يعد شرطًا أوليًّا لجميع التغيرات المقبولة التي تطرأ على النظرية، وأحسب أن البينة التاريخية فيما يختص بهذه النقطة واضحة تمامًا ولا لبس فيها»[٤٩].

٦- في مواجهة التفكير القديم

«قل لي كيف يبحثون عنك.. أقل لك من أنت».

باشلار

الظواهر الإبداعية بوصفها وعيًا جديدًا بالعالم لا يمكن أن توجد إلا بتشويه ونفي الظواهر السابقة (الوعي القديم بالعالم)، الأمر الذي جعل البحث عن الأخطاء هو منهج العلم وإدراك الشذوذ والتشوه والاضطراب، هو موهبة المبدع العلمي أو الأدبي، والموضوعية واليقين والواقعية والحقيقة سلطات لا يملكها أي خطاب يتصور العالم؛ لأنها لم تعد مطلقة، المطلق الوحيد الآن هو «التغير»، هو الشيء الوحيد الثابت منذ الأزل وإلى الأبد، لقد أصبح التغير غاية في ذاته، لتصبح اللحظة التي يتم فيها «التغير» لحظة سحرية، فهي التي تمنح الحياة استمراريتها لهذا، فإن آلية التفكير الإبداعي تختلف تمامًا عن آليات التفكير التقليدي، فعلى حين يحاول التفكير الإبداعي خلق عالم جديد يحاول التفكير التقليدي ترسيخ وجود العالم القديم، فلا يمكنك أن تحفر حفرة جديدة في مكان

(٤٨) باشلار، الفكر العلمي الجديد: ١٠٤-١٠٦.

(٤٩) كون، بنية الثورات العلمية: ١١٢.

جديد بأن تستمر في حفر نفس الحفرة الأولى والتفكير التقليدي هو أداة تعميق وتوسيع الحفر الموجودة (الأفكار القديمة).

التفكير التقليدي يقول: «أنا أعرف الشيء الذي أبحث عنه»، أما التفكير الإبداعي فيقول: «أنا أبحث ولكني لن أعرف ما أبحث عنه حتى أجده»[٥٠]، وعلى حين يطرح التفكير العمودي قيمة «الإنجاز» يطرح التفكير الإبداعي قيمة «التغيُّر»، لذلك فإن الباحث أو الخبير هو أكثر الناس «عمقًا»؛ لأنه أكثرهم «عُقمًا»؛ لأنه أقل قدرة على التغيير؛ إذ إنه يسقط ضحية للذهب المعبود أو الأفكار القديمة كما يقول باشلار[٥١]. ولكننا لسنا بصدد المقارنة بين النمطين من التفكير، وإنما نحاول التعرف على طريقة التفكير الإبداعي في خلق خطابه/ عالمه الجديد، وهنا يقول دي بونو: «إن علينا أن نبدأ بالاعتراف بالفكرة البارزة المتسلطة ثم تغيير شكلها تدريجيًّا حتى تفقد ذاتيتها وتنهار، ويمكن إجراء التغيير بالمبالغة في أحد ملامح الفكرة وتضخيمها كما في الكاريكاتير»[٥٢]. التغيرُّ إذن لا بد أن يقوم على تشويه القديم، لذلك لا بد أن يتربى لدى المبدع شعور باللذة عندما نكون على «خطأ»، فالإنسان يفوز بحريته حين يهرب من سجن فكرة قديمة، ويكتسب طريقة جديدة في النظر للأشياء[٥٣]. وهذه النظرة الجديدة لا يجب أن تخضع لنظام، بل فيها استخدام الصدفة وإدخال عنصر من العشوائية والمفاجأة، ففي سياق الهروب من القديم المألوف تبدو لنا المخالفة والإمعان في الغرابة واستفزاز المشاعر هي عناصر التجديد. ولكن ليست هذه الغرابة غاية في ذاتها وإنما وسيلة لدفع التفكير في اتجاهات جديدة، وكنا اقترحنا طريقة المبالغة وتغيير النسب والتشويه الكاريكاتيري للقديم والمألوف كخطوة وسيطة في التفكير الإبداعي المتجدد وليس كإنجاز نتوقف عنده، فالتفكير الإبداعي فقط يمكنه تجاوز مرحلة الفوضى وتفكيك الأنماط القديمة إلى مرحلة يندفع فيها الفكر إلى اتجاهات جديدة

(٥٠) إدوارد دي بونو، **التفكير الإبداعي**، ترجمة خليل راشد الجيوسي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٧): ٤٧.

(٥١) إدوارد دي بونو، **التفكير المتجدد: استخدامات التفكير الجانبي**، ترجمة إيهاب محمد، الألف كتاب الثاني ١٨٠ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥): ٢٨.

(٥٢) المرجع السابق: ٣٠.

(٥٣) المرجع السابق: ٣٢.

تحددها الصدفه[٥٤]، وهكذا تنتهي بنا دراسة أنماط التفكير إلى ذات النتيجة التغير جوهر الحياة وهدم ذاتية القديم هي وسيلة الجديد في الوجود.

إن اللحظة المعرفية التي نعيشها جوهرها التغير؛ إنه سبيلها للحياة والاستمرار والتجدد، إلا أن ضعف علاقتها به قد يقودها للهلاك؛ لأن قدرة البشرية على التعامل مع نتائج إبداعاتها قاصرة عن اللحاق بقدرة البشرية على الإبداع، فالتطور الحضاري يمضي بشكل أسرع بكثير من التطور البيولوجي، لذلك يجب أن ننمي وعينا بالتغيّر، ويجب أن يكون التكيف مع التغير محور أي نوع من التعليم، يجب أن نتفهم أن الشيء الوحيد الثابت في الحياة هو التغير ذاته[٥٥]، حتى يمكن تقليل الهوة بين بطء الجهاز العصبي للإنسان في إدراك التغير والإيقاع السريع للتغيّر، وإلا فنحن نتحرك نحو كارثة سيكولوجية واقتصادية كما يقول إريك فروم لا بد من إحداث تغير في الشخصية الإنسانية من طريقة في الحياة تقوم على الاقتناء والاستحواذ والاكتناز والجشع، إلى طريقة أخرى تتيح للبشر الفرصة ليخرجوا أجمل ما عندهم من مواهب وملكات وأخلاق[٥٦]. والحق أن تأمل كتابات إريك فروم في هذا الصدد تكشف أنه لا يقابل بين الجشع والاستحواذ وبين التجربة المشتركة، وإنما يقابل بين أسلوب «التملك» الذي يقتضي سكونية العالم والحياة، على حين يمثل أسلوب الكينونة صيرورة لا تنتهي، فهو يقول: «في نمط التملك لا توجد علاقة حية بيني وبين ما أملك، فأنا وما أملك أصبحنا جميعًا أشياء، وأنا أملكها لأن لديّ القوة التي تمكنني من جعلها ملكي، ولكن ثمة علاقة عكسية، فهي أيضًا تملكني لأن إحساسي بهويتي يتوقف على ملكيتي لها»[٥٧]. إن نمط الملكية لا يقوم على صيرورة حية ومثمرة بين الذات والموضوع، وإنما هي علاقة تجعل من الذات والموضوع أشياء، والعلاقة بينهما

(٥٤) المرجع السابق: ١٠٣.

(٥٥) روبرت أورنشتاين، وبول إيرليش، **عقل جديد لعالم جديد: كيف نغير طريقة تفكيرنا لنحمي مستقبلنا**، ترجمة أحمد مستجير، الأعمال الفكرية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠): ٨٩.

(٥٦) إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، تقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣): ٧٩.

(٥٧) المرجع السابق: ٨٠.

علاقة موات وليست علاقة حياة؛ وذلك لأن التملك يتعلق بالأشياء، والأشياء ثابتة يمكن وصفها، بينما تتعلق الكينونة بالتجربة، والتجربة الإنسانية لا يمكن وصفها فالكينونة تتضمن التغير، أي أن «الكينونة هي الصيرورة» و«الأبنية الحية لا تكون إلا إذا كانت في صيرورة، ولا توجد إلا إذا كانت في تغير، فالتغير والنمو صفتان أصيلتان ملازمتان للحياة. هذه النظرة الجذرية إلى الحياة كعملية تغير مستمرة، لا كجوهر ثابت لدى هيراقليطس وهيجل، توازنها فلسفة بوذا في العالم الشرقي، فلا مكان في فكر بوذا لمفهوم الجوهر الدائم المستمر، لا في الأشياء ولا في الذات البشرية، الصيرورة هي الحقيقة الوحيدة..»[٥٨]. إن الوعي التملكي يرتبط بالثابت، والكينونة وعي بالمتغير، ولهذا يرتبط التملك بالمنطق والميكانيكية في علمية التذكر، كأن تترسخ الصلة بين الأضداد أو تكون صلة زمان أو مكان أو حجم أو لون في إطار نظام فكري معين، على عكس التذكر في أسلوب الكينونة الذي يرتبط بالاضطراب والعشوائية، «فروابط التذكر في الكينونة لا هي ميكانيكية ولا هي منطقية خالصة، ولكنها حية»[٥٩].

ولا نبالغ إذا ادعينا أن بإمكاننا أن نملأ آلاف الصفحات التي تدعم هذا التصور، والتي ترسم أدق التفاصيل «للحظة التغيُّر في كل مجالات الوجود الإنساني والمعرفة الإنسانية، التي تقضي جميعها إلى نتيجة واحدة هي أن «المنهج العلمي» لا بد أن يقوم على أساس علاقة حية بين الذات والموضوع، علاقة متحررة من المطلقات التي رسخها العلم والتي أصبحت كعبة دراسي الأدب في اللحظة الراهنة. وأخيرًا، ومن منطلق إيماننا بالمنجز المعرفي للعلم؛ نردد مقولة باشلار: «على الفكر العلمي برمته أن يتبدل حيال تجربة جديدة».

٧- خلاصة

رأينا تواشج مقولات فلسفة العلم ونظرية المعرفة وعلم الاجتماع وعلم النفس وأنظمة التفكير وغيرها من العلوم التي تناوب دارسو الأدب الدوران في مداراتها، فجلُّها ينتهي إلى لا ثبات المعرفة

(٥٨) المرجع السابق: ٤٥.

(٥٩) المرجع السابق: ٥١.

الإنسانية وإلى محدودية قدرة المنهج – أي منهج – على توجيه الوعي في إطار ذلك الإيقاع السريع للتغير المعرفي.

ليست هذه المقدمة دعوة إلى «اللامنهجية في دراسة الأدب وإنما محاولة لاستكشاف طريقًا أكثر التفاتًا إلى ذات الباحث/ القارِئ كمنطلق للانفتاح على النص والعالم، ولجعل النص مرجعية في التيه النقدي الذي أحدثته ما بعد الحداثة وبعد ما بعد الحداثة. وحتى لا يظن البعض هذا نكوصًا وارتدادًا إلى ذاتيةٍ رومانسية أو تأويليةٍ، سنقصد قصدًا إلى مقترحنا النقدي الذي نلخصه في النقاط التالية.

اختزال المنهج – كمنظور للوعي وكقالب للنص – إلى إجراءاتهِ التي تنتظمها وتوجهها الخبرة النقدية التي نمثِّل لها هنا بالخبرة الجمالية لدى المبدع، تلك الخبرة التي تشدُّه إلى كل الأنظمة والخطابات الجمالية، كما تُمثِّل في ذات الوقت منطلقًا لإبداع خطابه الجمالي الخاص؛ حيث تمثِّل ذات المبدع أحد مبادئ هذا الخطاب التكوينيَّة، ولعل هذا الربط بين الإجراء المنهجي والخبرة المعرفية والذات المبدعة قائمًا في الوعي المعرفي المتشح بالموضوعية العلمية التي تناقض الذات؛ حيث لا تنفصل الذات المبدعة الفاعلة لدى سوسير وبارت وفوكو وهوسرل وغيرهم عن مقولاتهم النظرية.

إن اختزال المنهج إلى الإجراء جديرٌ بأن يوسِّع القالب النظري – الذي لا مفر من وجوده – بما يسمح بالانفتاح على الذات القارئة في تشابكها مع لحظتها المعرفية، ويحقق طموح راهنية المنهج للظاهرة الجمالية التي يتوجَّه إليها، بدلاً من القالب الأسمنتي سابق التجهيز الذي نصبُّ فيه النص.

على المستوى التقني، سيعمل «التناص» المنهجي بوصفه «اقتطاع وتمثيل وتحويل»[٦٠] كمبدأ تجميعي للمقولات المنهجية التي يتم توظيفها في الاشتباك مع النص وكمظهر للروح المنهجي الحي الذي يحفظ المسافة الحيوية بين القارئ والنص.

(٦٠) مارك أنجينو وآخرون، **في أصول الخطاب النقدي الجديد**، ترجمة وتقديم أحمد المديني، سلسلة المائة كتاب (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧): ٣٦.

لا شك أن هذا الطموح – إذا اكتسب مشروعيته النظرية – في حاجة إلى كثير من البحث والجدل الذي يعمق مجراه – وهو ما نحاول أن نعمل عليه – ونحن لا نطرحه هنا في صورته المبدأية إلا تحاشيًا لاستخدام مصطلح «المنهج التكاملي»؛ حيث إن التباين بين مناهج النقد بالغ التعقيد وحيث تقتضي مقولة «التكامل» تجاهل الفروق المعرفية والتاريخية والأيديولوجية المشكِّلة لهذه المناهج.

على هذا، فقد حاولنا توظيف مقولات المناهج والنظريات المختلفة، كالنظرية الشفاهية والأسلوبية ونظرية الأنواع الأدبية ونظرية السرد وحتى تاريخ الأدب، وقد اعتمدت آلية البحث على اختبار مقولات النظرية الشفاهية من خلال إجراءات المناهج الأخرى التطبيقية على النص، مسترشدة في ذلك بمفهوم فوكو للخطاب الذي يرى «أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرًا، وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة، وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب – وقد أوضح التحليل النفسي ذلك – ليس فقط هو ما يظهر (أو يخفي) الرغبة، لكنه أيضًا هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب – والتاريخ ما فتئ يعلّمنا ذلك – ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها»[٦١]. وفي هذا الإطار، فقد نظرنا للنص باعتباره «جهازًا عبر لغوي. يعيد توزيع نظام اللغة، بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية»[٦٢].

وبعد، فهذه محاولة نُقرُّ – بدءًا – افتقارها لما يجب أن تتوفر عليه من دقة وشمول، ولعلَّ الرغبة الصادقة والمحاولة الجادَّة تشفع لما فيها من نقص.

(٦١) المرجع السابق: ١٥.

(٦٢) صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، عالم المعرفة ١٦٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠): ٢٢٩.

الفصل الثاني

الرسائل: معطيات الواقع ومعضلة الانتماء

نص الرسائل نص فريد، يندر أن تجد له مثالاً، ولا يرجع هذا إلى موسوعيته؛ حيث اجتمعت بين دفتيه جُل معارف عصره، ولا يرجع هذا أيضًا إلى ثرائه الأسلوبي والجمالي؛ حيث يمكن الوقوف فيه على شتى ألوان القول والكتابة في الثقافة العربية في هذا الزمان، ولا يرجع حتى إلى انفتاحه الفذ على جل التيارات الفكرية والمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية والحركات السياسية في عصره، ولا إلى الأثر الكبير الذي تركه في الثقافة العربية وفنونها المختلفة؛ ففرادة هذا النص تنبع من التناقض الذي لا يمكن إصلاحه بين كل ما سبق من سمات وبين معطيات التاريخ عن هذا النص، فهذا النص يبدو كنهر متدفق يأبى أن يشكل الواقع التاريخي ضفافًا له، فقد انقطعت - عن عمد - روابطه بعصره فلا يمكن لأحد حتى اللحظة الراهنة أن يجزم محددًا مكان أو زمان تأليف النص ولا حتى شخصية أو شخصيات مؤلفيه، بل لم يجزم أحد رأيًا - وهذا أضعف الإيمان - حول مذهبهم السياسي أو الديني أو الفكري.

لقد ظل الواقع التاريخي لرسائل إخوان الصفا تيهًا يُضِلُّ الباحثين، فـ «ليست دراسة مذهب هؤلاء المفكرين ومنظمتهم بالأمر اليسير، وإن الصعاب التي تعترض سبيل هذه المحاولة صعاب جمة كثيرة، فالمعطيات التاريخية التي نملكها الآن ما تزال نتفة من أخبار نادرة مقتضبة ومغرضة في أغلب الأحيان إن لم تكن متناقضة ونافلة»[٦٣]، هذا إلى جانب أن «هذه الرسائل تصطدم بتعقد مهم إضافي، وهو حرص الإخوان على إغفال أسمائهم إغفالاً مطلقًا»[٦٤]. هذا الواقع التاريخي المؤسف دفع الكثير من الباحثين إلى التوجه إلى النصوص ذاتها منقبين عن إشارة أو اسم هنا أو هناك، ولكن مساعيهم لم

---

(٦٣) عادل العوا، **حقيقة إخوان الصفا** (دمشق: الأهالي، ١٩٩٣): ٤١.

(٦٤) المرجع السابق: ٤٢.

تفلح؛ لأن «رسائل الإخوان، وكذلك الرسالة الجامعة هي نصوص مغفلة... وإن صفحاتها الكثير عددها لا تنطوي على اسم أو أسماء المدن التي نشرت فيها، كما أنها لا تذكر أي زمن لتأليفها»(٦٥).

هذا العوز في المعطيات التاريخية عن الرسائل أدى إلى ظهور العديد من النظريات التي استندت إلى خبر هنا أو هناك حول شخصيات مؤلفي الرسائل أو مكان وزمان نشرها، ونحن سنعرض إلى أهم هذه النظريات حول العناصر الرئيسة، وهي شخوص المؤلفين/ زمان النشر/ مكان النشر/ الحركة أو الحزب أو الفرقة التي ينتمي إليها الإخوان، فقد تجاوروا - زمنيًّا ومكانيًّا - مع الدعوة الإسماعيلية، والقرامطة والمعتزلة وغيرها من الفرق التي تصب في النهاية في التشيُّع بوجه عام. وقد ربط كثير من الباحثين رسائلهم بالدعوة إلى إحدى هذه الفرق دون الأخريات، وهو ما سنحاول تبيينه في الصفحات التالية.

١ - مؤلفو الرسائل

إن أشهر الروايات التي حددت أسماء لمؤلفي الرسائل هو ما ورد في كتابي التوحيدي «المقابسات» «والإمتاع والمؤانسة» من حوار دار بين التوحيدي وصمصام الدولة بن عضد الدولة البويهي الذي سأله عن زيد بن رفاعة ومذهبه وعلمه، فأخذ التوحيدي يجيبه إلى أن قال: «وقد أقام بالبصرة زمانًا طويلاً صادف بها جامعة لأصناف العلم، وأنواع الصناعة. منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم وصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قرَّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلك أنهم قالوا: إنَّ الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاَّ بالفلسفة؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة

(٦٥) المرجع السابق: ٤٥.

الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال وقد صنفوا رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميًّا وعمليًّا، وأفردوا لها فهرسًا وسموها «رسائل إخوان الصَّفاء»[٦٦]. وقد مثَّلتْ هذه الرواية الحجة التي استند إليها بعض الباحثين[٦٧] في تحديد أسماء مؤلفي الرسائل؛ حيث لا تتعارض هذه الرواية فيما ذكرته عن الإخوان مع أفكار الرسائل. وعلى الرغم من ذلك فإن مصداقيتها ليست مطلقة، فنحن كما يقول معارضو هذه النظرية لاتتوفَّر لدينا أي معلومات عن حياة معاوني زيد بن رفاعة وأفكارهم وكتاباتهم، بل إن زيد بن رفاعة نفسه لا تتوفر عنه معلومات كافية، فلا يعرف مكان مولده وزمانه أو مكان وفاته وزمانها، ولا يذكر عنه إلا بعض النوادر والروايات التي تنتج عنها صورة مشوشة قادحة[٦٨].

والروايات الأخرى التي تحدد أسماء لمؤلفي الرسائل ليست أوفر نصيبًا من الدقة من الناحية التاريخية من هذه الرواية، بل ربما كانت أكثر بُعدًا عن الحقيقة، ومن هذه الروايات تلك الرواية التي تنسب الرسائل إلى بَعْضِ الأئمة الإسماعيليين كالإمام أحمد بن عبد الله[٦٩] أو جعفر الصادق. ولكن هذه النظرية تثيرُ الكثير من المشاكل، فنسبة تأليف الرسائل إلى الإمام جعفر الصادق خطأ تام؛ ذلك أن تاريخ وفاة هذا الإمام الشهير (ت ١٤٨هـ) هو في الواقع تاريخ جد متقدم على الرسائل مما لا يدع مجالاً للنظر إلى هذا الرأي نظرة جد.

أمَّا عن نسبتها إلى الإمام المستور أحمد بن عبد الله، فيقول عنها عادل العَوّا «من النافل الإلحاف على السِّمَة المغرضة بجلاء لهذه النظرية الإسماعيلية»[٧٠]، «فالدّعامة الأكثر أهمية في استدلال الداعي

(٦٦) أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي (ت [٤١٤] هـ)، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، مج. ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢): ٥-٧؛ أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح حسن السندوبي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩): ٤٥.

(٦٧) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، ط. ٣ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٤): ١٠٠.

(٦٨) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٨٤.

(٦٩) عبد اللطيف الطيباوي، «بحث في عدد الرسائل ومؤلفيها»، الفصل ٣ في **جماعة إخوان الصفا** ([القدس: إدارة المعارف، ١٩٣١]): ٢١-٣٧؛ عارف تامر، **حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا**، نصوص ودروس ٣ (بيروت: المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين، ١٩٥٧): ١٥-١٧؛ مصطفى غالب، **فلاسفة من الشرق والغرب** (بيروت: حمد، ١٩٦٧): ٣٨.

(٧٠) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٧٨.

إدريس تمثل في أن الرسائل إنَّما وضعت لدحض علم اليونان، والفلسفة اليونانية، وهي دعامة عبثية عبثًا تامًّا، ومن ينظر إليها بعين الجد يدرك سُدًى النظرية بأسرها، ويشك في حُجج من يأخذ بها، ولو قرأ الرسائل قراءة سطحية»[٧١]. أما النظريات الأخرى فهي أشَدُّ تهافُتًا من النظريتين السابقتين، فنقص الأخبار وتضاربها جعل من العبث الاستناد إليها في الوصول إلى مؤلف لن تضيف معرفته أي شيء للنَّص ولمعرفتنا به، وعلى هذا الأساس يؤكد الباحث المدقق عادل العوَّا «عقم التحريات الرَّاهنة المتجهة في هذا المنحى»[٧٢].

٢- مكان وزمان التأليف

ليس زمان ومكان تأليف الرسائل بأقل التباسًا من اسم أو أسماء مؤلفيها في كتب الباحثين، فعلى حين نجد بعضهم يقدمون تاريخًا محددًا نجد البعض الآخر يذهب إلى أنه «لا يمكن تحديد زمان الإخوان البتة»[٧٣]، ولكن عددًا لا بأس به من النظريات تلتقي حول القرن الرابع الهجري «إن التاريخ الذي يقبله بوجه عام جُل العلماء هو القرن الرابع الهجري، ويذهب الباحثون إلى جعل هذه الحقبة من التقويم الإسلامي تقابل عامة القرن الميلادي العاشر أو النصف الثاني منه أو الربع الأخير أو حوالي نهاية القرن المذكور»[٧٤]. ونجد أن عددًا من الباحثين المدققين يكتفون بتحديد تقريبي لتاريخ تأليف الرسائل مع ربطه بوجود الجماعة ذاتها، وقد اتبع ماسينون منهجًا يعتمد على إعداد لائحة بالأشعار العربية والفارسية المذكورة في الرسائل، وقد اعتبر تاريخ وفاة الشاعر ابن الرومى (ت ٢٨٣/ ٨٩٦) حدًّا أدنى لتأليف الرسائل، واعتبر سنة وفاة البتاني عالم الرياضيات الذي استخدمت بعض نظرياته في الرسائل حدًّا أقصى وقد توفي (٣١٧ / ٩٢٩)، وقد تبعه في هذا المنهج عادل العوا. «أما نحن فقد اخترنا المضي في درب التنقيب الذي رسمه ماسينيون، وقد قارنَّا بادئ ذي بدء، نص الرسائل

(٧١) المرجع السابق: ٧٩.

(٧٢) المرجع السابق: ٨٤.

(٧٣) عمر فروخ، **إخوان الصفا: درس-عرض-تحليل**، ط. ٢، دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة ١٥ (بيروت: مكتبة منيمنة، ١٩٥٣): ١٤.

(٧٤) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٥٨.

كما جاء في طبعة القاهرة مع بعض مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس وتحرينا صحة أبيات الشعر العربية التي لما يطالها التحقيق بعد، ووصلنا في نهاية بحثنا إلى تحديد قائلي جُلِّها، وبدا لنا أن بعض الأبيات، ولا سيما التي يتصل موضوعها بالزهد وبالميتافيزياء، هي من وضع المؤلفين أنفسهم وأحدث هذه المقاطع الشعرية التي حددنا أسماء قائليها يرجع إلى قصيدة أنشدها الشاعر الشهير المتنبي أمام كافور صاحب مصر في شهر شوال ٣٤٩هـ، يقول:

وفي الجسم نفس لا تشيب بشيبـه ولو أن ما في الوجه منه حرابُ

لها ظُفْرٌ إن كَلّ ظُفْر أعِـدّه ونابٌ إذا لم يبقَ في الفـم نابُ

يغير مني الدَّهر مـا شـاء غيرهـا وأبلغ أقصى العمر وهي كعابُ

فهذا التاريخ مضافًا إليه عدد من السنوات التي يفترض أنها تكفي لانتشار القصيدة المذكورة وذيوعها إلى أن بلغت معرفة الإخوان، يمكن عده، بصورة مقبولة، حدًّا أدنى بدرجة من اليقين لتحديد تاريخ تأليف الرسائل»[٧٥]. وبالرغم من هذا البحث والتنقيب لا يستطيع الباحث أن يطمئن إلى هذا لتحديد التاريخي؛ حيث ما زالت تعوزه القرائن وتنقصه الدِّقة، وهذا ما يقرره في النهاية عادل العوا نفسه فيقول: «إن القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بوصفه زمن وجود الإخوان على الصعيد التاريخي لا يتحلى إذن إلا بحقيقة نسبيَّة إن لم نقل موقوتة»[٧٦].

مكان النَّشر

من الصعب الحديث أيضًا عن مكان نشر رسائل إخوان الصفا دون الحديث في نفس الوقت عن مكان وجود أعضاء الجماعة، ومدينة «البَصْرة» هي الاسم الذي أقره كثير من الباحثين، «إنهم نشأوا

(٧٥) المرجع السابق: ٦١.

(٧٦) المرجع السابق: ٦٣.

في العراق، ولعلهم نشأوا في البصرة، إلا أن ذلك كله من باب الظن لا من باب اليقين»[٧٧]. وهو من باب الظن؛ حيث تذهب بعض الآراء إلى أن بغداد كانت مركز الجماعَةِ، ولكن نص الرسائل يذكر بوضوح وفي أكثر من موضع أن الإخوان متفرقون في البلاد، وأنَّ لهم مجالس يحضرونها ويجتمعون فيها، وهو ما يتوافق أيضًا مع دعوة الإخوان وعموميتها، والتي تستلزم «ميدان عمل أرحب جدًّا وأغنى من حدود البصرة أو تخوم بغداد»[٧٨]. وعلى هذا الأساس، فإن النظرية الأكثر قبولاً حول مكان الجماعة هي النظرية القائلة بأنّه «كان لجماعة إخوان الصفا مركزها في البصرة ومراكز أخرى لعقد جلساتها في جميع المدن التي يتوافر فيها عدد كافٍ من الأتباع لتشكيل محفل»[٧٩].

٣- مذهب إخوان الصفا

يبدو أن ربط الإخوان بفرق ودعوات سياسية أو فكرية مذهبية تم نتيجة للفشل في التوصُّل إلى مؤلفي الرسائل أو إلى أعضاء الجماعة كما رأينا، فالتقط بعض الباحثين تشابهات بين بعض أفكار الرسائل والقرامطة والإسماعيلية وغيرها من الفرق الباطنية لنسبتها إليهم. فعلى صعيد العدالة الاجتماعية والأفكار الإصلاحية، حاول ماسينيون ودي بور ومكدنالد وغيرهم التقريب والرَّبط بين إخوان الصفا والقرامطة، وهو أمْرٌ لا يخلو من إسراف؛ حيث كان الهدف الحقيقي لهذه الفرقة هو حمل الناس على الإلحاد كما كان الانتماء «بالاطلاع» لدى القرامطة يستهدف القضاء على «الشرائع»، هذا بالإضافة إلى سلوكهم الدموي والإباحي؛ حيث أباحوا قتل الرجال والأطفال وسبي النساء، كما أحلُّوا اللواط؛ وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع على من يريد الفجور به، وهو ما يباعد تمامًا بينهم وبين إخوان الصفا الذين تُدين رسائلهم هذه الممارسات إدانة تامة. وعلى مستوى التنظيم، نجد أيضًا فوارق

(٧٧) فروخ، **إخوان الصفا**: ١٤.

(٧٨) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٦٥.

(٧٩) المرجع السابق.

كبيرة بين القرامطة وإخوان الصَّفا؛ فعلى حين يتطلب الانتماء إلى القرامطة «الطاعة العمياء» فإن عضو جماعة الإخوان كان مطالبًا أن لا يطيع إلا عقله فقط، فلا مجال لأي قسر أو إكراه، كذلك لا يخفى التعارض الجلي بين مادية القرامطة المفرطة وشبقهم وتوحشهم وبين المنزع الروحاني للإخوان ودعوتهم إلى العلم والتقوى والأخلاق الكريمة والتعاون والصدق(٨٠).

يذهب فريق آخر من الباحثين إلى الرَّبط بين الإخوان والإسماعيلية، بل إن بعضهم يعتبر رسائل إخوان الصفا «من الأسس المكينة التي يرتكز عليها المذهب الإسماعيلي»(٨١)، ويذهب آخر إلى أن الفلسفة الإسماعيلية هي الفلسفة التي «بذر بذرها إخوان الصفا، ثم نمت وترعرعت وبرزت أخيرًا في مصر – في الدولة الفاطمية»(٨٢). ولعل شبه الإجماع على تشيع الإخوان جاء نتيجة لما شاع في رسائلهم من نصوص تحتشد بالتعبيرات والمصطلحات والآراء الشيعية، في عدد من القضايا نذكر منها:

موقفهم من آل البيت والخلفاء من الصحابة: وصف الإخوان آل البيت بأنهم: «خزان علم الله ووارثو علم النبوات»(٨٣)، كما وصفوا علي بن أبي طالب بالوصي، «وما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام، وأهل بيته الطاهرين، وولاية أمير المومنين علي بن أبي طالب خير الوصيين، صلوات لله عليهم أجمعين»(٨٤). ويرون أن الله خص عليًّا بالتأويل. ويروون في تعظيمه أحاديث منها: إن رسول الله ﷺ قال لعلي ﷺ: «أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة»، ويحدد الإخوان هذه الأبوة بأنها روحانية لا جسمانية(٨٥). وفي معرض كلامهم عن «أولياء الله وأصفيائه والعلماء العارفين المستبصرين»، يقول الإخوان: «إنهم يرونه (الله) في جميع أحوالهم وتصرفاتهم، ليلهم ونهارهم لا يغيب

(٨٠) المرجع السابق: ٨٦–٨٩.

(٨١) غالب، **فلاسفة من الشرق والغرب**: ١٧.

(٨٢) تامر، **حقيقة إخوان الصفا**: ٨.

(٨٣) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية في كيفية الدعوة إلى الله: وهي الرسالة الثامنة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٤: ١٨٦.

(٨٤) المرجع السابق: ١٩٥.

(٨٥) إخوان الصفا، «الرسالة الخامسة: في الموسيقى»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٢١٣.

عنهم طرفة عين» و«ادعى أسد الله في الأرض (الإمام علي) لو كشف العطاء ما ازددت يقينًا. أراد بذلك أني أراه في هذا الوقت مثل ما أراه في الآخرة»[٨٦].

ولكن هذه النصوص لا تستقيم مع نصوص أخرى تحتشد بما يناقض عقائد الشيعة ويفارق لغتهم، نورد منها على سبيل المثال لا الحصر أنهم يجلّون صحابة النبي ﷺ، ويطلقون صفة الراشدين على من تولى الخلافة منهم بعد وفاة الرسول، بل يخصونهم بأنهم: الراسخون في العلم[٨٧].

ويحفظون لكلٍّ من أبي بكر وعمر وعثمان مقامه ومكانته، فيقولون: «ثم من غيبة صاحب الشريعة ﷺ قتل من بعده أجل أصحابه المساعدين له في إقامة الناموس معه، مثل صدِّيقه، وفاروقه، وذي النورين، وما تواتر على أهله وأقاربه من المصائب»[٨٨]. وكذلك يقولون: «ويروى في الخبر أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يأمر الناس بقراءة هذه السور (الأنفال، التوبة، الأحزاب) ويأمرهم بحفظها ودرسها»[٨٩].

كما يقولون عن عثمان بن عفان واصفين شجاعته ورضاه بقضاء الله وقدره: «لما دخلوا عليه ليقتلوه، فقام عبيده فسلّوا سيوفهم، وقالوا نقتل دونك، فرجع وكره، وذكر قول أنس لما قال رسول الله ﷺ: افتح له الباب وبشره بأنه وليّ هذه الأمة بعد عمر، ووعده ببلوى تصيبة بهراقة دمه، فقال لعبيدة: من رد سيفه إلى غمده فهو حرّ لوجه الله تعالى وقعد في مجلسة، وأخذ المصحف في حجره فقرأ: «فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ»، ورضي بقضاء الله، وعلم أنه مقتول، وانقاد للمقادرير طيبة بها نفسه»[٩٠].

---

(٨٦) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من النفسانيات العقليات في كمية أجناس الحركات: وهي الرسالة التاسعة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ٣٣٦–٣٣٧.

(٨٧) إخوان الصفا، «الرسالة التاسعة: في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٣٤٣.

(٨٨) إخوان الصفا، «الرسالة التاسعة من العلوم الناموسية والشرعية في كيفية أنواع السياسات وكميتها: وهي الرسالة الخمسون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٤: ٢٦٩.

(٨٩) إخوان الصفا، «الرسالة التاسعة: في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء»: ٣٤٦.

(٩٠) إخوان الصفا، «الرسالة الخامسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين: وهي الرسالة السادسة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٤: ٧٤–٧٥.

وبالنسبة لعائشة وللشيعة موقف منها غير إيجابي، لخروجها على علي ومحاربتها إياه في موقعة الجمل. يروي الإخوان عنها حديثًا يستدلون به على اتجاههم في الزهد: «عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: أول بلاء حدث في هذه الأمّة بعد ذهاب نبيها ﷺ الشبع وكثرته؛ وذلك أن القوم إذا شبعت بطونهم سمنت أبدانهم، وقست قلوبهم، وجمحت نفوسهم، واشتدت شهواتهم»[٩١].

أما أبو هريرة الذي تصفه الشيعة بالكذَّاب الوضَّاع، فلا يثقون بروايته، يروي عنه إخوان الصفا أن النبي ﷺ قال في «وصيته لأبي هريرة.. عليك يا أبا هريرة بطريق أقوام إذا فزع الناس لم يفزعوا، وإذا طلب الناس الأمان لم يخافوا، قال من هم يا رسول الله؟ عدهم لي، وصفهم، حتى أعرفهم، قال: قوم من أمتي في آخر الزمان يحشرون محشر الأنبياء..»[٩٢].

لا يمكن لأحد إذن أن يجزم بأن موقف الإخوان من آل البيت والصحابة يثبت تشيعهم، فقد رأينا كيف تنقض النصوص نسبة الإخوان إلى فرقة بعينها دون أن تتناقض فيما بينها، كما سنرى في السطور القادمة.

موقفهم من قضية الإمامة: استقصى الدكتور فؤاد معصوم موقف إخوان الصفا من قضية الإمامة[٩٣]، وهي موضوع الخلاف الرئيس بين السنة والشيعة، والموقف منها هو الحد الفاصل بينهما، وقد انتهى الدكتور معصوم إلى إنكار الإخوان الواضح لفكرة الإمامة التي تقول بها الشيعة على اختلاف فرقها ومذاهبها؛ حيث يرى الإخوان أن الإمامة «إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأبيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خِلافًا على خِلاف، وتتشعب فيها ومنها آراءٌ ومذاهب، حتى لا يكاد يحصي عددها إلاّ الله، فنحتاج أن نذكر أولاً ما الأصل المتفق عليه بين

(٩١) إخوان الصفا، «الرسالة التاسعة: في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء»: ٣٥٨.

(٩٢) المرجع السابق: ٣٥٩.

(٩٣) فؤاد معصوم، **إخوان الصفا: فلسفتهم وغايتهم**، ط. ٣، منشورات المدي ٣٩ (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٨): ٢٧٨-٢٨١.

أهلها، ثم نذكر أسباب الخِلاف في فروعها فنقول: اعلم أن الأُمة كلها تقول إنه لا بد من إمام يكون خليفة لنبيها في أمته بعد وفاته؛ وذلك لأسباب شتى وخِصال عدة: أحدها هو أن يحفظ الإمام الشريعة على الأُمة، ويحيي السنة في المِلّة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتكون الأُمة تصدر عن رأيه، فالإمامة «أمر ضروري تقتضيه المصلحة الدينية والدنيوية»[٩٤].

ويتتبع الإخوان هذا الأمر، فيبحثون عن علة هذا الاختلاف، ومتى بدأ، فيقولون: إن الإمامة هي الخلافة، والخلافة نوعان، خلافة النبوة، وخلافة الملك، فخلافة النبوة هي الوحي، وإظهار الدعوة وشرحها، وإرشاد الناس، وإيضاح المنهاج، وبالاختصار هي كل ما يتعلق بالدين توجيهًا وإرشادًا وتوضيحًا. أما خلافة الملك فتتمثل في السلطة السياسية والإدارية، ومن المفروض أن تكون وظيفة من يتولى هذا المنصب تطبيق ما جاء به النبي[٩٥].

ويذهب الإخوان إلى وجود ترابط وتلازم بين الخلافتين، ويستشهدون لذلك بقول إردشير: «إن الملك والدين توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، فالدين أس الملك، والملك حارسه، فما لا أس له مهدوم، وما لا حافظ له ضائع، ولا بد للملك من أس، ولا بد للدين من حارس»[٩٦]. ثم اعلم أن الله تعالى قد جمع لنبيه محمد، عليه الصلاة والسلام والتحية، خصال الملك والنبوة جميعًا، كما جمعها لداود وسليمان، عليهم السلام، وكذلك جمع ليوسف الصديق عليه السلام. وذلك أن النبي ﷺ أقام بمكة في أول مبعثه نحوًا من اثنتي عشرة سنة يدعو الناس ويعلّمهم معالم الدين، حتى استوفى خِصال النبوة وأحكمها، ثم هاجر بعد ذلك إلى المدينة، وأقام فيها نحوًا من عشر سنين في ترتيب أمر الأُمة، وتحذير الأعداء، وجباية الخراج والعشر، ومصالحة الأعداء والمُهادنة، وقبول الهدايا وحملها، والتزويج منهم وإليهم، حتى أحكم أمر المُلك. ثم اعلم أن الله تعالى لما أضاف إلى نبوته المُلك، لم يضفها لرغبته في الدنيا

(٩٤) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ٤٩٣.

(٩٥) المرجع السابق: ٤٩٥.

(٩٦) المرجع السابق: ٤٩٦.

وحرصه عليها، ولكن أراد الله تعالى أن يجمع لأُمته الدين والدنيا جميعًا، وكان القصد الأول هو الدين، والملك عارض لأسباب شتى: أحدها أنه لو كان الملك من غير أمته، لم يكن أن يردهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلَّطًا عليهم، مثل ما كان يفعل فِرعون ببني إسرائيل(٩٧).

ويضيف الإخوان أنه من الصعب أن تلتقي خصال النبوة وخصال الملك في شخص واحد، عدا بعض الأنبياء، إذ هما كأنهما ضدان، كما أن خصال النبي لا تكاد تجتمع كلها في شخص واحد، كذلك لا يخلو أحد من شيء منها، فهنا لا بد من التعاون والتعاضد بين الأشخاص الذين تتوفر فيهم بجملتهم خصال النبي(٩٨).

ولعل هذه النصوص عن مفهوم الإخوان للإمامة لا تدع مجالاً للشك في ابتعاد مذهبهم عما تقول به فرق الشيعة المختلفة؛ حيث ينكر الإخوان إمكانية وجود شخص تتوفر فيه خصال النبوة عدا الأنبياء، وهذا يعني صعوبة إمكان تولي شخص واحد خلافة النبوة، لذلك يذهبون إلى أن تتولى الخلافة جماعة تتوفر فيهم، مجتمعين، خصال النبوة.

كذلك يختلف إخوان الصفا مع (الإثنا عشرية) في مبدئها الأساسي وهو: غيبة الإمام المهدي، ويقف الإخوان منه موقف المعارضة الصريحة، ويهاجمون هذا الاعتقاد، ويبينون مدى تأثيره السلبي على نفسية معتنقيه(٩٩)، فيقولون: «إن من الاعتقادات الفاسدة من يعتقد أن إمامه مختفٍ من خوف مخالفيه، فهذه العقيدة مؤلمة لنفوس معتقديها، ومحيرة ومشككة»(١٠٠). وجاء في موضع آخر من رسائلهم: أن «من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها رأي من يرى ويعتقد أن الإمام الفاضل المنتظر الهادي مختفٍ لا يظهر من خوف مخالفين، واعلم أن صاحب هذا الرأي يبقى طوال عمره منتظرًا لخروج إمامه، متمنيًا لمجيئه، مستعجلاً لظهوره، ثم يفنى عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى

(٩٧) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ٤٩٨.

(٩٨) المرجع السابق: ٤٨٩.

(٩٩) معصوم، **إخوان الصفا**: ٢٨١.

(١٠٠) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت وماهيتهما: وهي الرسالة الثلاثون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ٧٢.

إمامه، ولا يعرف شخصه من هو»[١٠١]. بل إنهم في الرسالة الثلاثين في الفصل المعنون بـ «في شرح معنى الكفر» يضعونهم في جملة المشركين ومثل من يعتقد أن ربه قتلته اليهود. ومثل من يعتقد أن إمامه مختفٍ من خوف مخالفيه. ومثل من يعتقد أن رب العالمين خلق خلقًا وناصبهم العداوة وهو إبليس وجنوده[١٠٢]. وهذا يدل دلالة قطعية على أن إخوان الصفا ليسوا من الإثنا عشرية[١٠٣].

لكن يظل هناك من يصر على إسماعيلية الرسائل مستندًا إلى عدد من النصوص التي تحتشد بالمصطلحات والآراء الإسماعيلية مثل: «وهذه الولاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة، عليهم السلام، لا يحتاجون فيها إلى مدبرين غيرهم، ولا إلى علماء سواهم، ولا يطلع الناس على أسرارهم، ولا يعرفون أخبارهم، ولا يطلعون على مواليدهم، ولا يعرفون سنيهم في موتاهم ولهم علوم يتميزون بها، وينفصلون عن العالم بمعرفتها، وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم، ولذلك استحقوا الرياسة، ووسموا بالخلافة، وإنهم لا يُبدون عملاً من الأعمال، ولا يُظهرون فعلاً من الأفعال إلا بمشيئة إلهية، وإرادة ربانية، وفي الوقت الذي ينبغي إظهار ذلك العلم فيه، وهم أطباء النفوس، ومداوو الأرواح»[١٠٤].

ومن ذلك قولهم: «والذين هم الخلفاء بغير هذه الصفة مثل الأنبياء والأئمة والتابعين لهم بإحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه، الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، هم خلفاء الله تعالى التابعون لأمره وبهم صلاح العالم، وربما كانوا ظاهرين بالعيان وموجودين في المكان في دور الكشف، وبالضد من ذلك في دور الستر غير أنهم في دور الستر لا يكونون مفقودي الوجه جملة من أعدائهم، فأما أولياؤهم فيعرفون موضعهم، ومن أراد منهم قصدهم، تمكن منه، ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان من الإمام الذي هو حجة الله على خلقه، وهو تعالى لا يرفع حجته ولا يقطع الحبل

(١٠١) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ٥٢٢.

(١٠٢) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت وماهيتهما: وهي الرسالة الثلاثون من رسائل إخوان الصفا»: ١٤٩.

(١٠٣) معصوم، **إخوان الصفا**: ٢٨١.

(١٠٤) إخوان الصفا، «الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية السحر والعزائم والعين: وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٤: ٣٧٥-٣٧٦.

الممدود بينه وبين عباده، فهم أوتاد الأرض وهم الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعًا، ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الأجسام والأرواح، وفي دور الستر يجري أمرهم في الأنفس والعقول وأصحاب المملكة الأرضية، والخلافة الجسمانية، وإنما تظهر في الأجسام أفعالهم دون الأنفس، لم يملكوا الملك الروحاني، ولا أيدوا بالتأييد السماوي، ولذلك صاروا مشاغيل بمثل ما يشتغل به البهائم ليس لهم همة إلا البطن والفرج، وكذلك ليس لهم همة إلى جمع ذخائر الدنيا وجواهرها اغتنام لذاتهم والحرص على نيل شهواتهم كما قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ ﴾ إلى قوله ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ وهؤلاء الناس المغرورون بالملك الأرضي كما قال الله مخاطبًا الإنسان «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم»[١٠٥]. ومن ذلك أيضا قولهم: «إن أقوى ما يكون فعل إبليس في دور الستر، وذلك أن حجة الله، عز اسمه في أرضه وخليفته في عباده يكون مختفيًا مستورًا، وإن كانت أنواره تضيء في نفوس العارفين به، والراجعين إليه الذين لا يغرهم ما يرونه من قوة ملوك الدنيا وخلفاء الشياطين، فإنها أمور زائلة، مضمحلة فانية، لا بقاء لها ولا دوام، ولا ينظرون من أمامهم إلى ملكه وسلطانه في دور ستره وخفائه، إذا جميع ما يجوزونه على النبي المرسل فقد يجوزون مثله على الوصي وعلى الإمام، إذا كان النبي أشرفهم وأعلاهم رتبة، فهم يجوزون على النبي الموت والقتل و الهرب من الأعداء، إذا لم يجد أنصارًا، والأكل والشرب والنكاح والفرح والغم، وأن الأمور الفلكية تطأ على أجسامهم كما تطرأ على أجسامنا، غير أن نفوسهم الروحانية الشريفة النورانية هي من خارج الأفلاك فلا يحكم الفلك على أنفسهم بل على أجسادهم، وإنما بالأجساد مثلنا، غير أن بالأنفس فرقًا بيننا مثل ما بين الحيوان الغير الناطق وبيننا»[١٠٦].

وقد يعتقد الباحث المتعجل الذي يتوقف عند هذه النصوص بإسماعيلية الإخوان، لكن من يستقصي موقف الإخوان من الباطنية والإسماعيلية على وجه الخصوص يجد أنهم ينتقدونهم أشد الانتقاد ويسفهون آراءهم ومعتقداتهم، فهم يقولون مثلاً عن الباطنية: «واعلم أن أهل الآراء الفاسدة والاعتقادات الرديئة طائفتان: أحدهما شياطين الإنس، فشياطين الإنس هم أهل الآراء الفاسدة

(١٠٥) المرجع السابق: ٣٧٩.

(١٠٦) المرجع السابق: ٣٨١.

الظاهرة التي ألفوها وأنسوا بها، وشياطين الجن هم أهل الآراء الفاسدة الباطنة التي أسروها واستجنوا بها إخوانهم وأتباعهم و تلامذتهم و شيعتهم الذين يقتفون آراءهم، ويسلكون مناهجهم»[١٠٧]. إذن فإن إخوان الصفا ليسوا من الإسماعيلية، وإلا لما نقدوا هذه الأفكار على هذا النحو.

ولعل أهم ما يفصل إخوان الصفا عن الإسماعيلية هو أنهم لا يعترفون إلا بالعقل إمامًا: «واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا، وتريد أن يجري أمرها على السداد، وتكون سيرتها على الرشاد، إلا ولا بد لها من رئيس أيضًا، لا بد له من أصل عليها يبني عليه أمره ويحكم به بينهم، وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم، ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحكم بيننا، العقل الذي جعله الله تعالى رئيسًا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهي، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا»[١٠٨]. وليس المراد بالعقل في هذا النص الإمام، حيث يوضح الإخوان في نص آخر أنه في حضور العقل والشريعة انتفت الحاجة إلى إمام «واعلم أن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فليسوا محتاجين إلى رئيس يرأسهم، ويأمرهم وينهاهم، ويزجرهم ويحكم عليهم؛ لأن العقل والقدوة بواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلمّ بنا أيها الأخ أن نقتدي بسنة الشريعة، ونجعلها إمامًا لنا فيما عزمنا عليه»[١٠٩]. وفي موضع آخر من الرسائل يقول الإخوان: «إن عدمت ذلك (الخليفة الذي عنده الحق واليقين) فاجعل الخليفة على نفسك عقلك، واقبل منه أوامره ونواهيه، واجتنب الهوى، فإنه خليفة إبليس فيه»[١١٠].

(١٠٧) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ٥٢٤.

(١٠٨) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين: وهي الرسالة السابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٤: ١٢٧.

(١٠٩) المرجع السابق: ١٣٧.

(١١٠) إخوان الصفا، «الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية السحر والعزائم والعين: وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٨٠.

وفكرة «أن يحل العقل مقام الإمام، فكرة متناقضة مع المبدأ الإسماعيلي القائل بضرورة الإمام سواء أكان مستقرًّا أم مستودعًا، ظاهرًا أم مستورًا، وبالتالي فإن نصوص الإخوان هذه تتعارض مع النصوص الآنفة الذكر ذات الصيغة والصبغة الإسماعيليتين»[١١١]. كما يتعارض بشدة مع المذهب الإسماعيلي هذا النص: «إذا أحكم صاحب الناموس أمر الشريعة وسنن الدين ومنهاجه، وبين المنهاج وأوضح الطريق، ومضى إلى سبيله.. بقيت الخصال وراثة في أصحابه وأنصاره الفضلاء من أمته، ولكن لا تكاد تجتمع كلها أجمع وراثةً في واحد منهم، ولا يخلو أحد من شيء منها...»[١١٢]؛ حيث أغفل إخوان الصفا ذكر نسل النبي في وراثة خصاله، فالوراثة هنا، في نظر الإخوان، تقوم على أساس اتباع منهاج النبي، فلم يعيروا أي اهتمام بعلاقة النسب التي هي في رأي الإسماعيلية وكذلك الإثنا عشرية مناط الإمامة، وهناك نص آخر قاطع في أن الإخوان لا ينتسبون إلى المذهب الإسماعيلي، حيث يقولون: «فإذا تأملت في أمور الدنيا وجدتها كدار مُلئت أجناس حيوانات، تعادي بعضها بعضًا عداوة طبيعية مركوزة في الجبلة، كعداوة البوم والغربان، وعداوة الكلب والسنانير.. وكما يفعل الملوك والسلاطيين بمن دونهم إذا غلبوا عليهم، وأخذوا أموالهم.. وكذلك أهل الشرائع المختلفة يقتل بعضهم بعضًا، ويلعن بعضهم بعضًا، كما يفعل النواصب والروافض، والجبرية، والقدرية، و الخوارج والأشاعرة وغير ذلك»[١١٣].

والرافضة أو الروافض لقب أطلقه زيد بن علي بن الحسين على الذين تفرقوا عنه ممن بايعوه بالكوفة، لإنكاره الطعن في أبي بكر وعمر، ثم أطلق أهل السنة هذا اللقب على الشيعة عمومًا باستثناء الزيدية، فالأشعري عندما يقوم بتعداد الفرق الشيعية يجعل الإثنا عشرية والإسماعيلية والقرامطة من الروافض[١١٤].

---

(١١١) معصوم، **إخوان الصفا**: ٢٨٤.

(١١٢) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ٤٨٩.

(١١٣) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات: وهي الرسالة الحادية والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ١٦٠.

(١١٤) معصوم، **إخوان الصفا**: ٢٨٥.

فلو كان إخوان الصفا من الإسماعيلية لما استخدموا هنا هذا الوصف الذي يعتبر مسبة أطلقها أهل السنة على معظم الفرق الشيعية ومنها الإسماعيلية[١١٥].

وإزاء هذا التعارض في النصوص يضعنا الدكتور فؤاد معصوم أمام احتمالات ثلاثة:

١- أن إخوان الصفا يحاولون إرضاء كل الطوائف والمذاهب، ولو أدى بهم الأمر إلى التناقض.

٢- أن الإخوان متناقضون مع أنفسهم في فكرة الإمامة ودورها في قيادة الأمة.

٣- أن تكون النصوص المبينة لإحدى هاتين الفكرتين دخيلة على رسائل إخوان الصفا.

أما الاحتمال الأول فلا نذهب إليه، ذلك أنه:

أ- لو قصد الإخوان مختلف الطوائف لما هاجموا العقيدة الإثنا عشرية في فكرة المهدي المنتظر بذلك العنف والسخرية في بلاد كالعراق؛ المركز الروحي والنشيط للتشيع الإثنا عشري، وخاصة في عهد البويهيين.

ب- يعلن إخوان الصفا الحرب على الكثير من الفرق والمذاهب، كالمتكلمين عامة، والمعتزلة والحشوية بصورة خاصة، فلو أراد الإخوان إرضاء كل الطوائف لما قاموا بتلك الحملات القاسية على أفكار هذه الفرق. بل كانوا يحاولون فتح باب الحوار معهم لكسبهم في صفوفهم.

وأما الاحتمال الثاني وهو الوقوع في التناقض، فهو بعيد في نظرنا؛ وذلك أن الإخوان في كثير من مواضع رسائلهم يهاجمون الذين يناقضون أنفسهم، ثم إنه لمستبعد أن يقعوا في التناقض حول أمر هام مثل الإمامة التي هي الركن السادس من أركان الإسلام في العقيدة الإسماعيلية. على أننا لا نجد في الرسائل أمثلة أخرى على مثل هذا الاضطراب.

---

(١١٥) المرجع السابق.

هنا لم يبقَ لنا إلا الاحتمال الثالث، وهو أن النصوص الإسماعيلية دخيلة على الرسائل، ولنا على ذلك شواهد وأدلة، أهمها: أننا لا نجد لإخوان الصفا ورسائلهم ذكرًا في المصادر الإسماعيلية المعاصرة لهم في القرن الرابع الهجري، وكذلك في مصادرها في القرنين الخامس والسادس، فمثلاً إن أبا حنيفة النعمان المغربي قاضي قضاة المعز لدين الله الفاطمي، وداعي الدعاة (توفي عام ٣٦٣هـ) لا يتكلم في كتبه عن إخوان الصفا، فلو كانت الرسائل البذرة الأولى للفكر الإسماعيلي كما يدعي البعض، أو كانت قرآن العلم لدى إسماعيلية اليمن كما يقول بعض الباحثين، لكان من الضروري ذكرها في كتبهم. كما لا يتكلم عن الإخوان ورسائلهم داعي الدعاة أحمد حميد الدين الكرماني (المتوفى في سنة ٤١١هـ) في مؤلفاته التي وصلت إلينا، وكذلك داعي الدعاة هبة الله الشيرازي (توفي عام ٤٧٠هـ) كما لم يتطرق إليهم الرحالة الإسماعيلي ناصر خسرو (توفي سنة ٤٥٣هـ).

وقد بسط الدكتور فؤاد معصوم صفحات طويلة لإثبات التحريف الإسماعيلي للرسائل، ومحاولاتهم التي لم تتوقف حتى اليوم للاستيلاء عليها ونسبتها إليهم[١١٦].

والحق أنَّ «الإسماعيلية، مذهبًا، أخذت عن الرسائل، ولا عكس»[١١٧]، وهذا ما يذهب إليه عمر فروخ «إلى أن الدعاة الإسماعيليين الأولين لم يعرفوا الرسائل، وأن أول من استفاد من مادة تلك الرسائل إنما هو الداعي اليمني الثالث»[١١٨]. وهذه الاستفادة والتأثُّر من جانب الدعاة الإسماعيليين هو ما يفسر بعض التشابه أيضًا بين هذا المذهب وبعض أفكار الإخوان حول الإمامة ومسحة التعاطف الظاهرة مع الشيعة والإجلال الذي يحظى به علي بن أبي طالب» إلا أن عادل العوا قام بتنفيد كل هذه التشابهات كأساس للتوحيد بين إخوان الصفا والإسماعيلية وبَيَّن التعارض بين مفهوم «عصمة الأئمة» وهو مفهوم شيعي محض. ورفض الرسائل لمبدأ العصمة ليس فقط عن الأئمة بل أيضًا عن علي بن أبي طالب بل وسائر الأنبياء.

(١١٦) المرجع السابق: ٢٨٤-٢٩٣.

(١١٧) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٩٨.

(١١٨) فروخ، **إخوان الصفا**: ٥.

تبقى نظرية أخيرة وهي التي تربط الإخوان بالمعتزلة؛ حيث يرى بعض الباحثين أن المعتزلة وإن أخمدتهم اضطهادات السنة التي أعقبت خلافة المأمون، فإن تعاليمهم قد وجدت من يقوم بحمايتها ونشرها. أما عمر فروخ فيرى أن إخوان الصفا «أصحاب مذهب فلسفي روحاني أخلاقي يرون أن الدين الحقيقي إنَّما هو الصداقة الصحيحة والمعاملة الحسنة والإحاطة بالعلوم وتنزيه النفس واتباع العقل»[١١٩]، وهو ما يقربهم من النظرية الاعتزالية.

ويعلق عادل العوّا في نهاية عرض طويل للنظريات المختلفة التي تربط إخوان الصفا بهذه الفرقة أو تلك قائلاً: «إن نقائص جميع النظريات التي تحدثنا عنها ولا كفايتها المؤسفة تضطرنا في ختام هذه المعطيات التاريخية إلى توجيه دراساتنا حصرًا بوجه التقريب في المنحى الذي سندعوه الهويَّة الروحية لإخوان الصفا. وهذه الهوية، هي هوية (مدرسة)، وهي تتكشف عن أنها من طبيعة كلامية بل معتزلية بالدرجة الأولى»[١٢٠].

وهذه النظرية في رأينا ليست بأفضل حَظًّا من النظريتين السابقتين، فإلى جانب افتقارها الشديد إلى أي شاهد تاريخي معتبر، تستند إلى ذات التشابهات الفكرية بين بعض نصوص الإخوان والفكر الاعتزالي، ولأن عادل العوا نفسه قد انتقد اتخاذ هذه التشابهات كأساس للربط بين إخوان الصفا والقرامطة أو الإسماعيلية، فإنه يبرر قبولها في حالة المعتزلة ورفضها في غيرها بأنَّ «مدرسة الإخوان كانت تعكس في الوقت ذاته خصائص المدارس الكثيرة للذكاء الجمعي في المجتمع العباسي في ذلك العصر»[١٢١]. و«الذكاء الجمعي» الذي يستخدمه العوا هنا يصلح أن يكون مبررًا أيضًا لربط إخوان الصفا بالمدارس الأخرى. لأن التناقض القائم بين رسائل إخوان الصفا والنظرية الاعتزالية ليس أقل حدة، ولعلي لا أكون مخطئًا إذا ادَّعيت أن ذلك التجاور المدهش لأفكار شتى المذاهب والفرق والأديان والفلسفات في الرسائل هو الدليل القاطع على عدم انتمائهم لأي فرقةٍ من هذه الفرق؛ حيث لا يقدم

(١١٩) المرجع السابق: ١٧.

(١٢٠) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ١٠١.

(١٢١) المرجع السابق.

لنا التاريخ شاهدًا واحدًا على هذا التسامح المدهش مع الآخر وقبوله كما هو، فقد نما علم الكلام من خلال الجدل والتناحر بين أصحاب المذاهب المختلفة، وقد كان تقلد أحد الفرق مقاليد الحكم والسلطة محنة للفرق الأخرى يتساوى في ذلك السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم، ولعل هذه المساحة من التسامح وقبول الآخر هو ما استعدى على الإخوان كل الفرق الأخرى، وكيف لا والمثل الأعلى الذي ينشره مذهب الإخوان هو «العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السِّيرة، المَكيّ الأخلاق، الربَّاني الرأي، الإلهي المعارف، الصَّمَداني»[١٢٢]، ولا شكَّ أن مركّب هذا الخليط العجيب هو «الإنسان» بألف ولام العهد.

وهكذا أيضًا وجد الإخوان بذرة الحقيقة في كُلِّ شيء حتى لو كان كذبًا، وهو ما جعل منهجهم التعليمي يقوم على تمثُّل كل العلوم والمعارف التي تصل أيديهم إليها، يقولون: «ينبغي لإخواننا أيَّدهم الله تعالى أن لا يعادوا علمًا من العلوم، أو يهجروا كتابًا من الكتب، ولا يتعصبوا على مَذْهبٍ من المذاهب؛ لأن رأينا ومَذْهبنا يستَغرق المذاهب كُلَّها، ويجمع العلوم جميعها»[١٢٣].

ففي وسعنا القول إنّ «إخوان الصفا علويون وباطنيون وإسماعيليون ومعتزلة وفيثاغورثيون وأفلاطينيون ومجوس»[١٢٤]، فكل من هذه الفرق قد تجد صدى لأفكارها في الرسائل، ويجب أن نسلم مع عادل العوا في نهاية الأمر أن «اعتماد الرسائل الإحدى والخمسين أو الاثنتين والخمسين التي تؤلف مجموعها موسوعة (الإخوان) هي الوسيلة الوحيدة بوجه التقريب التي يمكن/ يجب على الباحث الانطلاق من تفحُّصها المتأنِّي الدقيق، وقد احتفظت لنا القرون الخالية بصورة صحيحة على ما يبدو من هذه الرسائل التي تكاد أن تكون الينبوع الأوحد السليم لمعرفتنا الحالية بما يصح أن تنظر إليه

(١٢٢) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٢: ٣٧٦.

(١٢٣) إخوان الصفا، «الرسالة الثالثة: الموسومة بالأسطرونوميا في علم النجوم وتركيب الأفلاك»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٨٥.

(١٢٤) جبور عبد النور، **إخوان الصفا**، نوابغ الفكر العربي ٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤): ١١.

بشيءٍ كافٍ من اليقين»[١٢٥]، وهو نفس ما يذهب إليه فلوجل حيث يقول: «لنأخذ الآن إذن كتابات الإخوان بيدنا دون أن نبالي بأصلها ولا بمؤلفيها ولا حتى بآرائهم»[١٢٦].

وهو ما اخترناه لأنفسنا منذ البداية وفقًا لطبيعة منهجنا النَّصي الذي يعتمد على قراءة النَّص ويستقطر دلالاته دون الاستناد إلى واقعه التاريخي، ولكن هذا الفصل الذي لم يكن إلاَّ عرضًا للنظريات المختلفة حول الواقع التاريخي للرسائل كان أساسيًّا لطرح عَدَدٍ من الأسئلة التي سنحاول الإجابة عليها في الفصول القادمة.

فهذا «الإغفال» كما يسميه العوا أو التغييب/ التجهيل لروابط النص بالواقع خاصة أسماء المؤلفين، ما دلالته وما تأثيره على خطاب الرسائل؟ هل كان الإغفال الذي رأينا إلى أي حَدٍّ كان منهجيًّا خطابًا خاصًّا في عَصرٍ تَجزَّأ فيه المُجَزَّأ وتَفَتَّتَتْ وحدة الأمة والفرقة والمذهب والمجتمع؟

هل كان «النَّسْب» والانتساب إلى فرقة أو جماعة سياسية أو دين أو عرق عائقًا أمام «الكلية الإنسانية» أو «الوحدة الإنسانية في إطار التعدد» التي سعى الإخوان إلى تحقيقها باصطناع كيانٍ لا يتنسبُ إلى شيءٍ ويمكن لكُلِّ شيء أن يَنْتَسِبَ إليه؟ أليس هذا هو ما يمكن أن نفهمه من محاولات الباحثين التنقيب والتحري عن هويَّة الإخوان وروابطهم بواقعهم؟ ألا يمكن أن نقرأ هذا الفصل مَرَّةً أخرى فنرى أن محاولات التحقيق والتحقق من جانب الباحثين كانت مقبولة في كُلِّ مَرَّةٍ يَنْسِبُون فرقَةً أو مذهبًا إلى الإخوان ومرفوضة وبعيدة عن الواقع في كُلِّ مَرَّةٍ يَنْسِبُون الإخوان إلى فرقة أو مَذْهب أو فكرة أو مدينة أو مؤلف... إلخ؟

يُشير طه حسين إلى أن الإخوان «يريدون قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي، وهم يتوسلون إلى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين بإقامة فلسفة جديرة تستطيع أن تشيد فوق دعائم جديدة الحياة العقلية والحياة العملية للأفراد والمجتمع على قدر سواء»[١٢٧].

---

(١٢٥) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٤٢.

(١٢٦) المرجع السابق: ١٠١.

(١٢٧) طه حسين، «مقدمة»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، تحقيق خير الدين الزركلي، مج. ١ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٨): ٨-٩.

ألم يكن النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي آفته الفرقة والتشرذم والتناحر؟ ثم ما هي الفلسفة المشيدة فوق الدعائم الجديدة؟ وما هو الجديد في رسائل الإخوان الذين جمعوا معارف عصرهم دون تغيير جوهريٍّ فيها؟ هل هي آلية البناء التي جعلت كل هذه المعارف بيانًا واحدًا متراصًّا يستغرق المذاهب كلها؟ إن هذا العرض التاريخي للجدل الذي يحاول شد رسائل إخوان الصفا إلى «واقع» كشف لنا في نهاية الأمر أن الإخوان استطاعوا أن يشيدوا «ما لا ينتسبُ إلى شيءٍ ويُنْسَبُ إليه كُلُّ شيء»، لقد شَيَّد إخوان الصفا «النَّص المستقل» الجامع لكل النصوص، النص الذي يصلح لِكُلِّ مكان، وينتمي لكل زمان، ويعبر عن كل مؤلِّف ويدعم كُلَّ مذهب، وهو النص الذي سنحاول أن ندرس كيف توفَّر على هذه السمات.

الفصل الثالث

مساءلة المجهول

١ – المؤلف والنوع: النص المستقل

«يجب أن أقول الكلمات

إلى أن تقولني.....

إلى أن تعثر عليّ».

صمويل بيكيت

من أشهر أعمال النحوي الأديب «ابن دريد» (٨٣٧ – ٩٣٣م) كتاب «أحاديث ابن دريد» الذي يعتبر عملاً رَائدًا في مجال النثر الأدبي عند العرب على مستوى الشكل والمحتوى[١٢٨]. وعلى حين يدور الكلام حول «الأحاديث» فإن الأحاديث نفسها تبدو «نصًّا أدبيًّا غائبًا»، تبدو «نصًّا» قد فقد التأثير أو فقد استمراريته حين فقد وجوده كنصٍّ/ جَسَدٍ أدبي متكامل[١٢٩]، واقتصر وجوده على ما تبدَّد من أشلائه في بطون الكتب مثقلاً بسلاسل الإسناد، وهنا نتساءل: هل يتعارض «غياب» النَّص مع «وجوده»؟ لا، فالنص – برغم ضياع متنه – احتفظ بسلاسل إسناده؛ احتفظ بانتسابه إلى مؤلف حُجَّة، بانتساب يوسِّع أفق الانتظار والتوقع، فالمؤلف هنا هو العَصَبُ الحيُّ الذي يَشُدُّ النَّصَّ إلى وَاقعٍ يُجسده، وحضور يَجْبُر غيابه.

وعلى الطرف المقابل لأحاديث ابن دريد يقف نَصُّ «رسائل إخوان الصفا» الذي غاب مؤلفه – أو مؤلفوه – وربما قادنا هذا إلى استنتاج إمكان استحضار مؤلف الرسائل، ولكن المسألة أكثر تعقيدًا

---

(١٢٨) أحمد درويش، «البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصداؤه في مقامات بديع الزمان»، **فصول** ١٣، العدد ٣، **قراءات تراثية** (خريف ١٩٩٤): ٢٠-٣٩.

(١٢٩) المرجع السابق: ٣٣.

من هذا؛ فَغِياب مؤلف الرسائل هو غيابُ إرادي، اختياريّ، فقد اختار مؤلف الرسائل أن يخفي نفسه وأن يطمس آثار حضوره في النَّص، ليس مؤلف الرسائل غائبًا، فالغيابُ يتولَّدُ من الحضورِ، والحضورُ يتولَّدُ من الغياب، إنه مجهول، فقد انصهر وجوده في النَّص فلا يبين، ولكن هل كان ذلك المؤلف المجهول يعلم أنه بذلك يمزِّق شريان الحياة الذي يمد النص بواقعيته ويثبت كينونته، فهذا النص ينتمي لثقافَةٍ «لا يكفي فيها لقولٍ ما أن يتوفر على «انتظام خاص» كي يعتبر نصًّا، ينبغي فضلاً عن ذلك أن يصدر عن، أو أن يُرقى به إلى قائل يقع الإجماع على أنه حجة، حينئذٍ يكون النَّصُّ كلامًا مشروعًا ينطوي على سلطة، وقولاً مشدودًا إلى مؤلفٍ حُجَّةٍ، وهكذا فقد كان المؤلف - النكرة أمرًا متعذر التصوُّر، وبهذا المعنى يمكن للعبارة: «نص مجهول المؤلف» أن تعتبر من قبيل الجمع بين المتضادين»[١٣٠].

ربما يردُّ بَعْض من تأثروا بالتوجه الفلسفي والسياسي للإخوان بالإيجاب، فقد قَرَّر إخوان الصفا في غير موضع من النص أن الشَّرَّ قد استولى على العالم وساد الظلم والجور[١٣١]، وربما يرى البعض أن ذلك التغييب شكل من أشكال «التُّقية» في عَصْرٍ سَاده الاستبداد والعسف[١٣٢]، إلا أن النتائج التي تتولَّد عن «تجهيل» المؤلف تجعلنا نتشكك في هذه الإجابات، فتجهيل المؤلف شكل من أشكال الخرق المعرفي للتقاليد الثقافية التي تتجاوز الشرط السياسي في ظرفيته، فقبل الإخوان ينصُّ الجاحظ في معرض حديثه عن النَّادرة «ليس يتوفر أبدًا حسنها إلا بأن يُعرف أهلها، وحتى تتصل بمستحقها وبمعادنها واللائقين بها وفي قطع ما بينها وبين عناصرها ومعانيها سقوط نصف المُلحة وذهاب شطر النادرة»[١٣٣].

---

(١٣٠) عبد الفتاح كليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥): ١٤.

(١٣١) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة: وهي الرسالة الثامنة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ٣١١.

(١٣٢) مصطفى غالب، **إخوان الصفا وخلان الوفا**، في سبيل موسوعة فلسفية ٢٠ (بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨٩): ١٠٢.

(١٣٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (الجاحظ، ت ٢٥٥هـ)، **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، ط. ٥، ذخائر العرب ٢٣ (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): ٧.

ولا يقتصر هذا التقليد – النَّسَب – على الثقافة العربية؛ حيث يرى فوكو المؤلف «كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، وكبؤرة لتناسقها»(١٣٤). فقد «كان الإسناد إلى مؤلف، في العصر الوسيط، ضروريًّا لأنه كان مؤشرًا على الحقيقة»(١٣٥)، فقد «كان يُنظر إلى أي قول كما لو أنه يستمد قيمته العلمية من صاحبه نفسه»(١٣٦)، ويعلق فوكو بأننا لا يمكن أن نفهم الـدَّور الإيجابي لخصوبة أحد المؤلفين إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وظيفته «القَسْريَّة» و«الإرغامية»(١٣٧). إن «تجهيل» مؤلِّفي الرسائل إذن ليس سجين ظَرْفٍ سياسي، وإنما هو مقولة معرفية تنطوي على موقف يتمرد على تقاليد ثقافية شفاهية تُقيِّد وتهدِّد البقاء المادي لهذا النَّوع من النصوص، وتعطِّل تطوره ونموه. إن بقاء النص مجرد «صوت» للمؤلف يعني أن النَّص سيزول في لحظةِ وجوده؛ «ذلك أن الصوت لا يوجد إلا عندما يكون في طريقه إلى انعدام الوجود»(١٣٨).

وهذا الموقف الذي يتمرد على الأعراف الثقافية الشفاهية يعي أن هذا «الإرث» الشفاهي جزء لا يتجزأ من كينونته وصيرورتها، ويتجلى ذلك في اتكائه في تمرّده على قيمها الإيجابية – من وجهة نظره كما سنرى – ففي الثقافة الشفاهية «تصبح اللغة بشكل عام أسلوبًا للفعل وليس مجرد علامة مقابلة للفكر»(١٣٩)، وهنا ربما يجب أن نعود للفقرة التي اقتبسناها من بيكيت، فقد جعل بيكيت الكلمات هي العنصر الفاعل، هي «القائل» الذي يُصَدِّر الخطاب، وهي العنصر الفاعل الواجد لمفعوله وهو المتكلم.

هل يسعى ذلك المجهول إلى تحرير نص الرسائل لتقوم بدورها الفاعل؟ هل يمنحها استقلالها لتكتسب القدرة على بناء عالمها الخاص ولتوجِد لنفسها حيزًا في زمان ومكان لا يخضع لتراتبية المؤلفين والنصوص؛ حيث يمكن للرِّسالة أن تكون مُرسِلاً؟! أن تخلق صورة جديدة للتواصل مع

(١٣٤) ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة خيري دومة (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧): ١٩.

(١٣٥) المرجع السابق: ٢٠.

(١٣٦) المرجع السابق.

(١٣٧) المرجع السابق: ٢٥.

(١٣٨) والتر ج. أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن البنا عز الدين، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة ١٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤): ٩٠.

(١٣٩) المرجع السابق: ٩١.

المتلقي «الأسير» والمسلوب السلطة في كتب النقد القديم[١٤٠]؟ ولكننا قبل أن تجرفنا الأسئلة علينا أن نرى هذه العلاقة بين (المرسِل/ الرسالة/ المرسَل إليه) في إطار سلطة النوع التي تمثل هي الأخرى سلطة سالبة، ونتبصر النتائج المترتبة على تجهيل المؤلف.

تقودنا الأسئلة التي يطرحها غياب المؤلف إلى مقولة «النص المستقل/ الداعية» الذي تحرر من روابط المكان والزمان والمذهب والمؤلِّف «ليقول» ولتتحوَّل الرِّسالة إلى مرسل؛ ولكن بنية الغياب التي يشكِّلها النص المُنبت لا يمكن استكناه دلالتها دون استكشاف روابط النوع الأدبي، فاستقلال النص مُهدَّد وتمرُّده الظاهر قد يكون غلافًا للخضوع للعرف الجمالي القَاهر للنُّوع، ثمة رباط وثيق في الثقافة العربية الكلاسيكية بين: «مفهوم المؤلف ومفهوم النوع على اعتبار أن الأوَّل مفهوم اعتباطي، وأن الثاني مفهوم محدد أشد التحديد، وربما لم يكن المؤلِّف إلا وليد النوع»[١٤١].

المؤلِّف إذن أسير النوع ودلالة غيابه تظل مرتهنة بالوظيفة التي يحفظ حضورها النوع الذي ينتمي إليه النص؛ وذلك «لأن كثيرًا من المؤلفين نبغوا في نوعٍ بعينه وأصبحوا علامة عليه، وكل منهم يصلح مؤلفًا للنص الذي نجهل صاحبه»[١٤٢].

«فكل نوع تحفه أسماء عديدة؛ والخطاب الذي ينتمي لنوع معين لا يجوز أن ينسب إلا لأحد هذه الأسماء. وهذه الأسماء التي يمكن لأحدها أن يحل محل الآخر، ترتبط بالنوع ارتباطًا مبنيًّا على الكناية. بل إنها ما يشكل جوهره»[١٤٣].

إن أسر النوع للمؤلِّف يُجسد المخاطر التي حاول الإخوان تفاديها باستتارهم، مخاطر التصنيف واختزال المعنى مخاطر تقييد المطلق الذي يوحِّد بإطلاقه أجزاءَه المتنافرة، مخاطر الانتساب الذي يستبعد بالضرورة آخر يسعى النص إلى احتوائه ودَعْوته، لقد رأينا أن الإخوان حاولوا أن يجعلوا النص

(١٤٠) حمادي الزنكري، «المتلقي عند النقاد القدامى: السلطة المحبوسة»، **فصول** ١٣، العدد ٣، **قراءات تراثية** (خريف ١٩٩٤): ٢٨٩.

(١٤١) كليطو، **الكتابة والتناسخ**: ٩.

(١٤٢) المرجع السابق.

(١٤٣) المرجع السابق: ٧٥.

نصًّا لا ينتسب إلى شيء ويُنسب إليه كل شيء؛ فكان طبيعيًّا أن يروا في المؤلف خطرًا على النص، «فالمؤلِّف هو مبدأ الاقتصاد في تكاثر المعنى»[١٤٤].

«فالمؤلِّف ليس مصدرًا غير محدود للدلالات التي تملأ العمل المؤلَّف ليس سابقًا على الأعمال، إنه مبدأ وظيفي معين في ثقافتنا، به يُحصر المرء ويُستبعد ويُختار. باختصار به يعوق المرء التداول الحر للخيال، والتلاعب الحر به، والتأليف الحر له، وتحليله وإعادة صياغته»[١٤٥].

غياب المؤلِّف إذن يعيد صياغة علاقة التخاطب مع المتلقي يشدُّه من الفضاء التاريخي للنَّص إلى الجسد المشكِّل له، غياب المؤلف يفضي إلى مركزية النص، يجعل النص موضعًا للتساؤل والمساءَلة، مع غياب المؤلف «لن نسمع الأسئلة التي تجدد طرحها لمدة طويلة جدًّا: من الذي يتكلم حقيقة؟ هل هو هو فعلاً أم شخص آخر؟ بأية أصالة وأي أساس؟ وبأي جزء من ذاته العميقة يُعبِّر في خطابه؟ بدلاً من هذا ستكون هناك أسئلة من قبيل: ما صيغ وجود هذه الخطاب؟ أين تستخدم؟ كيف يمكن تداولها؟»[١٤٦].

لكن صيغ الوجود النصي التي يبرزها غياب المؤلِّف هي التي تشد النص إلى المؤلف مرة أخرى من خلال الانتماء للنوع، «فلا وجود لخطاب لا يخضع لجنس لغوي ولا ينخرط في إطاره، ولا وجود لنص ولا حتى لملفوظ يمكن إنتاجه بواسطة التشفير اللغوي بمفرده؟ إنَّما تنخرط أنواع تشفير اجتماعية أخرى، من أبرزها جنس الخطاب في عملية التبادل القولي»[١٤٧]، «فما من جملة ومن باب أولى، ما من ملفوظ، يفلت من حكم مواضعات الجنس»[١٤٨].

---

(١٤٤) ميشال فوكو، **المؤلف**، ترجمة خيري دومة (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧): ٢١٢.

(١٤٥) المرجع السابق.

(١٤٦) المرجع السابق: ٢١٣.

(١٤٧) محمد الناصر العجيمي، «سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخطاب تعميمًا والخطاب السردي تخصيصًا»، **فصول**، العدد ٦٢، **ثقافة الصورة** (٢٠٠٣): ٤٨.

(١٤٨) المرجع السابق: ٥٠.

فالنوع الأدبي إذن «ليس مجرد اسم؛ لأن العرف الجمالي الذي يشارك فيه العمل يصوغ شخصية هذا العمل. فالأنواع الأدبيّة قد تعتبر أوامر دستورية تلزم الكاتب، وهي بدورها تلتزم به في وقت واحد»[١٤٩].

هذا التعقيد الذي تفرضه سلطة النوع يفضي بنا إذن إلى حلقة مفرغة تفرض علينا ملاحقة «النوع» الذي ينتمي إليه النص، فقد كان الإخوان على وعي بهذه السلطة السالبة لاستقلالية النص، فلم يكن اختيارهم لنوع «الرسالة» عبثيًّا أو محض صدفة، فالرسالة وإن كانت نوعًا أدبيًّا يمارس سلطته على النص لم تكن سلطة سالبة لهذه الاستقلالية، بل كانت داعمة لها وهو ما سنحاول أن نتعرف عليه في ملاحقة النوع[١٥٠].

٢- ملاحقة النَّوع: النص الداعية

كيف أفْلَت نص الرسائل من سلطة النَّوع التي تشدّه إلى مؤلف - مفترض - ينتقص من استقلالية النص التي تمثِّل الشرط الرئيسي لممارسة النص «للدَّعوة»؟ لِمَاذا اختار الإخوان «الرسالة» ليصنِّفوا بها ما لا يصنَّف، أو بتعبير أدق ما لا يراد له أن يصنَّف؟ ما هي خَصائص «الرسالة» التي جعلتهم يختارونها كوعاء لخطابهم الجامع؟

يقول صاحِبُ كشاف اصطلاحات الفنون «الرسالة هي الكلام الذي أُرسل إلى الغير»[١٥١]، هذا التعريف الموجز يحمل في طيَّاته إجاباتٍ على هذه الأسئلة، والمدهش أنه في جملة واحدة شاكل بنية نص الرسائل، فعناصر هذا التعريف هي الرسالة/ الكلام، المتلقي/ الغير، أمَّا مصدر الرسالة فهو «مجهول» (أُرْسِلَ).

---

(١٤٩) ويليك، و وارين، **نظرية الأدب**: ٢٣٧.

(١٥٠) محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التَّهَانَوي (توفي بعد ١١٥٨هـ)، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، ترجمة النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين، مج. ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢): ٧٣.

(١٥١) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي، مج. ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣): ٣٢١-٣٢٣.

المرسل	الرسالة	المرسل إليه
(مجهول)	(الكلام)	(الغير)
(غياب)	(حضور)	(حضور)

المرسل	الرسالة	المرسل إليه
(المؤلف المجهول)	(نص الرسائل)	(الأخ)
غياب	حضور	حضور

الرسالة إذن فن ركناه الغياب والحضور، الرسالة ملتقى الغياب والحضور، فالعلاقة الجدلية بين الغياب والحضور تجعل حضور الرسالة مركزيًّا، وتنتقل بها من مجرد جسر بين طرفين أو وعاء حامل للمعنى إلى مستودَع للوجود الكائن والوجود المحتمل.

فالمؤلف حاضر بالقوة ولكن يتم تغييبه، والمتلقي غائب بالقوة ولكن يتم استحضاره من خلال الاستخدام الكثيف لضمائر المخاطب:

(حضور بالقوة)	(حضور بالقوة)	(غياب بالقوة)
المؤلف	الرسالة	المتلقي
(غياب بالفعل)	(حضور بالفعل)	(حضور بالفعل)

الرسالة إذن ائتلاف بين الحضور والغياب، يمنح عنصر الغياب الرسالة الاستقلالية، على حين يمنحها عنصر الحضور القدرة على الدَّعوة.

قد يرى البعض أن هذا إفراط في التأويل ولكنني لا أراه إلا صياغة لما يدور مبدَّدًا في كتب الباحثين ومؤرخي الأدب. فعلى الرَّغم مما رأينا في الصفحات السابقة من تلازب بين النوع والمؤلِّف، وعلى الرَّغم من اعتبار الرسائل نوعًا أدبيًّا؛ يقول كارل بروكلمان إن أدب الرسالة الفنية لا يجمع بين

أعمال مؤلِّفيه جامع، فهي تحتوي على الخطب والشعر وفنون النثر المختلفة، وتشتمل على كل موضوعات المعرفة من طب وكيمياء وفلك[١٥٢].

إن فنَّ الرسالة إذن – بشكل عام – لا يتوفر على خصائص أسلوبية مميزة لمؤلِّفٍ، ليس هناك مؤلف يمثل علامة على النوع، ويصلح أن يكون مؤلفًا للنص الذي نجهل صاحبه. وهذه هي النتيجة الأولى التي نخلص إليها. فقد اختار الإخوان نوع الرسالة؛ لأنّه النوع الذي تخلخلت علاقته بمؤلِّفه وبالنصوص الأخرى المجانسة له، الرسالة هي النوع الأدبي الذي لن يهدد استقلالية النص.

تعرف الرسالة أيضًا بأنها «الصحيفة التي تشتمل على عدد من المسائل في الفن الواحد»[١٥٣]، واستخدام كلمة الصحيفة يشير إلى جدلٍ كان يعتمل في العقل العربي بين وعي شفاهي متجذر في الثقافة ووعي كتابي يستجيب لشروط الحاضر، لقد كان «فن الرسالة» تعبيرًا معرفيًّا وجماليًّا عن ذلك الوعي الناشئ – وهو ما سندرسه في الفصل القادم – وتدشينًا لعصر جديد يحتل فيه الكاتب مكان الشاعر؛ حيث أصبح الكاتب وزيرًا، والشاعر متسولاً يأكل بشعره، يقول العسكرى:

«ومما يعرف أيضًا من الخطابة والكتابة أنهما مختصتان بأمر الدين والسلطان، وعليهما مدار الدار، وليس للشِّعر بهما اختصاص»[١٥٤].

لقد أصبح الترسل صناعة حيوية في المجتمع، «فعليها مدار السلطان»[١٥٥]، فالناثر تعلو درجته حتى ينال الوزارة للخلفاء والملوك. ولكن هذا الفن لم يظل أسير النخبة الحاكمة وعالمها؛ حيث «انقسمت الكتابة النثرية في العصور الوسطى العربية الإسلامية إلى قسمين كبيرين، كتابة رسمية يقوم بها الكتّاب الرسميون الموظفون (كتابة الدواوين)، وكتابة نثرية أدبية اضطلع بها الكتاب الأدباء.. فقد كان للرسائل غير الرسمية ذيوع وانتشار... كما استخدم مصطلح رسالة ليطلق على بعض

(١٥٢) الـتَّهَانَوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مج. ٣: ٧٤.

(١٥٣) أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، تحقيق مفيد قميحة، ط. ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤): ١٥٤.

(١٥٤) المرجع السابق.

(١٥٥) ألفت الروبي، **بلاغة التوصيل وتأسيس النوع**، كتابات نقدية ١١٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١): ٧١.

الرسائل ذات الشكل القصصي مثل «رسالة التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي و«رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، ومما يثير الانتباه وجود نوع من التلازم بين الرسالة والنوع القصصي – منذ وقت مبكر – قبل ظهور رسالتي التوابع والغفران»[١٥٦].

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن الرسالة أصبحت شكلاً من أشكال النثر المكتوب الذي يفترض وجود قارِئ بدلاً من سامع؛ حيث إن «الدلالة المهيمنة للرسالة انسحبت على النص المدون المرسل إلى الغير. وقد تنوَّع هذا النوع من الرسائل حسب الأغراض التي كانت توجه إليها في الإطار الرسمي من سياسية إلى دينية... إلخ. منذ منتصف القرن الأوَّل الهجري، وبعد نشأة الدواوين في العصر الأموي؛ برزت الرسائل الديوانية بوصفها شكلاً معتمدًا من أشكال الكتابة الأدبية. ومن ثم، عدت الرسالة بمعنى الكلام الذي أرسل إلى الغير عند النقاد العرب القدماء شكلاً من أشكال النثر الأدبي المكتوب»[١٥٧].

إن الاعتراف بالرسائل والتعامل معها كفن «كتابي» يعد أحد العوامل الهامة لفك الارتباط بين النوع والمؤلِّف، فالنوع الذي تمثل الكتابة أداته ومرجعيته المعرفية يتحرر من مصدره؛ حيث تنهي الكتابة العلاقة التزامنية القائمة على حضور المرسل والرسالة والمرسل إليه في «الآن/ هنا». فالكتابة «تفصل بين العارف والمعروف، وتبني شروطًا للموضوعية بمعنى عدم الارتباط الشخصي أو الابتعاد»[١٥٨]. لم يعد حضور «المؤلِّف» شرطًا لإتمام العملية التواصلية، فقد وفّرت السِّمة الكتابية استقلالية خطاب الرسائل فأصبح خطابًا «لا يمكن مساءلته أو معارضته على نحو ما يحدث في الخطاب الشفاهي؛ ذلك لأنَّ الخطاب المكتوب منفصل عن مؤلفه»[١٥٩]، الرسالة إذن فن منفصل عن مؤلِّفه، وهو ما يشرح لنا أسباب اختيار الإخوان له، إنّه النوع الذي يدعم استقلالية النص.

---

(١٥٦) المرجع السابق: ٢٤.

(١٥٧) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١١٠.

(١٥٨) المرجع السابق: ١٥٧.

(١٥٩) شوقي ضيف، **العصر العباسي الأول**، ط. ٨، تاريخ الأدب العربي ٣ (القاهرة: دار المعارف، [٩٧٨]): ٤٤٥؛ الروبي، **بلاغة التوصيل**: ١٣-١٥.

يلحظ أي قارئ لتاريخ الأدب دون عناء ارتباط فن الرسائل «بالموالي» من ناحية، وبحركة الترجمة إلى العربية من لغات وثقافات «الموالي» من ناحية أخرى[١٦٠]. ولا تعوزنا الأسماء بدءًا من ابن المقفع وابن العميد وعبد الحميد الكاتب إلى بديع الزمان الهمذاني.

وقد تزامن ظهور فن الرسالة مع حركات سياسية مناهضة للحكم الأموي ثم العباسي، وقد ارتبطت هذه الحركات بالموالي بشكل رئيسي، لذلك داخل الكتابة لونًا من الرمز والمواربة يكشف دون أن يصرِّح عن التوجهات السياسية لهذه الفئات المعارضة للدَّولة. وقد كانت هذه الكتابة المرموزة بداية حفر مسافة بين الدال والمدلول؛ حيث يبدو النص حقلاً ملتف النبات، لدرجة أنه يخفي الأرض التي انشق عنها، لقد كانت «الرسالة» الشكل الذي استوعب هذا التمرد، لقد كان ابن شهيد صاحب «التوابع والزوابع» لديه من الأسباب ما يدفعه إلى التمرد على السلطة الأدبية في عصره، فلم «يتوقف سعيه عند التمرد على هذه التقاليد، إنَّما جاوزه باختيار شكل جديد وَلَّده من إدماجه بعض الأشكال الأدبية المهمشة وغير المعترف بها والمستبعدة من الدائرة الأدبية الرسمية. وحين أراد أن يكسب عمله هذا مشروعية تجعله «مقبولاً» سَمَّاه «رسالة»»[١٦١].

نوع «الرسالة» إذن هو النوع الذي يضفي المشروعية على التمرد، فالتمرد مقبول تحت اسم الرسالة؛ هذا لأن فن الرسالة افتقد إلى «الأوامر الدستورية» – كما يسميها ويليك – التي تُملى على الكاتب، والتي لا يجد مفرًّا من الالتزام بها، الرسالة إذن نوع متحرر من قوانين النوع، نوع يحتوي الأنواع الأخرى ولا يحتويه نوع آخر، أو يُنْسَب إليه كل نوع ولا ينتسب هو إلى نوع، إن السمة النوعية الرئيسة لنوع الرسائل هي التجميع وتجاور الأنواع، مما أدى إلى تعدد الأصوات وتداخلها وتمويه مصادرها المختلفة.

---

(١٦٠) المرجع السابق: ٢٣.

(١٦١) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ابن الأثير، ت ٦٣٠هـ)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي، مج. ١ (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.): ٥٧.

يقول ابن الأثير «وأما المكاتبات فإنها بَحْرٌ، لا ساحل له؛ لأن المعاني تتجدد فيها بتجدد حوادث الأيام، وهي متجددة على عدد الأنفاس»[١٦٢].

هذا البحر المتجدد الذي يصفه ابن الأثير يرجع زخمه كما يقرر ابن الأثير إلى ارتباطه بـ«حوادث الأيام»، فالرسالة فن وثيق الصلة بواقعه، بل إن هذا الفن نفسه قد نشأ كضرورة فرضها واقع المجتمع والثقافة العربية في ذلك الوقت، لكن اتساع الرسائل لا يرجع فقط إلى ارتباطها بواقع مَوَّار بل يرجع أيضًا إلى تَحوُّل الرسائل إلى «الفن الجامع» الذي يضم داخله كل الفنون الأخرى، ويستوعب أشكال الكتابة كافة من الأخبار والنوادر والطرائف والمرويات ذات الطابع السردي والرسائل والأمثال والأقوال المأثورة والحكم والوقائع التي تتعلق بحياة بعض الشخصيات، فضلاً عن الأحداث التاريخية والمعارف التي تتعلق بالحيوانات أو الكائنات عمومًا، وإلى جانب هذا الاستشهاد بالشعر في غير موطن، والخطابة والحوار الفلسفي والعرفاني والجدل الكلامي، والفلك والسحر والمنطق... فالرسائل إذن نص مفتوح أو منفتح على كل النصوص الأخرى، الرسالة حالة تناص أسلوبي لا ينقطع مع الأنواع والنصوص الأخرى.

ولكن الرسائل رغم هذا التجمع والانفتاح والتناص وتعدد الأصوات وتنوع الأساليب، توفرت لها خصائص أسلوبية تميزها كنوع أدبي، وتدعم استقلاليتها كنص في الوقت نفسه.

أوَّل هذه الخصائص النوعية وأهمَّها، حضور المخاطب من خلال الاستخدام الكثيف لضمائر المخاطب التي تستحضر القارِئ، بل وقد تصل بدرجة حضوره في النص إلى أن يصبح أحد الشخوص التي تتحرك فيه «فهنا لا يفترض وجود قارئ فحسب، وإنما ردود أفعال تتمثَّل في تساؤلات....»[١٦٣]، فالرسالة «شكل يعتمد على خطاب الآخر»[١٦٤].

(١٦٢) الروبي، **بلاغة التوصيل**: ٣٠.

(١٦٣) المرجع السابق: ١٢٤.

(١٦٤) المرجع السابق: ١٧٧-١٧٨.

وترتبط السمة النوعية الثانية بالسمة الأولى وهي الحوار، لقد صيغت معظم الرسائل في بنية حوارية مهما اختلفت طبيعتها من فلسفية أو علمية أو قصصيَّة، ولعل ما كتبته ألفت الروبي عن رسائل التوحيدي ينسحب على كل الرسائل في ذلك العصر لا سيما رسائل إخوان الصفا، «اختار التوحيدي شكل المحاورة ليبسط الموضوعات الفكرية والفلسفية أو حتى ذات الطبيعة المعرفية العامة أو السياسية التي شغلته وشغلت مثقفي عصره متجاوزًا الأشكال الكتابية ذات السمة الأحادية. وكان اختياره اختيارًا واعيًا جاء ضمن تصور ارتضاه لنفسه؛ حيث وضع في اعتباره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه، حتى مع تسييد الرأي الواحد. وعلى الرغم من احتواء المحاورات هذه الموضوعات ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية، فإنها لا تدخل ضمن المصنفات الفلسفية، فهي تختلف عن مصنفات فيلسوف مثل الكندي والفارابي على سبيل المثال. لقد جاءت محاورات التوحيدي شكلاً من أشكال الكتابة النثرية المقصودة القائمة على الحوار والجدل، وقد جسد هذا الشكل السمة الحوارية لعصر التوحيدي الذي كان مسرحًا لإثارة التساؤلات ولطرح الآراء والتصورات من وجهات نظر مختلفة».

إن هاتين السمتين تصبان في المجرى ذاته التي تصب فيه الصفحات السابقة بل وتدفع من مفهوم «النص المستقل» إلى «النص الدَّاعية»، فحضور المخاطب يتأكد بالبنية الحوارية التي تنتظم الرسائل، وهو الحضور الذي يجب أن ننظر إليه في إطار غياب المؤلف، وكأن النص يقطع روابطه بالواقع ليكون أكثر انغماسًا فيه، كأنه يحجب جزءًا ليجلو آخر، فالضوء الباهر في كشفه للأشياء يحجب نفسه.

هكذا لم يهدد النوع استقلالية النص التي انتزعها بتغييب المؤلف، بل دعمها وتحرك بها في اتجاه غايتها وهي الدعوة.

فتغييب المؤلف لا يعني إلا وضع «النص» في بؤرة الاهتمام، إنه كألف ليلة وليلة، يغيب مؤلف الحكاية لأن المهم هو الحكاية، إن تغييب المؤلف ينفي عن النص الابتكار، فنص الرسائل غير مبتكر، إنه المعرفة التي تسري منذ الأزل، وكل دورنا هو أن نرويها، أن نكرر فعل وجودها بأصوات مختلفة.

تغييب المؤلف أخيرًا يمثل ثورة معرفية في ثقافة يمثل «النسب» و«الإسناد» فيها شرطا المعرفة كما يقول ابن حزم: «علم النسب، علم جليل رفيع إذ به يكون التعارف»[١٦٥]، نحن لم - وربما لن - نتعرَّف على إخوان الصفا، ولكننا عرفنا النص الذي أصبح جسد الجماعة وأصبح الواقع الوحيد الذي يمكن التعرف عليهم فيه.

النسب والانتساب إلى عرق أو مذهب أو فرقه سياسية أو حتى أسلوب أدبي هو أُس البلاء كما رأى الإخوان، النسب إذن يميز/ يفرِّق، والفرقة منبع الفساد والشر، إن تغييب المؤلِّف هو العلامة الكبرى على رفض النسب كعنصر تكويني للثقافة ورفضه كشرط للمعرفة، النسب أسر وحدود تناقض الحرية والانفتاح على العالم.

ليس هذا إسرافًا في قراءة تغييب المؤلف، بل الإسراف هو الاستسلام للإجابة الجاهزة السَّهلة «التُّقية». إن تغييب المؤلِّف جزء من النص ينبغي قراءته كجملةٍ أو عبارةٍ أو مشهد سردي فيه، فكما يقول ابن عربي في فتوحاته: «الفعل الحقيقي لا جبر فيه ولا اختيار؛ لأنه ما تقتضيه الذات»، فغياب المؤلف فعل اقتضاه حضور النص، وما علينا كما يقول فوكو إلاَّ أن نستنهض المعنى الذي يهمس به النص.

(١٦٥) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي الظاهري اليزيدي (ابن حزم، ت ٤٥٦هـ)، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط. ٦، ذخائر العرب ٢ (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): ٢.

الفصل الرابع

جدل الشفاهي والكتابي ودوره في تشكيل خطاب الرسائل

١- تقاطعات النظرية الشفاهية مع الفكر النقدي الحديث

صاغ ميلمان باري وتلميذه ورفيقه ألبرت لورد أول صورة مكتملة للنظرية الشفاهية في النصف الأول من القرن الماضي، وقد سبقت هذه «الصيغة» إرهاصات كثيرة عملت على تشكيل مقولات هذه النظرية حتى تبلورت لدى هذين الباحثين ومن تبعهما من الباحثين.

وهذه الإرهاصات تمثلت في جهود بحثية في قضايا مختلفة، ولكن من الممكن تحديدها في ثلاثة روافد رئيسة.

الرافد الأوَّل: هو البحث الخاص بالمشكلة الهومرية؛ أي السؤال حول من كان هذا المدعو هومروس، عندما أنشأ القصائد التي جرى العرف أن ننسبها إليه، وما النتائج المترتبة على تلك الإجابات التي تم التوصل إليها فيما يتصل بتحقيق الإلياذة والأوديسة وتفسيرهما.

الرافد الثاني: البحث الفيلولوجي، وبخاصة لدى المدرسة الألمانية في القرن التاسع عشر، وقد ساعد هذا البحث بدوره في صياغة إجابات عن المشكلة الهومرية، وذلك من خلال توثيق الطبيعة التكرارية القائمة على الصيغ للمعجم الشعري، بالإضافة إلى شرح هذه الطبيعة.

الرافد الثالث: علم الأنثروبولوجيا، أو الإثنوجرافيا، أي علم دراسة الأجناس البشرية وسلالاتها وعاداتها. وهنا وجد باري نموذجًا لأبحاثه المقارنة، وبخاصة في حقل البحث الميداني في يوغوسلافيا السابقة.

إن كثيرًا من مقدمات النظرية الشفاهية – إلى جانب هذه الروافد الثلاثة – قد التُفت إليها منذ زمن طويل، قد يصل إلى قرون في كتابات عديدة، ولكن تيار الدراسات الذي بدأ في النصف الأول من القرن الماضي، والذي امتد ليتقاطع مع نظريات نقدية أدبية؛ هو ما يهمنا في هذا المقام.

تعد دراسة التقابل بين الشفاهية والكتابية عملا لم يفرغ منه بعد إلى حدٍّ كبير. ولا يزال ما تعلمناه أخيرًا عن هذا التقابل مستمرًّا في توسيع دائرة فهمنا، ليس للماضي الشفاهي فحسب، بل للحاضر الكتابي كذلك، محررًا عقولنا المشدودة إلى النص وواضعًا الكثير، مما أصبح مألوفًا لنا زمنًا طويلاً في منظور جديد.

وهذا هو ما تجلى في إعادة كثير من النظريات المعاصرة، النظر في كثير من مقولاتها مستندة إلى منجزات النظرية الشفاهية، وسوف نقتصر هنا على الإشارة إلى النظريات التي سنستخدم مقولاتها في دراستنا التطبيقية لرسائل إخوان الصفا[١٦٦].

١–١ التقاطع الأوَّل: تـاريخ الأدب

لقد بدأ تاريخ الأدب (ولكنه لم يقطع شوطًا بعيدًا بعد) في استغلال الإمكانات التي فتحتها أمامه الدراسات التي قامت على الشفاهية – الكتابية، فظهرت دراسات مهمة عن تقاليد متفرقة بعينها، وتناولت إما الروايات الشفاهية الأولية لهذه التقاليد، أو العناصر الشفاهية في نصوصها الأدبية.

وفي هذا الإطار، سنحاول أن تُفيد دراستنا للإخوان ورسائلهم مما يلاحظ حول أدب العصور الوسطى في علاقته بالشفاهية، وذلك نتيجة للضغوط الشديدة التي كانت الكتابية تمارسها على النفس في تلك العصور والتي سببتها من ناحية، مركزية النص المقدس، وسببها من ناحية أخرى ذلك الخليط الجديد الغريب من الشفاهية (المجادلات) والنصية (الشروح والحواشي على الأعمال المكتوبة)، وهو ما نلحظ تجاوره في الرسائل وسنتوقف عنده بالتفصيل.

(١٦٦) حسن البنا عز الدين، «تقديم المترجم»، في **الشفاهية والكتابية**: ٧–٨.

١-٢ التقاطع الثاني: النقد الجديد والشكلانية

يلقي التحول من الشفاهية إلى الكتابية ضوءًا واضحًا على معنى النقد الجديد من حيث هو نموذج أساسي للتفكير المشدود إلى النص. لقد أصر النقد الجديد على الاستقلال الذاتي لكل عمل فردي من الأعمال الفنية النصيَّة، وهي السِّمة الرئيسة للكتابية؛ حيث إن الكتابة هي «الخطاب المستقل بذاته» في مقابل القول الشفاهي الذي لا يستقل بذاته أبدًا، بل يكمن دائمًا في وجود غير لفظي. وقد ربط النقاد الجدد العمل الفني القولي بعالم الأشياء المرئية للنصوص بدلاً من عالم الحدث الشفاهي السّمْعي، هذه الاستقلالية التي تجعل المقيد المحدود مطلقًا كانت أحد الأهداف الرئيسة التي شكَّل خطابُ الرسائل سعيَهُ لبلوغها.

١-٣ التقاطع الثالث: البنيوية

ركز التحليل البنيوي كما صوره كلود ليفي شتراوس بشكل واسع على القصص الشفاهية، وحقق قدرًا من التحرر من التحيزات الكتابية والطباعية، وذلك من خلال تفتيت هذه القصص بمصطلحات ثنائية مجردة، بدلاً من تلك المصطلحات الخاصة بالحبكة في القصص المكتوبة.

ولكن الدراسات الشِّفاهية أوضحت أن القصص الشفاهية لا تصلح دائمًا لأن تطبق عليها المصطلحات التي تقبل التحليل البنيوي الثنائي الجاهز أو حتى التحليل الشيمي الصارم الذي طبقه بروب على الحكايات الشعبية؛ ذلك أن بنية القصص الشفاهية تتداعى، وإن كانت هذه الحقيقة لا تعوق الراوي الجيد الماهر عن استخدام تقنيات الاستطراد واستحضار المَاضِي والخط السردي المستقيم أقل فعالية بكثير في الأداء الشِّفاهي الأولى عنه في الإنشاء المكتوب، فالإنشاء الشفاهي يعمل من خلال «نوبات معلوماتية لا تنجلي فيها الصِّيغ عن درجة من التنظيم ترتبط لدينا دائمًا «بالفكر» على الرغم من أن الشيمات تفعل ذلك بشكل أو آخر، وتحرُّك النص من خلال «الدفق المعلوماتي» وأيضًا «البلاغي» في حالة الرسائل هو السِّمة الغالبة في الرسالة الثامنة والحكاية الطويلة التي تتضمنها، والتي سنتناولها بالتحليل في الفصول القادمة.

١-٤ التقاطع الرابع: النصيُّون والتفكيكيُّون

تتقاطع النظرية الشفاهية أيضًا مع هذه النظريات في نقاط كثيرة، لعل أهمها إصرار جاك ديريدا على أن الكتابة «ليست مُتممة للكلمة المنطوقة»، وهو ما يخلخل التحيزات الكتابية والطباعية، ويندد ديريدا أيضًا بـ «ميتافيزيقا الحضور»، ويقصد الحضور المسبق لمدلول خارج العقل، وينتقد أيضًا اعتبار اللوجوس أو الكلمة الصوتية أمرًا أوَّليًّا، الأمر الذي أدى إلى «مركزية الكلمة» المشتقة من «مركزية الصوت». وما سنحاوله هو الربط بين الفكرة اللامعة لديريدا عن أن اللغة بنية، وبنيتها ليست بنية العالم الواقع خارج العقل، وأنها تؤكد المنطق وتشكك فيه في الوقت نفسه، فالعمل الأدبي إذا تم فحصه سيتضح أنه غير متسق مع نفسه تمامًا. (وإن كنا لا نقبل ما توصل إليه من أنَّ الأدب – وفي الحقيقة اللغة نفسها – لا يُمثِّل أو يُعبِّر عن شيء خارجه، ولما كان لا يشير إلى أي شيء فإنَّه لا يعني شيئًا).

إن النظام المغلق الذي توصل إليه ديريدا ليس له وجود في الشفاهية، فجذور مركزية الصوت والكلمة أعقد بكثير مما تصوره ديريدا الذي اعتمد على «النصيَّة»، وكان فكره دائمًا مشدودًا إلى النص.

تؤكد الدراسات الشفاهية على ضرورة «الاتساق»، وهي الدراسات التي يلح ديريدا عليها ويستخدمها لهدم النصوص، وتؤكد هذه الدراسات أيضًا أن هذه النسقية المغلقة ظهرت من خلال الكتابية والطباعة[١٦٧].

هكذا نرى أن هذه التقاطعات تُمثِّل مَدَاخل مثالية تفرضها طبيعة النص الذي نقوم بدراسته، فهي تزاوج بين السياق التاريخي والمعرفي للنص وبين أبعاده الجمالية والأسلوبية في ذات الوقت، وتفتح أفقًا جديدًا لفهم استراتيجية الخطاب الذي تنازعه وعيان شفاهي وكتابي، وذلك من خلال تجليات نصيَّة نابعة من النص ومشكلة له.

(١٦٧) أونج، الشفاهية والكتابية: ٢٧٤-٢٩٧.

أما عن الإجراءات المنهجية المحددة والمقولات النظرية التي قمنا بتوظيفها في القراءة النقدية، فقد فضَّلنا أن تكون مبثوثة في سياق الفصول التَّطبيقية القادمة؛ حتى تكون أكثر وضوحًا في علاقتها بالنص وفي علاقتها بالنسق الذي نسعى لاصطناعه في الرسائل؛ حيث نسعى من خلال هذا الباب إلى قراءة دور التقابل بين ما هو شفاهي وما هو كتابي في تشكيل خطاب الرسائل في إطار مسعى الرسائل إلى بناء «الاستقلالية الكاملة للنص»؛ حتى يكون قادرًا على تجاوز الحدود العرقية والدينية والمذهبية في توافقه في ذات الوقت مع «الدعوة» أو الاستقطاب، وكما نحاول أن نستجلي هذه الثنائية من خلال «انقطاع روابط النص بواقعه» وكونه كيانًا «لا ينسب إلى شيء وينتسب إليه كل شيء، سنحاول أن نستجلي كيف كان ما هو كتابي عاملاً فعالاً في بناء «استقلالية النص»، وكيف كان ما هو شفاهي عاملاً فعّالاً في مد جسور النَّص إلى الآخرين واستقطابهم الذي يستند إلى ضرب من التواصل الإنساني اَلْحَي لتتضح لنا أكثر فأكثر ثنائية «النص: المستقل/ الداعية».

٢- من تقييد المنطوق إلى إطلاق المُقَيَّد

٢-١ السياق التراثي للجدل الشفاهي/ الكتابي

قليلة هي الدراسات التي تناولت هذا الموضوع دون التورط في تعميمات تسلِّم بشفاهية الثقافة العربية بإطلاق، لذلك ربما كان من المفيد أن نشتبك مع دراسة جادة للدكتور عبد الله إبراهيم قدم فيها طرحًا مختلفًا - وإن كنا نختلف معه - لجدل الشفاهي/ الكتابي ينتهي إلى أنه قد تم إخصاء دور الكتابة في التراث العربي بكل صورة، وربما كان من المفيد أن نقدم عرضًا مختصرًا - غير مخلٍّ - لنظريته التي عَنْونها بـ «النظرية الشفاهية وتقييد المنطوق». والتي تتلخص في النقاط التالية:

الرؤية الكتابية للوجود

«لم يقتصر القرآن الكريم على تثبيت دلالة مركزية لمفهوم الكتابة، بل قدم صياغة وجودية للكون بوساطتها، حينما جعله قائمًا»[١٦٨]، وبعد أن يعرض لآراء المحدثين والمؤرخين والفقهاء حول أولية الكتابة والقلم واللوح المحفوظ، ينتهي إلى أنهم إنما كانوا يهدفون ليس فقط إلى تأصيل معرفة العرب بالكتابة، بل «كيفية قيام الكون بها أيضًا طبقًا للموروث الديني الذي استقوه من القرآن والحديث حول اللوح المحفوظ»[١٦٩]؛ فالوجود وفق هذه الرؤية الدينية «ما هو إلا فعالية كتابية مستمرة من إنتاج الخطاب. إن الكون وموجوداته يعيشان في سراب الكتابة، منذ ابتداء الزمان، إلى منتهاه»[١٧٠]. وإلى جانب هذه الرؤية الكتابية للوجود يقدم كل من الغزالي والكرماني رؤية عرفانية ورؤية باطنية تأويلية ترى أن الله «كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود وفق تلك النسخة» عند الغزالي، وترى أن القلم عقل واللوح هيولى يظل محتاجًا إلى تأثير العقول المنبعثة فيه لتصير بسطوع أنوارها فيها، قائمة بصورتها، فاعلة في غيرها عند الكرماني»[١٧١]، وينتهي إلى أن الوجود وديمومته مقترنان «بفعل الكتابة، وأنه لا يكتسب صيرورته من كونه واقعًا، إنما من كونه نتاجًا كتابيًّا أوجده الخطاب الذي لا يمثل في حقيقة الأمر سوى ذاته؛ إذ هو لا يحيل إلى غيره، ولكن هذه «الرؤية الكتابية للكون» لم يُقيض لها أن تترك أثرًا ما في البنية الثقافية، ولم تعامل الكتابة إلا على أنها وسيلة لتدوين الألفاظ، ولم يُنظر إليها أبدًا على أنها كيان خاص يحيل على معنى خاص به، ولهذا ألحقت بالكلام وحددت وظيفتها في تقييد المنطوق»[١٧٢].

---

(١٦٨) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢): ٢١.

(١٦٩) المرجع السابق: ٢٢.

(١٧٠) المرجع السابق: ٢٣.

(١٧١) المرجع السابق: ٢٥.

(١٧٢) المرجع السابق: ٢٦.

الصوت وميتافيزيقا المعنى

يتناول هنا الباحث قضية اللفظ والمعنى في التراث العربي؛ حيث كانت – كما يرى – أحد عوامل إخصاء الكتابة والكتابية، وقد توفرت له الشواهد – وما أكثرها – التي دلل بها على رأيه، فجل الشواهد التي ساقها – والتي يضيق المجال عن ذكرها – تؤكد على «فكرة تعالي المعنى»، وهي الفكرة التي انتشرت على نحو واسع، وأصبحت عرفًا في الممارسة الثقافية في شتى حقول الفكر، فالفكر العربي بمظاهره الفلسفية والكلامية واللغوية تعامل مع المعنى على أنه الأصل، وامتهن اللفظ، ولم تلقَ الكتابة في ذلك أيما عناية(١٧٣)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى نهي الرسول والصحابة والمحدِّثين عن الكتابة، فحتى العلم «لا يؤخذ من الكتب، فإنه من أضر المفاسد» و«بئس المستودع العلم القراطيس»، وغير ذلك كثير من المقولات والأحاديث التي تمنع وتحرم الكتابة، والتي أدت في النهاية إلى غلبة منحى السماع والحفظ، وقد دعم هذا المنحى أيضًا التسويغ الديني لأمية الرسول الذي قال الجاحظ في سياقه: «لو كانت الكتابة شريفة والخط فضيلة، كان أحق الخلق بها رسول الله ﷺ، وكان أولى الناس ببلوغ الغاية فيها ساداتهم، وذوو القدر والشرف فيهم، ولكن الله مَنَع نبيه ﷺ ذلك وجعل الخط فيه دنية، وصد العلم به عن النبوة»، ويرى الباحث أن الجاحظ توافرت لدية الأسباب التي جعلته يذمُّ الكتّاب والكتابة استنادًا إلى المأثور الديني والاجتماعي، وقد تواتر إقصاء الكتابة حتى تحول إلى نظرية في القرن الخامس الهجري، وتتلخص هذه النظرية في عدة ركائز:

الركيزة الأولى: ثنائية النسيب والغريب أو العلم والكتاب، وتؤدي هذه الثنائية إلى الإعلاء من شأن الصوت الذي أصبح دليلاً على الحياة وذم الحرف الذي صار دليلاً على الموت.

(١٧٣) المرجع السابق: ٢٩.

الركيزة الثانية: «التعليم من المعلم أخص بالمتعلم من الكتب»، وبناء على التماثل الاشتقاقي يقيم ركيزة معرفية تخضع لذلك الاشتقاق.

الركيزة الثالثة: المتعلم إذا استعجم عليه ما يفهمه من لفظ نقله إلى لفظٍ آخر. والكتاب لا ينقل من لفظ إلى لفظ آخر، فالفهم من المعلم أصلح للمتعلم من الكتاب.

الركيزة الرابعة: «فالكتاب مثال مثال مثال المعاني التي في العقل، والمثال الأول لا يقوم مقام الممثَّل لعوز الممثَّل، فما ظنك بمثال مثال مثال الممثِّل»، إن إعتبار التلازم بين الأشياء وصورها والألفاظ الدالة عليها حقيقي، أمر، يعد من إشكاليات الفكر العربي، فابن رضوان – صاحب هذه النظرية الكتابية الشفاهية – يعلي شأن المعنى الكامن في النفس، ويستظل بالمراتب التي تحكم علاقة الأدلة بالمدلولات في تسويغه للشفاهية.

الركيزة الخامسة: «الفهم من المعلم باللفظ أسهل من الفهم من الكتاب بالخط»، ويُصِرُّ ابن رضوان على عد الكتابة من الغريب، ولا يمكن أن تحل محل «النسيب» وهو اللفظ.

الركيزة السادسة: يوجد في الكتاب أشياء تصد عن العلم قد عدمت في تعليم المعلم، وهي التصحيف وغيره من أمراض الخط العربي التي «استراح المتعلم من تكلفها عند قراءته على المعلم، وإذا كان الأمر على هذا فالقراءة على العلماء أفضل وأجدى من قراءة الإنسان لنفسه، وهو ما أردنا بيانه»[١٧٤].

الخبر ومعضلة الوضع

تدلل العديد من المعطيات التي يسوقها الباحث على أنّ الوضع عرف في حياة الرسول، والتشدُّد الذي أظهره، وحذا حذوه الخلفاء الراشدون، إنما يشير إلى بروز تلك الظاهرة في زمن مبكر من تاريخ

(١٧٤) المرجع السابق: ٣٣-٣٩.

الإسلام، وعليه فلا معنى للرأي الذي يقرن ظهور الوضع بالاحتراب السياسي وانقطاع عهد خلافة الراشدين. ولكن من المؤكد أن ذلك السبب وغيره قد أمد ظاهرة الوضع بأسباب إضافيَّة، مما جعلها ظاهره شائعة استنزفت فيما بعد جهدًا طائلاً من لدن علماء الحديث، وكان سببًا رئيسيًّا في ظهور الإسناد الذي ظهر منه علم أصول الحديث، كما نجد تجلياته في الأخبار والتراجم والمرويات اللغوية.

أركان نظرية الإسناد

عُد السند، في ظل المشافهة، السبيل الوحيد للتثبُّت من صحة انتساب الحديث، لذا فقد اكتسب سمة دينية شأنه شأن الحديث حتى قيل: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء». وقد تحول السند لاحقًا عن دوره في حفظ الأحاديث إلى عبء ثقيل على المتن؛ فقد أصبح السند أهم مظاهر وتقاليد الثقافة الشفاهية، وبفعل مرور الزمن صار السند يخنق المتن ويطمس أهميته، وقد تعدى هذا علم الحديث إلى العلوم الأخرى، حتى لم يفلح التدوين الذي لم يهدف إلاّ إلى تثبيت مشهد من مشاهد عمل نظرية الإسناد في مرحلة معينة، بوقف مد الشفاهية التي كانت قد ترسخت تصورًا وممارسة في بنية الثقافة العربية[١٧٥].

٢-٢ مناقشة وتحليل

تحاول هذه النظرية التي عرضنا لها بإيجاز أن تقدم صورة مكتملة من خلال اصطناع سياق، استرفد مظاهر ثقافية ومعرفية متعددة للجدل الشفاهي/ الكتابي، مما يعطي لها الميزة على الكتابات الأخرى التي تناولت ذات القضية في خارج إطارها فجاءت مجتزأة ومفتقدة السياق الذي يجلو فاعليتهما في بناء الخطاب المعرفي. ولكن هذه النظرية وعلى الرغم مما سبق قد سقطت في تعميمات وخلط أدى إلى رؤية تبسيطية، اختزلت ذلك الجدل الثري الخلاق إلى ثنائية تقابلية تبدو فيها الشفاهية

(١٧٥) المرجع السابق: ٤١-٤٨.

وكأنها بدائية مذمومة تسلطت على العقل العربي حدّت من تطوره، وتبدو الكتابية وكأنها خير حُرمت منه الثقافة العربية، وكأن «الكتابية» ليست أحد عناصر هذه الثقافة الفاعلة – منذ القِدم – في كل بنياتها.

أما الخلط والالتباس الأكبر فهو الخلط بين «الكتابة» و«الكتابية» الذي يتساوى تمامًا مع الخلط بين الأدب والأدبية، فالكتابية آلية الوعي الإنساني الذي نتج عن ظهور الكتابة كتكنولوجيا ونشاط بشري مصطنع. وقد أدى في رأينا هذا الخلط إلى التباسات أخرى كالخلط بين المراحل المختلفة لتطور هذا الجدل وظهور الوعي الكتابي؛ حيث يكثر الباحث من الاستشهاد بنصوص من القرنين التاسع والعاشر الهجريين إلى جانب استشهاده بنصوص من القرن الأول والثاني، وكأن هذا البون الزمني الشاسع ليس له أي تأثير لا على الوعي الإنساني أو السياقات المشكِّلة له.

وسنحاول أن نناقش هذه النظرية في نقاط محددة.

تركيب النظرية

تبدأ النظرية بأسبقية الكتابية على شفاهية تالية لها، وهو ما يخالف كل الكتابات والدراسات في الشرق والغرب حول النظرية الشفاهية، ولا يصل الباحث إلى هذا التصور من خلال مناقشة أطروحات النظرية الشفاهية، وإنما من خلال تأويل لنصوص تؤوِّل بعض آيات القرآن الكريم، والأشد غرابة أن هذه النصوص يفصل بينها وبين النص القرآني قرون طويلة من الكتابة والكتابية والتأليف. (الغزالي ٥٠٥ – ١١١١هـ) (الكرماني ٤١١ – ١٠١٩هـ)، ثم يتحسر على أن هذه «الكتابية» لم يُقيض لها الاستمرار بسبب منع الكتابة في صدر الإسلام لما يصدر من أقوال عن النبي ﷺ.

وكأنه يقول لنا إن شيئًا حدث – الكتابية – في القرن السادس لم يستمر بسبب ظهور بعض العوائق في القرن الثاني، وهو ما لا يمكن أن يقبله عقل.

أي رؤية كتابية للوجود؟!

وكما أشرنا سابقًا إذا كان في القرآن أي رؤية «كتابية»، فهي لا تنتمي إليه، وإنما تنتمي لتأويلات آيات القلم واللوح المحفوظ التي ظهرت في القرن السادس. فالنص القرآني – وكذلك الحديث – بمعزل عن هذه القراءات التأويلية للقلم واللوح المحفوظ هو نص ذو أصل شفاهي – واقعيًّا – حيث كان الرسول يتلوه أولاً ثُمَّ يُقيد بالكتابة ثانيًا، أما تأويل القلم واللوح المحفوظ في القرآن، فلسنا في حاجة إلى الدخول في جدل حول صحة هذا التأويل، فأي نتيجة سيصل إليها التأويل ستنتمي إليه وليس إلى النص ذاته. لا وجود إذن لهذه الكتابية المغدورة في النص القرآني، فما تؤكده المصادر التاريخية هو أن الكتابة في عصر القرآن كانت محدودة الانتشار، وأن الثقافة العربية كانت ثقافة شفاهية خالصة، والناس في هذه الثقافات وربما إلى اليوم «يتصورون الله (تعالى) دائمًا وهو (يتكلم) مع البشر وليس وهو يكتب إليهم»[١٧٦]. تكمن مشكلة هذه «الرؤية الكتابية للوجود» عند عبد الله إبراهيم في لَبْس صادفناه في أكثر من مكان في نظريته بين الكتابة والكتابية، وبين الكتابة كنشاط اصطناعي إنساني والكتابة بوصفها «لغة طليقة من السياق»[١٧٧]، مستقلة عن مؤلفها ومتحررة من الزمن.

فالكائنات البشرية من الناحية الوظيفية – في عالم الكتابة هي «الكائنات التي لا تنمو عمليات تفكيرها من قوى طبيعية، بل تنمو من هذه القوى بعد أن تعيد الكتابة بناءها، بشكل مباشر أو غير مباشر. فمن دون الكتابة لا يستطيع العقل الكتابي أن يفكر على النحو الذي يفعله، ليس فقط عندما يمارس الكتابة بل حتى في حالة إنشائه أفكاره في شكل شفاهي. لقد غيرت الكتابة شكل الوعي الإنساني أكثر من أي اختراع آخر»[١٧٨].

ولا شك أن هذا الوعي الكتابي لم يكن حاضرًا في العصر القرآني، إذن لم يكن هناك كتابية تم اغتيالها في صدر الإسلام، وإنما هي ثقافة شفاهية تستخدم الكتابة في تقييد المنطوق.

---

(١٧٦) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٥٣.

(١٧٧) المرجع السابق: ١٥٧.

(١٧٨) المرجع السابق.

اللفظ والمعنى

إن قضية اللفظ والمعنى من القضايا التي تحتاج إلى إعادة قراءة في ضوء المقولات النقدية للنظرية الشفاهية، فهذه القضية كغيرها من القضايا قد ارتبطت بالقرآن ودراسته، وهو ما جعل الوعي الشفاهي كامنًا خلف تجلياتها المختلفة حتى في العصور المتأخرة.

ولكن اللبس الذي نراه في رؤية الباحث يكمن في هذه الثنائية التقابلية بين اللفظ الكتابي/ المعنى الشفاهي. ولا ندري كيف تأتَّى للباحث أن يربط بين اللفظ والكتابية من ناحية والمعنى والشفاهية من ناحية أخرى، فينتهي إلى أن المعنى وتعاليه وخلوده «أصبح عرفًا في الممارسة الثقافية في شتى حقول الفكر»[١٧٩].

فنحن لم نقابل في كتب القدماء من يساوي بين اللفظ والكلمة المكتوبة، وإذا استخدمنا نفس الشواهد التي استخدمها عبد الله إبراهيم سنجد أنها – كلها – تشير بشكل مباشر أو غير مباشر إلى شفاهية مفهوم اللفظ لدى القدماء: «إن ما تؤديه الكتابة، كما يؤكد القلقشندي (٨٢١-١٤٨)، هو أنها تعمل على «تقييد الألفاظ بالرسوم» الخطية لأن «مادتها الألفاظ»[١٨٠]، اللفظ الشفاهي هو مادة الكتابة ولكنه ليس الكتابة نفسها، وحتى إذا سلمنا جدلاً مع الباحث بتبعية الكتابة للفظ في مفهوم القدماء، فإن قضية «تعالي المعنى» ليست ممارسة شفاهية وعرف شفاهي؛ لأنّ تعالي المعنى يحط من اللفظ «الشفاهي» قبل أن يحط من الكتابة. هذا إلى جانب أن فكرة «تعالي المعنى» في حاجه إلى مراجعة؛ حيث إن قضية اللفظ والمعنى اتخذت وجهة مغايرة في بعض كتب القدماء تتركز على دراسة «العلاقة» بين اللفظ والمعنى، فمثلاً يقول عبد الحميد الكاتب: «خير الكلام ما كان لفظه فحلاً ومعناه بكرًا»[١٨١]، فاللَّفظ والمعنى وجهان لعملة واحدة لا ينفصلان، ومعيار الجودة قائم على ما يتوفَّر في الاثنين معًا من صفات.

---

(١٧٩) إبراهيم، **السردية العربية**: ٢٩.

(١٨٠) المرجع السابق: ٢٦.

(١٨١) عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ط. ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦): ٧.

ففحولة اللفظ لا يتوفر حسنها دون بكارة المعنى، وبكارة المعنى لا تُدرك قيمتها دون فحولة اللفظ، فلا قيمة للفظ دون المعنى ولا قيمة للمعنى دون اللفظ، فكيف يتعالى «المعنى» على «اللفظ»؟!

يتحرَّك ابن عربي في فتوحاته بقضية اللفظ والمعنى إلى أفق جديد يحتاج إلى توقُّف وتأمُّل، إذ يقول: «المعاني المجرَّدة من المواد لا توجد في الأقوال؛ لأنها لو وجدت في قول لم تكن مجرَّدة عن المادة»(١٨٢).

المعنى المجرد المتعالي إذن موجود ولكنه خارج اللغة؛ لأنَّ اللغة مادة، ولا يمكن تجريد المعنى من المادة، وكأن ابن عربي بهذه المقولة ينهي ثنائية اللّفظ والمعنى بالقضاء على الطبيعة المزدوجة للغة؛ فيزيائية اللفظ وميتافيزيائية المعنى.

فمادية اللفظ تستغرق المعنى الذي لا يمكننا وصفه في هذا الإطار بالتعالي أو حتى الانفصال عن اللفظ.

ولا شك أن مقولة ابن عربي تصدر عن وعي كتابي ينفي وجود المعنى/ المعرفة خارج الكتابية، فالكتابة هي العالم.

لا يمكن إذن في النهاية أن نستخدم بعض وجوه قضية اللفظ والمعنى في التراث العربي كدليل على «تخلفه الشّفاهي»، فقد تميزت هذه المرحلة في الثقافة العربية بالجدل بين الوعي الشفاهي والوعي الكتابي، وهذا الجدل هو السبب في ظهور تلك الثنائية، وتناميها في إطار المزيج بين قيم ومقولات الوعيين الشفاهي والكتابي.

(١٨٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج. ١: ١١٦، هامش ٢.

النهي عن الكتابة أو غياب المصداقية

يسوق الباحث شواهد كثيرة لا تترك لدى القارئ شك في أن كتابة «النصوص الدينية» باستثناء القرآن لم تكن مستحبة أو لم يكن مسموحًا بها. بل إنه يتجاوز ذلك برصف الشواهد بشكل يوحي بأن الكتابة نفسها كانت محرمة، وهذا ما تنفيه حقائق التاريخ الساطعة كإطلاق أسرى المشركين شريطة تعليم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، هذا إلى جانب الأدلة التي ساقها الباحث نفسه(!!!) في بداية بحثه عندما تناول ما سمَّاه «الرؤية الكتابية للوجود». إذن لم تكن الكتابة محرمة بإطلاق وإنما «لبس» القرآن بغيره من النصوص كان مناط التحريم، أما ما يقوله الباحث من أن النهي عن الكتابة «صار عرفًا سائدًا امتد من الحديث إلى حقول معرفية أخرى»، فهو قول لا يخلو من مبالغة وإسراف.

وأنا أفضل أن أستخدم تعبيرًا آخر أكثر التصاقًا بالنظرية الشفاهية وبواقع الثقافة في الوقت نفسه وهو «عدم الثقَة في الكتابة»، وانعدام الثقة هذا أمر طبيعي جدًّا في هذه المرحلة من تطور الجدل الشفاهي الكتابي، فقد يحدث ألا تقدّر ثقافة ما الكتابة تقديرًا عاليًا، حتى بعد أن تكون قد قطعت هي نفسها شوطًا بعيدًا في استخدام الكتابة، وعادة ما يفترض الشخص الكتابي في الوقت الحاضر أن السجلات المكتوبة ذات قوة تفوق قوة الكلمات المنطوقة، للدلالة على الأمور التي مضى عليها تاريخ طويل، وبخاصة في المحاكم. أما الثقافات المبكرة التي عرفت الكتابة ولكنها لم تستوعبها بشكل كامل، فغالبًا ما افترضت العكس تمامًا، وقد تفاوتت بلا شك درجة المصداقية المسبغة على السجلات المكتوبة من ثقافة إلى أخرى، ومثال كلانشي الدقيق عن تاريخ استخدام الكتابة من أجل الأغراض الإدارية العلمية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر في إنجلترا يقدم عيّنة مفيدة عن الحد الذي استطاعت الشفاهية أن تبلغه في استمراريتها في حضور الكتابة، حتى في وسط إداري.

ويجد كلانشي في الحقبة التي يدرسها أن الوثائق لم تكن توحي بالثقة فوريًّا، وكان لا بد من إقناع الناس بأن الكتابة قد حسَّنت طرق الحفظ الشفاهي القديمة بدرجة تكفي لتبرير كل

المصاريف والتبعات المرهقة التي تتطلبها. وعلى سبيل المثال، كانت الشهادة الجماعية، قبل الوثائق، شائعة الاستخدام لتحديد سن ورثة الإقطاعيين وهكذا كان الناس يفترضون بداية أن الشهود أكثر مصداقية من النصوص، لأنه كان من الممكن تحديهم، كما كان يمكنهم أن يدافعوا عن شهادتهم في حين أن النصوص لا يمكنها ذلك(١٨٣).

الحفظ والسماع

يرى أستاذنا الدكتور عبد الله إبراهيم أن غلبة منحى الحفظ والسماع كان دليلاً على إجهاض الكتابية، ولكنا على العكس تمامًا نراه تعبيرًا عن إزاحة الشفاهية لتُفسح مكانًا للوعي الكتابي على مستوى التوثيق والتعلم، هذا ما نفهمه في مجال تلقي العلم مثلاً من مصطلحاتٍ مِثْلُ «قرأ عليّ» و«أملى»، فهاتان الوسيلتان التعليميتان هما مزيج من الوعي الشفاهي والكتابي، ففي هذه العملية التعليمية يذهب الطالب إلى شيخ يُملي عليه الشيخ بعض معارفه، وعندما ينتهي الطالب يقرأ ما أُملي عليه أمام شيخه الذي يُجيز هذا الكتاب، والإجازةُ تسمح للطالب أن يمارس عملية الإملاء على طالب آخر، هكذا نجد مَزْجًا بين الصوت والخط، ولا فائدة من الحديث حول غلبة طرف على الآخر، فهو ليس إلا اتساع لرقعه الكتابية، فقد أصبحت الكتابة جزءًا لا يتجزأ من النشاط المعرفي، وسنجد شاهدًا أيضًا عند الجاحظ الذي يقول:

«وربما ألفت الكتاب الذي هو دونه في معانيه وألفاظه وأترجمه باسم غيري، وأحيله على من تقدمني عصره مثل ابن المقفع والخليل، وسَلَم صاحب بيت الحكمة، ويحيى بن خالد، والعتابي، ومن أشبه هؤلاء من مؤلفي الكتب، فيأتيني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان أحكم من هذا الكتاب، لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته علي، ويكتبونه بخطوطهم ويصيرونَه إمامًا يقتدون به، ويتدارسونه بينهم ويتأدبون به ويستعملون ألفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم، ويروونه عني

(١٨٣) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٨٤-١٨٥.

لغيرهم من طلاب ذلك الجنس، فتثبت لهم به رياسة ويأتم بهم قوم فيه؛ لأنه لم يترجم باسمي ولم ينسب إليَّ»[١٨٤].

هذا النص الطريف الذي أخذناه من رسالة للجاحظ أيضًا بعنوان «كتاب فصل ما بين العداوة والحسد»، يقدم لنا برهانًا ساطعًا على أن الكتابة بدأت في عصر الجاحظ تنتقل إلى طور جديد يتجاوز تقييد المنطوق أو حفظ المعرفة إلى إنتاجها، فكما نرى في نص الجاحظ يتمثل إنتاج المعرفة في تأليف «الكتاب»، وهذه المعرفة يتم نقدها وتداولها وتدريسها وفقًا لآليات كتابية أصبحت تمارس بلا شك دورًا تكوينيًّا للوعي الإنساني في ذلك الوقت.

- نجد في هذا النص عناصر كثيرة تؤيد ذلك فهناك:
- تأليف الكتاب.
- نسبة الكتاب إلى «مؤلف» من مؤلفي الكتب.
- الطاعنون على الكتاب أو «النقاد».
- استنساخ الكتاب.
- قراءة الكتاب على الجاحظ.
- كتابة الكتاب بخطوطهم.
- تدارس الكتاب والتأدب به.
- الاستفادة والاستخدام لألفاظه ومعانيه.
- رواية الكتاب لطلاب ذلك الجنس من الأدب.
- تحول الكتاب إلى «إمام».

(١٨٤) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (الجاحظ، ت ٢٥٥هـ)، «كتاب فصل ما بين العداوة والحسد»، في **رسائل الجاحظ**، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مج. ١، مكتبة الجاحظ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤): ٣٥٠-٣٥١.

كل هذه الآليات المعرفية التعليمية التي تستند إلى الكتابة والكتاب تجعلنا في غير حاجة لمزيد من التدليل على أن مرحلة الحفظ والسماع كانت صورة إيجابية لذلك الجدل الخلاق في الثقافة العربية بين الشفاهي والكتابي.

صنعة الكتابة

يستند الباحث إلى نصٍّ آخر للجاحظ الذي توقفنا معه منذ قليل، يذم الجاحظ في رسالته طائفة من المجتمع هي طائفة الكتاب، كما ذمَّ طوائف أخرى كثيرة، وروى عنهم النوادر كالمعلمين والنحاة وغيرهم، ولكن الباحث ينتزع النص من سياقه ليشير إلى الجاحظ «الكاتب» بوصفه المؤسس والمسوغ لإحلال المشافهة محل الكتابة، فالجاحظ «ألغى أهمية الكتابة، ودعا إلى تبني الشفاهية»[١٨٥] على حدِّ قول الباحث، وبالرغم مما في هذا الادعاء من إسراف بيِّن فإننا سنتوقف أمامه قليلاً مناقشين ومحللين لظاهرة «صنعة الكتابة».

يعد تحوُّل الكتابة إلى صناعة دليلاً على محدودية الكتابية في المجتمع الذي احتاج إلى هذه الصناعة، ولكنه في الوقت ذاته دليل على بدء إحلال الوعي الكتابي محل الشفاهية، ولا بد أن هذا جاء نتيجة إدراك المجتمع لأهمية الكتابة، وأنها – أي الكتابة – صارت تُمارس فعالية داخل هذا المجتمع حتى أصبحت وظيفة وصنعة.

وقد رصدت النظرية الشفاهية المعاصرة هذا الطور من عملية الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية، بل إنها تقدمه كنمط يمكن تطبيقه على أغلب الثقافات، يقول أونج: «يكتشف هافلوك في الثقافة اليونانية القديمة نمطًا عامًّا من الكتابية المحدودة قابلاً للتطبيق على ثقافات أخرى كثيرة؛ حيث تتطور «صنعة الكتابة» بعد أن يتعرف المجتمع على الكتابة بمدة قصيرة. في هذه المرحلة تعد الكتابة صنعة يمارسها أصحاب المهن الذين يستأجرهم آخرون لكتابة خطاب أو وثيقة على نحو ما

(١٨٥) إبراهيم، السردية العربية: ٣٣.

يستأجرون عمال بناء لبناء بيت. أو نجار سفن لبناء قارب»[١٨٦]. وهذا ما ينطبق على عصر الجاحظ تمامًا؛ حيث كان الكتاب أهل حرفة وصنعة وليس أهل فكر وثقافة وعلم ودين بالضرورة. «في مرحلة صنعة الكتابة هذه لا يحتاج الفرد الى أن يعرف القراءة والكتابة أكثر من حاجته إلى معرفة أي مهنة أخرى»[١٨٧]. ومرحلة صنعة الكتابة التي يتداخل ويمتزج فيها ما هو شفاهي بما هو كتابي، والتي تأتي بعد مرحلة الكتابة كتقييد للمنطوق؛ ليست أيضًا خاصة بالثقافة العربية وحدها؛ لأنَّه «لم يتم تجاوز هذه المرحلة في اليونان القديمة إلا قريبًا من زمن أفلاطون بعد أكثر من ثلاثة قرون، من انتشار الكتابة بين سكان اليونان ودخولها في عمليات الفكر بشكل عام والبدء بالتأثير فيها»[١٨٨]. ولكن كيف يتسق موقف الجاحظ من الكتابة والكتاب – وهو إمامهم – مع كونه أحد رواد العقلانية العربية، وقد كان منحازًا بشكل دائم للقيم الجمالية الكتابية في أعماله؟ والإجابة ليست صعبة؛ حيث سنرى نفس التناقض عند أفلاطون وتفسيره في السطور القادمة.

أية ركائز لأية نظرية؟

يشير الباحث إلى أنه في القرن الخامس تبلورت «نظرية تسوغ الشفاهية، ويرى أن هذه النظرية تقوم على دعائم أو ركائز ست، عرضنا لها في الصفحات السابقة، وحتى لا نسقط في بئر التكرار نحيل إلى ما كتبناه تحت عنوان «السماع والحفظ»، فهذه النظرية تتناول العملية التعليمية، وكل ما تذهب إليه هو تفضيل تلقي العلم عن المعلم وليس عن كتاب، ولكن ابن رضوان الطبيب المصري الذي صاغ هذه «النظرية» يظهر لديه ما تميز به عصره من التداخل بين الشفاهية والكتابية، وهو كما أشرنا يكاد يكون نمطًا في كل الثقافات، ولعل أفلاطون أحد ركائز الحضارة الغربية الكتابية أصدق مثال على ذلك؛ فقد عاش ذات التناقض الذي عاشه الجاحظ وابن رضوان وغيرهما، وهذا التناقض –

(١٨٦) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١٨١.

(١٨٧) المرجع السابق.

(١٨٨) المرجع السابق: ١٨١.

الطبيعي – هو ما أوقع الباحث في كل هذا اللبس؛ ذلك أننا نجد تشابهًا مدهشًا بين ركائز ابن رضوان وأفلاطون، فهو يرى في الرسالة السابعة أن الكتابة غير إنسانية، وهي نتاج مصنوع، والنص المكتوب لا يستجيب للسائلين ولا يدافع عن نفسه ولا يشرح كتاباته. وكما يذهب بعض الباحثين، فإن فكر أفلاطون الفلسفي التحليلي وضمنه نقده للكتابة، لم يكن ممكنًا كما رأى بعض الباحثين إلا نتيجة للتأثيرات التي كانت الكتابة قد بدأت تمارسها على العمليات العقلية. «إن علاقة أفلاطون بالشفاهية كانت غامضة غموضًا شاملاً. فهو، من جهة، يحط في فايدروس و الرسالة السابعة من قيمة الكتابة لصالح الشفاهي... وهو من جهة أخرى، عندما يحرم في الجمهورية على الشعراء دخولها، فإنه يفعل ذلك لأنهم وقفوا في صف عالم المحاكاة الشفاهي القديم، القائم على الذاكرة والتجميع والإطناب والغزارة والتقليد و الدفء الإنساني والمشاركة – وهو عالم يتناقض مع عالم الأفكار التحليلي، المتناثر، القائم على الدقة، والتجريد والرؤية والسكون – ذلك العالم الذي كان أفلاطون يروِّج له. ولم يفكر أفلاطون بشكل شعوري بنفوره من الشعراء باعتباره نفورًا من النظام العقلي الشفاهي القديم... لقد شعر أفلاطون بهذا النفور لأنه كان يعيش في الوقت الذي كانت فيه الأبجدية قد أصبحت لأول مرة مستوعبة بدرجة كافية لأن تؤثر في الفكر اليوناني بما فيه فكر أفلاطون نفسه... كانت عمليات الفكر التحليلي الممعن والفكر التتابعي المطول، تبرز إلى الوجود لأول مرة بتأثير الطرق التي مكَّنت الكتابيةُ العقلَ من أن ينتج بها أفكاره... وتعد مركزية الصوت لدى أفلاطون مسألة مبتكرة نصيًّا، كما أن دفاعه عنها دفاع نصي كذلك»[١٨٩].

ولنختم هذا النقاش بما يقوله بول زومتور: «عندما ندرك – ونحلل – العمل الشفاهي في وجوده الخطابي، فحينئذٍ فقط نضع أيدينا على وجوده النصي»[١٩٠].

(١٨٩) المرجع السابق: ٢٩١.

(١٩٠) بول زومتور، **مدخل إلى الشعر الشفاهي**، ترجمة وليد الخشاب (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٩): ١٢٤.

٢-٣ السياق التاريخي من المنظور الشفاهي/ الكتابي لرسائل إخوان الصفا

يمكننا القول إن الثقافة العربية قد مرت - كأي ثقافة أخرى - بمراحل انتقال من الشفاهية إلى الكتابية، وقبل أن نقدم تصورنا لمراحل الانتقال لا بد أولاً أن نوضح عدة أشياء:

أولاً: الشفاهي والكتابي كلاهما تعبير عن نمط من التفكير والإدراك والوعي بالعالم، ويمكننا أن نقول إنهما أسلوبان للوجود وممارسة الحياة، ولا يمكن لنا أو لغيرنا أن نصف أحدهما بالتخلف والبدائية، والآخر بالتقدم والرقي، أو أن نصف أحدهما بالإنسانية والآخر بالموات وغياب الروح.

ثانيًا: نحن نتحرك من إدراكنا أنه حتى يومنا هذا لا توجد ثقافة كتابية خالصة، فما دام الصوت الإنساني موجودًا سيظل للشفاهية حضور مؤثر وفاعل في المجتمع الإنسانى. وتأسيسًا على ذلك، فضلنا على مدار البحث أن نستخدم عبارة «جدل الشفاهي/ الكتابي»؛ حيث نولي اهتمامنا بشكل رئيس إلى تاريخ العلاقة بين النمطين من الوعي وكيف لعبت هذه العلاقة دورًا في تشكيل الثقافة الإنسانية وتكوين خطاب المجتمع الإنساني. وهو ما جعل هذه الدراسة مهمة لضرورتها لأي محاولة للتعرف على خطاب رسائل إخوان الصفا.

ثالثًا: نحن هنا لا نؤرخ للكتابة وإنما للوعي المؤسَّس عليها وفاعليته في إطار علاقة جدلية مع الشفاهي، لذلك سنحاول تقسيم المراحل التاريخية المختلفة على أساس تطور هذه العلاقة الجدلية وليس على أساس ظهور الكتابة وانتشارها.

رابعًا: ذلك الجدل الشفاهي/ الكتابي عادةً ما يكون مرتبطًا بتحولات وحراك اجتماعي، وقد يكون الوعي والقيم الكتابية صاحبة دور ثوري في هذا الحراك وقد يكون العكس، فكما قلت إن القيم التي يمثلها نمطا الوعي كلاهما لا يمكن تصنيفهما على أساس الخير والشَّر أو التقدم والتخلف. هذه الأفكار الأربعة هي ما حكم محاولتنا تقديم هذا المخطط التاريخي لتطور الشفاهي/ الكتابي في الثقافة العربية، وهي خطوط عريضة في حاجة إلى مزيد من البحث والدرس، ولكنها في هذا السياق خطوة تمهيدية تقربنا من التعرف بشكل أفضل وأعمق على خطاب رسائل إخوان الصفا.

٣- مراحل تطور الجدل الشفاهي الكتابي في التراث العربي

٣-١ المرحلة الأولى: من الشفاهية الخالصة إلى تقييد المنطوق

تمتد هذه المرحلة من العصر الجاهلي إلى بداية العصر العباسي الأوَّل، وهذا الامتداد الزمني الطويل لا يخلو من تباينات هائلة على المستوى التاريخي والاجتماعي والسياسي، وإيقاع التطور من منظور الجدل الشفاهي الكتابي لم يكن متجاوبًا بنفس الدرجة مع هذه المستويات، وهو ما سوَّغ لنا تصنيفها كمرحلة واحدة تنقسم إلى:

شفاهية خالصة

وتشمل العصر الجاهلي، وتمتد حتى تدوين القرآن وتحوله إلى مرجع مكتوب للمحفوظ شفاهيًّا، وهو ما عُرف بالمصحف الإمام الذي وُزّع في الأمصار لضبط قراءة القرآن، كان الوعي المعرفي في ذلك الوقت شفاهيًّا - يكاد يكون خالصًا - واقتصر دور الكتابة في هذه المرحلة على تقييد المنطوق دون أن تمارس أي تأثير على عمليات وآليات إدراك العالم وإنتاج المعرفة.

تقييد المنطوق

وتمتد من نهاية عصر عثمان إلى نهاية العصر العباسي الأول، وفي هذه الفترة اتسع استخدام الكتابة، وبدأت تصبح جزءًا من الحياة الاجتماعية بعد استخدامها في مؤسسات الدولة الإدارية (الدواوين) والترجمة والتأليف وظهور العلوم العربية كالمعاجم والنحو وعلم الحديث، كما بدأت في الظهور طائفة الكتاب إلى جانب ظهور فنون جديدة كفن القص، كما دخلت الكتابة في العلاقات الاجتماعية ممثلة في الرسائل الإخوانية، إلى غير ذلك من مظاهر شيوع الكتابة وتغلغلها في الحياة الثقافية والاجتماعية، ولا يبتعد شوقي ضيف عن الصواب عندما يقول: إن العرب «قد أخذوا

يتحولون سريعًا من أمة أمية لا تعرف من المعارف إلا ما حواه الصدر ووعته الآذان إلى أمة كاتبة»[١٩١]، ولكنها ليست كتابية بعدُ، فقد اهتم العرب كما يقول ضيف أيضًا أول ما اهتموا بتدوين الميراث الشفاهي، فهم يمارسون الكتابة ويُعلون من شأن الشفاهي، يقول: «وكان أوائل ما عنوا به من معارفهم العربية الخالصة أخبار آبائهم في الجاهلية وأنسابهم وأشعارهم، ومن ثم كثر بينهم علماء النسب وأصحاب الأخبار»[١٩٢]. ويصل هذا العصر إلى منتهاه عندما يتحول هذا الكم الهائل من المدونات إلى مصدر من مصادر المعرفة، وهو ما رصده أيضًا شوقي ضيف: «لا نَشكُّ في أن القوم دوَّنوا جملة رسائلهم السياسية، وإلا ما استطاع الطبري وغيره أن يروُوها، وكذلك قُل في رسائلهم الوعظية والشخصية، فإنهم دوَّنوا منها كثيرًا، ويسوق لنا صاحب الفهرست أسماء طائفة من الكتاب البلغاء لهذا العصر كانت رسائلهم مدونة»[١٩٣]. هذا إلى جانب ملمح بالغ الأهمية هو تمركز الثقافة العربية – في هذا الوقت خاصة – حول كتاب هو القرآن الكريم الذي كان المحرك الحقيقي لظهور كل العلوم العربية «فلولا القرآن ما كانت عربية»[١٩٤].

٣–٢ المرحلة الثانية: جدل الشفاهي/ الكتابي

وتمتد هذه المرحلة من العصر العباسي الثاني إلى بداية النهضة العربية مع وصول الحملة الفرنسية ودولة محمد علي وانتشار الطباعة.

لا تخلو هذه المدة الزمنية الشاسعة من التباين والتنوع هي الأخرى، ولكنها كسابقتها تباينات لا تتجاوز الجدل بين ما هو شفاهي وكتابي، وإن تعددت واختلفت تجلياته وإن اشتدت أو ضعفت درجة تأثيره على المجتمع.

---

(١٩١) شوقي ضيف، **العصر الإسلامي**، ط. ٨، تاريخ الأدب العربي ٢ (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): ٤٥١.

(١٩٢) المرجع السابق.

(١٩٣) ضيف، **العصر العباسي الأول**: ٤٥٥.

(١٩٤) رمضان عبد التواب، **فصول في فقه العربية**، ط. ٦ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٩): ١٠٨.

لقد كان استخدام الكتابة على نطاق واسع في المجتمع وفي شتى نشاطاته في نهاية المرحلة الأولى، مقدمة لما ظهر من نضج للوعي الكتابي، ومفسرًا للتصادم والتناقض والتداخل الذي أشرنا إليه سابقًا في مناقشتنا للدكتور عبد الله إبراهيم، فقد وضع الوعي الكتابي الناشئ الكثير من المقولات الشفاهية موضع التساؤل – حيث أمكن تثبيتها بالكتابة – والنقد والدرس والتحليل وربما الرفض والثورة، وهو ما خلق ردة فعل مقابلة تمثلت في تقديس الكثير من القيم الشفاهية والإعلاء منها والاحتفاء بها على المستويات المعرفية المختلفة؛ الدينية والعلمية والجمالية، مما أنشأ جدلاً خلاقًا بلغ ذروته في عصر الدول والإمارات – وفق تصنيف شوقي ضيف – الذي بلغ فيه كل شيء في حياة العرب قمة تناقضاته فكان كما يقول طه حسين: «لم يعرف المسلمون عصرًا كالقرن الرابع للهجرة، تناقضت فيه حياتهم العامة أشد التناقض، فكانت سيئة أشد السوء، مجدبة أقبح الإجداب من ناحية، وكانت حسنة قيمة خصبة منتجة من ناحية أخرى»[١٩٥]. وما نهدف إليه ونعتبره موضوع دراستنا الرئيسي هو كيف أنتج هذا الجدل خطابًا؟ وكيف أوجد مقولاته وعلومه التي لولا هذا الجدل لما ظهرت أو عُرفت؟ وفي هذا السياق كيف كانت الرسائل – تقنيًّا – خطابًا ثوريًّا خلاقًا؟

الأمثلة على مظاهر الأشكال المعرفية التي تولدت عن هذا الجدل كثيرة، ووقفنا عندها في الصفحات السابقة، كالتعليم الذي دخلته مصطلحات مثل (قرأ عليّ/ أملى – استنسخ – روى الكتاب – الكتاب الإمام) وغيرها من المصطلحات الكثيرة التي تعبر عن ذلك الامتزاج بين ما هو شفاهي وما هو كتابي؛ حيث أصبحت المعرفة في هذا العصر تقوم على ركنين متلازمين – وإن كانا متخالفين متجادلين – هما الركن الشفاهي والركن الكتابي، وبشكل عام «يثير أدب العصور الوسطى الاهتمام على نحو خاص في علاقته بالشفاهية، وذلك نتيجة للضغوط الشديدة التي كانت الكتابية تمارسها على النفس في تلك العصور، والتي سببتها من ناحية، مركزية النص المقدس، وسببها من ناحية أخرى ذلك الخليط الغريب من الشفاهية (المجادلات) والنصية (الشروح والحواشي على

(١٩٥) حسين، «مقدمة»: ٣.

الأعمال المكتوبة)»[١٩٦]. وهو ما نلقاه جليًّا في هذا العصر، فقد كان بلا شك عصر الجدل بين الفرق الكثيرة مذهبيًّا ودينيًّا وعرقيًّا وأدبيًّا، كما أنه العصر الذي تميز بظهور التأليف المستند إلى كتابة، أي أنه قد ظهرت كتابة ذات مرجعية كتابية، بل إن ظهور كتب الاختصار والتهذيب والشروح والحواشي وإعادة التأليف والتصنيف وفهارس الكتب وكتب الفهارس التي تترجم لمؤلفي الكتب ككتاب ابن النديم «الفهرست»، إلى غير ذلك من المظاهر التي سنتوقف بالتفصيل أمامها عند التطبيق على رسائل إخوان الصفا تؤكد أن الكتابية أصبحت الساحة الرئيسية للنشاط المعرفي.

هكذا انتقلت المعرفة من خطاب كتابة في إطار مرجعي شفاهي لا تتجاوز التقييد والتثبيت للمنتج المعرفي الشفاهي، إلى خطاب يزاحم فيه الكتابيُّ الشفاهيَّ، وقد نتج عن هذه المزاحمة عالم خاص متناقض لكنه ثري وخلاق، وهو العالم الذي ظهرت فيه رسائل إخوان الصفا، فوسمها بميسمه وترك فيها أثرًا لا يُجحد.

٣-٣ رسائل الإخوان في بوتقة الجدل الشفاهي/ الكتابي

هكذا انتهينا من اصطناع سياق تنتمي إليه رسائل الإخوان العصية على الترويض، سياق نستطيع أن نتوقف قليلاً أمام تفاعله مع نص الرسائل والتأثير المتبادل بينهما. الرسائل تنتمي إذن لهذه المرحلة التي اصطبغت بجدل الشفاهي والكتابي الذي بدأ في الظهور من خلال الوعي الذي ساهمت الكتابة في تكوينه على مدى القرون الإسلامية الأولى حتى صار في عصر الرسائل وعيًا مشاغبًا ومتمردًا وحتى ثوريًّا. يشير الإخوان بوضوح إلى أنهم استقوا معارفهم من «الكتب» وبالتحديد أربعة كتب؛ «أولها المصنفة على ألسنة الحكماء من الرياضيات والطبيعيات، وثانيها الكتب المنزلة كالتوراة والإنجيل والقرآن وغيرها من صحف الأنبياء، وثالثها الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها، وفنون الكائنات

(١٩٦) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٧٥.

من الحيوان والنبات والمعادن، يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري، ورابعها الكتب الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون الملائكة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها للأجسام، وما تصير إليه أمورها من انحطاط أو ارتفاع أو انبعاث وحساب»[١٩٧]، هكذا ينحاز الإخوان بوضوح إلى جانب المعرفة المستقاة من الكتب؛ إذ يعلنون انتماءهم إليها. نرى كذلك في هذا الشاهد أن شتى فروع المعرفة الإنسانية توفرت فيها الكتب التي يستقي منها الطلاب العلم، مما يدل على اتساع دور الكتابة والكتب في ذلك الوقت في تكوين الخطاب المعرفي لذلك العصر.

وانحياز الإخوان في رسائلهم إلى الكتب له ما يبرره؛ فقد كان هدف الرسائل يتجاوز السعي إلى التقييد والحفظ إلى إبداع «نص مستقل» يحمل دعوتها الفلسفية الأخلاقية الاجتماعية والسياسية ويروِّج لها. وقد فرض ضرورة «النص المستقل» ذلك التنوع بالغ التعقيد الذي عاشه المجتمع العربي في ذلك العصر على كل الأصعدة السياسية والاجتماعية والدينية واللغوية والفلسفية والجمالية. ولكن هذا التنوع كان عامل فرقة وتفتت وتحزب، فأفسد المجتمعَ التعصبُ والتطرفُ في كل اتجاه؛ تطرف في المجون وتطرف في الزهد. لقد كان «النص المستقل» المتحرر من قيود الزمان والمكان والأيديولوجيا بل والمؤلف هو المبدأ الجامع لهذا التنوع؛ حيث كانت «الإمبراطورية العربية من بعض النواحي، برج بابل هائل. فقد كان يعتمل وحدتها التنوع الإثني واللساني، وكان الاحتكاك بين الألسنة والثقافات واقعًا يوميًّا، وتجربة ليس بوسع أحد الإفلات منها»[١٩٨]. لا بد إذن من تحرر النص من الحدود حتى يسع النص كل هذا التنوع ليكون النص هو الوحدة القائمة على التنوع. هذا ما سنحاول أن نستجلي مظاهره في الفصول القادمة بعد رصد وقراءة المكونات الشفاهية والمكونات الكتابية في نص الرسائل.

(١٩٧) البستاني، «إخوان الصفا»: ١٣.

(١٩٨) عبد الفتاح كليطو، **لسان آدم**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٥): ٢٣.

الفصل الخامس

الجدلية الشفاهية في خطاب الرسائل

انتهينا في الفصول السابقة إلى أن إخوان الصفا جدلوا خطابهم المعرفي من ضفيرتين معرفيتين معبرتين عن وعيين متزاحمين وعن نمطين في الوجود متباينين، هما الشفاهية والكتابية. وسنحاول الآن رصد وتحليل العناصر والمكونات الشفاهية من خلال دراسة نص الرسائل بمستوياته المتعددة والمتراكبة، ولكن من منظور «النظرية الشفاهية المعاصرة» في تقاطعها مع النظريات النقدية الحديثة التي قدمنا بها لهذا الفصل؛ حيث سنرتكز في دراستنا على النصِّ نفسه لاستكناه الوعي الكامن فيه، وهل هو وعي شفاهي «قُيِّد» كتابةً أم نمط آخر من الوعي؟ وهي محاولة لا تخلو من خطورة؛ حيث إنَّ «النص الشفهي في معظم الأحيان متعدد، تراكمي، مبرقش، وأحيانًا ما يكون متباينًا لدرجة التناقض»[١٩٩]، مما جعل من الضروري عندما «ندرك – ونحلل – العمل الشفهي في وجوده الخطابي»[٢٠٠] أن «نضع أيدينا على وجوده النَّصي، ومن ثم نتجاوز هذا الوجود إلى واقع العمل من حيث تركيبه اللغوي»[٢٠١]، وهو ما سنحاول القيام به في السطور القادمة.

١ – المستوى الأسلوبي

تلعب الذاكرة دورًا أساسيًّا في الثقافة الشفاهية؛ إذ إنها في غياب النصوص تمثل الوعاء الذي تُحفظ فيه المعرفة، فما دامت لا توجد كتابة على الإطلاق، فلا شيء موجود خارج «المفكِّر»، هذه الحقيقة كان لها بالغ الأثر على بنية وتركيب النصوص التي تمثِّل تقييدًا للمنطوق في ثقافة شفاهية ترتبط بأنظمة التفكير الحافزة للذاكرة، ففي الثقافة الشفاهية «عليك لكي تحل مشكلة الاحتفاظ

---

(١٩٩) زومتور، **مدخل إلى الشعر الشفاهي**: ١٢٩.

(٢٠٠) المرجع السابق: ١٢٤.

(٢٠١) المرجع السابق.

بالتفكير المعبر عنه لفظيًّا واستعادته على نحو فعال، أن تقوم بعملية التفكير نفسها داخل أنماط حافزة للتذكر، صيغت بصورة قابلة للتكرار الشفاهي»[٢٠٢]، وربما هذا هو ما يُفَسِّر لنا السلطة الهائلة للنوع الأدبي والتقاليد الفنية المرعية في الأدب الشفاهي وصعوبة التمييز بين مؤلفين يبدعون في إطار أسلوب واحد، يفرضه الواقع الشفاهي للثقافة والخطاب المعبر عنها.

«من العسير الحديث، في الثقافة العربية الكلاسيكية، عن أسلوب خاص يميز فردًا بعينه، فهنا يختص كل نوع بأسلوب في الكتابة، وأعني مجموعة من السمات التي نلفيها في مؤلفات عدَّة. فمن تحديد النوع الذي ينتمي إليه النص والانتقال، من ثمة، من نص إلى نصوص أخرى مجانسة له، إلا أن الانتقال من نص إلى مؤلف بعينه أمر يكاد أن يكون مستحيلاً؛ وذلك لأن كثيرًا من المؤلفين نبغوا في نوع بعينه وأصبحوا علامة عليه، وكل منهم يصلح مؤلفًا للنص الذي نجهل صاحبه»[٢٠٣].

«فلا وجود لخطاب لا يخضع لجنس لغوي ولا ينخرط في إطاره، ولا وجود لنص، ولا حتى لملفوظ، يمكن إنتاجه بواسطة التشفير اللغوي بمفرده، إنما تنخرط أنواع تشفير اجتماعية أخرى، من أبرزها جنس الخطاب في عملية التبادل القولي»[٢٠٤].

ولعل هذا هو ما دفعنا منذ البداية إلى عدم الاندفاع خلف التماثلات الأسلوبية بين نص الرسائل وأسلوب بعض الكتاب في ذلك العصر كالتوحيدي – على سبيل المثال – فقوة التقاليد – وهي إحدى سمات الثقافة الشفاهية – جعلت الأساليب نمطية ومساحة التميز الفردي فيها ضئيلة للغاية؛ ذلك أنَّ «الحاجة الحافزة للتذكر تقرر تركيب الجملة نفسه»[٢٠٥]، وهو ما جعلنا نتوقف أمام التقاليد والأنظمة الشفاهية الفاعلة في إنتاج الخطاب المعرفي والأدبي، والتي تمثل المصدر الأول للتقاليد الأسلوبية للنوع الأدبي نفسه.

---

(٢٠٢) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٩٤.

(٢٠٣) كليطو، **الكتابة والتناسخ**: ٩.

(٢٠٤) العجيمي، «سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخطاب تعميمًا والخطاب السردي تخصيصًا»: ٥٣.

(٢٠٥) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٩٤.

١-١ ضمائر المخاطب

في الثقافة الشفاهية يلعب المخاطَب دورًا أساسيًّا في تنظيم الخطاب، خاصة في الخطاب المطوَّل؛ حيث «إن وجود مخاطب في هذه الحالة أمر جوهريٌّ، فمن الصعب أن تتحدث إلى نفسك لساعات دون انقطاع. فالفكر المتصل في الثقافة الشفاهية يرتبط بالتواصل بين متحاورين أو أكثر»[٢٠٦].

ولَعَلَّ شيوع ضمائر المخاطب في نص الرسائل هو الظاهرة الأكثر وضوحًا من الناحية الأسلوبية، فمن الناحية الكمية الإحصائية – تحوز ضمائر المخاطب (الفاعل والمفعول والإضافة) على أعلى نسبة تردد في الرسائل، تليها ضمائر المتكلم، ثم الضمائر الأخرى. ولكن الأكثر أهمية بين هذه الضمائر والأكثر ترددًا هو ضمير المخاطَب في محل رفع الفاعل بصوره المختلفة خاصة مع صيغة الأمر.

هذه الكثافة النسبية في استخدام ضمير المخاطب تشير إلى أنه كان العنصر الضامن لاستمرارية الخطاب دون ترهل، فالخطاب دائمًا يتواصل وهو مشدود إلى عمودين/ طرفي حوار.

أما توزيع ضمائر المخاطب في النصوص فهو يؤكد على هذا الدور أيضًا، فهو مبثوث في كُلِّ خطبة وحوار وتعليق وشعر وأمثال، وكأنه الجسر الذي يمتد ليربط هذه الجزر المتباعدة أسلوبيًّا، والتي تشكِّل النص. فعادَة ما يربط بين أفكار الرسالة جمل مِثل:

«وانظر يا أخي بنور عقلك، وتفكَّر بفهمك، وقِف في مقامِك، وتوجَّه نحو البيت، لعلك تعرف بوقوفك على جبل عرفات...»[٢٠٧].

يحكم تسلسل الأفكار والفقرات في الرسائل جمل تتوجه إلى مخاطَبٍ وهو ضمير يعود – غالبًا – على القارئ مثل:

«انظر يا أخي ...».

---

(٢٠٦) المرجع السابق: ٩٣.

(٢٠٧) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة من الجسمانيات الطبيعيات في ماهية الطبيعة: وهي الرسالة العشرون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٢: ١٤٠.

«اعلم يا أخي ...».

«اعتبر يا أخي ...».

«فلا تظن يا أخي أنك تقدر على أن ترجع بنفسك وحدها...».

«واعلم أن الطريق بعيدة»(٢٠٨).

كل هذه العبارات وردت في صفحة واحدة من الرسالة السادسة تحت عنوان «في ماهية الطبيعة»، وهي كما نرى تأتي في بداية كل فقرة، وهكذا يتوقف دورها عند حفظ تواصل الخطاب دون ترهل وتفكك، فضمائر المخاطب إذن تمثل عنصر تماسك النص.

ولا تتوقف ضمائر المخاطب عند هذا الدور الرَّابط، بل تتجاوزه لتقوم بالدور الحاسم في نسج دلالة النص من خلال استحضار القارئ وتوزيعها نحو ما يمثل أحد ركائز مفهوم «النص الداعية»، ولنقرأ هذه الأمثلة: «انظر يا أخي ثم تفكَّر فيما تسمع، وتأمّل ما يوصف لك، وميزه ببصيرتك، واعرضه على عقلك الذي هو حجة الله عليك والقاضي بينك وبين أبناء جنسك»(٢٠٩).

«واعلم يا أخِي أيدك الله وإيانا بروحٍ منه، أنه ينبغي لك أن تتيقّن بأنك لا تقدر أن تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها بالجناية التي كانت من أبينا آدم عليه السلام لأنك محتاج في نجاتك وتخلُّصك من هذه الدنيا التي هي عالم الكون والفساد، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين، وجنود إبليس أجمعين والصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السموات ومسكن العليين وجوار ملائكة الرحمن المقربين إلى معاونة إخوانٍ لك نصحاء وأصدقاء لك فضلاء متبصِّرين بأمر الدين علماء بحقائق الأمور، ليعرِّفوك طرائق الآخرة وكيفية الوصول إليها، والنجاة من الورطة التي وقعنا فيها كلنا بجناية أبينا آدم عليه السلام،

(٢٠٨) المرجع السابق: ١٣٩.

(٢٠٩) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة: وهي الرسالة الثامنة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٩٠.

فاعتبر بحديث الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب «كليلة ودمنة» وكيف نجت من الشبكة لتعلم حقيقة ما قلنا»[٢١٠].

وكما نرى من هذه الاقتباسات فقد توفرت كل الصور النحوية لضمير المخاطب في الرسائل، ويمكن تقسيمها من حيث ما تعود عليه هذه الضمائر إلى:

ما تعود عليه ضمائر المخاطب

القارئ (المروى له)	**(المَرْوِي عَنْهُ)**
(متلقي الرسالة)	(طرف في حوار أو شخصية في حكاية)
(خارج النص)	(داخل النَّص)

أما المخاطب المروي عنه وإن كان يشغل مساحة أكبر من النص، فإن تعدده يجعل من تكرارية الضمير العائد عليه أقل فاعلية وتشكيلاً للدلالة من تكرارية الضمير العائد على المخاطب المروى له.

فهو يعود على صيَّادٍ أو مَلَكٍ أو حيوانٍ أو شيخٍ أو ...

«قال: ما تفعل في هذا المكان الذي لا يقع فيه أحد إلا غرق وهلك.

فقال: أنا الذي تركت الطريق الواضح... من أجل لذةٍ يسيرة وشهوةٍ حقيرة.

قال: هَلاَّ خلَّيْتَ ما في يَدِك ونجوت بنفسِكَ.

فقال: الطمع مني في السلامة وما كنت حدثت به نفسى.

فقال: إنك جاهل، وما أرى أحدًا أولى منك بالغرق...»[٢١١].

(٢١٠) إخوان الصفا، «الرسالة الثانية: الموسومة بجومطريا في الهندسة وبيان ماهيتها»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ١٠٠.

(٢١١) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات: وهي الرسالة الحادية والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»: ١٧٣.

فضمائر المخاطب في هذا النص وأمثاله تفتقد الدلالة البنائية التكوينية المشكِّلة للخطاب التي تتوفر للضمائر العائدة على المروى له أو القارِئ؛ حيث يتوجه مؤلِّفو الرسائل إليه في بداية كل رسالة وكل فصل بل وتقريبًا كل فقرة كما تنتهي كل رسالة أيضًا بالتوجه إليه.

فكلُّ رسالة وفصل تقريبًا تبدأ بهذه العبارة «اعلم يا أخي أيّدك الله وإيانا بروحٍ منه أن ....»[٢١٢].

وعادة ما تنتهي بـ «فانتبه أيها الأخ من نوم الغفلَة ورقدة الجهالة، وفقك الله وإيانا وجميع إخواننا للسداد، وهداك وإيانا وجميع إخواننا سبيل الرشاد، إنّه رؤوف بالعباد»[٢١٣].

والتحليل النحوي لفعل الأمر «اعلم، انظر، تأمّل انتبه، تفكَّر...» الذي عادة ما تبدأ به كل فكرة يجعل القارئ/ المروى له فاعِلاً لفعل الأمر ومفعوله هو النص نفسه.

فضمير ا لمخاطب إذن يقوم بوظيفة داخلية في النص، وهي ربط وحدات النص بعضها ببعض من خلال جعله موضوعًا للقارِئ أو المروى له الذي يقع خارج النص، هكذا تمثل هذه الجملة النحوية بنية العلاقة بين المرسل والرسالة والمتلقي.

فعل الطلب	←	الفاعل	←	المفعول به
(المؤلف المجهول)		(القارئ)		(النص)
		(المطلوب منه المدعو)		(الدعوة)

يكتسب النص وحدته إذن من حضور لقارئ مدعو لتبني أفكار الجماعة، فالقارئ هو عامل تماسك النص، هكذا تعود بنا هذه العلاقة النحوية إلى الفكرة المركزية التي يتأسس عليها الخطاب وهي «النص المستقل»، «النص الدَّاعية»؛ حيث يقابل غياب المؤلِّف حضور القارئ، فالدَّعوة إلى العلم،

(٢١٢) إخوان الصفا، «الرسالة الثانية: الموسومة بجومطريا في الهندسة وبيان ماهيتها»: ٩٨.

(٢١٣) إخوان الصفا، «الرسالة الثانية عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في قول العلماء أن الإنسان عالم صغير: وهي الرسالة السادسة والعشرون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٢: ٤٧٩.

والنظر، والتأمل، والتفكُّر والانتباه يحملها النص – حيث غاب مؤلفه – ليصبح النص حامل الدعوة أو الدَّاعية والنص لم تتوفر له صفة الدَّاعية إلا بعد أن أصبح مستقلاً نتيجةً لتغييب مؤلِّفه.

ثمة بنى نحوية فرعية – لا تتسم بنسبة التكرار الطاغية التي تتوفر لهذه البنية – ولكنها تعود إلى نفس النتيجة وتلعب نفس الدور البنائي في تشكيل خطاب الرسائل، يقول الإخوان: «إذا قيل لك: ما الهيولى؟ فيقال جوهر بسيط قابل للصورة، فإن قيل: ما الصورة؟ فيقال: ماهية الشيء، وله الاسم والفعل والقيامة. فإن قيل: فما الجوهر؟ فيقال: هو قائم بنفسه قابل للصفات. فإن قيل: فما الصفة؟ فيقال: عرضٌ حالٌّ في الجوهر لا كالجزء منه. فإن قيل: ما الشيء؟ فيقال: هو المعنى الذي يعلم ويخبر عنه. فإن قيل: ما الموجود؟ فيقال: هو الذي وجده أحد الحواس أو تصوره العقل أو دَلّ عليه الدليل. فإن قيل: ما المعدوم؟ فيقال: ما قابل هذه الأشياء المذكورة في الوجود. فإن قيل: ما الوجود؟ فيقال: أيس. فإن قيل: ما العدم؟ فيقال: ليس. فإن قيل: ما القديم؟ فيقال: ما لم يكن له ليس. فإن قيل: ما المحدث؟ فيقال: ما كوَّنه غيره....»[٢١٤].

وتمضي هذه البنية التكرارية «فإن قيل لك يقال» إلى نهاية الفصل.

وعلى الرغم من اختلاف هذه البنية عن بنية الأمر والقارئ المخاطب فإنها في التحليل الأخير تصل بنا إلى نفس النتيجة الدلالية لهذه البنية التي تمثل إطارًا للنص كُلِّه.

الفعل المبني للمجهول ← نائب الفاعل

(القوْل) (الرسالة)

فالقائِلُ المجهول هو صورة أخرى لغياب المؤلِّف ونائب الفاعل (الرسالة) متعلق بالجار والمجرور «لك» هو تعبيرٌ آخر عن حضور القارِئ وغياب القائل يجعل النص «مُستقلاً» وعندما يكون النص مستقلاً يصبح هو نفسه حامل الدَّعوة أو الدَّاعية.

(٢١٤) إخوان الصفا، «الرسالة االعاشرة من النفسانيات العقليات في الحدود والرسوم: وهي الرسالة الواحدة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٣: ٣٨٥.

هكذا نرى أن توظيف البنى النحوية في الرسائل يتناغم بشكل رائع مع إخفاء وتجهيل الإخوان لأنفسهم، إنه «فعل» أعمق كثيرًا من أن يُفَسَّر «بالتقية»، فقد كان استتار المؤلفين تعبيرًا عن «كشف» معرفي أنضجته حركة الثقافة العربية في هذا العصر نحو الكتابية بالرغم من الإطار والمرجعية الشفاهية الرَّاسخة في المجتمع. وعلى الرغم من أننا نرصد هنا المظاهر أو المكونات الشفاهية لخطاب الرسائل فإن السياق هنا يدفعنا أن نصل بالتأويل إلى منتهاه من خلال ربطه بالمقولة التي ألْحَحنا عليها في الفصول السابقة، وهي أن خطاب الرسائل اِنبنى على علاقة خلاقة وجدلية بين ما هو شفاهي وما هو كتابي، فالكتابة «تخلق ما سماه بعض الباحثين «لغة طليقة من السياق» أو «الخطاب المستقل»، وهو خطاب لا يمكن مساءلته أو معارضته على نحو ما يحدث في الخطاب الشفاهي؛ ذلك لأن الخطاب المكتوب منفصل عن مؤلِّفه»[٢١٥]. لقد توصَّل الإخوان إذن بآليات شفاهية – تمثل ضرورة للتواصل الإنساني أو الدَّعوة – إلى ظاهرة كتابية وهي «الخطاب المستقل»، خطاب الرسائل لا يمكن دحضه أو مساءلته أو معارضته لأنه – خارقًا للتقاليد الثقافية الرَّاسخة لعصره – قد تحرر من مؤلِّفه.

إن فكرة «الخطاب المستقل» نجد لها جذورًا قويَّة في الثقافات الشفاهية تعرف «نوعًا من الخطاب المستقل في صيغ طقسية ثابتة»[٢١٦]؛ حيث كان ينظر للأقوال على أنها «صوت الإله... فالكتاب، مثل الكاهن، أو العراف، يوصِّل قولاً من مصدر، هو ذلك الذي قال أو كتب حقًّا. وقد يمكن تحدِّي المؤلف لو أمكن الوصول إليه، في أي كتاب؛ فليس ثمَّة طريقة مباشرة لدحض نص، فحتى بعد التفنيد الكلي والمدمر لأفكار الكتاب، يظل النص يقول ما قاله من قبل تمامًا. وهذا أحد الأسباب لشيوع عبارة «الكتاب يقول» بمعنى أن القول صحيح. وهو أيضًا أحد الأسباب التي من أجلها أحرقت الكتب. والنص الذي يقول ما يعرف العالم كله أنه باطل. سيظل يقول هذا البطلان إلى الأبد، ما بقى النص، فالنصوص عصيَّة بطبيعتها»[٢١٧].

---

(٢١٥) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١٥٨.

(٢١٦) المرجع السابق.

(٢١٧) المرجع السابق.

١-٢ أسلوب العطف

ليشرح أونج معنى أن يكون أسلوب العطف أحد أبرز الخصائص الشفاهية؛ قدَّم مقارنة بين ترجمتين لنص واحد من التوراة (العهد القديم)؛ الأولى نشرت (١٦١٠) والثانية نشرت (١٩٧٠)، ونحن نعرض لهما هنا:

الترجمة الأولى: «في البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه. وقال الله ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهارًا والظلمة دعاها ليلاً، وكان مساء وكان صباح يومًا واحدًا». ونرى في هذه الترجمة تسع «واوات» استئنافية.

الترجمة الثانية: «في البدء، عندما خلق الله السموات والأرض، كانت الأرض أرضًا خرابًا بلا هيئة. وكان الظلام يغطي وجه الغمر، في حين كانت الريح العاتية ترف فوق المياه. حينئذ قال الله: «ليكن نور، فكان نور. رأى الله كيف أن النور حسن بعد ذلك فصل الله النور من الظلمة. سَمَّى الله النور «نهارًا» وسمى الظلام «ليلاً». هكذا أتى المساء، وتبعه الصباح – اليوم الأوَّل».

ونرى هنا أنه على حين تترجم الطبعة الأولى (١٦١٠) أداة العطف العبرية إلى مقابلها الإنجليزي (and)، تترجمها الترجمة الثانية (١٩٧٠) إلى مقابلات أخرى متنوعة حيث تعني «و»: «عندما» و«حينئذٍ» و«هكذا» و«بعد ذلك» و«في حين»؛ مما يعطي السرد سيولة مع التفريع التحليلي للجمل القائم على المحاجة العقلية التي تتميز بها الكتابة؛ فالبنيات الشفاهية تحقق غالبًا ما هو عملي، أما البنيات الكتابية فأكثر اهتمامًا بالتركيب (تنظم الخطاب نفسه)، والخطاب المكتوب يطور قواعد نحوية أكثر دقة وثباتًا من الخطاب الشفاهي؛ ذلك لأن الخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعنى على البنية اللغوية؛ لأنه يفتقر إلى السياقات الوجودية الكاملة العادية، التي تحيط بالخطاب الشفاهي، وتساعد على تحديد المعنى فيه، مستقلة في ذلك، إلى حدٍّ ما، عن القواعد النحويَّة[٢١٨].

(٢١٨) المرجع السابق: ٩٨-٩٩.

ويتجاوز حضور هذه الظاهرة الأسلوبية في الرسائل ما يشير إليه أونج، حيث لا تكاد توجد جملة أو فقرة أو رسالة في الرسائل إلاَّ وتبدأ بحرفٍ من حروف العطف المختلفة، وليس لهذه الظاهرة علاقة بموضوع الرسائل! فالرسائل الرياضية أو الطبيعية أو الفلسفية نجد فيها نفس الظاهرة، ففي الرسالة السابعة: في «الصنائع العلمية والغرض منها»، نقرأ الفقرة التالية: «واعلم يا أخي بأن لكل معلولٍ صناعي أربع علل، إحداها علة هيولانية، والثانية علة صورية، والثالثة علة فاعلية، والرابعة علة تمامية، مثال ذلك الكرسي والباب والسرير، فإن العلة الهيولانية فيها الخشب والعلة الصورية الشكل والتربيع والعلة الفاعلية البخار، والعلة التمامية للكرسي القعود عليه وللسرير النوم عليه وللباب ليغلق على الدار. وعلى هذا القياس كل معلول لا بد له من هذه الأربع العلل. فإذا سئلت عن عِلَّة شيء، فاعرف أولاً عن أيّها تسأل، حتى يكون الجواب بحسب ذلك»[٢١٩]. فهذه الفقرة ذات الموضوع العلمي نجد أنَّ «صيغة الأمر، وصيغة المبني للمجهول» تمثلان إطارًا للفقرة التي تشد وحداتها وترتبها من الداخل حروف العطف.

ولا يتوقف دور أسلوب العطف عند حدود الربط بين الجمل داخل الفقرة الواحدة، بل إنه يتجاوز ذلك إلى الربط بين الفقرات والفصول التي تشكِّل الرسالة.

ففي الرسالة الثامنة في الحكاية الرمزية «منازعة الحيوان للإنس أمام ملك الجن»، وعلى مدار مائة وسبعين صفحة؛ نجد كل فقرة تبدأ بحرف عطف، فالفصل يبدأ بصيغة المبني للمجهول «يُقال»، ثم ينساب النص من خلال حروف العطف فنجد في الفقرة الثانية «ثم سخروا من الأنعام...».

الثالثة «ثم إنه ولى على بني الجان.....».

الرابعة « ثم إن أولئك القوم....».

الخامسة «فلما علمت البهائم....».

(٢١٩) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة: في الصنائع العلمية والغرض منها»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٨٥.

السادسة «وكان بيراست الحكيم....».

السابعة «فلما وصلوا إليه ...».

الثامنة « فقام خطيبٌ من الإنس...».

التاسعة «فقام عند ذلك زعيمها وهو البغل ....».

العاشرة «ثم قال: ليس في شيء مما قرأ...».

الحادية عشرة «واعلم أيها الملك بأن الله خلق....».

الثانية عشرة «ثم قال زعيم البهائم....».

الثالثة عشرة «ثم إن الله.....».

الرابعة عشرة « فلما سمع الملك هذا الكلام....».

الخامسة عشرة «فقال زعيم الإنس.....».

السادسة عشرة «فقال الإنس لزعيم البهائم.....».

السابعة عشرة «وأما خرطوم الفيل.....».

الثامنة عشرة «وأمَّا كِبَر أذن الأرنب».

التاسعة عشرة «وأما الذي ذكرت.....».

العشرين «وأما الذي ذكرته من جودة حواسكم...»[٢٢٠].

(٢٢٠) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٠٣-٢١٣.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق هو تقسيم هذه الحكاية إلى فصول معنونة، مثل «فصل في بيان علة اختلاف صور الحيوانات» و«فصل في بيان جودة الحواس في الحيوانات» و«فصل في بيان شكاية الحيوان من جور الإنسان» و«فصل في بيان تفضيل الخيل على سائر البهائم»، وكل فصل من هذه الفصول يأتي ليقطع خطبة طويلة لأحد شخصيات الحكاية، مما يوحي بأن الحكاية كتبت كاملة، ثم قرأت ووضعت عناوين لما تناولته خطب شخوص الحكاية من موضوعات تستحق التأطير، وهو ما سنتوقف عنده في دراستنا لهذه الحكاية الرمزية. ولكن يجب أن نشير إلى أنه إذا كانت ضمائر المخاطب قد حفظت تماسك النص حيث شكلت إطاره الخارجي، فإن حروف العطف قد حفظت تماسك النص على المستوى الداخلي خاصة على المستوى السردي الذي يفقد الخط الدرامي المنتظم، فحروف العطف هي التي تمنع وحدات النص من الانفراط من حركة الأحداث.

هكذا لم تعتمد الرسائل في العلوم أو في السرد على التفريع التحليلي للجمل القائم على المحاجة العقلية، فالظاهرة العامة هي الربط بين وحدات النص الصغرى والكبرى بحروف ا لعطف، مما يجعل في خطاب الرسائل خصيصة شفاهية لا يمكن جحدها.

١-٣ القوالب الجاهزة

كلما زاد الفكر المنمط شفاهيًّا تعقيدًا زاد اعتماده على العبارات الجاهزة التي لا تأتي في الثقافات الشفاهية مصادفةً، بل هي موجودة على الدوام وتشكل مادة الفكر ذاته؛ ذلك الفكر الذي يستحيل في أي صورة متصلة من دونها؛ لأنه يتكوَّن منها فحتَّى القانون نفسه في الثقافات الشفاهية مكنون في أقوال معتمدة على الصيغ في أمثال لا تكون مجرد زينة مضافة إلى التشريع، بل تشكل هي نفسها القانون وغالبًا ما يتوقع الناس من القاضِي في الثقافة الشفاهية النطق بمجموعة من الأمثال المناسبة التي يمكن من خلالها إصدار قرارات عادلة في القضايا المعروضة عليه[٢٢١].

(٢٢١) أونج، الشفاهية والكتابية: ٩٦.

وهو نفس ما نجده في الرسائل؛ حيث تحتشد بكثير من صيغ الدعاء والترهيب والانتقال من موضوع إلى آخر باستطرادات وتكرار، وبكثير مما يشبه تكديس المترادفات والمتماثلات والاستشهاد بآيات القرآن والحديث والشعر والأمثال. وقد فطن الإخوان أنفسهم إلى هذه السمة في رسائلهم فقالوا: «إنّ الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب الأمثال»[٢٢٢]، ويقولون: «إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظًا وعبارات وإشارات، كيلا يخرج بنا عمَّا نحن فيه، وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها وفتح قلوبكم وشرح صدوركم ونوَّر بصائركم بمعرفة أسرارها، ويسر لكم العمل بها، كما فعل بأوليائه وأصفيائه وأهل طاعته، إنه على ما يشاء قدير»[٢٢٣]. وقد وصل الأمر إلى أن أحد فصول الرسالة الجامعة يبدأ بذكر ما يناهز عشرين آية قرآنية تسودها فكرة حمد الله وتتبعها الإشارة إلى اتصاف موضوعها بالسرية[٢٢٤].

وقد أدّى تكرار بعض العبارات في الرسائل بشكل واسع إلى تحولها إلى مبدأ تنظيمي للخطاب، فعادة ما يبدأ الفصل بعبارة «اعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيدك الله وإيانا بروح منه أنّ....»[٢٢٥].

وينتهي بعبارة ضرورة إيقاظ الروح من «نوم الغفلة ورقدة الجهالة»[٢٢٦] أو عبارة «وفقك الله أيها الأخ وإيانا وجميع إخواننا طريق السداد، وهداك وإيانا وجميع إخواننا سبل الرشاد»[٢٢٧]. وفي بعض الرسائل يزيدون على هذه العبارة «جميع إخواننا حيث كانوا، وأين كانوا، من البلاد». كما تبدأ كل رسالة بالآية القرآنية «ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ » مسبوقة دائمًا بعبارة «الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى»[٢٢٨].

---

(٢٢٢) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفاء»: ٣٧٧.

(٢٢٣) المرجع السابق.

(٢٢٤) العوا، **حقيقة إخوان الصفا**: ٢٩٠.

(٢٢٥) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى في الآراء والديانات في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية: وهي الرسالة الثانية والأربعون من رسائل إخوان الصفاء»: ٤٥٦.

(٢٢٦) المرجع السابق: ٤٧٩.

(٢٢٧) المرجع السابق.

(٢٢٨) المرجع السابق: ٤٥٦.

وهذه الصيغ الجاهزة والعبارات المتكررة والتنميط الشديد والصيغ الجماعية الثابتة في الرسائل، «تحدد نوع التفكير الذي يمكن أن يمارسه المرء من خلالها كما تحدد الطريقة التي تنظم بها الخبرة عقليًّا، ففي الثقافة الشفاهية يثقف المرء الخبرة بأساليب تُعِين الذاكرة»[٢٢٩].

ولعل هذه الخاصية الشفاهية تفسر لنا ذلك التفاوت الشديد في أنماط السرد داخل الرسائل، فهذه الصفة النمطية جعلت الكثير من حكايات الرسائل تأخذ شكل ولغة الأخبار المروية في الموسوعات الأدبية كالأغاني اتباعًا لتقاليد وصيغ الرواية.كما نرى في هذه الحكاية:

«من ذلك أن ابن ملك وقع في أيدي عدو له، فاستعبده وكلَّفه الخدمة الشديدة والأعمال الشاقة، مع قلة المطعم والمشرب، والعري، والضرب، والشتم، والاستخدام حتى ذهبت قوته، وهرم شبابه، ونحل جسمه وضعف سمعه، وكَلَّ بصره، واسترخت مفاصله وعقل لسانه. ثم حبسه في مطمورة ضيقة، وطال حبسه، واشتد جوعه وعطشه وغمه وحزنه، حتى غُشي عليه من الجهد والبلوى والضر الذي هو فيه. فبينما هو ذات ليلة مفكر فيما هو فيه من العناء والشقاء والجهد والبلوى، فنام، ورأى فيما يرى النائم...»[٢٣٠].

وتمضي الحكاية قُدمًا من خلال مراكمة الجملة التصويرية أو الواصفة، وتتخذ منطق تراتبها من خلال حروف العطف التي تربط أفعالها لتشكل في مجموعها خط الأحداث، الذي تمثل الصيغ الجاهزة على مستوى السرد واللغة مفاصله ومحطات انتقاله الرئيسة نحو «من ذلك أنَّ» و«بينما هو....» و«رأى فيما يرى النائم»... إلخ.

(٢٢٩) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٩٦.

(٢٣٠) إخوان الصفا، «الرسالة الخامسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين: وهي الرسالة السادسة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء»: ٨٦.

١-٤ الإيقاع

«يميل التفكير المطول ذو الأساس الشفاهي، حتى عندما لا يكون في شكل شعري، إلى أن يكون إيقاعيًّا بشكل ملحوظ؛ لأن الإيقاع، حتى من الناحية الفسيولوجية يساعد على التذكُّر»[٢٣١]، والإيقاع أحد ظواهر نص الرسائل الشفاهية، ولكن نسبة حضوره وكثافته تتفاوت من رسالة إلى أخرى حسب موضوع الرسالة، فالرسائل التي تتناول الرياضيات والعلوم الطبيعية يكاد ينعدم فيها الإيقاع بصوره المختلفة، فهي تتميز بالصفات الكتابية أكثر. أما في الرسائل الفلسفية والإلهيات فتزداد نسبة حضوره وتتعدد أشكاله ولا نفترض هنا أن طبيعة الموضوع فقط قد تحكمت في درجة إيقاعية اللغة؛ حيث يرجع هذا في رأينا إلى ذلك الجدل بين التقاليد الشفاهية الرّاسخة والوعي الكتابي الناشئ؛ حيث إن موضوعات الفلسفة والإلهيات وغيرها من الموضوعات المتصلة بها تتمتع بتقاليد شفاهية أسلوبية راسخة ومستقرة في «علم الكلام»، أما الموضوعات الأخرى فقد افتقدت هذه التقاليد، وليس أدل على ذلك ممَّا نقرأه في نصوص فلسفية قريبة العهد من الرسائل، والتي نرى فيها إيقاعًا وصورًا بيانية كثيفة كالتي نجدها عند الكندي «إن في الظاهرات للحواس، أظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدَّلالة على تدبير مدبِّر، أعني مدبرًا لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوِّنًا لكل مكوِّن، وأولاً لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله»[٢٣٢]. وهذا الإيقاع الذي يعتمد تلاوين من التكرار والتوازن بين الجمل لا نجد مثيلاً له في الرسائل في النصوص التي تتناول نفس الموضوع بل نفس الفكرة:

«والفريقان قد اجتمعا على أن الأشياء كلها معلولة وأن الباري، عز وجل وتقدس، هو علتها ومتقنها ومبدعها ومُتمّمها ومكمّلها، كما أن الواحد من العدد هو علة العدد وأولها ومبدؤها»[٢٣٣]،

---

(٢٣١) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٩٤.

(٢٣٢) شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**، ط. ٢، تاريخ الأدب العربي ٤ (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): ٥١٥.

(٢٣٣) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين: وهي الرسالة السابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء»: ١٢٤.

ولا يعدم هذا النص إيقاعه الخاص ولكن الفرق بينه وبين نص الكندي واضح على مستوى تركيب الجملة والتوازن بين الجمل والصور البيانية. أما في بعض الرسائل الرياضية كرسالة «العدد» نجد الإيقاع يكاد يكون منعدمًا.

«واعلم بأن كون العدد على أربع مراتب التي هي الآحاد والعشرات والمئات والألوف ليس هو أمرًا ضروريًّا لازمًا لطبيعة العدد مثل كونه أزواجًا وأفرادًا صحيحًا وكسورًا، بعضها تحت بعض، لكنه أمرٌ وضعي رتبته الحكماء باختيارٍ منهم»[٢٣٤].

يتفاوت الإيقاع أيضًا حسب السياق الجمالي الذي يرد فيه، فنص الرسائل يتضمَّن إيقاعًا نثريًّا وشعريًّا وسرديًّا، مما جعل الإيقاع الكلي للنص بالغ الثراء. أمَّا الإيقاع الشِّعري فلن نتوقف أمامه كثيرًا؛ حيث إن معظمه منقول ومروى عن شعراء آخرين كما أن توظيفه ارتبط بالغاية الأخلاقية والوعظية والحكمية التي حدت من إمكانية تشكيله بنية إيقاعية متمايزة في خطاب النص. والإيقاع السردي سنتعرض له بالدراسة في «المستوى السردي». أما الإيقاع النثري فقد تعددت أنواعه؛ حيث نجد الإيقاع الصوتي الذي مصدره الجناس والإيقاع الذي يستند إلى الجمل المتكررة المتوازنة، يقول الإخوان: «لما رأت من المعجزات الباهرات والآيات الظاهرات والبيان اللائح والدليل الواضح...»[٢٣٥].

«(الجسد) المتغير الفاسد، المستحل الهالك الذي إن أصابه حَرٌّ ذاب، أو إن أصابه بَرد جمد، وإن نام بطلت حواسه، وإن انتبه لا يشعر بوجوده، إن نقل لا يدري أن كان وإن ترك لا يتحرك، وإن حرِّك لا يحس بذاته، جاهل لا يعلم شيئًا، وإن لم يسقَ جفَّ عطشًا وإن لم يطعم ذبل، وإن طعم امتلأ من الدم والصديد والبول والغائط، كأنه ربع مجصص ظاهرُه، مملوءٌ من القاذورات باطنه»[٢٣٦].

«فتح قلبك، وشرح صدرك، وطهَّر نفسك، ونوَّر عقلك»[٢٣٧].

---

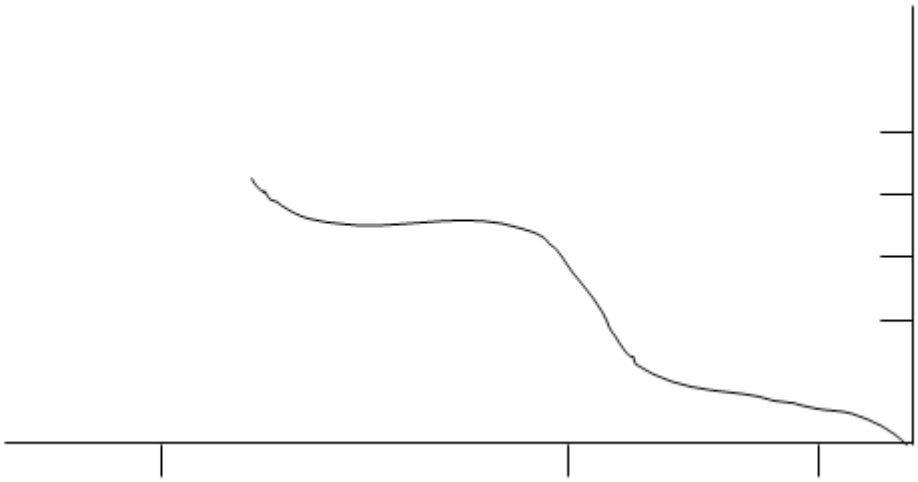
(٢٣٤) إخوان الصفا، «الرسالة الأولى: في العدد»، في **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مج. ١: ٥٢.

(٢٣٥) إخوان الصفا، «الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية السحر والعزائم والعين: وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفاء»: ٣١٣.

(٢٣٦) إخوان الصفا، «الرسالة العاشرة من العلوم الناموسية والشرعية في كيفية نضد العالم بأسره: وهي الرسالة الحادية والخمسون من رسائل إخوان الصفاء»، في **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مج. ٤: ١٩١.

(٢٣٧) إخوان الصفا، «الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية في بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الربانيين: وهي الرسالة الرابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء»، في **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مج. ٤: ١٩.

درجة الإيقاع



(العلم) العلوم	العلوم	الجسمانيات
الرياضية	الناموسية	الطبيعيات والنفسانيات
	الإلهية والشرعية	العقليات

فنرى هنا أن الإيقاع النثري لعب دورًا كبيرًا في عملية التواصل مع الجمهور المتخيل لنص الرسائل، وهو جمهور في مجمله ينتمي لثقافة شفاهية. وقد غلب الإيقاع النثري على العلوم الناموسية والشرعية والإلهيات، في حين قام بهذا الدور التواصلي في الرسائل الرياضية والطبيعية الإيقاع السردي. أما الإيقاع الشعري فلا يمكن أن نرصد له دور مستقل؛ حيث كان مفتتًا ومبثوثًا في إطار نثري أو سردي، ونجد بعض الفقرات في الرسائل شديدة القرب من لغة النثر في عصرها.

«وكل نبيّ نطق، وكل حكيم صدق، وأتى بالمعجزات، وأظهر الآيات، ألقى عليه هذا الاسم، وعرف بهذا الوسم، عند الأمم الطاغية والأحزاب الباغية».

لقد احتشدت الرسائل إذن بأنماط متباينة من الإيقاع، ولكن لا نستطيع أن ندعي أنها تتراكب لتشكل بنية إيقاعية كلية للرسائل تتوفّر على دلالتها الخاصة، فالتكرارية التي تمتعت بها بعض «الإيقاعات» الصوتية والبيانية لم تكن إلا استجابة للضرورة والتقاليد الشفاهية، كما أن تعدد الأساليب من شعري ونثري وسردي ظل حبيس الإطار «الدعائي» أو «التبشيري» للنص، مما يدفعنا إلى الاحتراز تجاه تأويله كعلامة دالة على تعدد الأصوات.

١-٥ النَّعت

«يحمل التعبير الشفاهي زادًا من النعوت، والصيغة النعتية هنا ترسيخ إجباري للمعنى»[٢٣٨].

وهو ما نجده في التراث الشفاهي كما في الملحمة الهومرية «نستور الحكيم» أو «أوديسيوس الماهر»، فالثقافة الشفاهية تفضل أن تقول «الجندي الشجاع» بدلاً من الجندي، و«الأميرة الجميلة» بدلاً من الأميرة، وهكذا يظل الجنود شجعانًا والأميرات جميلات إلى الأبد.

واستخدام النعوت على هذا النحو في الرسائل من ظواهر النص الجليّة، فنجد مثلاً في حكاية «منازعة الحيوان للإنس أمام ملك الجن» التي ترد في الرسالة الثامنة من الجزء الثاني، نجد كل «متحدث» له نعته الملتصق به سواء من الإنسان أم من الحيوان.

- ملك الجن بيراست الحكيم.
- الوزير بيراز العاقل.
- الديك المؤذن.
- القنبر الخطيب.
- الدراج المنادي.
- الكركي الحارس.

(٢٣٨) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٠٠.

- الحمام الهادي.
- الطيطوي الميمون المبارك.
- الهدد الجاسوس.
- الوزير الأفعى.
- الهزار دستان اللغوي كير الألحان.
- الدلفين مُنجي الغرقى.
- الخطيب الحجازي.
- العالم الخبير... إلخ.

وقد لعب «النعت» دورًا بارزًا على المستوى السردي، فكل ما نعرفه عن الشخصية لا يرد إلاَّ في صورة نعت لها، فالشخصية لا تتكون من نسيج أفعالها في إطار شبكة علاقاتها الدرامية وإنّما من مجموع النعوت التي يقدِّمها بها الراوي العليم في الحكاية.

ولأن هذه الحكاية استبدلت الأحداث بالأحاديث، قامت «النعوت» بدور القاطرة التي تجر الشخصيات وتتحرك بها من حوار إلى آخر لتشكل في النهاية الحكاية «كحوار تصاعدي» يصل إلى ذروة ثم إلى حل. فيكفي أن نقول الملك «العادل» ليحكم الملك بعد ذلك بالعدل، ونقول «صاحب الصدق والعزيمة» ليرفض بعد ذلك المجاملة، لقد كانت النعوت أيضًا وسيلة النَّص لصناعة بؤر التوتر والتشويق في الحكاية؛ فمثلاً بعد أن ينهزم في الجدل الخطيب المتباهي بالأنبياء والكتب المنزلة؛ حيث يُرَدُّ عليه أنه بالرغم من الأنبياء والكتب السماوية فإن الإنسان لم يخرج من رقدة الغفلة ونوم الجهالة. وهنا يتقدم للجدل الخطيب «اليوناني»، وارتباط اليونان هنا بالمعرفة العلمية والفلسفية يعيد الجدل إلى سخونته وتوتره.

ومما يعمق الدور المحوري للنعت في هذا النوع من الحكايات أن النص عندما يقيم صراعًا/ حوارًا بين البطل الشجاع والبطل الماهر، فإن الصراع لا يكون بين البطلين وإنما بين النعتين، إنه صراع بين «الشجاعة» «وَالْمَهارَة»، فشخوص الحكاية ليست إلا تجسيدًا لهذه القيم المتصارعة، وكأن الحكاية تعكس بشكل سردي العلاقة النحوية بين الصفة والموصوف؛ حيث تصبح الشخصية هي التابع ونعتها هو المتبوع.

١-٦ الأسلوب الإطنابي

«يميز الإطناب الفكر الشفاهي؛ ذلك أن الإطناب - أي تكرار ما قد قيل توًّا، يجعل كلاًّ من المتكلم والسامع على الخط نفسه بشكل مؤكد. والإطناب كذلك أمر محمود في الظروف المادية للتعبير الشفاهي أمام جمهور كبير، فليس في إمكان كل فرد في الجمهور فهم كل كلمة يتفوه بها المتكلم، وهو أمر قد يحدثه سوء المكان من حيث القدرة على توصيل الصوت، ومن صالح المتكلم أن يقول الشيء نفسه، أو ما يعادله مرتين أو ثلاثًا»[٢٣٩].

والأمثلة على الإطناب كثيرة في الرسائل، خاصة في الخطب الجدلية التي وضعوها على لسان الحيوان، ومن أمثلتها «فتح الله قلبك، وشرح صدرك، وطهَّر نفسك ونَوَّر عقلك»[٢٤٠]، ومنها أيضًا هذه الفقرة التي نوردها هنا كامِلة:

«كمثل رجل حكيم جواد كريم، له بستان خضر نَضِر بَهِج مونق معجب طيب الثمرات، لذيذ الفواكه، عطر الرياحين، أرجه الأوراد، فائحة الأزهار، بهيَّة المنظر، نزهة المرامي، مختلفة الأشكال والأصباغ والألوان والمذاق والمشام، من بين رطب ويابس وحلو وحامض، وفيها من سائر الطيور المطربة الأصوات، الملهية الألحان، المستحسنة التغريد، تطرد تحت أشجارها أنهار جارية، وخلال أزهارها وخضرها جداول منسابة تموج، وفي حافات الأنهار خضر مونقة وأصداف مشرقة الألوان، وجواهر متناسبة الأصباغ رائقة المناظر، عجيبة الصور، بديعة التأليف، غريبة التنضيد، فرحة كل نفس، ونزهة كل عين، مسلاة كل هم، مدعاة كل أنس، فأراد لكرم نفسه وسخاء سجيته أن يدخلها كل مستحق، ويتلذذ فيها وبها كل مشرَّف عاقل، فنادى في الناس أن هلموا وادخلوا هذا البستان، وكلوا من ثمارها ما اشتهيتم، وشمُّوا من رياضيها ما اخترتم، وتفرجوا كيف شئتم، وتنزهوا أين هويتم، وافرحوا واطربوا، وكلوا واشربوا، وتلذَّذوا وتنعموا، واستروحوا بطيبها وتنسموا بروائحها. فلم يجب أحد،

(٢٣٩) المرجع السابق: ١٠٢

(٢٤٠) إخوان الصفا، «الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية في بيان اعتقاد إخوان الصفا ومذهب الربانيين: وهي الرسالة الرابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ١٩.

ولم يصدقه خلق ولا عبئوا به ولا التفتوا إليه، استعظامًا لقوله واستبعادًا لوصفه واستنكارًا لكلامه واستغرابًا لذكره»[٢٤١]. ولعل كون الرسائل نصًّا مكتوبًا يجعلنا نتوقف أمام الدور الوظيفي للإطناب الذي يحدده أولج بالشروط الفيزيائية لعملية القول والسماع، ولكننا لا نرفضه تمامًا؛ حيث نشأ الوعي الفلسفي في إطار حواري جدلي، مما رسخ القيم تمامًا؛ حيث نشأ الوعي الفلسفي لتتخذ لنفسها مكانًا في نصوصه المكتوبة ولا رغبة في هذا بالنسبة لفلسفة نشأت، والفصاحة أحد شروط جودتها.

٢- المستوى السردي

يشغل السرد المساحة الأكبر من نص الرسائل، ويوليه الإخوان - عن وعي - أهمية قصوى في نقل خطابهم المعرفي؛ لأنَّ «الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب الأمثال»[٢٤٢].

وهم يختمون الحكاية الرمزية الطويلة في الرسالة الثامنة بقولهم: «أيها الأخ، لا تظن بنا ظن السوء، ولا تعد هذه الرسالة من ملاعبة الصِّبيان، ومخارفة الإخوان، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظًا وعبارات وإشارات كيلا يخرج بنا عما نحن فيه»[٢٤٣].

ولعل استخدام السرد كحامل وموصِّل للمعرفة من أبرز الخصائص الشفاهية لخطاب الرسائل، «فالمعرفة والخطاب ينبثقان عن الخبرة الإنسانية، والسبيل الأولى إلى تنسيق هذه الخبرة لفظيًّا هو أن نرويها كما حدثت تقريبًا أو كما أتت إلى الوجود في مجرى الزمن. وأحد السبل إلى التعامل مع هذا المجرى هو التوصل إلى خط سردي»[٢٤٤].

---

(٢٤١) إخوان الصفا، «الفهرست»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٤٤.

(٢٤٢) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٧٧.

(٢٤٣) المرجع السابق.

(٢٤٤) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٢٤٨.

ففي الثقافة الشفاهية لا يمكن تناول المعرفة في تصنيفات تفصيلية ذات طبيعة علمية؛ ذلك أن هذه الثقافات لا يمكن أن تولد مثل هذه التفصيلات، ولهذا «فهي تسرد قصصًا عن الفعل الإنساني من أجل أن تخزن وتنظم، وتوصِّل كثيرًا مما تعرف وتولد الغالبية العظمى من الثقافات الشفاهية، إن لم يكن كلها، قصصًا طويلة أو سلسلة من القصص»[٢٤٥].

«فالقصص مهمة على وجه خاص في الثقافات الشفاهية الأولية؛ لأنها تستطيع أن تدمج مادة هائلة من التراث في أشكال طويلة نسبيًّا»[٢٤٦].

خطاب الرسائل إذن شكَّلته ضرورة معرفية مرتبطة بالسياق الشفاهي الذي وجدت فيه، فالعنصر السردي هنا فرضته الضرورة المعرفية الشفاهية التي لم يتوقف تأثيرها عند جعله مكونًا رئيسًا لخطابهم المعرفي، بل تجاوز ذلك إلى تشكيل بنيته الفنية أيضًا التي حكمتها الغايات المعرفية التي ترمي إليها. ويمكن تقسيم الأشكال السردية في الرسائل انطلاقًا من هذا الدور الوظيفي حسب حجم المادة المكونة لها.

الأشكال السردية

قصيرة	متوسطة	طويلة
(١-٣) صفحات	(٣-١٥) صفحة	أكثر من ثلاثين صفحة
مرويَّة	تمثيلية	وعاء حواري

تتخذ بنية وشكل ولغة الأخبار حيث يأتي السرد فيها كتفصيل سابق عليها ومؤطِّر لها. تدمج مادة تراثية هائلة، المروية، وتتشكل مقولتها فنيًّا لمقولة أو موقف أو حدث الطويلة في عرض هذه المادة. وتعتمد على الحوار والخطب اعتمادًا على المفارقة اللغوية.

(٢٤٥) المرجع السابق: ٢٤٩.

(٢٤٦) المرجع السابق: ٢٥٠.

وتنقسم مادتها حسب طبيعة التشكيل الفني إلى:

مادة خبرية	مادة حكائية	قِصَّة
(قصيرة)	(متوسطة)	(طويلة)

لقد جمعت الرسائل إذن بين ثلاثة أشكال تطورية للسرد في عصرها، يظهر فيها ما نشير إليه من ذلك الجدل بين المكونات الشفاهية والكتابية داخل خطاب واحد؛ خطاب رفض عالمه، فقرر أن يتحرر منه ويستقل عنه كخطوة أولى لإصلاحه وإعادة تشكيله، لقد راوح خطاب الرسائل بين القيم المعرفية الكتابية والشفاهية، ووظفها ببراعة من أجل دعوته الإصلاحية التي كان أبرز ما فيها بنية خطابها المعرفي.

وسنحاول أن نُمَثِّل الآن لهذه الأشكال السردية، وسنحاول أن نحلل في عجالة هذه الأشكال في سياق علاقتها بالخطاب الشفاهي، قبل أن ندرس في الفصل القادم تفصيليًّا أطول حكايات الرسائل.

٢-١ «المرويَّة» والحكاية الأسيرة والحكاية التمثيلية

وهي لا تبتعد في لغتها وأسلوبها عن المرويات في كتب الأخبار والمجموعات الأدبية كالأغاني، وهي تمتح من التراث القصصي الديني الذي كان مزدهرًا في ذلك الوقت حتى اتُّخذ كحرفة يتكسب بها، ولكن هدف الرسائل من الحكايات والأخبار كان الشرح والتعليم والقياس، وعلى ذلك تجدهم يكتبون «حكاية» كعنوان، ثم تقرأ فلا تجد قولاً بليغًا أو حدثًا مثيرًا، وإنما هي أمثالٌ يضربونها لتقريب أفكارهم للقارئ، فالحكايات تظل دائمًا «أسيرة» للفكرة السابقة عليها، كما كانت في القصص الديني أسيرة الإسناد وفي كتب النوادر أسيرة «صاحب النادرة»، وهذا النوع من السرد الذي يأتي في نص الرسائل كشرح أو كتفصيل، لا نفسر حضوره إلا بذلك التأثير الشفاهي على النص، وهذه المروية مثالٌ على ذلك.

حكاية

«ذكروا أنه كان رجل من أرباب النِّعَم متديِّنًا، وكان له ابن متجاهر بالسُّكر، وكان الرجل كارهًا لذلك منه. فقال له يومًا: يا بُنيّ، انتَهِ عن السُّكر، حتى أُعطيك شطرًا من مالي وعَقاري، وأُفرِد لك دارًا، وأُزوجك بحسناء إحدى بنات أرباب النِّعم.

فقال ابنه: يا أبتِ، ماذا يكون؟

فقال: تعيش فرحًا مسرورًا ملتذًّا ما بَقِيت.

فقال ابنه: إن كان الغرض هو هذا فهو حاصل لي.

فقال له أبوه: كيف ذلك؟

قال: لأني إذا سكرت وجدت في نفسي من الفرح واللذة والسرور، حتى أظن معه أن مُلْكَ كِسرى كله لي، وأتخيل في نفسي من العظمة والجلال حتى أرى العصفور مثلاً قَدْرَ البعير.

فقال له أبوه: ولكن إذا صحوت لا ترى لذلك حقيقة.

قال: أعود فأشرب ثانيًا حتى أسكر فأرى مثل ذلك.

فهكذا القياس في حكم المعتقدين ببقاء النفس بعد مفارقتها الجسد في وجدان لذاتهم»[٢٤٧].

وهذه الروح التعليمية أضعفت كثيرًا البنية الفنية لهذه الحكايات، بل إن الإخوان كانوا يكررون بعض الحكايات مع تحويرها لتوائم الموضوع الذي يتناولونه، كهذه القصة التي وردت مرتين في الرسائل في الرسالة الخامسة والسادسة عشرة؛ مرّة في سياق وعظي عن زوال لذة الدنيا كزوال لذة الحلم، والأخرى في سياق حقيقة النفس والرؤيا الصادقة، يقولون:

(٢٤٧) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت وماهيتهما: وهي الرسالة الثلاثون من رسائل إخوان الصفاء»: ٧٤.

«من ذلك ما ذكر أن ابن ملكٍ وقع في أيدي عدوّ له، فاستعبده وكلّفه الخدمة الشديدة والأعمال الشاقة، مع قلّة المطعم والمشرب، والعُري، والضرب، والشتم، والاستخدام، حتى ذهبت قوته وهَرم شبابه، ونَحل جسمه، وضعُف سمعه، وكلّ بصره، واسترخت مفاصله، وعُقِل لسانه. ثم حبسه في مطمورة ضيقة، وطال حبسه، واشتدّ جوعه وعطشه، وغمّه وحزنه، حتى غُشي عليه من الجهد والبلوى والضُّر الذي هو فيه. فبينما هو ذاتَ ليلة مُفكّرٌ فيما هو فيه من العناء والشقاء والجهد والبلوى، فنام ورأى، فيما يرى النائم، كأنه في دار مملكته على سرير عزه، وقد رجعت إليه أيام شبابه وقوة بدنه، وطراوة جسمه، وصحة حواسّه، ونشوة شهواته. وإذا هو في بستان من البساتين التي كانت له، كثيرة الأشجار تحتها الأنهار تجري، وعلى حافاتها رياحين وزهر ونَور يفوح منها مثل نسيم الجنان. وإذا هو بفتيان شُبَّان أترابٍ إخوان كانوا له، من أولاد الملوك، عليهم لباسُ الجمال، وهم قعود على كراسٍ موضوعة على تلك الأنهار، وبأيديهم التحَف يُحيّي بعضهم بعضًا بالسلام. فلما رآهم ورأوه عرفهم وعرفوه، واستبشروا به لطول غيبته عنهم، وفرح بهم لبعد غربته منهم. فرُفِع في صدر المجلس، وأقبلوا عليه بالتحية والسلام، وداخله من الفرح والسرور واللذّة ما لا يوصل ولا يقال.

فماذا ترى يا أخي؟ أيُّهُما خير لذلك الرجل وأحبّ إليه، أن يبقى طول الدهر نائمًا ملتذًّا، مسرورًا فرحًا بما تراه نفسه من ذلك المنام، أو ينتبه فيُحِسّ بما فيه جسده من تلك الآلام؟ وماذا ترى وتقول لمن يزعُم أن الإنسان إنما هو الجسد، وأن النفس لا حقيقة لها، وأن تلك الآلام واللذّات والفرح والغمّ والسرور والحزن كلها ينالها الجسد؟ فلمَ لا ينال الجسد في حال النوم تلك الآلامَ والغمّ والحزن، والذي به من الجهد والبلوى، وهو موجود برُمّته، وتلك الأحوال باقية عليه عند رؤية نفسه مثلَ هذا المنام ونَيلُها ذلك الفرح والسرور»[٢٤٨].

وكما هو واضح فالقصة تبدأ بـ «من ذلك» وتنتهي بالتعليق الذي يوجه كلامه إلى القارئ جاذبًا وعيه إلى فكرته التي بها يقدِّم ويختم النص، وربما لذلك نفضل أن نسمي هذا النوع من النصوص

(٢٤٨) إخوان الصفا، «الرسالة الخامسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين: وهي الرسالة السادسة والأربعون من رسائل إخوان الصفاء»: ٨٦.

السردية بالمروية؛ حيث تفتقر في كثير من الأحيان إلى أي إيقاع سردي حتى على مستوى التشكيل اللغوي.

ولكن الرسائل تزخر – بالرغم من الحضور الدائم للإطار التعليمي – بنصوص أخرى تخلق مفارقة فنية مرهفة. كهذا النص:

«ذكروا أن ابن ملك زوجه والده ابنة ملك وزفَّها إليه على أحسن ما يكون من الكرامات.. فلما مضى من الليل قطعة، ونام أكثر الناس من السكر، قام من مجلسه ليدخل الحجرة للخلوة عند العروس.. قام يمشي في الدَّار حتى خرج من باب الدار وجعل في الشارع ومشى حتى خرج من المدينة فوقع في الصحراء ولم يدرِ أين هو! ثم إنه رأى ضوءًا من بعيد فذهب نحوه حتى قرب منه، فإذا هو بباب مردود.. فدفع الباب، فإذا هو بقومٍ نيام مطروحين يمنة ويسرة، وكل واحد ملفوف في إزار، فظن أنها حجرة العروس، وأن أولئك النيام جواريها وخدمها، وجعل يلتمس العروس من بينهم حتى وقعت يده على واحدة هي أطراهن ثيابًا وأطيبهن ريحًا، فظن أنها عروسه، فاضطجع معها، وعانقها، وجعل طول الليل يبوسها ويمتص من ريقها ويتلذذ.. فلما أصبح وزال سكره ونادى بالخادم فلم يجبه أحد وجعل يحرِّك العروس فلا تجيبه ولا تنتبه، فلما طال ذلك عليه فتح عينيه فإذا هو في ناووس خربٍ، وإذا أولئك النيام كلهم جيف الموتى، وإذا هو بجانب إمرأةٍ عجوز قد ماتت منذ قريبٍ، وعليها أكفان جدد وحنوط، وإذا الدم والصديد قد سال منها ولوَّث ثيابه وبدنه ووجهة من تلك الدماء والصديد والقاذورات».

لقد صنع النص باقتدار هذه المفارقة؛ حيث يبدأ السرد في حفل ملكي وغرق في اللذات وينتهي في قبر مع جيف الموتى، ومما يجعل المفارقة أكثر رهافة أن الأمير قد تلذَّذ بصحبة الموتى كما تلذذ – وربما أكثر – بصحبته في بلاط الملك. وتتجلى براعة السارد في صنع المفارقة أنه كشف للقارئ منذ البداية

عن ضلال ابن الملك لطريقه، وترك لخيال القارئ أن يتحرك في كل الاتجاهات مع كل كلمة جديدة حتى يفجأه بهذه النهاية غير المتوقعة.

هكذا نجد أن الحكايات القصيرة والمتوسطة حكمتها غايتها، ولكنها تفاوتت في الدرجة الفنية بالرغم من الدور الوظيفي الواحد الذي لعبته، وبوسعنا أيضًا أن ندعو هذه الحكايات بنموذج «الحكاية الأسيرة»؛ حيث لا يستقل السرد عن خطابٍ مؤطِّرٍ له يوجِّه دلالته ويختزل آفاقه إلى سقف منخفض لعظة أخلاقية أو حتى مقولة فلسفية، فعلى الرغم من وجه الشبه الكبير بين عالم هذه الحكايات التي تقدمها الرسائل وعالم «كليلة ودمنة» و «ألف ليلة وليلة» من حيث مفردات العالم الخرافية واحتشاده وتنوعه، فإنها لم تشتهر شهرتها ولم تصل إلى مرتبتها فنيًّا وجماليًّا، والفرق الأشد وضوحًا وقربًا من هذا السياق هو أن الإطار الذي انتظم منثورات العالم في «ألف ليلة وليلة» هو إطار حكاية أخرى أكبر مما جعل «ولادة» أو توليد الحكايات الأصغر طبيعيًّا. أما في رسائل إخوان الصفا فتولد الحكاية من رحم الحكمة ولادة قسرية عسيرة تتوقف فيها احتمالات نمو الحكاية/ الوليدة في أسر الدلالة المنصوص عليها قبل وبعد النص. على أن جزءًا كبيرًا من هذه الحكايات يمكن القول إنه ليس من إبداع الإخوان، وإنما هو موظَّف في النَّص كما وظِّف الشعر المقتبس من الشعراء الآخرين، بل إن إخوان الصفا أنفسهم يؤكدون على ذلك في أكثر من موضع بالرسائل.

٢-٢ الشفاهية وخط السرد

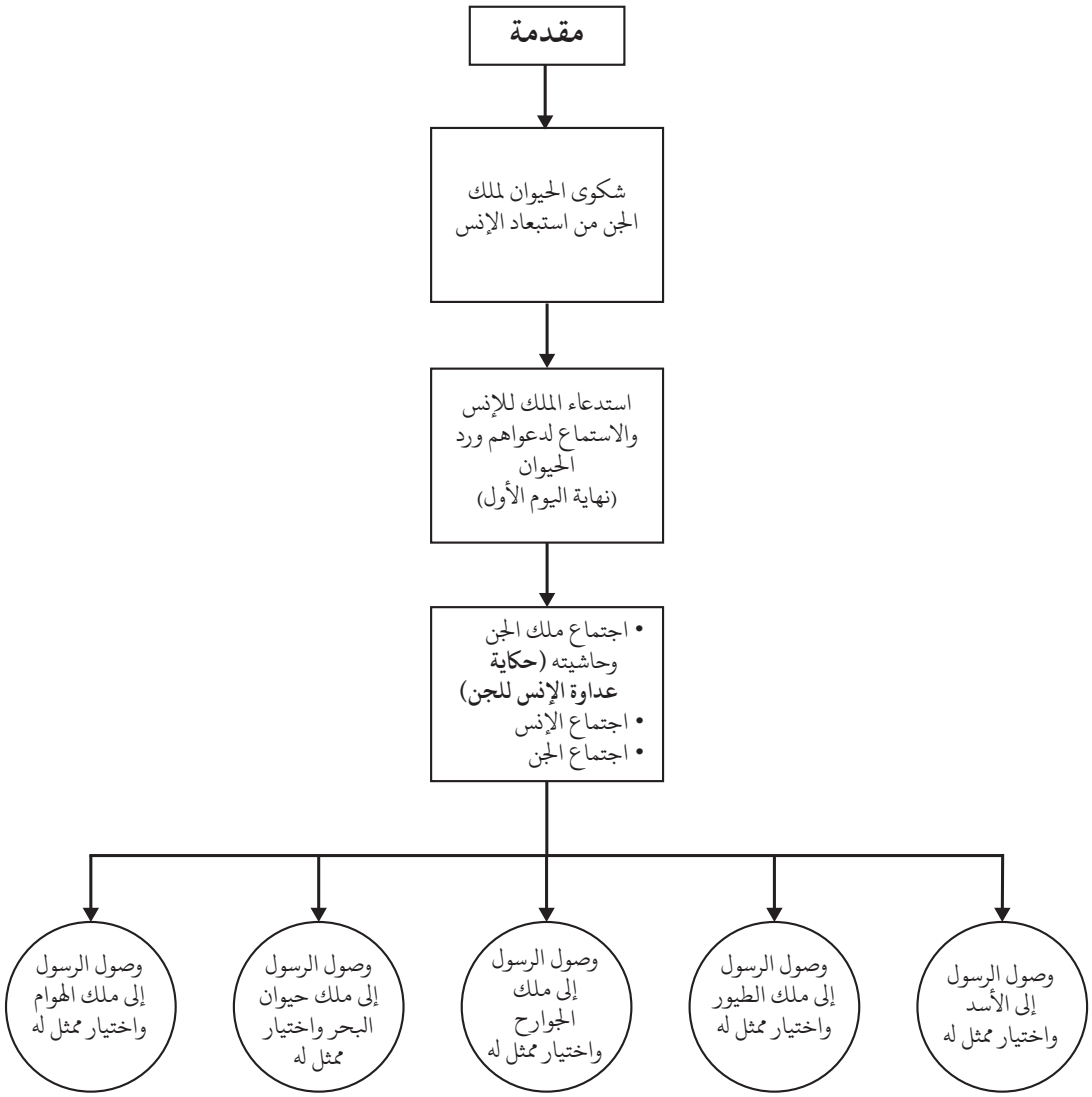
ترى النظرية الشفاهية أن السرد الشفاهي عادة ما يفتقد الحبكة - في النصوص الطويلة - أي فعل صاعد يبني توترًا يرتفع إلى الذروة، تتكون غالبًا من لحظة التعرف أو حادثة أخرى مؤدية إلى الانقلاب أو إلى عكس اتجاه الفعل، الذي يتبعه الحل أو الانفراج، فعادة ما يبدأ السرد الشفاهي

من وسط الأحداث مغفلاً التعاقب الزمني للأحداث، فهي أشبه بأن تكون صناديق داخل صناديق يخلقها تكرار الموضوعات[٢٤٩].

وقبل أن نتكلم على طبيعة الحبكة في حكاية «دعوى الحيوان ضد الإنس أمام ملك الجن»، نود أن نشير إلى أننا هنا نرصد التأثيرات الشفاهية في الرسائل، ونحاول تفسير بعض عناصر الخطاب في الرسائل من خلالها. ولكنا أيضًا نريد أن نتجاوز هذه الخطوة الأولية إلى فهم كيف وظَّف الإخوان بعض مفردات الخطاب الشفاهي لخدمة دعوتهم. إن القدرة التواصلية التي عمل الإخوان بجد على إكسابها لنصهم استندت إلى التراث الشفاهي، كما استخدمت أيضًا لغة الواقع الشفاهية لدى عامة الناس، ولكنا نرى بوضوح خلف كل رسالة وعي كِتابي وتنظيمي واضح يقوم بدور الجامع والمنظِّم والمركِّب للمكونات الشفاهية التي تشكل مادة النص، ولعل هذا هو ما يتجلَّى لنا بوضوح في الحكاية السردية الطويلة في نهاية الرسالة الثامنة، فهذه الرسالة قد جمعت بين «الوعي الكتابي» و«المكونات الشفاهية». فهذه الحكاية تتوفر على حبكة ولكنها شديدة الفقر في الأحداث، كما أنها تتحرك في خط زمني مستقيم ولكن فقر الأحداث أدَّى إلى غياب التوتر الدرامي. لقد كانت الحبكة في هذه الحكاية مجرد إطار للآلية الشفاهية الأصيلة في السَّرد، وهي التراكم اللامنتظم للأنماط والصيغ القولية، ونستطيع أن نقول إن الإخوان – من خلال وعيهم الكتابي – قد جعلوه تراكمًا منتظمًا للأنماط والصّيغ القولية.

فخط أحداث الرواية يتسم ببساطة تكاد تكون سطحية وغير دالة؛ حيث يتوقف دورها على تنظيم «الصيغ القولية النمطية» المتمثلة في الخطب، والتي تشغل ما يقرب من مائة وعشرين صفحة من أصل مائة وسبعين صفحة تشكل المتن الحكائي. ويمكن أن نمثل لخط الأحداث بالمخطط التالي:

(٢٤٩) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٢٥٣-٢٥٦.



- اليوم الثاني: استمرار المرافعات.
- اليوم الثالث: استمرار المرافعات.
- اليوم الرابع: انتهاء المرافعات برجحان كفة الإنس.

والملاحظ أن كل الأحداث انتقلت من خلال «الحوار»؛ حيث لا توجد حركة فى المكان بل كان خط السرد أداة تنظيم للخطب الطويلة التي تشكل المتن الحكائي.

ومما يؤيِّد ما نذهب إليه من أن هذه الحكاية هي مجرد تنظيم لركام سردي شفاهي أن الشخصيات تتكوَّن وتتشكَّل ملامحها – إن كان ثمة ملامح – من خلال نعوت – توقفنا عند طابعها الشفاهي – مقتضبة لا من خلال تفاعلها مع أحداث الحكاية، فالشخصيات في هذه الحكاية لا تكوِّن الأحداث ولا تكونها الأحداث، هي مجرد «لسان» وضعت عليه الخطبة التي تقوم بدور النقد الرمزي لجزء أو طائفة أو مذهب قار في المجتمع، ويعود هذا بنا إلى الدور الوظيفي الذي أشرنا له من قبل، والذي تجلى هنا في ظاهرة تؤكِّد ما أشرنا إليه سابقًا – التنظيم الحكائي وليس التأليف – حيث قسم الإخوان الرسائل إلى ثمانية وأربعين فصلاً، يحمل بعضها عناوين تدل على الموضوع المعرفي الذي تضمّنه الخطبة أو الجزء من الخطبة؛ حيث فصل – واضع الرسائل – الخطبة بكلمة «فصل» وعنوان أكثر من مَرَّة.

وكأنهم لم يثقوا في الخط الدرامي الذي انتظم هذه الخطب، فوضعوا الفصول المعنونة كمبدأ تنظيمي فرعي لهذه الحكاية.

٢–٣ حروف العطف وحركة السرد

إلى جانب أنها سمة لصيقة بالخطاب الشفاهي، لعبت حروف العطف دورًا تنظيميًّا ثانويًّا في حركة السرد؛ حيث يتم الانتقال من فقرة إلى فقرة باستخدام حرف عطف – كل فقرة بدون استثناء تبدأ بحرف عطف – بل يتم الانتقال من زمن إلى زمن بواسطتها، فبعد نهاية اليوم الأول وإرسال الرسل إلى ملوك الحيوانات. يبدأ اليوم الثاني بعبارة «فلما كان الغد ...» و«ولما كان في اليوم الثالث»[٢٥٠].

بل إن عملية الانتقال المكاني أيضًا تمت من خلال حرف عطف، كما نجده في قولهم «ولما وصل الرسول إلى ملك الهوام وهو الثعبان...»[٢٥١].

(٢٥٠) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٩١.

(٢٥١) المرجع السابق: ٢٦٧.

لقد كانت «حروف العطف» الحبال التي تم بها شد عوارض البناء الحكائي بعضها إلى بعض، وقد زاد من أهميتها غياب الخط السردي المتصاعد للأحداث، فكان على الإخوان أن يستخدموا ١٦٦٧ حرف عطف في متن حكائي يمتد فقط إلى ١٧٠ صفحة، هذه الكثافة الشديدة لحروف العطف يفسرها دورها في ربط خط الأحداث، وربط الوحدات الزمنية وربط الوحدات المكانية، ويؤكد على الطبيعة التراكمية لوحدات الحكاية؛ حيث لا تتولد نتيجة عن مقدمات سابقة عليها وإنما «تتصاحب» فيها مفردات العالم في النص.

٢-٤ الشخصيات

الشخصيات في السرد الشفاهي ثقيلة ومسطحة؛ حيث لا يمكن أن نجد نوعًا آخر من الشخصيات غير تلك التي تستند إلى نمطيتها في عملية تنظيم الخط السردي نفسه[٢٥٢]، وقد مثلت شخصيات ملوك وزعماء الحيوان وملك الجن وزعماء الإنس جميعًا هذه الشخصيات «النمطية والثقيلة/ العجائبية»؛ حيث إن معظم الشخصيات لا إنسانية، مما يكسبها هذا البعد الغرائبي وكل الشخصيات كانت «عنوانًا» أو «لافتة» على جنس من الناس أو السلوك أو فئة اجتماعية، وذلك من خلال النعوت فنحن نقابل:

- الملك العادل بيراست الحكيم.
- حكيم الجن.
- صاحب العزيمة.
- رئيس الحكماء.
- حكيم من فلاسفة الجن.

(٢٥٢) أونج، الشفاهية والكتابية: ٢٦٥.

وعندما ينتقل السرد إلى الإنس نجده يقدمهم على أساس عرقي؛ حيث يمثل كلٌّ منهم جنسًا من الناس، فلم يرد اسم إنساني واحد (إلاَّ آدم، هابيل، قابيل، محمد ﷺ) لأي شخصية من الشخصيات، فنجد شخصيات الإنس هي: اليوناني، الفارسي، الهندي، الحجازي، القرشي، اليوناني... إلخ.

وبالرغم من هذه المبادئ التنظيمية (خط السَّرد – تقسيم الفصول – حروف العطف – الشخصيات النمطيَّة) فإن السرد يظل مفككًا بحيث يمكن نقل صفحات كاملة من مكان إلى آخر دون إخلال بالحكاية أو تغيير أيٍّ من معالمها.

إن هذا المزج بين ما هو شفاهي وما هو كتابي في كل مستويات خطاب الرسائل، هو ما تؤكده لنا البنى السردية التي تشغل الجزء الأكبر من مادة الرسائل؛ حيث جمع الإخوان مادة سردية شفاهية على مستوى الأسلوب والشخصيات والترابط الزماني المكاني ونظموها من خلال وعي كتابي يتمثل في الحبكة والتقسيم إلى فصول.

إن هذه الخصيصة – المزج الشفاهي/ الكتابي – التي تتنامى معرفتنا بها من فصل إلى آخر، قد توقف عندها عدد من الباحثين دون أن يجدوا لها تفسيرًا واضحًا من داخل النص، فقد ذهب أحدهم إلى أن نصوص الرسائل جملة محاضر جلساتها (جماعة إخوان الصفا)، على حين يذهب الآخر إلى أن النصوص «كانت تُقرأ وتُناقش وتُقر في شكل نهائي جمعي بموافقة الحضور»[٢٥٣].

وقد جاءت ملاحظات الباحثين شعورًا منهم بذلك التباين في الخطاب الذي نحاول تفسيره بهذه الدراسة، التي نؤكد أيضًا من خلالها على وعي الإخوان بالآلية التي اصطنعوها لتكوين خطابهم، ونختم هذا الفصل بمقولتهم:

«إن الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب الأمثال على ألسنة الحيوانات وما لا نطق له، ليكون أعجب وأغرب وأبلغ في الأوهام».

(٢٥٣) العوا، حقيقة إخوان الصفا: ٢٩٣.

٣- المستوى المعرفي

إن الأسلوب الشفاهي في التفكير وفي الوعي بالعالم وفي تنظيم الخبرة والمعرفة الإنسانية يتبع - كما أشرنا - استراتيجيات محددة، ولكن هذه الاستراتيجيات نفسها تطبع الفكر بطابعها فتصبح آلية تنظيم الفكر أحد أدوات إنتاجه التي تحدد ملامحه المميزة، وهو ما سنحاول التعرف عليه من خلال هذه الملاحظات.

٣-١ المحافظة والتقليد

بما أن المعرفة المحوَّلة إلى مفاهيم في الثقافة الشفاهية الأولية سرعان ما تتعرض للتلاشي إذا لم تتكرر، فإن المجتمعات الشفاهية تحتاج إلى توظيف طاقة عظيمة في قول ما قد حصَّلته من معرفة، وهذه الحاجة تؤسس حالة عقلية تقليدية أو محافظة جدًّا على نحو يحول منطقيًّا دون التجريب الذهني. والمعرفة صعبة المنال وثمينة، والمجتمع يقدر تقديرًا عاليًا حكماءه لهذا السبب؛ حيث يناط بهم حفظها كونهم هم القادرون على أن يحكوا قصص الأيام الخوالي. لذلك عندما تتغير المعارف الكونية بشكل يخيب ظنَّ المؤمنين بها، فإن «المثقفين» في المجتمع الشفاهي يقومون بتعديل الصيغ والموضوعات بدلاً من إزاحتها، وإحلال مواد جديدة محلها، وتقدّم بوصفها متناسبة مع تقاليد الأسلاف[٢٥٤].

أليس هذا عين ما يفعله الإخوان عندما ينصُّون على أن مصادر معارفهم هي الكتب الفلسفية والكتب المنزلة والكتب الطبيعية والكتب الإلهية، فهم لا يدَّعون ابتكار أو إبداع المعارف التي يقدمونها في رسائلهم، بل ينصُّون على أصالتها وانتمائها إلى معارف الأسلاف. ولكنه في زمنهم «قد تناهت قوة أهل الشر وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان»[٢٥٥]. لذلك يجب الإصلاح، ليس بنفي

(٢٥٤) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١٠٤-١٠٦.

(٢٥٥) إخوان الصفا، «الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين: وهي الرسالة السابعة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ١٨٧.

ثقافة الأسلاف وإنما بالاجتماع والاتفاق على «رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد»[٢٥٦]، يستغرق المذاهب كُلِّها والأديان كُلِّها والفرق كُلِّها.

ولا يتناقض هذا «التقليد» مع ما ندعيه للنص من ثورية الرسائل؛ حيث رفضتها الأديان كلها والمذاهب كلها والفرق كلها، فقد كان الفعل الثوري يكمن لديهم في محاولة خلق وإبداع خطاب يتجانس به الفرقاء ومعارفهم، خطاب يجعل مذهبهم «يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها».

٣-٢ القرب من عالم الحياة الإنسانية

تنفر الثقافة الشفاهية من التجريد، لذلك ينبغي عليها أن تصوغ كل معارفها، وتتكلم عنها بشكل يجعلها وثيقة الصلة بالحياة الإنسانية، ويمكنها من استيعاب العالم الموضوعي غير المألوف ضمن العلاقات الإنسانية المألوفة والمباشرة[٢٥٧].

ولعل أفضل ما نمثل به على هذه السمة في خطاب الرسائل هو ضربهم الأمثال على كل فكرة مجردة في العقليات أو الإلهيات أو حتى الرياضيات من واقع الحياة الإنسانية، والأمثلة على ذلك في متن الرسائل أكثر من أن تحصى، نشير هنا إلى بعضٍ منها:

«قال بطليموس إن مَثَلَ الكوكب إذا لم ينظر إلى بيته كالرجل الغائب عن منزله وداره، فلا يستطيع أن يدفع عنها ولا يمنع منها، وإذا كان ربّ الطالع ينظر إلى بيته فهو بمنزلة ربّ الدار الذي يحفظها ويمنع منها وهو بعيد عنها. فاجعل القمر في جميع الابتداء في موضع حسن جيد، ولا تتوانَ فيه، أو اجعله مع السعد أو يتصل بسعد، واجعل البرج الذي تريد منه الحاجة يكون مسعودًا»[٢٥٨].

(٢٥٦) المرجع السابق: ١٨٧.

(٢٥٧) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١٠٥.

(٢٥٨) إخوان الصفا، «الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية السحر والعزائم والعين: وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٨٨.

هكذا يتم أنسنة كل الأشياء من الكواكب إلى المقاييس الهندسية إلى المفاهيم الرياضية، وسنكتفي بالمثال السابق للتدليل على هذا، مع التأكيد على أنه تكرر بشكل منهجي، خاصة في الرسائل الرياضية والطبيعية والجسمانية.

٤- الجدلية الكتابية في خطاب الرسائل

لقد وَفَّر لنا الفصل السابق معرفة كافية للتعرف على التباين بين الوعي الشفاهي والوعي الكتابي، ولكننا في البداية ومع تقريرنا أن «الكتابة تعيد بناء الوعي» يجب أن نشير إلى حقيقة أخرى وهي أن «كل النصوص المكتوبة مضطرة إلى الارتباط بعالم الصوت، الموطن الطبيعي للغة كي تعطي معانيها»[٢٥٩]. نحن إذن عندما نتكلم عن الكتابية سنظل نتكلم عن الشفاهية، خاصة عندما نتناول بالدراسة نصًّا تشكَّل نتيجة الجدل بين هذين الخطابين اللذين انصهرا في الرسائل، ونحاول الآن أن نميِّز بين عناصرهما المركبة، والتي لا يصح النظر إليها منفصلة عن بعضها بعضًا. وفي دراستنا للعناصر الشفاهية، رصدنا المقابل الكتابي وكيفية توظيفه خاصة على المستوى السردي، لذلك سنحاول الآن أن نتمم هذه الصورة بعرض بعض ملامح الكتابية والتمثيل عليها من نص الرسائل، قبل أن نتوقف أمام نتائج توظيف الشفاهي في إطار الوعي الكتابي الذي استخدمه الإخوان.

٤-١ التجريد والموضوعية

«تفصل الكتابة بين العارف والمعروف وتبني شروطًا للموضوعية، بمعنى عدم الارتباط الشخصي أو الابتعاد»[٢٦٠]، مما يؤدي إلى التجريد الذي تنفر منها الشفاهية؛ حيث تميل إلى استخدام المفاهيم في أطر موقفية وإجرائية تعتمد على مرجعية ذات درجة ضئيلة من التجريد.

ولكن هذه الصفحة من نص الرسائل تدل على خطاب ابتعد عن عالم التجربة الإنسانية اليومي المعيش.

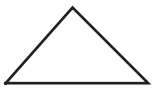
---

(٢٥٩) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ٨١.

(٢٦٠) المرجع السابق: ١١٠.

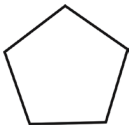
فصل في الأشكال المستقيمة الخطوط وأنواعها[٢٦١]

فنقول: الأشكال التي يحيط بها خطوط مستقيمة أولها الشَّكلُ المثلّثُ، وهو الذي يُحيط به ثلاثةُ خطوطٍ، وله ثلاثُ زوايا مثلُ هذا:

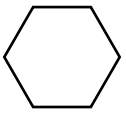


ثم المربَّعُ، وهو الذي يحيط به أربعةُ خطوطٍ مستقيمةٍ، وأربع زوايا قائمات مثلُ هذا:

ثم المخمَّس، وهو شكلٌ يحيطُ به خمسةُ خطوطٍ، وله خمسُ زوايا مثلُ هذا:



ثم المُسدَّس، وهو الذي يحيط به سِتة خطوطٍ، وله ستُّ زوايا مثلُ هذا:



هذا العالم الذي لا تلعب فيه اللُّغَة إلا الدور التوصيلي، ويُخْتزل فيه أصحاب الرسائل إلى صوت «فنقول» لم تعد اللغة أسلوبًا للفعل والحياة، بل مجرد وسيلة لنقل المعرفة لا يتجاوز دورها الدور الذي تقوم به الرسوم الهندسية – التي لا يمكن انتقالها شفويًّا – لقد أصبحت اللُّغَة مع هذه الصفحات صورة بصرية، لم تعد تنتمي لعالم الصوت الذي جاءت منه.

(٢٦١) إخوان الصفا، «الرسالة الثانية: الموسومة بجومطريا في الهندسة وبيان ماهيتها»: ٨٨.

«إن البصر يفرِّق، أما الصوت فيجمع، وفي حين يضع البصر المراقب خارج ما يراه، على مسافة، فإن الصوت ينصب في السامع، والرؤية تحليل، وهي تأتي إلى الكائن الإنساني في اتجاه واحد في كل مرة... وهكذا يتبيَّن أن الصوت حاسة موحدة، وأن البصر في المقابل حاسة محللة والمثال الذي يسعى البصر للتوصل إليه هو في العادة الوضوح والتميز أما المثال الذي يسعى السمع للتوصل إليه في المقابل فهو الائتلاف أي التجميع»[٢٦٢].

لم يعد الاستخدام المؤثِّر للكلمة فاعلاً؛ حيث يعتمد العالم الجديد على البصر، وحيث مرجعيته هي العالم «الموضوعي» للأشياء.

٤-٢ مركزية الأنا

«إن من يؤلف النص أو «يكتبه» يكون أثناء إنتاجه منفردًا، فالكتابة تتمتَّع بمركزية الأنا»[٢٦٣].

هكذا نلاحظ تراجع الاستخدام المكثف للأفعال «اعلم، انتبه، انظر، تأمَّل، تفكَّر» التي كانت تمثِّل إطارًا للخطاب ليحل محلَّها: «نقول.. أعني أقول...»، كما تتراجع أيضًا حروف النداء الشائعة في كُلِّ فصل من فصول الرسائل «يا أخي» لتقتصر - احترامًا لتقليد الرسائل نفسها - على بداية الفصل فقط، وليس هذا مستغربًا فاستحضار القارِئ ومناداته من أجل التحدث معه لم يعد مهمًّا، ففي الكتابية «لا يكون السياق خارج النص غائبًا لدى القراء فحسب، بل لدى الكاتب كذلك»[٢٦٤]، في الكتابة تتفتت العلاقة بين القارئ والكاتب، وتنتهي إلى الأبد تزامنية (القائل/ القول/ الرسالة)، فقدر الكاتب والقارئ ألا يلتقيا أبدًا ليصبح النص حاجزًا للتواصل.

(٢٦٢) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٩٢.

(٢٦٣) المرجع السابق: ١٩٤.

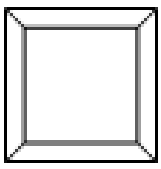
(٢٦٤) المرجع السابق: ١٩٦.

«أقول: إن ضربَ الإثنى عشر في نفسه، والاثنين في نفسه مجموعًا، مثلاً ما يكونُ من ضربِ سبعةٍ في نفسها، وخمسة في نفسها مجموعًا»[٢٦٥].

فصل في أساس القياس البرهاني[٢٦٦]

«اعلم يا أخي بأن على هذين العلمين يُبنى سائر القياسات البرهانية، أعني: هل هو، وما هو؟ مثالُ ذلك ما ذُكِر في كتاب أُقليدُس، في أول المقالة الأُولى تسعُ معلومات مما هو في أوائل العقول، ثم بتوسطِها يبرهِن على سائر المسائل، وهي قوله: إذا كانت أشياء متساويةٌ، صارت كلُّها متساويةً؛ وإن نقص منها متساويةٌ، كانت كلُّها غيرَ متساويةٍ، وإن نَقص منها أشياءٌ متساويةٌ، كانت الباقية غيرَ متساوية. وإن كان كلُّ واحد مِثلَينِ لشيء واحدٍ، فهي متساوية، وإن كان كلُّ واحد نصفَ الشيء، فهي أيضًا متساويةٌ؛ والكلُّ أكثرُ من جُزء. فهذه الحكومات كلُّها مأْخوذة من العلوم التي هي في أوائل العقول بالسويّةِ، لا يختلف العقلاء في شيء منها، ثم يقاس عليها ما هم مختلِفون فيه»[٢٦٧].

ونقول إن السطحَ أصلٌ للجسم، كما أن الخط أصلٌ للسطح، والنُّقطة أصلٌ للخط، كما أن الواحد أصلُ الاثنين؛ والاثنان والواحدُ أصلانِ لأول الفَرد كما بينّا قبلَ ذلك، وذلك أن السطوح إذا تراكمت بعضها فوق بعضٍ ظهر الجسمُ لحاسّة النظر مثلَ هذا:



ويجب هنا أن نشير إلى أن الكتابة في الأزمنة المبكرة تمدّ القارِئ بما يعينه على أن يتخيَّل لنفسه مكانًا في النص، فهي تقدِّم مثلاً مادة فلسفة في شكل محاورات مثل محاورات سقراط التي

(٢٦٥) إخوان الصفا، «الرسالة الرابعة عشر: في معنى أنطولوجيا الثانية»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ١: ٤٣٨.

(٢٦٦) أونج، **الشفاهية والكتابية**: ١٩٥.

(٢٦٧) إخوان الصفا، «الرسالة الرابعة عشر: في معنى أنطولوجيا الثانية»: ٤٢٩.

كتبها أفلاطون، والتي تمكِّن القارئ من أن يتخيَّل نفسه مسترقًا للسمع، وسوف تقدم الكتابة – فيما بعد – نصوصًا فلسفية ولاهوتية في شكل اعتراض ورد على الاعتراض، بحيث يستطيع القارئ أن يتخيل مجادلة شفهية(٢٦٨). والرسائل تمتلئ بهذا اللون من المجادلات التي لا تقتصر على الجانب الفلسفي، بل تتجاوز ذلك إلى كل مناطق الجدل الملتهبة خاصة الدينية منها، وهي تتميّز بلغة وبنية تكون مفارقة أحيانًا للغة «الخطابة»، وهي اللغة المسيطرة على خطاب الرسائل، فقد تعتمد بشكل كامل على بنية تكرارية للسؤال؛ حيث يتولَّد من السؤال سؤال يتولد منه سؤال... إلخ.

ولعل هذا النص مثال على ذلك:

«فاصبر عليه أيها الأخ، ودَارِه بالرِّفق، وذاكِرْه بهذه الرسالة، فلعله يتقرَّر في نفسه ما تدعوه إليه، ويتصوَّر في عقله ما تشير إليه من الأسرار المصونة المكنونة التي لا يمسُّها إلاَّ المطهرون. فقل له: أخبِرنا أيها الأخ، أمُقِرٌّ أنت بما جاءت به الأنبياء، عليهم السلام، في تنزيلاتهم من أخبار الملائكة وقصة إبليس والجان، وحديث آدم وبَدء خلقه، وسجود الملائكة له، وأخذ الميثاق على ذُرِّيّته، وما شاكل ذلك من حديث القيامة والبعث والحشر، والحساب، والميزان، والجَواز على الصراط، والنجاة من النار، والثواب والفوز، والجنة ونعيمها وأشباهها مما هو مذكور في التوراة والإنجيل والفُرقان وغيرها من صُحُف الأنبياء، عليهم السلام، أم جاحدٌ بها؟

فإن كنت مقرًّا بها أو ببعضها، فأخبرنا أمُصدِّقٌ متيقن بحقائقها أم شاكٌّ متحيِّر في معانيها؟ فإن كنت مُصدِّقًا متيقنًا، فأخبرنا أعالم أنت عارف بها، أو غافل ساهٍ عنها؟ فإن كنت عارفًا عالمًا بها، فأخبرنا عن الجنة والنار، وهل هما موجودان في وقتنا هذا أم غير موجودين؟ فإن كانا موجودين، فقل لنا أين هما؟ وصفْ لنا كيفيتهما؟ وإن قلت إنهما غير موجودين فما معنى قوله: ﴿ يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ﴾؟ وما معنى قوله: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾؟ وما معنى قول النبي ﷺ: «إن أرواح الشهداء في الجنة»؟ وما معنى المعراج ورؤية النبي ﷺ، لرضوان خازِن الجِنان، ومالك خازن النيران؟

(٢٦٨) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية في كيفية الدعوة إلى الله: وهي الرسالة الثامنة والأربعون من رسائل إخوان الصفا»: ١٧٨.

وما معنى قول النبي ﷺ: «حرام على كل نفس أن تموت أو ترى مَقعدَها في الجنة أو النار»؟ وما معنى قوله: «من مات فقد قامت قيامته»؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ﴾؟ الآية. وما معنى قوله: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٢٦٩].

هكذا نرى في النهاية أن الكتابة جعلت النص مجليًّا «للأنا المركزية»، كما جعلته يحتشد بالوسائل التي تستحضر القارئ في غياب العلاقة التواصلية الحية والسياق الوجودي للخطاب الذي أصبح لزامًا عليه أن يتضمَّن الآليات التي تصطنع هذه العلاقة الغائبة.

٤-٣ التأويل بالحكاية

أشرنا في الفصل السابق إلى الحكاية التمثيلية، وهي الحكاية التي ترد لشرح فكرة أو موقف من خلال ربطه بالعالم الإنساني والتجربة اليومية وعادة ما تكون مسبوقة بعبارة «مَثَل... كمثل». وفي قسم واسع من النصوص السردية في الرسائل نلحظ تنامٍ فني ووظيفي في هذا النوع من الحكايات؛ حيث تقوم حكاية على إعادة تشكيل بنية حكاية أخرى - دينية أو تاريخية - بهدف تحويل دلالتها وصياغة مقولة جديدة تمثِّل وجهة نظر مؤلفي الرسائل في تلك الحكاية الدينية أو التاريخية.

الحكاية الثانية إذن شكل من أشكال التأويل للحكاية الأولى، وهو تأويل ينطلق من وعي كتابي؛ حيث يعتمد على آلية المزج وإعادة التنظيم للحكاية الأولى وحكايات أخرى يتم اصطناعها كرمز - أو بتعبير أدق كمعادل موضوعي - للحكاية الأولى.

ولا يترك مؤلِّفو الرسائل للقارئ فرصة استخلاص الدلالة النهائية لهذا التركيب، بل يحرصون على توجيه القارئ إليه بالنص عليه في مقدمة الحكاية وبدايتها، فيقومون بالربط بين الحكاية التي أعيد تركيبها وأصلها المنصوص عليه في كتاب، فهم يقدِّمون مثلاً حكاية قرآنية هي حكاية الملكين

(٢٦٩) إخوان الصفا، «الرسالة الحادية عشرة من العلوم الناموسية والشرعية في ماهية السحر والعزائم والعين: وهي الرسالة الثانية والخمسون من رسائل إخوان الصفا»: ٣١٥.

«هاروت وماروت» من خلال حكاية وظيفتها تأويل حقيقتهما التي اختلف حولها الناس، فيقولون في مقدِّمة هذه الحكاية:

«وأما السحر المذكور في القرآن، المنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، فإنّ العامة قد قالت فيه أقوالاً مسترذلة لا صحة لها. ولهذا القول معنى دقيق قد ذكرته العلماء الذين عندهم علم من الكتاب لمن وثقوا به من خواصِّهم، وأودعوه عند أولادهم النجباء وإخوانهم الفضلاء. ونريد أن نضرب في ذلك مثلاً قد حُكي، وخبرًا قد روي، يقرِّب به عليك فهمُ ما تريد الوقوف عليه والوصول من ذلك إليه وبالله التوفيق»[٢٧٠]. ثم تبدأ حكاية ملك من ملوك الفرس أصابه المرض العضال فيساعده وزيره ذو الرأي والعزيمة، فيتصل بشيخ عارفٍ يرسل له الملكين اللذين يعالجانه بتعليمه الرياضيات والإلهيات، فيزهد الملك في ملكه وفي الدنيا ويترك الملك للملكين اللذين تفسدهما الدنيا؛ حيث شغلا عن العلم والعمل به، فنسيا ما كان ذاكرين، فضلاً وأضلاً.

هكذا يعيد المؤلِّفون إنتاج الحكاية ليخرجوا بدلالة وفكرة جديدة، وهي أن «السحر» ليس خرقًا للطبيعة وناموسها وإنما هو معرفة عميقة بها، وهذه المعرفة تستند إلى العلم الرياضي والعلم الإلهي، كما تشير الحكاية إلى أن العلم والعمل به – وهي دعوة الإخوان – هي الطريق الوحيد للسعادة؛ حيث لم يُشفَ الملك – الذي أوتي كل شيء – إلاَّ به.

ولا يترك الإخوان هذه الحكاية محلِّقة في فضاء الدَّلالات، بل يعودون ليربطوها بالحكاية الأساس، فيقولون: «وهذا حديث «يدل» على حالة الملكين هاروت وماروت، وما كان من أمرهما وهبوطهما من السماء إلى الأرض ومفارقتهما جوار ربهما والملائكة الذين كانوا معهما»[٢٧١].

(٢٧٠) المرجع السابق: ٣٢٧.

(٢٧١) إخوان الصفا، «الرسالة السابعة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات: وهي الرسالة الحادية والثلاثون من رسائل إخوان الصفا»: ١٦٨-١٦٩.

ولا تقتصر آلية «التأويل بالحكاية» على الحكايات المبثوثة في الكتب الدينية والأخبار، وإنما تتجاوز ذلك إلى تناول الوقائع التاريخية، ومثال ذلك هذه الحكاية القصيرة نسبيًّا:

«ثم اِعْلَمْ أن مثل الأمة، إذا تركت وصيَّة نبيها، واختلفت من بعده، واعتمدت على رأيها، وأرادت أن تملِّك عليها ملكًا وتنصِّب فيما بينها خليفةً بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه ولا إرشادٍ، ورأت في اجتماعها منفعة لها وصلاحًا لأمورها من غير نص ولا إشارة، فمثلها – كما يُذكر – مَثَلُ الغربان والبزاةُ فيما قيل في أمثال الهندِ إن الغربان كان عليهم ملك منهم، وكان بهم رحيمًا وإليهم محسنًا، وإن ذلك الغراب مات، واختلفوا من جهة من يملكونه عليهم من بعده، وتحاسدوا وخافوا أن تقع بينهم العداوة. قال بعضهم لبعض: تعالوا حتى نجتهد في الرأي ونجمع العلماء وأهل الفضل فينا، ونعقد مجلسًا للمشاورة فيمن يصلح لهذا الأمر، وفيمن ينبغي أن يكون ملكًا علينا. فاجتمعوا وتشاوروا وقالوا: لا نرضى بأحد من أهل الملك الذي كان فينا، مخافة أن يعتقد ويظن أنَّ الملك إنّما ناله وارثًا من أبيه وأقاربه، فيسومنا سوء العذاب، وإذ كنا نحن نتولَّى إقامة من نقيمه، كنا نحن أصحاب المنة عليه والإحسان عليه. قال أحدهم: وإذا كان الأمر على هذا، فعليكم بأهل الورع والدِّين فإن صاحب الورع والدين لا يكادُ يهجم على الأمور الدنيوية ولا يرغب في الدُّنيا.

فقالوا له: كيف لنا بذلك؟

فقال لهم: طوفوا واطلبوا مَن هذه صفتُه، فإنكم إن تظفَروا به قدَّموه. وكان بالقرب منهم باز قد كبر وخَرِف وضعُفَت قوته عن الصيد، وأُنحِل جسمُه، وتناثر ريشه من قلة المعيشة وتَعذُّر القوت، فبلغه خبر الغِربان وما أجمعوا عليه، فبرز من وَكره إلى حيث ممرُّهم عليه، وأقبل يُكثِر التهليلَ والتسبيح، ويُظهر التخضُّعَ والتَّورُّع، فأقبلت الطيور تطير على رأسه، فلا يُولَع بها ولا يمشي إليها. فلما رأته الغربان على تلك الحال، ظنوا أنه يفعل ذلك صلاحًا وديانة، فاجتمع بعضُهم إلى بعض، وقالوا: ما نرى في جماعة الطيور مثل هذا البازي، وما هو عليه من الديانة والزُّهد، فهلمُّوا بنا نُوَلِّه علينا.

فأتوا إليه وأخبروه بما عزموا عليه فانقبض من ذلك، وأراهم من نفسه الزَّهادة فيما عزموا عليه. فلم يزالوا به حتى قبل منهم، فصار خليفة فيهم وملِكًا عليهم. فقال في نفسه: كنتم تحذرون من البلاء وما أُرَاه إلاَّ وقد وقع بكم.

فلما تمكن منهم وقوي عليهم بما كانوا يأتونه من الرزق، ويجعلون له من الأُجرة على ذلك، وقوي جسمه ونبتَ ريشه، وعادت إليه صحته، أقبل يُخرج كلَّ يوم عدَّةً من الغِربان فيُخرجُ عيونها، ويأكل أدمغتها، ويطرح ما سوى ذلك من أجسادها. فأقام فيها مدة. فلما دنت وفاته اعتمد على بعض أبناء جنسه فملَّكه عليهم، فكان أشدَّ منه وأعظم بليّة وأكبر رزيَّة. فقالت الغربان بعضُها لبعض: بئسَ ما صنعنا بأنفسنا، وقد أخطأنا. فندموا من حيثُ لم تنفعهم الندامة، وكان ذلك سبب الخُلْف والمنازعة.

فتفكر أيها الأخ في هذا المثل واعتَبر به في أحوال من مضى، ولا تغفلْ هذه الإشارات، وإياك وإظهارَ المُخالفة والعداوة، والدُّخولَ فيما دخل فيه أهل الخلاف، فَتهلِكَ بهلاكهم، ويُصيبَك ما أصاب العَقعَق حيث وافق الحمامَ في ذلك الوقت، ونحن نذكر ها هنا ما جرى بينهما.

يقال إن جماعة من الحمام البرِّي كانت تطير في الهواء لطلب الرعي، فرآها عَقعقٌ وقال في نفسه: ما لي لا أكون معها؟ فلعلها تمضي إلى موضع يكون به مَعاشٌ.

فصار في جملتها، وانتهوا إلى موضع أفْيَح مراح من الأرض، وكان سبق إليه صياد فنصب شِباكه ودفن فِخاخَه، وطرح فيها حبوبًا كثيرة، وكمن في موضع لا يُرى. فقال الحمام بعضُه لبعض: نمضي إلى مكانٍ. وقال بعضُها: بل نَنزِل في هذا الموضع. واختلفت وتنازعت فيما بينها حتى تضاربت وتحاربت، ولم تزل كذلك حتى تقطعت إلى تلك الأرض، ورأت تلك الحبوبَ، فأقبلت الجماعةُ على التقاطها، فأطبق الصيادُ عليها شِباكَه، فهبطن فيها جميعًا. فأخذها الصياد وأهلكها عن آخرها، وهلَك العقعق مع الحمامات جميعًا.

وإيّاك والمكانَ الذي تكون فيه المنازعَةُ والخلافُ، وإن جرى وأنت فيه، فاخرُج وابعُد عنه... وإيّاك والظُّلمَ والتعدّي على من هو دونك، فإنك إن فعلت ذلك أصابك ما أصاب الذِّئبَ الذي جار على الثعالب وغصَبها وأرادَ قتلها وقَطْعَ أرزاقها».

تعيد هذه الحكاية – من خلال المعادل الموضوعي – سرد وقائع تاريخية مرتبطة بخلافة الرسول ﷺ، ولا يخفى ما فيها من روح تشيُّع توقف عندها كثير من الباحثين حتى وصل الأمر ببعضهم إلى الادعاء بأن مؤلف الرسائل أحد الأئمة الإسماعيلية كما رأينا في الفصل الثاني.

وإشارات هذه الحكاية التي تتسم بهذا الروح التشيعي كثيرة، مثل فكرة الوصية «بغير معرفة من الرسول ولا وصية منه»؛ حيث يدعي كثير من الشيعة أن النبي أوصى لعلي بالأمر من بعده.

ثم نجد تصويرًا لمجلس الشورى دون تطرق إلى ما دار فيه من جدل إلا إشارة إلى رفض تولية أحد أهل الملك – ولم يكن إلاَّ عليًّا – وتولية من يعترف لهم بالفضل عليه، فاختاروا شيخًا – البزاة/ عثمان – كهلاً توهموا فيه ورعًا وزهدًا، فما كان منه إلا أن انقلب عليهم بعد أن استقوى عليهم بما قَدَّموا له من معونة فاستبد، ولمَّا فارق وَلَّى عليهم أهله وعشيرته (بني أمية) يسومونهم سوء العذاب فيندم الغربان على ما فعلوا حيث لا تنفع الندامة.

والقصة التاريخية في كتب الأخبار عن مجلس الشورى وتولية عثمان ثم استبداد بني أميَّة، تمثل الحكاية الأساس[٢٧٢] التي قام الإخوان بإعادة تركيبها فنيًّا للوصول بدلالتها إلى هذا التأويل.

وعلى عكس القصص التي مثَّلنا بها من قبل، نرى أنَّ في هذه الحكاية بدأت تتبلور بعض ملامح النضج الفني عند الإخوان؛ حيث الدلالة المركبة لعناصر القصة: فالغربان تشير إلى مجلس الشورى – استنادًا إلى الحكاية التاريخية – كما تشير إلى جماعة المسلمين في الفترة الزمنية من تولِّي عثمان إلى ميراث بني أمية الملك، وهي تقفز على أحداث الفتنة الكبرى؛ إذ إنه ليس من المفيد توظيفها في هذا السياق.

(٢٧٢) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ابن الأثير، ت ٦٣٠هـ)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، مج. ٢، من سنة ١ لغاية سنة ٢٩ للهجرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧): ٤٥٩–٤٧١.

كما تشير البزاة إلى عثمان ثم ملوك بني أميَّة من بعده الذين استقووا بما كان يأتيهم من خراج المسلمين، فقوي جسمهم ونبت ريشهم.

كما تشتمل الحكاية على وحدات دلالية صغرى يفضي تأمُّلها إلى استكمال الرؤية التي يقدمها الإخوان من خلال الحكايتين الأساس والمؤوِّلة، وهي أن بذور الفرقة والتهلكة التي يعيشها المجتمع الإسلامي إنما نبتت في تربة هذه الأحداث، فهذا البزاة الطاغية يفترس الغربان بطريقة فريدة تحتاج إلى تأمُّل، فهذا الطير الجارح كان يفترس ضحاياه بأن «يخرج كل يومٍ عدَّةً من الغربان، فيخرج عيونها ويأكل أدمغتها، ويطرح ما سوى ذلك من أجسادها». هي طريقة غريبة في الافتراس لا نظن أنها جاءت فقط لوصف بشاعة عاقبة الاختلاف، فالرسائل تزخر بمعلومات طبيعية عن الحيوان وأنواعه وطرق نموه وطعامه وما إلى ذلك، فلا يمكن أن تفسر بالجهل، هذه العبارة إذن لها دلالة تتجاوز ظاهرها، فالمنازعة والخلاف التي يتكلَّم عنها الإخوان ليست سياسية وإنما هي معرفية بالأساس، لقد تنازع الغربان ففقدوا عيونهم وعقولهم، إن خسرانهم خسران معرفي، فالعين والعقل أو البَصَر والبصيرة هما السبيل إلى المعرفة والعلم، لقد تفرَّق العرب بعد الفتنة الكبرى معرفيًّا/ مذهبيًّا، وظهرت الفرق وكان ظهورها سببًا في أكبر عملية تبديد وتزييف معرفي؛ حيث عرفت الثقافة العربية الوضع والنَّحل على نحو واسع وصل إلى أن الأحاديث الصحيحة «انحدرت عن رجل صادق واحد من بين أربعة»[٢٧٣]، إنها آفة الشفاهية في عالم فاسد ضاع فيه الصدق فضاعت المعرفة، وعلى هذا يمكن أن نصوغ دعوة إخوان الصّفا في هذه المبادئ: وحدة المعرفة، وهو ما أعلنوه في غير مكان من رسائلهم، والأهم والأخطر هو استبدال آليات ووسائل المعرفة، فالخطاب المعرفي الشفاهي لم يعد قادرًا على تحقيق هذه الوحدة بعد أن انتهك أهم قوانينه وهو «الصدق»، فالصدق وحده هو الذي يضمن انتقال المعرفة التي تسري منذ الأزل، وكل دورنا هو أن نرويها، أن نكرر فعل وجودها بأصوات مختلفة، يعلن الإخوان منذ البداية رفضهم للشفاهية في «غياب» الصدق، فيقدِّمون لرسائلهم بأنهم استقوها من «أربعة كتبٍ» تضم معارف عصرهم، وهذا هو مبدأ تشكيل خطاب الرسائل، وهو صهر كل المعارف في بوتقة تصب في «نص»، «فليس ثمة طريقة مباشرة لدحض نص، فحتى بعد التفنيد الكلي والمدمر لأفكار الكتاب،

(٢٧٣) إبراهيم، **السردية العربية**: ٤١.

يظل يقول ما قاله من قبل تمامًا»[٢٧٤]. لذلك يحذر الإخوان من فقدان «العين والعقل»؛ وسيلتي المعرفة الجديدة في عمى العالم الفاسد.

«المرءُ بأصغريه قلبه ولسانه» شعار الثقافة الشفاهية التي يسعى الإخوان لتغييرها؛ حيث يتعذر الإصلاح، وقد انتخبا عضوين آخرين في مكان هذين العضوين – القلب واللسان – هما العين والعقل.

إن خطاب الرسائل هو خطاب الانتقال من اللِّسان/ القلب إلى العين/ العقل أو الكتابة.

لهذا يستبدل الإخوان الإسناد بالنقل من الكتب، فالإسناد هو معيار صدق اللِّسَان، وعلم «الجرح والتعديل» هو علم يفتش في القلوبِ بقراءة ممارسات أصحابها، لا أمل في القلوب، لا بُدَّ من الخروج على السِّرب، لا بد من تغيير طريقة وعينا ومعرفتنا بالعالم حتى لا نلقى مصير «العقعق» في الحكاية الثانية الذي دخل السرب باحثًا عن «المعاش» فكان مصيره الموت. فالجدل – كما يشير الإخوان في غير موضع من الرسائل – هو الشر، والمجادلة أعداء العلماء والحكماء، والعلماء والحكماء لا يجادلون، العلماء والحكماء يقرأون ويكتبون، إن الأمر «بالخروج» في الحكاية الثانية «فاخرج وابعد عنه» هو أمر بالخروج من ثقافة ووعي قد فسد عالمهما كخطوة أولى للعلم والحكمة التي تبني عالمًا جديدًا.

(٢٧٤) أونج، الشفاهية والكتابية: ١٥٨.

الفصل السادس

آلية البناء السردي في حكاية الحيوان

١- حضور القاص وغياب القَص

المتون السردية التي تشغل القسم الأكبر من رسائل إخوان الصفا تميزت بمحدودية فنية جمالية لافتة للنظر، ولعل ما حَدَّ كثيرًا من تشكُّل بنيتها وقيمها كفن سردي، العوامل التي وقفنا عليها في الفصل السابق، فقد كان السرد في السياق الاجتماعي الشفاهي مجرد موصل وحامل للمعرفة؛ حيث لم يكن مقصودًا لذاته أو بتعبير آخر لم يكن تشكيلاً جماليًّا للموقف المعرفي الذي اتخذه الإخوان في رسائلهم، ففنية السرد - إن وجدت - كانت شيئًا معيبًا وغير مقبول دون حمل هذه المعرفة المفيدة، فالسرد وسيلة وقالب تعليمي.

لقد جعل هذا الدور الوظيفي في تطور فن سردي مستند إلى رصيد وقيم جمالية أمرًا متعذر الحدوث، وقد تجلى لنا غياب تلك الفاعلية الجمالية في انحباس المتون السردية في بنية الخبر والمروية والحكاية الحوارية التمثيلية، وهي - كما رأينا سابقًا - الوسائل الشفاهية لحفظ المعرفة وانتقالها.

يعبِّر أيضًا هذا الفقر الفني في هذه المتون السردية عن سياق جمالي ينفي القص كشكل فني خارج عالمه، وهو ما نجده في كتب النقد العربي القديم متجليًا في «حضور القاص وغياب القص»؛ حيث لا توجد أي توصيفات - حتى عصر الرسائل - لفن السرد وقيمه الشكلية الجمالية على عكس الشعر والفنون النثرية الأخرى كالخطابة والرسائل، وهو ما أدَّى إلى تشكيل هذه المتون السردية وفقًا لمعايير جودة الفنون الأخرى - كما سنرى تطبيقيًّا في هذا الفصل - كالشعر والخطابة على وجه الخصوص.

ولا تعدو التعليقات الموجزة القليلة التي تتناول بعض النصوص السردية من وجهة جماليتها أن تكون مجرد تأثر سطحي بمصطلح فلسفي وجد طريقًا إلى كتب النقد العربي القديم هو مصطلح «التمثيل»؛ حيث نصَّ الإخوان بأنفسهم على الطبيعة التمثيلية للحكايات التي وردت في رسائلهم حين

قالوا: إن «الحكماء إذا أرادوا تبليغ الموعظة جعلوها بضرب الأمثال»[٢٧٥]، هذا التوازي بين الحكمة ومثالها هو ما نجده في تعريفات الحكماء للتمثيل، فالتمثيل «هو إقناع الإنسان في شيء أنّه موجود لأمر ما لأجل وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر»[٢٧٦]، ثم يحدد الفارابي ذلك «الشبه» بأن يكون «باشتراك الأمرين جميعًا في معنى واحد يعمهما من عرضٍ أو غير ذلك، وإمَّا أن يكون الأمران نسبتهما إلى ما ينسبان إليه نسبة واحدة أو نسبتان متشابهتان»[٢٧٧].

وقد اختار إخوان الصفا الحيوان مضربًا لأمثالهم «ليكون أعجب وأغرب وأبلغ في الأوهام»[٢٧٨]، ولاشتراك الحيوان والإنسان في جنس واحد عند الفلاسفة وهو الحيوانية وإن علا الإنسان في الرتبة «إذ آخر مرتبة الحيوانية متَّصل بأوَّل مرتبة الإنسانية»[٢٧٩]، هذا الفصل بين «الأمرين» والتوازي بينهما الذي يقيمه التعريف أفضى «بالتمثيل» إلى خارج مملكة الجمال أو لنقل حفظ وجوده داخل حدود الفلسفة «إذ كانت قوته قوة قياس حملي»[٢٨٠]، بل إنه كما يرى الآمدي «التمثيل هو ما يعبَّر عنه بالقياس»[٢٨١]. وقد جعله الخوارزمي في باب المبالغة؛ حيث يدل على «معنى بردف يردفه بما لا يخصه نفسه»[٢٨٢]، فالمثل إذن ليس مقصودًا لذاته، إنه فائض قول لمعنى كائن خارجه، وهو ما رسخ الدور الوظيفي للحكاية/ المَثَل، وهو في رأيي ما جعل النقد العربي القديم يجعل من هذا الدور الوظيفي والقدرة على توصيل حكمة أو عظة معيارًا لجودة الحكاية، بل إننا يمكننا القول إنه كان شرطًا للوجود، وهذا ما يفسر ضياع كم هائل من القصص والحكايات التي احترفت طائفة كاملة من المجتمع

(٢٧٥) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٧٧.

(٢٧٦) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، **كتاب في المنطق: الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦): ٥٩.

(٢٧٧) المرجع السابق: ٦٠.

(٢٧٨) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٧٧.

(٢٧٩) إخوان الصفا، «الرسالة التاسعة من الجسمانيات الطبيعيات في تركيب الجسد: وهي الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل إخوان الصفا»، في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، مج. ٢: ٣٧٨.

(٢٨٠) الفارابي، **كتاب في المنطق**: ٦١.

(٢٨١) عبد الأمير الأعسم، «كتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدي»، في **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، ط. ٢، نصوص فلسفية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩): ٣٣٨.

(٢٨٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب البلخي الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ)، **مفاتيح العلوم**، تحقيق فان فلوتن (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠): ٤٧٦-٤٧٧.

قصها، وهي طائفة القصاصين، ولا أشك أن هذه القصص التي كانت تهدف إلى التأثير في السامعين كانت أنضج فنيًّا بكثير من تلك الحكايات الوعظية التعليمية التي وصلتنا، ولا أشك أيضًا أنها الرافد الحقيقي «الخفي» الذي غذّى فنون القص العربية كالمقامة، وربما كان ما جمع في كتاب «ألف ليلة وليلة» بعضًا من هذا البحر الزاخر من القصص تم تدوينه على عكس القصص الأخرى الّتي طواها النسيان، والمثير للدهشة أنه على الرغم من عدم تدوين هذه القصص ونبذها من جانب النقاد نجد أن الإشارات إليها تملأ كتب النقد القديم، وهو ما نفهم منه حضورها الهائل في المجتمع، ولكن كتب النقد – للأسف – لم تتصدَّ لهذه القصص بالنقد، بل اختارت القاص ليكون موضعًا وهدفًا لسهام النقد على طريقة أهل الحديث في الجرح والتعديل، ولا نجد في ذلك غرابة في سياق ثقافة يكتسب فيها النص قيمته من مصدره الذي يُسند إليه.

يورد ابن الأثير نصًّا يؤكِّد فيه ما أذهب إليه من أن هذه القصص التي حُجبت بعدم التدوين كانت تتوفر على جماليات الفن القصصي التي كانت تحدث المتعة، والتي يعترف أحد علماء العربية بفرداتها وإن كان يعتبرها هذيانًا، يقول:

«بلغني عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمد المعروف بابن الخشاب البغدادي، وكان إمامًا في علم العربية وغيره، فقيل إنه كان كثيرًا ما يقف على حلق القصاص والمشعبذين، فإذا أتاه طلبة العلم لا يجدونه في أكثر الأوقات إلا هناك، فليم على ذلك وقيل له: أنت إمام الناس في العلم، وما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواقف الرذيلة؟ فقال: لو علمتم ما أعلم لما لمتم! ولطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة، تجري في ضمن هذيانهم معانٍ غريبة لطيفة، ولو أردت أنا أو غيري أن نأتي بمثلها لما استطعنا ذلك، ولاشك أن هذا الرجل رأى ما رأيته ونظر إلى ما نظرت إليه»[٢٨٣].

كما نرى، يُجمع كُلُّ المتحدثين هنا على اتهام القاص ونعته بأبشع الصفات، وكذلك حلقاته، فابن الأثير يقول عنها إنها حلقات «القصاص والمشعبذين»، ومن يلوم ابن الخشاب الذي يقول عنها «المواقف الرذيلة»، وابن الخشاب نفسه يقول «هؤلاء الجهال»، فكلهم يجمعون على رفض القاص وإن

(٢٨٣) ابن الأثير، **المثل السائر**: ٨٤.

كان ما يقصه يُعجز العلماء «ولو أردت أنا أو غيري أن نأتي بمثلها لما استطعنا ذلك»، هذه القصص المعجزة افتقدت المؤلف الحجة الذي يجعلها نصًّا ويمنحها القيمة، هكذا أهدر حضور القاص وجود القص، فأصبح حضور القاص سببًا في غياب القص. فكتب النقد لم تنقل إلينا ما كان يقوله هؤلاء الجهال، ولكنها نقلت لنا أثر ما يقولونه في المتلقين الذين لم يسلموا أيضًا من الاستهجان كما نرى ذلك في قول ابن قتيبة: «ومن شأن العوام القعود عند القاص، ما كان حديثه عجيبًا، خارجًا عن فطر العقول، أو كان رقيقًا يحزن القلوب ويستغزر العيون»[٢٨٤].

إن القاعدين عند القاص هم العوام، فالجهال لا يقعد أمامهم إلاَّ الجهال، فالنقاد ينتقصون أيضًا من جمهور القص، إنه جمهور لا يبحث عن المعرفة العلمية أو العظة الدينية، إنه جمهور باحث عن المتعة.

إن الأثر الذي يحدثه القص لا يشير إلى أي نوع من التوظيف، مما يشير إلى أنه قَصٌّ حر لا يشغله إلاَّ جمالياته التي تشغل الأذهان والقلوب وتلهب العيون، هذا القص الحر لم يكن مذمومًا إلا لغياب الوظيفة الوعظية التعليمية؛ فقد وفرت لنا المصادر الأدبية أخبارًا عن القص «المشروع» المقبول، وهو بلا شك القص الموظَّف.

لقد أورد الجاحظ قائمة بأسماء القصاص الفقهاء والحفاظ العالمين بوجوه التأويلات، وقد ختم هذه القائمة بخبر عن أحد هؤلاء القصاص العباد، وهو صالح المري الذي يقول عنه: «كان صحيح الكلام، رقيق المجلس، فذكر أصحابنا أن سفيان بن حبيب لما دخل البصرة وتوارى عند «مرحوم العطار»، قال له مرحوم: هل لك أن تأتي قاصًّا عندنا فتتفرَّج بالخروج والنظر إلى الناس والاستماع منه؟ فأتاه على تكره كأنه ظنّه كبعض من يبلغه شأنه، فلما أتاه وسمع منطقه، وسمع تلاوته للقرآن، وسمعه يقول: حدثنا سعيد عن قتادة، وحدثنا قتادة عن الحسن، رأى بيانًا لم يحتسبه، ومذهبًا لم يكن يدانيه، فأقبل سفيان على مرحوم فقال: هذا ليس قاصًّا، هذا نذير»[٢٨٥].

---

(٢٨٤) ذو الفنون أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوري (ت ٢٧٦ هـ)، **تأويل مختلف الحديث**، إعداد محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥): ٢٥٩.

(٢٨٥) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (الجاحظ، ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مج. ١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨): ٣٦٩.

القاص الشرعي إذن ليس قاصًّا، إنه نذير وواعظ، أما القاص المشبوه فهو الذي لا يهدف إلى الوعظ وإنما يخترع الحكايات ويبالغ فيها، كما أنه يضيف إلى المادة الدينية ما يضفي عليها مسحة درامية خيالية بهدف التأثير في السامعين، ولعل هذا التحوير في الأحاديث لأغراض فنية جمالية هو ما جعل القصاص مذمومين، فقد اعتبر ابن قتيبة القص أحد أوجه فساد الأحاديث؛ حيث ينزع إلى المبالغة وإضفاء هذه المسحة الدرامية التي أشار ابن قتيبة إلى بعض صورها «كقولهم في الديك والغراب، إنهما كانا متنادمين، فلما نفد شرابهما رهن الغراب الديك عند الخمَّار، ومضى فلم يرجع إليه وبقي الديك عند الخمار حارسًا»[٢٨٦].

ولسنا هنا بصدد استقصاء الأسباب الدينية التي أدَّت بالقصاصين إلى ذلك الوضع المتدنِّي، فما يهمنا هنا هو التدليل على أن النقاد في تناولهم للقصص أهملوا المادة التي يتوفر فيها الرصيد الجمالي الخاص بالسرد، وتوجهوا فقط بالدراسة إلى المادة السردية الموظفة في سياق وعظي ديني، وعلى هذا لم يتم التعامل مع القص كفن نثري مستقل بل كان أكثر دخولاً في فنون أخرى كالخطابة من الوجهة النقدية، وقد أثَّر هذا على بنية المادة السردية، مما يجعلنا مدفوعين بهذه القناعة إلى تحليل هذه البنية وفقًا لمنطلقاتها الجمالية الخاصة، وهو ما سيتجلى في استبدالنا لمفهوم «الحبكة» بمفهوم «الحبك» في قراءتنا التحليلية.

٢- المثل والأمثولة

يرجع تقليد إجراء المناظرات والحكايات الخرافية على لسان الحيوان والنبات في الشرق إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد[٢٨٧].

هذا التقليد العريق يتعامل معه الباحثون بوصفه أمثولة؛ حيث لا بد من معنى كامن في حديث الحيوان يرمز إلى شيء خارجه، وقد حكم هذا التصور كل تعريفات الأمثولة؛ فهي تعرف بكونها

(٢٨٦) ابن قتيبة الـدِّينَوري، **تأويل مختلف الحديث**: ٢٦٤.

(٢٨٧) عبد الغفار مكاوي، **جذور الاستبداد: قراءة في أدب قديم**، عالم المعرفة ١٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤): ٣٧.

قصة شعرية أو نثر له معنيان؛ معنى سطحي ظاهر، وآخر باطني. ومن ثم، فإن هذه القصة يمكن أن تقرأ وتفهم وتفسر بمستويين من المعنى وليس لها طول معين، وقد تعرف تعريفًا مختصرًا بأنه سرد ممتد يحمل معنى ثانيًا موازيًا لمعنى القصة السطحي، كما تعرف أيضًا بأنها مجاز يقرأ فيه المعنى الثاني الكامن تحت المعنى السطحي للقصة والمتزامن معه في نفس الوقت. وهذا المجاز يتميز عن الاستعارة بأنه قصة ممتدة يتوازى فيها الاهتمام بالحكاية السطحية مع المعنى الذي يتولد من خلالها، أو أنه استعارة مركزية تشير فيها الشخصيات والأحداث والمشاهد إلى ما يناظرها دينيًّا أو سياسيًّا أو سيكولوجيًّا، وتحقق الأمثولة نجاحًا ملحوظًا في الأدب السردي، على أساس أنها بناء من الصور المتعاقبة، والسرد يحقق هذا التعاقب على نحو مرن، ومن أهم سمات الأمثولة أنها قصدية، أي تتم بقصد معلن من مؤلفها، ولهذا تجيء مصحوبة بسطور إرشادية يكتبها مؤلفها لتوجه القارئ.

ومن السمات الرئيسة للأمثولة المترتبة على وجود مستويين للمعنى، حجب المعنى وكشفه في آن؛ حيث يقوم المستوى السطحي بحجب المعنى المقصود مؤقتًا، ثم يكشف عنه فيما بعد، ومن هنا يتسم بالمراوغة، وهذه السمة هي ما جعلت الأمثولة تستعمل في فترات القمع السياسي[٢٨٨]. هكذا تم اختزال السرد – مرة أخرى – إلى مُشير ومُشار إليه ثم تمّ اختزال العلاقة بينهما إلى مراوغة شرط سياسي يتميز بالقمع الذي يدفع إلى التخفي خلف الحيوان.

عندما يناقش تودورف هذه التعريفات يبدو منحازًا للمعنى الثاني على حساب المعنى الحرفي، فالأمثولة التي «تقول شيئًا وتعني شيئًا آخر»[٢٨٩] يرى تودوروف أن «معناها الحقيقي (الحرفي) امحى كليًّا»[٢٩٠]، ويبدو انحياز تودوروف موظّفًا من أجل المقابلة مع «العجائبي»، ففهم الكلمات لا بالمعنى الحرفي ولكن «بمعنى آخر لا يحيل إلى شيء فوق – طبيعي»، يشير إلى أنه «لم يعد ثمة مكان للعجائبي»[٢٩١]، فالمعنيان اللذان تشتمل عليهما الأمثولة «لا بد أن يوجدا معًا»[٢٩٢]. وهذا المعنى المزدوج يكون معينًا

(٢٨٨) الروبي، **بلاغة التوصيل**: ٢٦٤-٢٥٦.

(٢٨٩) تزفيتن تودوروف، **مدخل إلى الأدب العجائبي**، ترجمة الصديق بو علام، مراجعة محمد برادة (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤): ٧١.

(٢٩٠) المرجع السابق.

(٢٩١) المرجع السابق: ٧٢.

(٢٩٢) المرجع السابق: ٧٦.

بصراحة، بحيث إنه يكون متعلقًا بالتأويل الاعتباطي أو غير الاعتباطي لقارئ ما، فالأمثولة تمثيل مجازي له مغزى أخلاقي أو ديني[٢٩٣]. ينتهي تودوروف إذن بالرغم من اشتغاله على آليات تشكيل وتلقي بنية الأمثولة إلى ربطها بالمغزى الديني والأخلاقي، وهو ما رأيناه في كتب النقد العربي القديم من ربط شرطي – وإن اختلفت المنطلقات – بين الحكاية الخرافية والمعنى الديني الأخلاقي. ولا شك أن ربط الشكل الفني برسالة دينية أخلاقية عامل إفقار جمالي ليس فقط على مستوى التلقي والقراءة والتأويل بل – وهذا هو الأخطر – على مستوى الإبداع والتشكيل الجمالي الذي يحد هذا الشرط من طموحه وفعاليته الجمالية.

ولا أدعي هنا أن كل هذه التعريفات لا تنطبق على نصوص رسائل إخوان الصفا السردية – على الرغم من طبيعتها الاختزالية – وتجد لها الكثير من الشواهد، خاصة ما يشير إليه تودوروف من «إخصاء» إمكانات التأويل من خلال تعيين المقولة الأخلاقية التي ينص المؤلف عليها في بداية ونهاية الحكاية.

بل إنه يمكننا القول إن هذه الآلية التي يفترضها تودوروف وتصدِّق عليها الشواهد، تعد دليلاً آخر على ما نذهب إليه من أن النَّص قد تحوَّل إلى رسالة ومُرسِل في نفس الوقت، فهو نَصٌّ داعية يسعى لتوظيف كل ما يتوفر عليه من أجل توصيل رسالته.

ولكن بنية الحكاية الرمزية الطويلة التي سنتوجه إليها بالدراسة تدفعنا إلى عدم الوقوف عند هذا الحد، وإلى عدم الوقوع في فخ الاختزال، فالمقدمات السابقة كلها تصب في مقولة واحدة تتأكد مع المضي قدمًا في البحث، وهي أن هذه الحكايات – على الأقل التي يتضمنها نص الرسائل – لم تتوفر على ما يكفي من المقومات الجمالية التي تنهض بها كعمل سردي يجترح أفقًا معرفيًّا مستندًا إلى وعيه الجمالي بذاته كنص سردي، فقد تعرَّض للعديد من عوامل التنميط التي فتَّتت خطابه الجمالي المستقل كقول أو نص سردي، وقد تمثلت هذه العوامل في:

(٢٩٣) المرجع السابق: ١٦٧.

أولاً: أن هذا السرد قالب شكلي لحفظ المعرفة في ثقافة شفاهية.

وثانيًا: غياب خطاب نقدي نظري يتمثَّل أشكاله وجمالياته كغيره من فنون النثر الأخرى، مما أدى إلى استعارته قيمًا خارجة عليه، مما أثَّر على تلقيه بل وعلى فعل إنشائه الأوَّل.

وثالثًا: ارتباطه بوظيفة توصيلية لمعنى ديني أو أخلاقي جعلت بنيته وجمالياته مقبورة فيما يقع خارجها، ولا يمكن رصد هذه العوامل الثلاثة منفصلة في النص؛ حيث تضافرت عناصرها مشكلة بنية لا يمكن ردَّها إلى أي واحد منها منفردًا، فقد مثلت عناصر الأمثولة إطارًا خارجيًّا ينتظم بنيات لا يمكن قراءتها إلا في سياق التأثر بالمفاهيم الفلسفية والبلاغية للمصطلح الأكثر دورانًا في كتب النقد القديم، وهو المثل أو التمثيل، ونثبت هاتين المفردتين هنا لأن هذا المصطلح كان ملتبسًا في كتب النقد القديم، فتم تداول معناه بمفردات مختلفة[٢٩٤]، ولكنه يظل المصطلح النقدي الذي عبر به القدماء عن هذا النمط من الحكايات كابن رشيق الذي يقول: «المَثَل والمِثْل الشبيه والنظير، وقيل: إنَّما سُمِّي مثلاً لأنه ماثل لخاطر الإنسان أبدًا، يتأسّى به ويعظ ويأمر ويزجر، والماثل: الشاخص المنتصب، من قولهم «طلل ماثل» أي: شاخص، فإذا قيل «رسم ماثل» فهو الدَّارس، والماثل من الأضداد.. وقال مجاهد في قول الله عز وجل ﴿وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ﴾ وهي الأمثال. وقال قتادة هي العقوبات. وقال قوم: إنما معنى المثل المثال الذي يُحذى عليه، كأنه جعله مقياسًا لغيره»[٢٩٥].

يجعل ابن رشيق هنا «المثل» حضورًا أبديًّا تتم ممارسة الحياة من خلاله، فبه «يتأسى ويأمر ويزجر ويعظ» الإنسان ثم يردف في إشارة بالغة الرهافة.. إن هذا الحضور إذا اقترن بالرسم – ومن معانيه الكتابة – أصبح غيابًا، وكأن المثل صوت إذا كُتب غاب وإذا لم يمارس انطفأت جذوته. يربط ابن رشيق إذن المثل بحضوره، بسياقه الذي يستخدم فيه، ولعل هذا ينسحب أيضًا على المعنى القياسي للمثل المستمد من الفلسفة، فالمثل مقياسٌ لغيره عندما يحذى عليه أي عندما يكون موضعًا للممارسة، هذا المفهوم الذي يصوغه ابن رشيق للمثل هو الأقرب لروح حكاية الحيوان في نص الرسائل، فخطب

(٢٩٤) الروبي، **بلاغة التوصيل**: ٢٠٢.

(٢٩٥) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت ٤٦٣هـ)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. ٥ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١): ٢٨٠.

الحيوان أمام ملك الجن ضد الإنسان لا تشير إلى شيء خارجها؛ إنها تَنُص على ارتهانها بشرط اجتماعي محدود، تنص على الاشتباك بمعنى لا يمكن الانتقال منه إلى معنى آخر خارج عليه. لننظر مثلاً هذا الجزء من خطبة الببغاء «ومنكم القوَّادون والمخانيث والمؤاجرون واللّواطة والسَّحاقات، والبغايا. ومنكم أيضًا الغمَّازون والنَّباشون والكذَّابون. ومنكم أيضًا السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون، وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومةَ أخلاقُ أهلها، الرّدية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم، المذمومة الجائرة، ونحن بمعزل عنها كلها ونشاركهم في أكثر الخصال المحمودة والسِّير العادلة، وذلك أن أول شيء مما ذكرت، وافتخرت به أن منكم الملوك والرؤساء، ولهم أعوان وجنود ورعيّة. أما علمت بأن لجماعة النحل ولجماعة النمل ولجماعة الطيور ولجماعة السباع رؤساء وأعوانًا وجنودًا ورعيةً، وأن رؤساءها وملوكها أحسن سياسة وأشد رعاية من ملوك بني آدم بها، وأشد تحننًا عليها، ورأفة بها، وشفقة عليها؟»[٢٩٦].

أين في هذا الكلام – وأغلب الحكاية يمضي على نفس النهج – المعنى الثاني الذي يمكن الانتقال إليه؟ أو أين المعنيان اللذان يوجدان معًا في هذا النص، وهو ما أجمعت كل تعريفات الأمثولة على ضرورة توفُّره؟ لقد وضع الإخوان هذا الكلام على لسان الببغاء، ولكن هل يشير الببغاء إلى شيء غير الببغاء؟ هل يشير ما عدَّده من الأصناف الآدمية الرَّدية إلى معنى ثانٍ؟!

إن السعي خلف معنى أليجوري لن يفضي إلى شيء، فعناصر الأمثولة التي توفرت في هذه الحكاية انتظمتها فاعلية أخرى هي فاعلية المثل، المثل كحضور وتقابل بين عالمين، فالحيوان في هذه الحكاية الطويلة لا يحمل أي معنى رمزي من البداية إلى النهاية. أشرنا في البداية أن الحيوان جزء من تقليد ثقافي امتد لآلاف السنين، هل كان إخوان الصفا يقدمون الحيوان كجزء من هذا التقليد، ربما، فهذه الحكاية ترد في الرسالة الثامنة التي تدرس الجسمانيات الطبيعيات، وهي مسبوقة بثمانية عشر فصلاً تتناول تكوين أجسام الحيوانات وطباعها، ثم يأتي هذا الفصل ليقول إن الحيوان كان لسان الحكيم، أليست هذه هي الوظيفة الثقافية التي اضطلع بها الحيوان لآلاف السنين؟ هكذا جاء نقد الحكماء/

(٢٩٦) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٤٠.

الإخوان على اللسان التاريخي لهم، نقدًا صريحًا واضحًا مباشرًا للمجتمع بكلِّ فئاته، مَنْ يمكنه القول إن هذا النقد يعني شيئًا آخر؟

تعتمد الأمثولة على الانتقال والغياب، فيجب تغييب المعنى الأوَّل للانتقال إلى المعنى الثاني؛ فالمعنى الأول كما نص تودوروف «يُمحى كليًّا»، أمَّا المَثَل فيعتمد على التقابل والحضور، إن حضور الحيوان ضرورة لحضور الإنسان، وصوت الحيوان ضرورة لسماع الإنسان، الحيوان وأقواله ليس شيئًا يجب تجاوزه، بل شيء يجب التوقّف أمامه. لنقرأ هذا النص الطويل للجرجاني «إنك بالتمثيل في حكم من يرى صورة واحدة إلاَّ أنه يراها تارة في المرآة وتارة على ظاهر الأمر، وأما في التشبيه الصريح فإنك ترى صورتين على الحقيقة يبين ذلك أنَّا لو فرضنا أن تزول عن أوهامنا ونفوسنا صور الأجسام من القرب والبعد، وغيرهما من الأوصاف الخاصة بالأشياء المحسوسة، لم يمكنا تخيل شيء من تلك الأوصاف في الأشياء المعقولة. فلا يتصور معنى كون الرجل بعيدًا من حيث العزة والسلطان، قريبًا من حيث الجود والإحسان حتى يخطر ببالك وتطمح بفكرك إلى صورة البدر وبُعد جرمه عنك، وقرب نوره منك. وليس كذلك الحال في الشيئين يشبه أحدهما الآخر من جهة اللَّون والصورة والقدر، فإنك لا تفتقر في معرفة كون النرجس وخرطه واستدارته وتوسط أحمره لأبيضه إلى تشبيه مداهن در حشوهن عقيق كيف، وهو شيء تعرضه عليك العين وتضعه في قلبك المشاهدة، وإنما يزيدك التشبيه صورة ثانية مثل هذه التي معك ويجتلبها لك من مكان بعيد حتى تراهما معًا وتجدهما جميعًا، وأما في الأوَّل فإنك لا تجد في الفرع نفس ما في الأصل من الصفة وجنسه وحقيقته ولا يحضرك التمثيل أوصاف الأصل على التعيين والتحقيق، وإنما يخيل إليك أنه يحضرك ذلك. فإنه يعطيك من الممدوح بدرًا ثانيًا، فصار وزان ذلك وزان أن المرآة تخيل إليك أن فيها شخصًا ثانيًا، صورته صورة ما هي مقابلة له. ومتى ارتفعت المقابلة ذهب عنك ما كنت تتخيله فلا تجد إلى وجوده سبيلاً، ولا تستطيع له تحصيلاً لا جملة ولا تفصيلاً»[٢٩٧].

(٢٩٧) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١): ٢١٨-٢١٩.

يتحدث الجرجاني عن «الافتقار»، فالمعنى الثاني يفتقر إلى المعنى الأوَّل، ليس لأن المعنى الأوّل غلالة رقيقة شفافة ندقق فيها أو من خلالها لنتبين ملامح المعنى الثاني، فإذا انتزعت كان المعنى الثاني مكشوفًا عاريًا إلا من مزق المعنى الأوَّل.

فالمعنى الأوَّل ضرورة عقلية، بدونها «لم يمكنا تخيل شيء»، لا يمكن تجاوز المعنى الأول، فإدراكه شرط لإدراك المعنى الثاني، ألا يذكرنا هذا بالقياس وهو أحد تعريفات التمثيل/ المثل، فالضرورة العقلية أيضًا تمنع الوصول إلى نتيجة دون إدراك وحضور وقبول المقدمة، تجاوز المعنى الأوَّل يعني استحالة وجود المعنى الثاني، هكذا يجعل المَثَل الحيوان مرآةً للإنسان يرى فيه الإنسان نَفْسه من خلال المقابلة، «ومتى ارتفعت المقابلة ذهب عنك ما كنت تتخيَّله فلا تجد إلى وجوده سبيلاً».

ثمة ظاهرة أسلوبية محيرة في حكاية الحيوان التمثيلية، فالنص يبدأ بالفعل المبني للمجهول، ثمّ يمضي على النحو التالي: «يقال إنه لما توالدت أولاد بني آدم وكثرت وانتشرت في الأرض برًّا وبحرًا، وسهلاً وجبلاً، متصرِّفين فيها في مآربهم آمنين بعدما كانوا قلقين خائفين مستوحشين من كثرة السباع والوحوش في الأرض، وكانوا يأوون في رؤوس الجبال والتلال متحصنين فيها وفي المغارات والكهوف، ويأكلون من ثمر الأشجار وبقول الأرض وحَبِّ النبات، وكانوا يستترون بأوراق الشجر من الحر والبرد، ويشتون في البلدان الدفيئة ويصيِّفون في البلدان الباردة، ثم بنوا في سهول الأرض الحصون والقرى والمدن وسكنوها.

ثم سخروا من الأنعام البقر والغنم والجمال، ومن البهائم الخيل والحمير والبغال، وقيدوها وألجموها وصرفوها في مآربهم من الركون والحمل والحرث والدِّراس، وأتعبوها في استخدامها، وكلَّفوها أكثر من طاقتها، ومنعوها من التصرف في مآربها، بعدما كانت مخلاّة في البراري والآجام والعياض تذهب وتجيء حيث أرادت في طلب مراعيها ومشاربها ومصالحها ونفرت منهم بقيتها من حمر الوحش والغزلان والسباع والوحوش والطيور، بعدما كانت مستأنسة متوالفة مطمئنة في أوطانها وأماكنها، وهربت من ديار بني آدم إلى البراري البعيدة والآدام والدِّحال ورؤوس الجبال. وشَمَّر بنو آدم في طلبها بأنواع من الحيل والقنص والشباك والفخاخ، واعتقد بنو آدم فيها أنها عبيدٌ لهم هربت وخلعت الطاعة وعصت. ثم مضت السنون والأيام على ذلك إلى أن بعث الله محمدًا، صلى الله عليه

وآله، ودعا الإنس والجن إلى الله ودين الإسلام، فأجابته طائفة من الجن وحَسُن إسلامها، ومضت على ذلك مدة من الزمان.

ثُمّ إنه ولى على الجن مَلِك منها يقال له بيراست الحكيم..»[٢٩٨]. كدأب الرسائل تبدأ الحكاية بالفعل المبني للمجهول «يُقال» فيتحوَّل «ما يقال» إلى «ما يقول»، فالحكاية نفسها هي نائب الفاعل لتكون بذلك اللسان والصوت أو الراوي والمروي في نفس الوقت. ولكن ثمة ما يؤرِّق في تشكيل جسد «الراوي/ المروي»، إنّه الحرف «لمّا» الذي يجعلنا في انتظار شيء لا يجيء يجعلنا في انتظار نتيجة للمقدمة التي افتتح بها الحكاية، الحرف «لمّا» حرف متعدد المواهب، فهو حرف نفي للمضارع يمتد نفيه للفعل من الماضي إلى زمان التكلُّم، ولكنه في النص يسبق فعلاً ماضيًا، وهذا أخطر؛ حيث ينتقل بهذا من الحرفية إلى الاسمية حيث يكون اسمًا ظرفيًّا بمعنى «حين»[٢٩٩]. هكذا تنتقل «لمّا» من نفي دائم للفعل إلى وعاءٍ زماني له، ولكن مسيرة التحولات لا تقف عند هذا الحد، فابن منظور يقول: «اعْلَم أنه يَحْسُن في موضع حين لَمَّا وإذ وإذا ووقْتَ ويومَ وسَاعَةَ ومَتَى»[٣٠٠]. يقرن ابن منظور «لَمَّا» بأسماء الشرط حيث يمكن أن تحل محلها، تمتلك «لَمَّا» إذن القدرة على اصطناع قياسٍ منطقي أن تقيم العلاقة بين الدّال والمدلول أو بين الشرط والجزاء، فالشرط داخلٌ في باب الاستدلال، وهو ما جعل السكاكي يخصه بفصل كامل في مفتاح العلوم[٣٠١].

الحرف أو الاسم أو أداة الشرط «لَمَّا» لم تبدأ بها الحكاية عبثًا، إنها مفتاح للبنية الكلية للحكاية، وهي تردنا إلى ما قلناه عن تأثير مفهوم القياس المنطقي على التمثيل الحكائي، «لَمَّا» تجعل

---

(٢٩٨) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٠٣-٢٠٤.

(٢٩٩) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، **الصَّاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها**، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧): ١٢٠؛ القاسم أبو محمد بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري (ت ٥١٦هـ)، **شرح مُلحَة الإعرَاب**، تحقيق فائز فارس (إربد، الأردن: دار الأمل، ١٩٩١): ٢٣٩.

(٣٠٠) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي (ت ٧١١هـ)، **لسان العرب**، ط. ٣، مج. ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩): ٤٢٣.

(٣٠١) سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي (ت ٦٢٦هـ)، **مفتاح العلوم**، تحقيق نعيم زرزور، ط. ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧): ٤٣٥-٥٠٣.

الحكاية جملة منطقية غير مكتملة، جملة نحوية ناقصة في حاجة إلى من يتمها، مبتدأ «يفتقر» إلى خبره، فالشرط ينزل «منزلة المبتدأ والجزاء منزلة الخبر»(٣٠٢).

تبدأ الحكاية بـ «لَمَّا» ثم جملة الشَّرْط «توالدت أولاد بني آدم»، ثم يعطف على الشرط كُلُّ جمل وفقرات الحكاية يشدُّها إلى بعضها البعض أكْثرُ من ألْفٍ وخمسمائة حرف عطف، يعطف الكلمة على الكلمة والجملة على الجملة ثم الفقرة على الفقرة – كما نرى في المقتطف السابق من الحكاية – حتى تنتهي الحكاية دون جزاء للشرط الذي افتتحت به، فحتى نهاية الحكاية لا نعرف ماذا حدث «حين» توالد بنو آدم وكثروا وانتشروا و... ثم... و.... و.... ثم.... إلى آخر الحكاية.

الحكاية إذن وجود غير مكتمل لا يكتمل إلا بفعل التلقي. على المتلقي إذن الإقامة في الحكاية وليس مفارقتها إلى معنى «ثانٍ»، فمتلقي المثل يختلف عن متلقي الأمثولة؛ متلقي الأمثولة يبني علاقته معها على الترك والإهمال للانتقال إلى المغزى، أما متلقي المَثَل فيبني علاقته معه على الحضور، فالحكاية جرح والمتلقي عليه أن يخيطه ليلتئم طرفاه. هذان الطرفان هما الواقع والمتخيَّل أو الحس والمعقول بلفظ الجرجاني، إن كنه الحكاية هو هذه المواجهة وهذا التقابل، الانتقال الذي تفترضه الأمثولة يقضي على الحكاية والمعنى الأوَّل الذي يمّحي فيها سيجعل الحكاية بلا معنى، فلا جملة إذا امَّحى المبتدأ.

بعد نهاية الحكاية يعلِّق الإخوان عليها قائلين: «عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظًا وعبارات وإشارات، كي لا يخرج بنا عَمَّا نحن فيه، وفقكم الله لقراءتها واستماعها وفهم معانيها وفتح قلوبكم وشرح صدوركم ونوَّر بصائركم بمعرفة أسرارها»(٣٠٣).

يبدو التعليق على الحكاية بعد انتهائها أحد تقاليد الأمثولة كما أشار تودوروف؛حيث توجه القارئ – قسرًا – إلى المعنى أو المغزى الذي «يجب» عليه أن يتوصَّل إليه من قراءة الحكاية.

---

(٣٠٢) المرجع السابق: ٤٩٥.

(٣٠٣) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٧٧.

ولعل هذا التعليق الذي قرأناه أبعد ما يكون عَمَّا يشير إليه تودوروف[٣٠٤]، فلا يتضمَّن هذا التعليق أي معنى ثانٍ للنص، ولا يشير إلى أى شيء خارج الحكاية، بل إن تأمُّل نص التعليق يقودنا إلى عكس كُلِّ هذا، فالتعليق لا يستخدم كلمة «رمز»، وهو المصطلح الذي يقتضي الانتقال إلى معنى ثانٍ لكنه يستخدم «إشارات»، والإشارة عملية تقتضي الحضور؛ حضور الطرفين المشير والمشار إليه؛ حيث إن ارتفاع أحدهما يؤدي إلى غياب الآخر بالضرورة.

الأمثولة إذن تلجأ إلى الرمز، والمَثَل يلجأ إلى الإشارة. والإخوان يستخدمون الإشارة لِعلَّةٍ يصرحون بها «كي لا يخرج بنا عَمَّا نحن فيه»، ولكنها أيضًا مثيرة للتساؤل، فما الذي سيخرج بهم؟ وما الذي هم فيه؟ الإجابة التي نفهمها من السياق أن التصريح هو الذي سيخرج بهم من السِّرية، والخروج من السرية سيجعل إخوان الصفا فرقة من الفرق المجادلة، سيجعلهم حزبًا في مواجهة الآخرين، وسينفي عنهم كونهم الفرقة الجامعة، وينفي عن مذهبهم استغراق المذاهب جميعها، السرية إذن اختيار معرفي شكَّل خطاب الرسائل ووجَّه دلالاته، فإخوان الصفا هم السر الأكبر الذي ينتظم أسرار معرفتهم. هذه الحكايةُ إذن، على عكس الأمثولة، مقصودة لذاتها. إنها الخطوة التي يجب أن نخطوها في اتجاه معرفة السر.

٣- فصول الحكاية: الحيوان الطبيعي والحيوان النَّصي

قَسَّم الإخوان نص الحكاية إلى ثمانية وأربعين فَصْلاً، يحمل بعضها عنوانًا - ستة عشر فصلاً - وبعضها اكتفى الإخوان فيه بوضع كلمة فصل.

وقد افترضت في البداية أن هذا التقسيم قد جاء جريًا على تقليد كتاب «كليلة ودمنة» في تقسيم حكايات الكتاب وتوليد بعضها من بعض، خاصة أن إشارات الإخوان إلى هذا الكتاب كثيرة في الرسائل، بل إن أحد شخصيات حكاية الإخوان هو «كليلة» أخو دمنة الذي قام بدور رسول السباع

(٣٠٤) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي: ٧١.

وخطيبها أمام ملك الجن. فإمكان التأثر بهذا الكتاب قائم، خاصةً أنَّه عادةً ما يقطع الحوار عنوان تتلوه قصة جديدة، وهو نفس ما نراه في حكاية الحيوان في الرسائل من قطع في الحكاية والحوار، وتمضي هذه الآلية في كتاب كليلة ودمنة على النحو التَّالي:

« فإيَّاك أن يكون مثلك مثل العلجوم.

قال الخب: وكيف كان ذلك؟

عنوان: «مَثَلُ العلجوم والحية وابن عرس».

بداية المَثَل/ الحكاية»[٣٠٥].

ولكن اختبار هذا الفرض على النص أثبت عدم كفاءته؛ حيث ينطبق على ٥٪ فقط من نتائج أو دلالات عملية التقسيم في حكاية الحيوان ودعواه على الإنسان أمام ملك الجن، فالتقسيم في نص الحكاية في الرسائل لا يفتتح حكايةً جديدة على الرغم من كونه «قطع» في الحوار، فأغلب الفصول لا تأتي كما في «كليلة ودمنة» لتفصيل وبيان «مَثَل» قد تم إجماله قبل العنوان، كما أن كلمة «فصل» تأتي عادة دون مناسبة مع الحوار الدائر بين الشخصيات على عكس «كليلة ودمنة» التي يأتي فيها هذا «الفصل» أو القطع استجابةً لسؤال أحد المتحاورين وطلبه التوضيح، كذلك قسم كتاب كليلة ودمنة إلى «أبواب»؛ حيث يمثل الباب الحكاية الإطار، وجاءت العناوين لتؤطِّر الأمثال الصغرى في إطار هذا الباب، وهو ما لا نراه في الرسائل؛ حيث تبدو الفصول في تعاقبها بلا منطق ينتظمها على مستوى خط الأحداث في الحكاية أو على المستوى الزمني أو حتى على المستوى الموضوعي الذي تشير إليه العناوين التي ألحقت بكلمة «فصل» في بعض الفصول، فكثير من الفصول – واحد وثلاثين فصلاً – جاءت «فصل» غير ملحقة بأي عنوان، كما أن قراءة الفصل لا تدل على وجود موضوعٍ متميز عن الحكاية التي يمكن أن تنساب دون أي عائق في غياب كلمة فصل، هذا إلى جانب أن أغلب الحكايات الفرعية

(٣٠٥) أبو محمد عبد الله روزبه بن داوديه (ابن المقفع، ت ١٤٢هـ)، «كليلة ودمنة»، في **آثار ابن المقفع** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩): ١١٥.

التي ترد داخل الحكاية الإطار، كحكاية النمروذ وحكاية سليمان مع الجن، وآدم وحواء والحيّة وقابيل وهابيل، ترد كل هذه الحكايات مجتزأة؛ حيث توزع أجزاؤها على الفصول المختلفة وفقًا لطبيعة الحوار الجدالي والأدلة التي يسوقها المتحدثون لتأكيد كلامهم، وهو ما أدى أيضًا إلى تكرار الإشارة إلى نفس القصة في أماكن مختلفة من الحكاية وبوجهات نظر متباينة أحيانًا.

كنت قد أشرت في الفصل السابق إلى ظنِّي أن الحكاية كتبت كاملة، ثم تم تقسيمها إلى هذه الفصول لحاجة عملية، ارتبطت بتداول الرسائل داخل الجماعة أو مع المريدين، وهو ما اعتبرته دليلاً على بداية تشكل وعي كتابي يتحرر رويدًا رويدًا من آليات السرد الشفاهي، ولكن هذه الحاجة العملية التعليمية لا بد أن لها منطقًا ينتظمها فإن لم يكن منطقهًا مرتبطًا بالكيف بحثنا عنه في «الكم»، ولكن التباين الشديد في حجم الفصول - حيث يتراوح ما بين صفحة واحدة وأحد عشر صفحة - جعلنا ننصرف إلى الاحتمالات الأخرى.

وقد دفعني هذا إلى عمل هذا المخطط لتقسيم الفصول للوقوف على طبيعة دوره في حركة السرد أو بناء الموضوعات.

الفصول التي قسمت إليها الحكاية:

الفصل	مَوْضعه	موضوعه
(١) فصل في بيان بدء الخلق	- بداية الحكاية على لسان الراوي. - بدء وقائع الحكومة (حوار). - زعيم الإنس - ملك الجن - البغل.	- توالد بنو آدم وانتشارهم. - تسخيرهم للحيوان. - شكوى الحيوان لملك الجن. - دعوى الإنس ورد البغل.

(٢) فصل	- تقطع كلمة «فصل» كلام البغل الذي يستمر بعدها. - حوار بين الملك – زعيم الإنس – البغل.	- تكرار لمقدمة الراوي على لسان البغل. - الإنسي يحتج بحسن صورة الإنسان مستشهدًا بالقرآن. - البغل يرد على دعوى الإنسي.
(٣) فصل في بيان علة اختلاف صور الحيوانات	- يقطع العنوان كلام البغل الذي يستمر بعده. - حوار بين الملك – البغل – حكيم الجن - زعيم الإنس.	- علة اختلاف صور الحيوانات (والتقليل من شأن الإنسان).
(٤) فصل في بيان جودة الحواس في الحيوانات	- يقطع العنوان كلام البغل الذي يستمر بعده.	- يرد البغل على افتخار الإنسان بصورته بأن الحيوان أجود حاسةً من الإنسان.
(٥) فصل في بيان شكاية الحيوان من جور الإنسان	- حوار: الملك – الإنسي زعيم البهائم – الحمار – الثور – الجمل – الفيل – الفرس– البغل – الخنزير – حكيم الجن – الأرنب.	- يشرح كل حيوان جور الإنس على بني جنسه. - لماذا يختلف الإنس حول الخنزير؟ - الأرنب يتهم الخيل بالجهالة وقلة المعرفة.

(٦) فصل في بيان تفضيل الخيل على سائر البهائم وغيرها	- حوار: الإنسي - الملك - الأرنب - الحمار - الثور. - جماعة الجن. - نهاية اليوم الأول.	- الإنسي يرد على الأرنب، ويذكر فضل الخيل. - الأرنب يرد على الإنسي. - الحمار يرد على الأرنب، والثور يرد على الحمار. - «مواهب الله لا تجتمع في كائن واحد». - الحيوانات تطلب رحمة الملك وجماعة الجن تنحاز لها.
(٧) فصل في بيان منفعة المشاورة لذوي الرأي	- حوار: الملك ووزير الجن. - حوار: الملك وحاشيته من الجن قضاة الجن - حكماء الجن - فلاسفة الجن - أهل العزيمة من الجن - أهل التجارب من الجن.	- يدور الحوار حول كيف يتم تخليص الحيوان من جور بني الإنسان، وتقدم كل جماعة رأيًا فيتم نقضه.
(٨) فصل في بيان العداوة بين الجان وبني آدم وكيف كانت	- حوار: الملك وحاشيته من الجن - قضاة الجن - حكماء الجن - فلاسفة الجن - أهل العزيمة من الجن - أهل التجارب من الجن.	- استطراد عن العداوة بين بني الجان والإنسان.
(٩) فصل في بيان كيفية استخراج العامة أسرار الملوك	- حوار بين جماعة الإنس، وهم سبعون رجلاً من بلدان شتى.	- الإنس يرجمون الظنون حول ما وقع في قلب الملك، وماذا سيحدث غدًا؟ وكيف تكون الحكومة في صالحهم؟

(١٠) فصل	- حوار بين الحيوانات وخوفهم من حكم الملك.	- الخوف من تأثير فصاحة الإنس على الملك. - الاتفاق على إرسال الرسل إلى زعماء الحيوان.

(١١) فصل في بيان تبليغ الرسالة	- حوار بين الرسول وملك السباع - الأسد - النمر - الفهد - الذئب - ابن عرس - القرد - الكلب - الضبع - الجرذ - السنور.	- صفات هذه الحيوانات ومن يصلح منها رسولاً.
(١٢) فصل في بيان صفة الرسول كيف ينبغي أن يكون	- حوار: النمر - الأسد - ابن آوى (كليلة) الذئب. - حكاية على لسان الذئب.	- بحث اختيار الرسول. - حكاية مفارقة الكلاب والسنانير لبني جنسها ومداخلتها للإنس. - اختيار كليلة رسولاً للسباع.
(١٣) فصل	- وصول الرسول إلى ملك الطيور. - حوار: ملك الطيور - الطاووس.	- الطاووس يصف الطيور؛ فالهدهد الجاسوس - الديك المؤذن - الدراج المنادي - الحمام الهادي - القنبر الخطيب - الغراب الكاهن - الكركي الحارس اختيار الهزار دستان اللُّغوي رسولاً.
(١٤) فصل	- وصول الرسول إلى ملك الحشرات النحل. - حوار: الزنابير - الذباب - البق - الجراد - الجراجيس.	- ضعف الحشرات وقدرتها على إيذاء الإنسان مثل «النمروذ». - اختيار حكيم النحل رسولاً.

(١٥) فصل	- وصول الرسول البغل إلى ملك الجوارح العنقاء. - حوار: الملك - الوزير كركدن - البوم - البازي - الببغاء.	- ورع وزهد البوم. - حب الإنس للصقور والبزاة. - حب عامة بني آدم للببغاء واختياره رسولاً للجوارح.
(١٦) فصل	- وصول الرسول إلى ملك حيوان. - البحر وحوار الحوت - الدلفين - التمساح - السلحفاة - الضفدع.	- علاقة حيوانات البحر بالإنس. -اختيار الضفدع رسولاً لحيوانات البحر.
(١٧) فصل في بيان شفقة الثعبان على الهوام ورحمته لهم	- وصول الرسول إلى ملك الهوام وهو الثعبان.	- بكاء الثعبان رحمةً برعيته وضعفها وغرابة أشكالها.
(١٨) فصل في بيان خطبة الصرصر وحكمته	- خطبة الصرصر. - حكاية سليمان والنمل. - حوار: النملة - الصرصر - الحية.	- بيان منفعة الهوام وضرورتها لاستمرار الحياة. - العداوة بين الإنس والحياة. - اختيار الصرصر رسولاً.

(١٩) فصل	- حوار بين الملك وحكيم الجن. - خطبة حكيم الجن. - اختيار الملك للعراقي ليبدأ بالكلام.	- تعجب الملك من اختلاف صور الحيوانات. - خطبة حكيم الجن عن خلق الجن. - تعجب الملك من اختلاف صور بني الإنسان بسبب الاختلاف العرقي.
(٢٠) فصل	- خطبة العراقي. - حوار: الملك وصاحب العزيمة والصرامة من الجن.	- العراقي يفتخر بعرقه وبلاده. - صاحب العزيمة يرد عليه. - اختيار الملك للهندي ليتكلم.
(٢١) فصل	- خطبة الهندي. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- الهندي يفتخر ببلاده. - صاحب العزيمة يرد عليه. - اختيار الملك العبراني ليتكلم.
(٢٢) فصل	- خطبة العبراني. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- العبراني يفتخر ببني إسرائيل. - صاحب العزيمة يرد عليه. - اختيار الملك السرياني المسيحي ليتكلم.
(٢٣) فصل	- خطبة السرياني المسيحي. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- السرياني يفتخر. - صاحب العزيمة يرد عليه. - اختيار الملك القرشي ليتكلم.
(٢٤) فصل	- خطبة القرشي. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- القرشي يفتخر. - صاحب العزيمة يرد عليه. - اختيار الملك اليوناني ليتكلَّم.

(٢٥) فصل	- خطبة اليوناني. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- اليوناني يفتخر ببلاده. - صاحب العزيمة يرد. - اختيار الملك الخراساني.
(٢٦) فصل	- خطبة الخراساني. - حوار: صاحب العزيمة - الملك - الوزير.	- الخراساني يفتخر. - رئيس الفلاسفة يرد. - نهاية اليوم الثاني.

(٢٧) فصل في بيان صفات الأسد وأخلاقه ومناقبه من الخصال المحمودة والمذمومة من بين السباع والوحوش	- حوار: الملك - ابن آوى.	- صفات الأسد (الملك).

(٢٨) فصل في بيان صفة العنقاء وصفة الجزيرة التي تأوي إليها وما فيها من النبات والحيوان	- حوار: الملك - الببغاء.	- صفات العنقاء (الملك).
(٢٩) فصل في بيان صفة الثعابين والتنين وعجيب خلقهما وهائل منظرهما	- حوار: الملك - الصرصر. - حوار: الملك - الضفدع.	- صفات الثعبان (الملك). - صفات التنين (الملك).
(٣٠) فصل	- حوار: الملك - الإنس.	تفرق ملوك الإنس وعلة ذلك.

(٣١) فصل في بيان فضيلة النحل وعجائب أموره وتصاريف أحواله وما خص به من الكرامات والمواهب دون غيره من الحشرات	- حوار: الملك - اليعسوب.	- فضائل النحل.

(٣٢) فصل في بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها	- حوار: اليعسوب - الملك. - حوار: الإنس - حكيم الجن.	- فضائل الجن. - إنكار الإنس لطول مخاطبة اليعسوب لملك الجن ورد حكيم الجن. - حكيم الجن يطلب مزيدًا من براهين الإنس.

(٣٣) فصل	- خطبة زعيم الروم. - حوار: الملك - الرومي - الحيوانات. - خطبة النحل.	- الرومي يفتخر بعلوم ومعرفة الإنسان وعقله. - النحل يرد على الرومي بأن من الحيوان من هو أعلم بذلك.
(٣٤) فصل	- حوار: الملك - الإنس. - خطبة أعرابي.	- يفتخر الأعرابي بطيب حياة الإنسان ولذيذ عيشة الإنسان.
(٣٥) فصل	- خطبة الهزار دستان. - حوار: الإنسي الهزار دستان.	- الرَّد على خطبة الأعرابي حيث اللذة يقابلها العذاب. - ما يصيب الحيوان من الأمراض بسبب مداخلة الإنس.
(٣٦) فصل	- خطبة رجل من أهل العراق عبراني. - رد زعيم الطيور عليه.	- قصة طرد آدم وحواء من الجنة. - يفتخر بالوحي والكتب المنزلات والعبادات ويرد عليه بأنها ما كانت إلا لفساد الإنسان.
(٣٧) فصل	- خطبة العراقي.	- يفتخر بطيب العيش وستر العورات.

(٣٨) فصل	- خطبة زعيم السباع كليلة أخو دمنة يرد على العراقي. - حوار: الإنسي - كليلة - الملك.	- رد كليلة على العراقي. - قصة مبتدأ آدم في خلقه. - يساند حكيم الجن كليلة ويخجل الإنس وينتهي اليوم.

(٣٩) فصل	- حوار: الملك - الزعيم الفارسي. - خطبة الزعيم الفارسي.	- يفتخر «الفارسي» بالملوك والأمراء والجند والزراع والصناع والطوائف والطبقات.
(٤٠) فصل	- خطبة الببغاء.	- يرد على الفارسي أن في مقابل الأخيار من الإنس يوجد الأشرار.
(٤١) فصل	- حوار حكيم الجن؛ رد طويل على سؤال للملك.	- الملوك والملائكة والرَّحمة التي وضعها الله فيهم. - أسرار آيات لا يعلمها إلا الراسخون في العلم.
(٤٢) فصل	- الببغاء يستكمل خطبته التي قطعها سؤال الملك.	- الحيوان أحذق من الإنس صناعة. - نقد لاذع لكل طائفة من طوائف المجتمع. قصة نمروذ الجبار.
(٤٣) فصل	- حوار: الملك - زعيم الجوارح -الإنسي. - الببغاء يستكمل خطبته.	- صناعة النجوم والكهانة والنبوءات. - الببغاء يستكمل نقد المجتمع الإنساني.
(٤٤) فصل	- حوار يبدأ بسؤال الملك حول الأرضة، يشترك فيه: العبراني - اليوناني - حكماء من الجن - الصرصر.	- كيف يبني الرضة بينها. - عجائب الصناعة في الحيوان.

(٤٥) فصل	- حوار الملك - الإنس - الحيوان. - خطبة زعيم الطيور. - حوار: الملك - المستبصر الفارسي.	- اختلاف الصور والنفس الواحدة في الحيوان. - وحدة الصورة والنفوس المختلفة في الإنسان وفرقة مذاهبهم. - سُنَّة القتل للدين والقتل للملك.
(٤٦) فصل	- امتداد للحوار: يبدأ بمداخلة زعيم الهند - زعيم الهند - الملك.	- يفتخر بتعدد أجناس الإنسان وكثرته.
(٤٧) فصل	- خطبة الضفدع.	- يرد على زعيم الهند بأن الإنس أقل الخلائق عددًا.
(٤٨) فصل	- خطبة الخطيب الحجازي المكي المدني. - رد زعيم الطيور. - رد الحجازي. - حوار: الملك - الإنس - الحيوان. - خطبة «الإنسان الجامِع». - نهاية وتعليق الراوي.	- يفتخر بالخلود في الجنة. - يرد بالخلود في النار. - يرد بالخلود للإنس والفناء للحيوان. - يسلِّم الجميع لحجته. - يأمر الملك بخضوع الحيوانات لأوامر ونواهي الإنس حتى يدور الدور.

ولنستكمل الصورة، سنسوق أيضًا بعضًا من أحد الفصول للتعرف على كيفية عرض مادة الفصول حتى يمكننا القبض على دلالة التقسيم المتفلتة.

«أمَّا الهدهد الجاسوس صاحب النبي سليمان عليه السلام، فهو ذلك الشخص الواقف اللابس مُرَقّعة ملونة، المنتن الرائحة، قد وضع على رأسه البُرْنس ينقر كأنه يسجد ويركع، وهو الآمر بالمعروف والنَّاهي عن المنكر، والقائل لسليمان في خطابه معهُ:

﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾.

وأما الديك المُؤذِّن فهو ذلك الشخص الواقف فوق الحائط، صاحبُ اللحية الحمراء والتاج ذي الشَّرفَات، الأحمرُ العينين، المنتشر الحاجبين الصَّفّافَين، المنتصب الذنب كأنه أعلام، وهو الغيور السخيّ، الشديد المراعاة لأمر حُرَمه وحَلائِله، العارف بأوقات الصلاة، المذكِّر بالأسحار، المنبّه للجيران، الحسَنُ الموعِظة، وهو القائل في أذانه في وقت السحر: اذكُروا الله ما أطْولَ ما أنتم نائمون، والموتَ والبلى لا تذكرون، ومن النار لا تخافون، وإلى الجنة لا تشتاقون، ونِعَمَ الله لا تشكرون. ليت الخلائق لم يُخلَقوا، وليتهم إذ خُلقوا عَلِموا لماذا خُلِقوا. فاذكُروا هازِم اللّذات، وتزوَّدوا فإن خير الزاد التقوى.

وأما الدُّرّاج المنادي فهو ذلك الشخص الواقف على التلّ، الأبيضُ الخدّين، الأبلق الجناحَين، المُحدودِب الظهر من طول السجود والركوع، وهو كثير الأولاد مُباركُ النِّتاج، المُذكِّرُ المبشّر في ندائه، وهو القائل لنفسه في أيام الربيع: بالشُّكر تدوم النِّعم، وبالكفر تحلُّ النِّقَم، واشكروا نِعم الله يَزِدكم. ثم يقول أيضًا في أيام الربيع شعرًا:

سُبحانَ ربي وحدَه عزَّ وجل ... حمدًا على نَعمائه فقد شَمَلْ
جاء الربيعُ، والشتا قد ارتحل ... ووازنَ الليلُ النهارَ، فاعتدلْ
ودارت الأيامُ حَولاً قد كمَلْ ... مَن عَمِلَ الخيرَ ففي الخير حصَلْ

ثم يقول: اللهُمَّ اكفني شرَّ بناتِ آوَى والجوارح والصيّادين من بني آدم. ووصَفَ طِباعهم من جهة التغذِية والمنفعة وشهواتِ مَرضاهم.

وأما الحمام الهادي فهو ذلك المُحلِّق في الهواء، الحامل كتابًا ما إلى بلد بعيد في رسالة، وهو القائل في طيرانه وذهابه شعرًا:

يا وَحشتي من فُرقةِ الإخوانِ يا طُولَ أشواقي إلى الخُلاّنِ!
يا ربِّ أرشِدني إلى الأوطانِ

وأما الدُّرّاج المغني فهو ذلك الماشي بالتَّبخترِ في وسط البتسان بين الأشجار والريحان، المُطرب بأصواته الحِسان ذوات النغَم والألحان، وهو القائل في مراثيه ومواعِظه شعرًا:

يا مُفنِيًا للعمر في البُنيان وغارس الأشجار في البستانِ
وباني القُصور في الميدان وقاعدًا في الصدر في الإيوانِ
وغافلاً عن نُوَب الزمان احذَرْ ولا تغتَرَّ بالرحمنِ
واذكر غد الترحال للجبَّان مجاوِرَ الحيَّاتِ والدَّيدانِ
من بعد عيشٍ طيب المكانِ

وأما القُنبر الخطيب فهو ذلك الشخص صاحب الذنَب المرتفع في الهواء على رأس الزرع والحَصاد، في أنصاف النهار، كالخطيب على المِنبر، المُلحِّن بأنواع الأصوات المطربة وفنون النغمات اللذيذة، وهو القائل في خطبته وتذكاره شعرًا:

أين أُولُو الألباب والأفكارِ أين ذوو الأرباح والتُّجَارِ؟

يتضح الآن شيئًا فشيئًا التركيب الرهيف الذي اصطنعه الإخوان لهذه الرسالة؛ حيث حافظوا على انسياب الحكاية من خلال الحوار، ووضعوا الفصول كإشارة على حضور الحيوان في وعي وثقافة الإنسان، فعادة ما تأتي كلمة «فصل» كإشارة للتناص الذي يقيمه الإخوان من نص أو حكاية أو شعر أو

آية قرآنية. لقد التفت الإخوان إلى أنَّ الحيوان يتمتع بدرجتين من الوجود؛ الأولى هي وجوده في العالم الطبيعي الواقعي، والثانية هي وجوده في الثقافة والوعي الإنساني، وهم يتماسون في ذلك مع الجاحظ في كتابه «الحيوان»؛ حيث لا يكف عن المراوحة بين الوجودين؛ الوجود الطبيعي والوجود النَّصي، فالجاحظ مثلاً بعد أن يتناول الفيل بالوصف من الناحية الفيزيائية، يبدأ في النقل المباشر من «كليلة ودمنة» فيقول: «ما ورد في كليلة ودمنة من الأمثال في شأن الفيل...»[٣٠٦].

ولكن الإخوان كانوا أكثر مهارةً في «النقل» الذي تحوَّل عندهم إلى «تناص»، فقد أدمجوا الحكايات الأخرى في الرسائل، واستخدموا عناصرها اللغوية والدرامية في بناء حكايتهم الكبرى. وربما يؤيد هذه الرؤية أن الإخوان قسموا الرسالة الثامنة التي وردت في داخلها هذه الحكاية إلى فصول، ولا يمكننا التمييز بين هذه الفصول إلاّ على الأساس الذي أشرنا إليه، فرسالة «الحيوان» انقسمت إلى ثمانية عشر فصلاً، تمثل القسم الأوَّل الذي يمكن أن نضع له عنوانًا هو «الحيوان الطبيعي»، والقسم الثاني وهو الحكاية، ويمكن أن نضع له عنوانًا هو «الحيوان النّصي».

وسنعرض هنا لملخص للفصول التي سبقت الحكاية؛ حيث نلاحظ التكرار في الموضوعات، فكل موضوع له وجهان؛ وجه طبيعي ووجه ثقافي، كما نرى في الملخص التالي للفصول التي تسبق الحكاية في مقابلته مع فصول الحكاية نفسها.

الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها (وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا).

الفصل الأول: ويتحدث عن كيفية تكوين الحيوانات وبدء نشوئها وخواص طباعها واختلاف أخلاقها، وكذلك فضيلة الإنسان وخصاله المحمودة وأخلاقه المرضية.

---

(٣٠٦) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (الجاحظ، ت ٢٥٥هـ)، **كتاب الحيوان**، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مج. ٧ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣): ٩٢.

الفصل الثاني: يتناول الجواهر المعدنية والأركان الأربعة: الماء، الهواء، النار، الأرض، ويشترك فيها النبات والحيوان والإنسان.

الفصل الثالث: يقول بأن النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بزمان؛ لأنه مادة لها كلها وغذاء لأجسادها، وهو كالوالدة للحيوان، كما أنه واسطة بين الحيوان وبين الأركان الأربعة.

الفصل الرابع: يشرح أن من الحيوان ما هو تام الخلقة كامل الصورة ومنها ما هو ناقص، وتلك الحيوانات الناقصة متقدمة في الوجود على التامة بالزمان في بدء الخلق.

الفصل الخامس: يقول بأن الحيوانات التامة الخلقة كلها كان بدء كونها من الطين أولاً من ذكر وأنثى توالدت وتناسلت وانتشرت، كما أن الحيوانات متقدمة الوجود على الإنسان بزمان.

الفصل السادس: يقول بأن صور النبات منكوسة الانتصاب إلى أسفل؛ لأن رؤوسها نحو مركز الأرض، ومؤخرها نحو محيط الأفلاك والإنسان بالعكس من ذلك، أما الحيوانات فهي متوسطة بين ذلك وذاك، فرؤوسها إلى الآفاق ومؤخرها إلى ما يقابله من الأفق الآخر.

الفصل السابع: يقول بأن الحيوان هو جسم متحرك يتغذى وينمو، ومنه ما هو في أشرف المراتب مما يلي رتبة الإنسان، وهو ما كانت له الحواس الخمس والتمييز وقبول التعليم، ومنه ما هو في أدنى المراتب مما يلي النبات، وهو كل حيوان ليس له إلا حاسة اللمس فحسب.

الفصل الثامن: يتحدث عن اختلاف أشكال الحيوانات وطريقة حركتها ومعيشتها.

الفصل التاسع: يتكلم عن أوصاف الأنعام والبهائم والسباع والوحوش والطيور والجوارح وبعض حيوان الماء وبعض الهوام.

الفصل العاشر: يتحدث عن أن الحيوانات الكبيرة الجثة كلها كانت في بدء الخلق ذكرًا وأنثى من الطين، واستنكر تعجب الناس من كون الحيوانات من الطين وعدم تعجبهم من كونها في الرحم من ماء مهين، وهي أعجب في الخلقة وأعظم في القدرة.

الفصل الحادي عشر: يتكلم عن أن مشاهدة جريان الأمور دائمًا إذا صارت عادة قل تعجب الناس منها والفكر بينها والاعتبار لها.

الفصل الثاني عشر: يقول بأنه ما من عضو في بدن الحيوان إلا وهو يخدم البدن في أفعاله ويخدمه عضو آخر ويعينه في أفعاله بغرض بقاء الشخص وتبليغه إلى أكمل حالاته.

الفصل الثالث عشر: يتكلم عن أن هناك من الحيوانات ما هو أخرس، ومنها ما له صوت، وأن الحكمة الإلهية جعلت لكل حيوان من الأعضاء والمفاصل وغيرها بحسب حاجته إليه في جر المنفعة أو دفع المضرة.

الفصل الرابع عشر: تحدث عن الحيوانات الآكلة للحوم والأخرى الآكلة للعشب واختلافهما في الخلقة والطباع والتركيب.

الفصل الخامس عشر: يقول بأن البارئ قسم الحيوانات إلى أربعة أقسام: سكان الهواء، سكان الماء، سكان البر، سكان التراب.

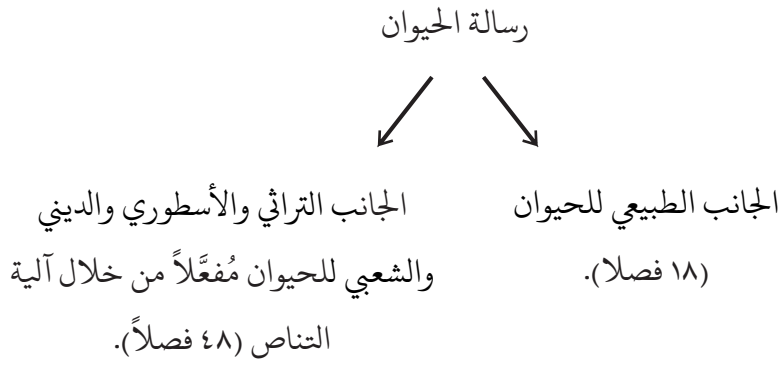
الفصل السادس عشر: يشرح تركيب ووصف الحيوانات التامة البنية.

الفصل السابع عشر: يتكلم عن أحوال الطيور وأوقات هيجانها وسفادها وكيفية معيشتها ومدة حضانتها وتربيتها لأولادها.

الفصل الثامن عشر: يتحدث عن حكم سائر الطيور والحشرات في طيرانها.

يدعم هذا التقسيم الطبيعي/ النَّصي للحيوان التصور الذي طرحناه حول المثل والأمثولة، فالحيوان ليس رمزًا وإنما عنصر تكويني من عناصر الثقافة التي شكَّلها وتشكل بها الوعي الإنساني في هذا العصر، فقد كان الحيوان بهذا الحضور مرآة يَستجلي فيها الإنسان ذاته، ويفهم من خلالها روابطه بمجتمعه.

ويمكن أن نمثل في النهاية لهذا الفصل بهذا المخطط.



٤- حبك السَّرد

إن دراسة هذه الحكاية من منظور النظريات السردية المعاصرة يكشف عن افتقارها للمقومات الأساسية التي ينبني عليها السرد جماليًّا، وذلك على الرغم من توفرها على العناصر الرئيسة المكونة للسرد، ولكن هذه العناصر تميزت بالثبات والسكونية، وافتقدت المنطق السردي الجمالي الذي يَشُدُّ بعضها إلى بعض، فالحكاية تتكوَّن من حدث رئيس يمتد عن طريق تراكم للخطب التي ينتظمها شكل حواري يشغل معظم المتن الحكائي إن لم يكن يشغله كله، فلا يمكن التوفر في هذه الحكاية دون افتعال - على حدث تصاعدي يصل إلى ذروة يأتي بعدها حل، فقوام الحكاية دعوى يرفعها الحيوان أمام ملك الجن يتهم فيها البشر بأنهم ظلموا الحيوانات وسخروها دون وجه حق، وادّعوا أن الإنسان أفضل من الحيوان دون بينة على ذلك، ويتولى سبعون من البشر من بلدان شتى وأجناس مختلفة وديانات متعددة مهمة الدفاع عن «الإنسان» وتقديم الأدلة على تفوقه وفضله. ولكن كلَّ أدلة بني الإنسان يتم دحضها على لسان ممثلي الأنواع الحيوانية. وتجري وقائع الدعوى في بلاط ملك الجن الذي يقيم في جزيرة «صاغون» في وسط البحر الأخضر، وقد عقدت أربع جلسات على مدى أربعة أيام، بدأت الجلسة الأولى بشكوى الحيوان واستدعاء الإنس للرد، وظل ملك الجن يفتح المناقشة ويديرها بإعطاء الكلمة لخطباء الجانبين، وخلال تلك الخطب تعالج جدليًّا جميع الموضوعات المهمة المتوفِّرة في الرَّسائل

إلى أن تنتهي بإقامة الحجة على الحيوان الذي رأيناه من خلال المحاجة يتساوى مع الإنسان في كُلِّ شيء – بل ويفضله أحيانًا – إلا في الخلود الذي فُصل به القول وحُسم به الخلاف.

جاءت الشخصيات مسطحة ذات بُعد واحد، فلا نعرف عن أي شخصية إلا الفئة التي تنتمي إليها وبعض النعوت التي تتسم بالعمومية، فقد تم اختزال «الشخصية» إلى مجرد لسان تنطق به «الفئة»، فكل شخصية هي مجرد لافتة على عرق أو نوع أو طبقة اجتماعية، فلا توجد شخصية تتشكل من خلال ممارساتها وحركتها في السرد. وقد قسمت فئات الشخصيات على النحو التالي:

الشخصيات

الإنس	الجن	الحيوان
خطيب بني العباس	ملك الجان	زعماء وملوك ورسل
القرشي	قضاة الجان	السباع
الهندي	فقهاء الجان	والطيور
العراقي	حكماء الجان	والجوارح
الإيراني	فلاسفة الجان	وحيوان البحر
السرياني المسيحي	الوزير	والهوام
العبراني اليهودي	صاحب العزيمة	والبهائم
الخرساني	أهل التجارب	الأنعام
الحجازي		
الفارسي		

لا يتجاوز حضور المكان في الحكاية دور الوعاء الفيزيائي الذي يجري فيه الحوار، فهو بدون أي فاعلية إلا كونه مفارقًا لعالم الإنس وخارج عنه. وهو كما أشرنا جزيرة ساحرة غنَّاء في وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء واسمها جزيرة صاغون، وهي مقر ملك الجن بيراست الحكيم.

الإشارات الزمنية التي تتضمنها الحكاية تحدد الزمن التاريخي للحكاية وهو بعد بعثة النبي ﷺ بـ «سنين»، كما تحدد الزمن الذي تدور فيه الأحداث، وهو أربعة أيام. ويغلب على النص المشهد الذي يتعادل فيه زمن القول وزمن الحكاية؛ حيث يمكننا القول إن الجزء الأكبر من الحكاية تحكمه درجة الإيقاع «صفر».

الراوي في الحكاية هو الراوي العليم الغائب كشخصية في الحكاية، ولكن غلبة الشكل الحواري جعلت المنظور يتوزّع على الفئات الثلاث المتحاورة، وهي الإنس والجن والحيوان. ولعل من المفيد أن نمثل لهذه العناصر في المخطط التالي للحكاية.

الخط السردي	الزمن	الصّيغة	الإيقاع	المكان	المنظور
(١) - بنو آدم يستعمرون الأرض ويسخرون الحيوان. - دخول بعض الجن في الإسلام. - بيراست يتولّى مُلكَ الجان.	زح: من بدء الخلق إلى بعثة محمد ﷺ ومن بعثة محمد إلى ولاية بيراست. زق: صفحة واحدة.	متتاليات سردية.	سريع زح > زق (اختصار)	- الأرض. - جزيرة صاغون في وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء.	خارجي: الراوي العليم.

(٢) تلقي العاصفة بسفينة الإنس على الجزيرة، ويستوطن الإنس الجزيرة ويستعبدون حيواناتها؛ فتهرب الحيوانات وتشكو لملك الجن من جور الإنس، فيستدعي الملك الإنس؛ فيذهب سبعون منهم لإقامة الحجة على الحيوان.	زح: لا توجد إشارات محددة إلا أن الإنس ظلُّوا ثلاثة أيام في ضيافة الملك قبل لقائه. زق: صفحة واحدة.	متتاليات سردية.	سريع زح > زق (اختصار)	- جزيرة صاغون. - بلاط الملح في جزيرة صاغون.	خارجي: الراوي العليم.
(٣) - الجلسة الأولى: الملك يستمع لدعوى الإنس بالربوبية على الحيوان ويستمع إلى رد الحيوان. - حجج قرآنية من الجانبين. - حجج عقلية من الإنس تستند إلى حسن صورة الإنسان والرد عليها. - تفصيل مظالم الإنس على لسان الحيوانات المختلفة. - استطراد عن أسباب الاختلاف حول الخنزير. - استطراد حول فضل الخيل.	زح: اليوم الأول للمحاكمة من الصباح للمساء. زق : ١٨ صفحة.	مشهد حواري يتضمن: - خطبة إنسي من بني العباس. - خطبة البغل.	زح = زق درجة الإيقاع صفر.	- بلاط الملك. في جزيرة صاغون.	- خارجي: الراوي العليم. - داخلي: الإنس. - داخلي: الحيوان. - (ز ح) زمن الحكاية. - (ز ق) زمن القول.
(٤) (أ) الملك يستشير وزيره وحاشيته. (ب) اجتماع الإنس وتشاورهم حول موقف الملك وحاشيته ومحاولة تخمين الحكم. (جـ - ١) اجتماع الحيوان للتشاور والاتفاق على إرسال رسل لكل أجناس الحيوان للمشاركة في المحاكمة.	زح: ليلة واحدة بعد اليوم الأول للمحاكمة. زق: ٥١ صفحة. زق > زح	(أ) مشهد حواري يتضمن: استرجاع «قصة العداوة بين الجن والإنس». (ب) مشهد حواري. (جـ - ١) مشهد حواري.	(أ) تباطؤ الإيقاع (زق > زح) (ب) درجة الإيقاع صفر (زق = زح) (جـ - ١) درجة الإيقاع صفر (زق = زح)	(أ) بلاط الملك. (ب) مكان اجتماع الإنس لا ترد أي إشارة إليه. (جـ - ١) مكان اجتماع الحيوان لا ترد أي إشارة إليه.	(أ) داخلي: الجن. (ب) داخلي: الإنس. (جـ - ١) داخلي: الحيوان. خارجي: الراوي العليم ينقل القارئ بين (أ) و(ب) و(جـ - ١).

(ج- ٢) وصول الرسول إلى ملك السباع واختيار ممثل لها، هو ابن آوى (دمنة).		(ج-٢) مشهد حواري يتضمن استرجاع قصة الحرب بين بني هابيل وقابيل واستئناس الكلاب.	(ج-٢) تباطؤ الإيقاع.	(ج-٢) المكان غير محدد.	(ج-٢) داخلي: الحيوان (السباع).
(ج-٣) وصول الرسول إلى ملك الطيور واختيار ممثل لها، وهو الهزاردستان.		(ج-٣) مشهد حواري يتضمن: وصف طويل لأنواع الطيور.	(ج-٣) وقف الإيقاع.	(ج-٣) المكان غير محدد.	(ج-٣) داخلي: الحيوان (الطيور).
(ج-٤) وصول الرسول إلى ملك الحشرات واختيار ممثل لها، وهو الحكيم من النحل.		(ج-٤) مشهد حواري.	(ج-٤) درجة الإيقاع صفر.	(ج-٤) المكان غير محدد.	(ج-٤) داخلي: الحيوان (الحشرات).
(ج-٥) وصول الرسول إلى ملك الجوارح واختيار ممثل لها، وهو الببغاء.		(ج-٥) مشهد حواري يتضمن: وصف شعري وعظي.	(ج-٥) «وقف» في الإيقاع.	(ج-٥) المكان غير محدد.	(ج-٥) داخلي: الحيوان (الجوارح).
(ج-٦) وصول الرسول إلى ملك حيوان البحر واختيار ممثل لهم، وهو الضفدع.		(ج-٦) مشهد حواري.	(ج-٦) درجة الإيقاع صفر.	(ج-٦) المكان غير محدد.	(ج-٦) داخلي: الحيوان (حيوانات البحر).
(ج-٧) وصول الرسول إلى ملك الهوام واختيار ممثل لها، وهو الصرصر.		(ج-٧) مشهد حواري يتضمن: خطبة طويلة للصرصر.	تباطؤ الإيقاع.	(ج-٧) المكان غير محدد.	(ج-٧) داخلي: الحيوان (الحشرات).

(٥) الجلسة الثانية للمحاكم - الملك يتعجب من اختلاف صور الحيوانات وفيلسوف الجن يتعبر؛ حيث يقابل هذا العالم عالما آخر نورانيا رومانيا أعجب. - العراقي يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة من الجن يذكر مساوئها. - الهندي يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة يذكر مساوئها. - عبراني من أهل الشام من بني إسرائيل يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة يذكر مساوئها. - سرياني مسيحي يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة يذكر مساوئها. - رجل من تهامة قرشي يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة يذكر مساوئها. - رجل من أهل الروم من بلاد يونان يفخر بعرقه وبلاده، وصاحب العزيمة يذكر مساوئها. - رجل من أهل خراسان من بلاد مرو والشاها يفخر بجنسه وبلاده، ورئيس الفلاسفة من الجن يذكر مساوئها.	(١) زح: يوم واحد (اليوم الثاني). (٢) زق: ١٥ صفحة.	(٥) مشهد حواري يتضمن. - خطبة العراقي. - خطبة الهندي. - خطبة العبراني. - خطبة السرياني. - خطبة القرشي. - خطبة اليوناني. - خطبة الفارسي.	(٥) تباطؤ في الإيقاع زق > زح	(٥) بلاط ملك الجن في جزيرة صاغون.	(٥) - خارجي: الرسول العليم ويقول بنقل القارئ إلى منظور الشخصيات. - داخلي: الإنس.

(٦) الجلسة الثالثة للمحاكمة (أ) - وصف الأسد وأخلاقه. - وصف العنقاء وجزيرتها. - وصف مأوى الثعابين. - وصف التنين وأخلاقه وسيرته ومأواه. - علة تعدد الملوك. - فضل النحل ومواهبه. - طاعة الجن لملوكها. (ب) - استئناف الحِجاج. - الرومي يحتج بكثرة العلوم والفنون والمعارف. - النحل يرد عليه بأن الإنس أقل مهارة من النحل والنمل والأرضة وغيرها. - الأعرابي يحتج بمتع الحياة وملذاتها عند الإنس. - والهزاردستان يرد بأن اللذة يقابلها المرض. - رجل من أهل العراق عبراني يحتج بالوحي والنبوات والكتب المنزلات والطهارة والصلوات. - زعيم الطيور يرد بأن الوحي والرسالة تكون إلى الأمم الكافرة والجاهلة ومعصية الإنس لله تعالى وكفرهم بالرسل، وأن كل عبادة فرضت على الإنسان هي لنقيصة فيه. - العراقي يفتخر بحسن لباس الإنس وستر عوراتهم. - وكليلة زعيم السباع يرد بأن ملابس الإنس مأخوذة من الحيوان، وعلة الملابس هي عصيان آدم وحواء وانكشاف عوراتهما. - يتهم الإنسي السباع بالوحشية فيثبت كليلة أن الإنس أكثر وحشية.	(٦) زح: يوم واحد (اليوم الثالث للمحاكمة). زق: ٤٦ صفحة.	(٦) مشهد حواري يتضمن: (أ) الوصف. (ب) - خطبة الرومي. - خطبة النحل. - خطبة الأعرابي. - خطبة الهزاردستان. - خطبة العبراني. - خطبة زعيم الطيور. - خطبة العراقيان. - خطبة كليلة؛ زعيم السباع.	(٦) (أ) وقف في الإيقاع. زق > زح (ب) تباطؤ في الإيقاع. زق > زح	(٦) بلاط الملك في جزيرة صاغون.	(٦) خارجي: الراوي العليم (أ) داخلي: الحيوان. (ب) داخلي: (الحيوان/ الإنس).

(٧) الجلسة الرابعة للمحاكمة؛ استئناف الحجاج - الزعيم الفارسي يحتج بأن الإنس الملوك والرؤساء والوزراء والكتاب والعمال والقواد والنقباء والتجار والصناع... إلخ. - والببغاء يرد بأن من الإنس القوادون والبغايا والمخانيث والسفهاء والجهال والكذابون واللواطة... إلخ، ثم ينقد كل طائفة من طوائف المجتمع في ذلك العصر، بدءا من الملوك مرورا بالفقهاء والعباد والزهاد. - حكيم الجن يرد على سؤال ملك الجن عن الملائكة وشفقتها. - الببغاء يستكمل نقده للمجتمع بكل طوائفه. - الملك يسأل زعيم الجوارح (الببغاء) عن فائدة الكهانة والتنبؤ. - والببغاء يرد ثم يستكمل نقده اللاذع للمجتمع وطبقاته من المهندسين والأطباء والزراع وأهل الخير والمروءات وأهل الورع والتنسك والعلماء والقضاة والخلفاء... إلخ. - الملك يسأل عن الأرضة. - يرد العبراني ثم اليوناني ثم الصرصر. - الإنسي يحتج بوحدانية الصورة الإنسانية وكثرة الصور الحيوانية. - زعيم الطيور يرد باختلاف النفوس الإنسانية وكثرة الآراء والمذاهب والديانات. - الفارسي يشرح علة هذه الفرقة. - الهندي يحتج بكثرة الإنسان في العدد والأجناس والأمم. - الضفدع يرد ويخطئ الإنسي. - يتدخل حكيم الجن على الجن والإنس بأن في السموات ما لا يحصى من الخلائق. - الخطيب الحجازي المكي المدني يحتج بالخلود في الجنة. - الهزاردستان يرد بالخلود في النار بالمقابل. - يرد الحجازي بأنه بعد عذاب النار خلود في الجنة، وهو ما ليس للحيوان فيه نصيب. - تؤمن الحيوانات على كلامه وتسأل عن صفة أهل الجنة. - فيقوم العالم الخبير الفاضل الذكي، المستبصر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، المكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني، فيحسم الكلام ويطلب حكم الملك. - يحكم الملك للإنس ويبقى الحال على ما هو عليه إلى أن يدور الدور.	زح : يوم واحد. زق : ٤١ صفحة.	مشهد حواري يتضمن: - خطبة الفارسي. -خطبة الببغاء. - يقطعها وصف لشفقة الملائكة. - يقطعها تفصيل لفائدة التنبؤ. - يقطعها وصف للأرضة. - خطبة الإنسي. - خطبة الهندي. - خطبة الضفدع. - تفصيل عن خلائق السموات. - خطبة الحجازي المكي المدني. - قبول الحيوانات وحكم الملك. - (مشهد حواري).	تباطؤ في الإيقاع. زق > زح	بلاط الملك في جزيرة صاغون.	الراوي العليم داخلي: - الإنس. - الجن. - الحيوان.

يكشف هذا المخطط الحكائي الذي استندنا فيه إلى مقولات النظرية المعاصرة للسرد[٣٠٧] عما يمكن وصفه بالترهل السردي. فإيقاع النص يتحرك في اتجاه عكسي للأحداث، فالتمهيد للحدث الرئيس يتميز بإيقاع سردي سريع، على حين يتميز الحدث الرئيس من بدايته إلى لحظة الحل بإيقاع شديد البطء لا يتناسب إطلاقًا مع حدة الجدل وتقلباته؛ حيث بدا منفصلاً تمامًا عن المضمون الذي تشكّله الخطب المتعاقبة، فكل حركة في السرد لم تكن إلا لخلق مناسبة للقول، فقد مَثَّلت منعطفات الإيقاع في السرد المنبر الوهمي الذي تعتليه الشخصية لتقول وتجادل.

حكم الإيقاع أيضًا مبدأ توزيعيًّا تمثل في توزيع مساحات متساوية تقريبًا من المتن السردي على فئات الشخصيات الثلاث، وهو ما يتجلى بوضوح في الحركة الخامسة والسادسة؛ حيث شغل الأولى وصفًا للأجناس والأعراق الإنسانية من خلال خطب أفرادها، على حين شغل القسم الأول من الحركة السادسة وصفًا لملوك أجناس الحيوان المختلفة، وقد سبق وصف أفراد الأجناس في «وصول الرسل».

ولعل الاعتماد على الأسلوب الحواري دليل آخر على ذلك؛ حيث يساعد الحوار على الانتقال من منبر إلى آخر بسهولة شديدة من خلال سؤال تتولد من الإجابة عليه محاورة جديدة، فقد لعبت أسئلة الملك على سبيل المثال دورًا أساسيًّا في الانتقال من محاورة إلى أخرى، فقد قامت بدور توليدي؛ حيث تم ترتيب وضع الأسئلة والأجوبة وفق مخطط معين، يتجلى هذا بشكل خاص في الحركة الخامسة؛ حيث تبدأ كل شخصية الكلام بعد سؤال الملك الوزير عنها، ثم وصف الوزير لها، ثم صدور الأمر لها بالكلام:

«ثم نظر الملك، فرأى رجلاً آخر، فتأمَّل، فإذا هو طويل مُرتدٍ برداء أصفر، بيده مَدْرُجة ينظر فيها ويزمزم، ويترجَّح قدّامًا وخلفًا.

(٣٠٧) صلاح فضل، **أساليب السرد في الرواية العربية** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢): ٢١-٢٢، ٩٣-٩٤؛ فضل، **بلاغة الخطاب**: ٢٩٨-٣١٢؛ جيرار جنيت، **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، وعمر حلي، ط. ٢، المشروع القومي للترجمة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧): ٤٥-٧٤.

فقال الملك للوزير: من هو ذاك؟

فقال: رجل من أهل الشام عبراني من آل إسرائيل.

فقال الملك: فمر له أن يتكلم.

فأمر الوزير للعِبراني. قال: سمعًا وطاعة»[٣٠٨].

وتكرر نفس الصيغة مع كل شخصية فئوية من شخصيات الخطباء، ولا يتبدل إلا الوصف والتصنيف.

لعب الأسلوب الحواري دورًا في بناء الشخصيات إلى جانب النعوت؛ حيث تم بناء الشخصية بوصفها شخصية متحاورة توضع في صدام مع الآخر، بحيث يكشف الحوار - وليس الشخصية - عن التوجه الفكري للمتحاورين.

يمكننا القول في النهاية إن الحوار في هذه الحكاية يقوم مقام الحدث، فهو «الفعل» المسيطر على النص، والمظهر الذي تتحرك من خلاله الحكاية وتنتصر أو تنهزم فيه الشخصيات، الحوار هو الحدث الحقيقي في هذا النص.

يلعب المظهر الحواري دورًا آخر على مستوى التلقي، فالبراعة الجدالية تقوم مقام عنصر التشويق في غياب خط درامي متصاعد، ويزيد من فاعليته على هذا المستوى توريطه للقارئ الذي سينحاز بالضرورة للنوع الإنساني، وسيتلقى سياط النقد الملتهبة مع كل الفئات العرقية وكل طبقات المجتمع التي تتعرض لنقد لاذع على لسان الحيوان والجن.

أما الشخصيات فهي لم تكن إلا أداة تصنيف عرقي وطبقي ومعرفي، ولا يرجع هذا إلى التقسيم الفئوي الذي أشرنا إليه سابقًا فقط وإنما أيضًا إلى تقنية وصف الشخصيات الذي ركز على الملامح

(٣٠٨) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٨٢.

العرقية المميزة لجنس عن آخر، وكذلك وصف الملابس كما نرى هنا مثلاً في وصف اليوناني «رجلاً على رأسه مشدّة، قائمًا في المَلْعَب بين يديه آلات الرصد»[٣٠٩].

والقرشي «أسمر شديد السمرة، نحيف الجسم، وعليه ثوبان؛ إزارٌ ورداءٌ، شبه المحرم راكعًا ساجدًا»[٣١٠].

والهندي «رجلاً أسمر، نحيف الجسم، طويل اللِّحية، موفور الشعر، متوشحًا بإزار أحمر على وسطه»[٣١١].

والسرياني «رجلاً طويلاً، عليه ثياب من الصوف وعلى وسطه منطقة من السيور»[٣١٢].

وصف الشخصيات أيضًا لعب دورًا كبيرًا في التمهيد للدور الذي ستقوم به في السَّرد، فملك الجان بيراست الحكيم الذي سيلعب دور القاضي سبق وصفه، «وكان بيراست الحكيم عادلاً كريمًا منصفًا سَمْحًا يقري الأضياف، ويؤوي الغرباء، ويرحم المبتلي، ويمنع الظلم، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»[٣١٣].

كما نجد وصف صاحب العزيمة من الجن يمهد لأن يلعب دور النَّاقِض لأسباب افتخار الأجناس المختلفة، «فإنه ما كان يحابي أحدًا، وإذا تكلم واحد وكان على خطئه وزلته، رده عن غيه وضلالته»[٣١٤].

وبعيدًا عن كون الشخصيات العجائبية من الجن والحيوان جزءًا من تقليد شرقي يمتد لآلاف السنين، فإن هذه الشخصيات لعبت دورًا آخر في هذه الحكاية وهو «الخروج». لقد تميزت كل الحكايات

(٣٠٩) المرجع السابق: ٢٨١.
(٣١٠) المرجع السابق: ٢٨٦.
(٣١١) المرجع السابق: ٢٨٥.
(٣١٢) المرجع السابق: ٢٨٣.
(٣١٣) المرجع السابق: ٢٠٥.
(٣١٤) المرجع السابق: ٢٨٠.

السردية العربية برحلة وانتقال وخروج من عالم إلى عالمٍ آخر، نرى هذا في «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، وفي «التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي، لقد كانت هذه الكائنات العجائبية ضرورية لخلق المسافة بين العالمين، وقد لعبت بنيتا الزمان والمكان دورًا مشابهًا في اصطناع هذه المسافة، وربما يدعم هذا التصور أن النقطة التي بدأت بها أحداث المحكمة هي تحطم سفينة الإنس على ساحل جزيرة «صاغون»، لقد كانت السفينة في رحلة، والرحلة خروج، لقد كان دخول الجزيرة أو دخول المكان خروجًا من عالم الإنس إلى ذلك العالم الجديد.

نلاحظ أخيرًا في هذا المخطط أن الراوي العليم كان دوره الربط والنقل بين رواة داخليين، هم الشخصيات المتحاورة، يتجلى هذا في ذلك الالتباس الذي نراه في معظم الوحدات السردية بين منظور الراوي العليم الغائب كشخصية في الحكاية ومنظور شخصيات الحكاية، وهو ما يتوافق مع البنية الحوارية للسرد. وينبغي الإشارة هنا إلى أن الراوي العليم لم يتخلَّ عن سلطته تمامًا؛ حيث كثيرًا ما يسبق كلام الشخصية الفعل «قال».

ولعل أبرز دليل على إقصاء الشخصية كحضور حي في عالم الحكاية يمارس وجوده ويتفاعل مع عالمه، أن الحكاية تتناقض في عدد من المواضع مع نفسها، فعندما وصل الرسول لملك الحشرات وهو النحل، قرر أن يذهب بنفسه للمجادلة/ المحاكمة، ولكن رعيته تشفق عليه من الذهاب والتعرض للمهالك، فينزل على رغبة الرعية ويرسل حكيمًا من النحل مكانه، ولكننا في اليوم الثالث نجد «ملك النحل» شخصيًّا يجالس ملك الجن ويقضي معه وقتًا طويلاً في حوار أثار حفيظة الإنس؛ حيث لم يحظَ أحدهم بهذا المقام والتكريم.

«فأطرقت الجماعة. ثم قال الملك: أنا أسير بنفسي، وأنا أنصَحُكم.

فقالت الجماعة فيما قال الملك: لا.

قال الحكيم من النحل: أنا أقوم بهذا الأمر بعون الله ومشيئته.

قال الملك والجماعة: خارَ الله لك فيما عزمتَ عليه، ونَصرك وأظفرك على خصمائك، ومَن يريد غَلْبك وعداوتك.

ثم ودَّعهم وتزوَّد ورحل، حتى قدم على ملك الجِن، وحضر المجلس مع مَن حضر مِن غيره من سائر أصناف الحيوان»[٣١٥].

«فلما فرغ زعيم الإنس من كلامه، نظر الملك إلى أصناف الحيوانات، فسمع دويًّا وطنينًا، فإذا هو اليَعسوب؛ أمير النحل وزعيمِها، واقف في الهواء يحرّك جناحيه حركة خفيفة يُسمع لها دويٌّ وطنين مثلُ نغمة الزير من أوتار العود، وهو يسبّح الله ويقدسه ويهلله. فقال له الملك: من أضنت؟

قال: أنا زعيم الحشرات وأميرها.

قال: كيف جئت بنفسك، ولم ترسل رسولاً من رعيتك وجنودك، كما أرسلت سائر طوائف الحيوانات؟

قال: إشفاقًا عليهم ورحمة لهم وتحنّنًا عليهم أن ينال أحدًا منهم سوء أو مكروه أو أذية.

قال له الملك: وكيف خُصِّصت بهذه الخصال دون غيرك من ملوك سائر الحيوانات؟

قال: إنما اختصني ربي من جزيل مواهبه ولطيف إنعامه وعظيم إحسانه بما لا أُحصيه.

قال الملك: اذكر منها طرفًا لأسمعه، وبيّنه لأفهمه»[٣١٦].

على الرغم من كُلِّ هذه الملاحظات - وغيرها كثير- لم نحاول تكلف تأويل لخطاب الحكاية مستندًا إلى منطق هذا التحليل للنص فقط؛ حيث نتحرك هنا بقناعة أن نظريات السرد المعاصرة شُكلت كاستجابة معرفية جمالية لتعقيدات السرد الروائي في القرن العشرين، وهو ما يفارق النص

(٣١٥) المرجع السابق: ٢٥٨.

(٣١٦) المرجع السابق: ٣٠١.

الذي نتوجه له بالدراسة والمقدمات النظرية التي اصطنعناها له، وأهمها هو أن غياب العيار النقدي القديم للقص كفن وتوجهه فقط إلى «جرح وتعديل» القاص أو إلى استخلاص المغزى الأخلاقي الديني جعل الوعي الإبداعي المُنْشِئ لهذا النوع من السرد يسترشد ببوصلة جمالية لا تنتمي إليه، وإنما هي مستعارة من فنون القول الأخرى، ولعل من المفيد أن نصوغ بنية هذه الحكاية مرة أخرى وفقًا لمفهوم محوري في التراث النقدي القديم لكل فنون القول، وهو مفهوم «الحبك».

٤-١ الحبك Coherence

ليس الحبك مفهومًا تراثيًّا، بل إنه أحد معايير النصيَّة كما يحددها علم لغة النص، وتدلُّ التعريفات المختلفة لهذا المصطلح على أنَّ «الحبك في جوهره تنظيم مضمون النص تنظيمًا دلاليًّا منطقيًّا. تسلسل المعاني والمفاهيم والقضايا على نحو منطقي مترابط هو أس حبك النص. والنص الذي يوصف بأنه لا معنى له، هو النص الذي لا يستطيع مستقبلوه أن يعثروا فيه على مثل هذا التسلسل»[٣١٧]، يعمق هذا المفهوم من مجرى البحث؛ حيث ينسجم مع ما قدَّمناه في «حضور القاص وغياب القص» و«المثل والأمثولة»؛ حيث إن المفهوم يرتكز على «منطق» النص، كما يضع في بؤرته المتلقي كعنصر للفهم الفاعل في كشف بنية النص. هذا إلى جانب أنَّ «الحبك من أهم تلك المقومات النصية المشتركة التي وقف عليها اللسانيون البلاغيون منذ القرن الثالث الهجري. فضلاً عن مفهوم الحبك، نرى في مصادر التراث البلاغي مفاهيم أخرى ارتبطت بسياقاتها اللغوية في الدلالة على ما يدل عليه الحبك أو على شيء مما يدل عليه؛ كالاتصال، والامتزاج، والالتئام، والالتحام، والتلاحم، والاتساق، والائتلاف، والاقتران، والارتباط، والملاءمة، والمناسبة، والتناسب وغيرها. لعل الالتحام أقرب هذه المفاهيم إلى معنى الحبك المعجمي؛ فالحبك شد وإحكام. ولعل الالتحام والتناسب والاتساق أدناها إلى مجال اختصاص الحبك المعنوي وأنآها عن الالتباس والانشغال بالدلالة على خواص أخرى لفظية»[٣١٨].

---

(٣١٧) محمد السيد سليمان العبد، «حبك النص: منظورات من التراث العربي»، **فصول**، العدد ٥٩ (٢٠٠٢): ٥٥.

(٣١٨) المرجع السابق: ٥٩.

ومصطلح «الحبك» مصطلح ثري متعدد المَشَارِب والوجوه، ولكننا هنا سنقوم بتوظيف ما يَجْبُر ما أشرنا إليه في البنية السردية من ترهل سردي، وهو «مبدأ مجانسة الجزء للكل» المتمثِّل في «الابتداء والتخلص والانتهاء».

أولاً: الابتداء: المِفتاح

«الابتداء هو الوحدة البنائية الأولى من النص. وهي وحدة سمعية ومعنوية تفتح للخطاب قناة الاتصال. إذا كان الشعر قفل فأوله – كما يقول ابن رشيق – مفتاحه»(٣١٩).

الابتداء إذن هو الوحدة/ المفتاح في النص، وهو ما يتحقق تمامًا في هذه الحكاية التي أربكنا إيقاعها المتباطئ بسبب الحوار.

فالوحدة الأولى في النص تبدأ من استعمار بني آدم الأرض إلى بدء وقائع الجلسة الأولى، وسوف نطلق عليها «مفتاح النص»، وقد توفرت هذه الوحدة على «شروط» حُسن الابتداء. فهذه الوحدة تقدم عالم النص وترسم مسرح الأحداث.

فقد تم تقديم المكان (جزيرة صاغون).

وتم تحديد الزمان (زمن قريب أو معاصر للزمن التاريخي للإخوان)، هذا ما تدل عليه الإشارات الزمنية؛ حيث ينقضي زمن بعد بعثة النبي ﷺ وينقضي زمن حتى يتولَّى بيراست الحكيم؛ ملك الجن.

كذلك تم تقديم أطراف الحكاية: الإنس – الجن – الحيوان.

تم تقديم المشكلة/ الحدث، وهي تسخير الإنس للحيوان، ويمثل الإيقاع السردي السريع الذي تتميز به هذه الوحدة شرط الصياغة التي تفترض تجنب الحشو والمعاظلة.

---

(٣١٩) المرجع السابق: ٦٥.

كما أن الشكوى التي يرفعها الحيوان للملك العادل دالة على ما يأتي بعدها من وقائع جلسات المحاكمة، وكذلك على الأدوار التي ستقوم بها الشخصيات، فالإشارة إلى بعثة النبي ﷺ إلى جانب قيامها بدور التحديد الزمني، بحيث تعاصر زمن الإخوان لتطال سياط النقد كُلَّ طوائف المجتمع في عصرهم، هذه الإشارة تلعب دورًا آخر؛ حيث يتلو بعثة النبي دخول بعض الجن في الإسلام، وهو ما يمنح أحد ملوكهم الحق في أن يقضي في هذه المنازعة.

إن إشارة تحطم سفينة الإنس على ساحل جزيرة صاغون إلى جانب ما تحمله من دلالة الخروج التي أشرنا إليها تقدم مبررًا منطقيًّا لثورة الحيوان المفاجئة ولجوئه إلى ملك الجن؛ حيث لم تألف حيوانات الجزيرة الأسر والاستبعاد.

ثانيًا: التَّخَلُّص أو الخروج

وهو «خروج الكلام من غرض إلى غرض على سبيل التدرُّج»[٣٢٠]، والخروج أو التخلص بتلطفٍ تمثله الوحدة الثانية وفق هذا المنظور، وتبدأ هذه الوحدة من بَدْء وقائع الجلسة الأولى إلى نهاية الجلسة الرابعة قبيل صدور الحكم. فالنص ينتقل من التدافع بالحركة والفعل في الوحدة الأولى إلى التدافع بالعقل واللسان في الوحدة الثانية، ثم يحكم التدرُّج «الموضوعي» الحركة في الوحدة الثانية من خلال الانتقال من قضية جدالية إلى أخرى، وهو ما لا يمكن أن تقيسه آليات السرد دون توقف عند المتن الحكائي أو المدلول.

ويمكننا القول إن الوحدة الثانية تمثِّل «الغرض» في الحكاية؛ حيث تمثل نقدًا حادًّا وعميقًا لكل ما هو إنساني، وهي تنتقل من قضية إلى أخرى كما ينتقل الشاعر من غرض شعري إلى آخر، فالقضايا التي يحتج بها الإنسان لإثبات فضله على الحيوان تنتقل من الاحتجاج القرآني إلى الاحتجاج بحسن الصورة وانتصاب القامة وجودة الحواس، ثم يحتج كل جنس إنساني بفضله وفضل بلاده، ثم يحتج

(٣٢٠) المرجع السابق: ٧٤.

الإنس بكثرة العلوم والمعارف ودقة التمييز وجودة الفكر، ثم يحتج الإنس بما وفّرته الحضارة المادية الإنسانية من طيب الحياة ورغد العيش، ثم يحتج الإنس بالكتب المنزلات والديانات والعبادات، ثم يحتج الإنس بستر العورة وحسن الملبس ونعومة الدثار، ثم يحتج الإنس بأن لهم مجتمعًا وطبقات وفئات، ثم يحتج الإنس بوحدانية الصورة الإنسانية وتعدد صور الحيوان، ثم يحتج الإنس بكثر العدد والأمم والأجناس، ثم يحتج الإنس بدخول الجنة والخلود فيها.

هكذا كان يحدد الإنس «هدف» النقد الذي سيمارسه الحيوان. لقد كان كل احتجاج مناسبة لنقد وجهًا من أوجه الحياة الإنسانية، فمنذ بداية الحجاج إلى نهايته ونتيجة لهذه الآلية نرى الإنسان في مرتبة أدنى من الحيوان نتيجة للنقد اللاذع – على لسان الببغاء – لكل ما هو حيواني وغير مبرر في الإنسان وحياته وحتى خلقه ونشأته. وقد تجلى حسن التخلص من غرض نقدي إلى آخر من خلال الاسترجاعات وقطع السرد بالسؤال والجواب والوصف، فقد تناسب كل «فصل» مع موضوعه ومَهَّدَ لما يليه، وكان كل «فصل» يتضمن نقدًا غير مباشر للإنسان أو أفعاله أو أفكاره، فنجد مثلاً أنه في الليلة الأولى بعد جلسة المحاكمة الأولى كيف يتشاور الملوك مع الرعية، وكيف يستمعون إلى ذوي الرأي (ملك الجن مع رعيته – ملك كل جنس من أجناس الحيوان مع رعيته – شفقة النحل على رعيته وتعريض نفسه للمهالك رحمة لها – طاعة الجن لملوكها – تعدي ملوك الإنس واحترابهم) هكذا نرى أنه حتى خارج السياق الجدالي كان سيل النقد يتدفق ضد الإنسان موصلاً على المستوى الدلالي بين أجزائه المختلفة، متنقلاً من غرض إلى غرض ومن قضية إلى أخرى بتلطف لا تكلف فيه.

أما كل غرض مستقل فقد توفَّر على حُسن المناسبة بين مقدماته وأغراضه؛ حيث شكَّلت الخطب القسم الأكبر من النص، وتظهر فيها أكثر من غيرها فاعلية الحبك؛ حيث تأتي كل خطبة محبوكة مسبوكة في الألفاظ والمعاني كما نرى في هذه الخطبة.

«الحمدُ لله ربَّ العالمين، والعاقبة للمتَّقين، ولا عُدوان إلاَّ على الظالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النَّبيِّين وإمام المُرسَلين، وصاحب الشفاعة يومَ الدين، وصلوات الله على ملائكته المُقَرَّبين،

وعلى عباده الصالحين من أهل السموات والأَرَضِين من المؤمنين والمسلمين، وجعلنا وإياكم منهم برحمته وهو أرحمُ الراحمين.

الحمد لله الذي خلَق من الماء بشَرًا، فجعله نسبًا وصهرًا، وخلق منه زوجة، وبثّ منهما رجالاً كثيرًا ونساء، وأكرمَ ذُرِّيتهما، وحمَلهم في البر والبحر، ورزقهم من الطيِّبات. قال الله عز وجل:﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ وقال تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ وقال:﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾وقال ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ ﴾ وقال:﴿ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ ﴾، وآياتٌ كثيرة في القرآن والتوراة والإنجيل تدلُّ على أنها خُلقت لنا[٣٤١].

ويردُّ البغل:

«الحمد لله الواحد الأحد الفردِ الصَّمَد القديم السَّرْمد الذي كان قبل الأكوان بلا زمان ولا مكان. ثم قال: كُنْ فكان نورًا ساطعًا أظهره من مَكنون غَيْبه. ثم خلق من النور بحرًا من النار أُجَاجًا، وبحرًا مِن الماءِ رَجراجًا، ذا أمواج. ثم خلق من الماء والنارِ أفلاكًا ذَوات أبراج، وشهابًا وهَّاجًا، والسماء بناها، والأرضَ دحاها، والجبال أرساها، وجعل أطباق السموات مسكَنَ العِلِيِّين، وفُسحة الأفلاك مسكنَ الملائكة المقرَّبين، والأرضَ وضعها للأنام، وهو النبات والحيوان، ثم خلق الجانّ من نار السَّمُوم، وخلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سُلالةٍ من ماء مهين في قرارٍ مَكينٍ، وجعل ذُريَّته في الأرض يخلفون ليَعمرُوها ولا يُخرِّبوها. ويحفظون الحيوانات وينتفعون بها، ولا يظلمونها ولا يجورون عليها، أستغفرُ الله لي ولكم.

ثم قال: ليس في شيء مما قرأ هذا الإنسي من آيات القُرآن، أيها الملك، دلالةٌ على ما زعم أنهم أرباب ونحن عبيد لهم، إنما هي آياتُ تذكارٍ بإنعامِ الله عليهم وإحسانه، فقال لهم: سخَّرها لكم،

(٣٤١) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٢٠٦.

كما قال: سخَّر الشمس والقمر والسَّحاب ولا رياح، أفتُرى أيها الملك بأنها عبيد لهم ومماليك، وأنهم أربابها؟

واعلم أيها الملك بأنَّ الله خلق كل ما في السموات والأرض، وجعلها مسخَّرة بعضُها لبعض، إما لجرِّ منفعتها إليها، أو دفع مَضرَّتِها»[٣٤٢].

هكذا نرى أن التحميد الذي تفتتح به الخطبة مرتبط بموضوعها، وأن الاحتجاج بالقرآن قاعدة أساسية، ولكن كان دائمًا محلاً للتأويل أو الرَّد بالآيات المناقضة للمعنى الذي يحتج به الآخر. ولعل القرآن عند إخوان الصفا – كما كان عند العتزلة – يأتي في المرتبة الأخيرة في درجات الحجاج؛ حيث إنه في حاجة دائمًا إلى تأويل، مما يوجِّه معناه إلى مقصد المتكلم، فالعقل سابق على الشرائع لهذا السبب.

يُفيد الإخوان من التراثين الجدلي والكلامي، فيسيرون بالخطب وفق مخطط معروف وربما مشهور للقارئ؛ حيث يكرر بعض «الأجوبة المسكتة» التي اشتهرت في التراث الكلامي، كرد الحيوان على الإنس الذين عابو أشكالهم بأنهم إذا عابوا المصنوع فقد عابوا الصانع، وهي نفس الجملة التي رد بها واصل بن عطاء على أحد مناظريه الذي عاب طول رقبته الشديد.

ثالثًا: الانتهاء: القفل

«القانون الذي ارتضاه القدماء حكمًا لجودة الانتهاء هو أن يكون الانتهاء قاعدة النص»[٣٤٣].

وقد رأينا «أن الانتهاء» في النص لا يحكمه قانون سردي، فقد جاء بغتةً في الإطار الحواري للحكاية دون مقدمات أو مبررات سردية، ولكنه على المستوى المضمونى يمثل قاعدة للنص؛ حيث لا يمكن الزيادة عليه، «فالخلود» في الجنة لا يصل إليه المرء إلا بالمرور سالمًا من هذه الموبقات التي تملأ صدر الإنسان مع كل دخول نفس إليه، إن الصفة الوحيدة التي تفصل الإنسان عن الحيوان هي الخلود، فالإنسان حيوان خالد.

---

(٣٤٢) المرجع السابق: ٢٠٧.

(٣٤٣) العبد، «حبك النص: منظورات من التراث العربي»: ٧١.

قام «النعت» بتقديم المبرر الأسلوبي والشكلي للانتهاء؛ حيث يضع قاعدة الانتهاء الإنسانية من خلال ما يمكن وصفه «بالإنسان الجامح».

فقام عند ذلك العالم الخبير، الفاضلُ الذكي، المُستبصِر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المَخبَر، المسيحيُّ المَنهَج، الشامي النُّسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكّي الأخلاق، الرَّبّاني الرأي، الإلهيّ المعارف، الصمداني، فقال: الحمد لله[٣٢٤] الذي حسم الجدل دون أن يشارك فيه، فالجدل هو الشر الأكبر كما يرى الإخوان، والإنسان الجامع لا يجب أن يشارك فيه.

لقد رأينا أن النص سعى أن يكون نصًّا جامعًا مستقلاً، داعية، فدعوة الإخوان إلى الوحدة تمثلت في ذلك «الجماع» بين فضائل الخلق أجمعين.

(٣٢٤) إخوان الصفا، «الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها: وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفا»: ٣٧٦.

المراجع

المصادر المعرفية

المصادر الدينية

- أ- القرآن الكريم.
- ب – علوم الدين (تفسير – حديث – علم الكلام – دراسات قرآنية).
- ابن عربي (الشيخ الأكبر؛ محيي الدين؛ محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، ت ٦٣٨هـ). **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية**. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. مج. ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨.
- ابن قتيبة الدِّينَوري (ذو الفنون؛ أبو محمد؛ عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوري، ت ٢٧٦ هـ). **تأويل مختلف الحديث**. إعداد محمد زهري النجار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**. تحقيق بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، ١٩٧٥.
- إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**. تصحيح خير الدين الزركلي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٨.
- الأعسم، عبد الأمير. «كتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدي». في **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**. ط. ٢. نصوص فلسفية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.
- بدر الدين بن جماعة (بدر الدين؛ أبو عبد الله؛ محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن علي ابن جماعة بن حازم بن صخر الكناني الحموي، ت ٧٣٣هـ). **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**. حيدر اباد: المطبعة العثمانية، ١٣٥٣هـ.

- الخطيب البغدادي (أبو بكر؛ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، ت ٤٦٣هـ). **تقييد العلم**. تحقيق يوسف العش. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩.

- الزمخشري (جار الله؛ أبو القاسم؛ محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، ت ٥٣٨هـ). **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، [١٩٦٦-١٩٦٨].

- السيوطي (جلال الدين؛ أبو الفضل؛ عبد الرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، ت ٩١١هـ). **الإتقان في علوم القرآن**. القاهرة: مكتبة محمود توفيق، ١٩٤٠.

- الفارابي (أبو نصر؛ محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي، ت ٣٣٩هـ). **كتاب في المنطق: الخطابة**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- ملا صدرا (صدر الدين؛ مُحَمَّد بن إبراهيم الشيرازي، ت ١٠٥٠هـ). **رسالة إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**. بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٥.

المصادر التاريخية

- ابن الأثير (عز الدين؛ أبو الحسن؛ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ت ٦٣٠هـ). **الكامل في التاريخ**. تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي. مج. ٢. من سنة ١ لغاية سنة ٢٩ للهجرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

- ابن الجوزي (جمال الدين؛ أبو الفرج؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمادي بن أحمد بن محمد بن جعفر الجوزي القرشي التيمي البكري، ت ٥٩٧هـ). **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. حيدر آباد، الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧هـ.

- السيوطي (جلال الدين؛ أبو الفضل؛ عبد الرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، ت ٩١١هـ). **تاريخ الخلفاء**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط. ٣. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.

المصادر الأدبية (أدب – لغة – بلاغة – نحو – نقد)

- ابن الأثير (عز الدين؛ أبو الحسن؛ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ت ٦٣٠هـ). **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق أحمد الحوفي. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.

- ابن الأثير (عز الدين؛ أبو الحسن؛ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ت ٦٣٠هـ). **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩.

- ابن حزم (أبو محمد؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي الظاهري اليزيدي، ت ٤٥٦هـ). **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. ط. ٦. ذخائر العرب ٢. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

- ابن حزم (أبو محمد؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي الظاهري اليزيدي، ت ٤٥٦هـ). **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق هلال ناجي. تونس: دار بوسلامة، ١٩٦٧.

- ابن رشيق القيرواني (أبو علي؛ الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، ت ٤٦٣هـ). **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط. ٥. بيروت: دار الجيل، ١٩٨١.

- ابن الصَّائغ القاهري (زين الدين؛ عبد الرحمن بن يوسف القاهري، ت ٨٤٥هـ). **تحفة أولي الألباب في صناعة الخط والكتاب**. تحقيق وتقديم هلال ناجي. ط. ٢. تونس: دار بوسلامة، ١٩٦٧.

- ابن فارس (أبو الحسين؛ أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني الرازي، ت ٣٩٥هـ). **الصَّاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. تحقيق أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

- ابن المقفع (أبو محمد؛ عبد الله روزبه بن داوديه، ت ١٤٢هـ). «كليلة ودمنة». **في آثار ابن المقفع**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩.

- أبو حيان التوحيدي (أبو حيان؛ علي بن محمد بن العباس التوحيدي، ت [٤١٤] هـ). **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩-١٩٤٤.

- أبو حيان التوحيدي (أبو حيان؛ علي بن محمد بن العباس التوحيدي، ت [٤١٤] هـ). **المقابسات**. تحقيق وشرح حسن السندوبي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩.

- أبو عبد الله الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب البلخي الخوارزمي، ت ٣٨٧هـ). **مفاتيح العلوم**. تحقيق فان فلوتن. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **رسائل الجاحظ**. تحقيق محمد عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **المحاسن والأضداد**. تحقيق وتقديم فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **كتاب التاج في أخلاق الملوك**. تحقيق وتقديم فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **البخلاء**. تحقيق طه الحاجري. ط. ٥. ذخائر العرب ٢٣. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **كتاب البيان والتبيين**. تحقيق محمد عبد السلام هارون. مج. ١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، ت ٢٥٥هـ). **كتاب الحيوان**. تحقيق محمد عبد السلام هارون. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣.

- السكاكي (سراج الدين؛ أبو يعقوب؛ يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي، ت ٦٢٦هـ). **مفتاح العلوم**. تحقيق أكرم عثمان يوسف. بغداد: مطبعة الرسالة، ١٩٨٢.

- عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت ٤٧١هـ). **أسرار البلاغة**. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١.

- عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت ٤٧١هـ). **كتاب دلائل الإعجاز**. تحقيق محمود محمد شاكر. ط. ٣. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٢.

- العسكري، أبو هلال. **الصناعتين**. تحقيق مفيد قميحة. ط. ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

المعاجم

- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، ت ٧١١هـ). **لسان العرب**. ط. ٣. بيروت: دار صادر، ١٩٩٤.

- التَّهَانَوي (محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التَّهَانَوي، توفي بعد ١١٥٨هـ). **كشاف اصطلاحات الفنون**. تحقيق لطفي عبد البديع. ترجمة النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

- الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني، ت ٨١٦هـ). **التعريفات**. القاهرة: المطبعة الحميدية، ١٣٢٢هـ.

- الفيروز آبادي (مجد الدين؛ أبو طاهر؛ محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروز آبادي، ت ٨١٧هـ). **القاموس المحيط**. ط. ٣. القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٩٣.

- مجمع اللغة العربية. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة، ١٩٥٩.

المراجع العربية

- «إخوان الصفا». في **الموسوعة الفلسفية العربية**. مج. ٢. المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات. قسم ١. أ–ش. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨.
- إبراهيم، عبد الله. **السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**. تحقيق وتقديم بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦.
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط. ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨–١٩٤٣.
- تامر، عارف. **حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا**. نصوص ودروس ٣. بيروت: المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين، ١٩٥٧.
- التطاوي، عبد الله. **الجدل والقص في النثر العباسي**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٨.
- الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى علم فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. ط. ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط. ٤. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.
- حسين، طه. «مقدمة». في **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**. تحقيق خير الدين الزركلي. مج. ١. القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٨.
- الروبي، ألفت. **بلاغة التوصيل وتأسيس النوع**. كتابات نقدية ١١٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١.

- زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**. ط. ٣. عالم المعرفة ٣. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨.
- السواح، فراس. **طريق إخوان الصفا: المدخل إلى الغنوصية الإسلامية**. دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٨.
- ضيف، شوقي. **العصر الإسلامي**. ط. ٨. تاريخ الأدب العربي ٢. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- ضيف، شوقي. **العصر العباسي الأول**. ط. ٨. تاريخ الأدب العربي ٣. القاهرة: دار المعارف، [١٩٧٨].
- ضيف، شوقي. **العصر العباسي الثاني**. ط. ٢. تاريخ الأدب العربي ٤. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الطيباوي، عبد اللطيف. **جماعة إخوان الصفا**. [القدس: إدارة المعارف، ١٩٣١].
- عبد التواب، رمضان. **فصول في فقه العربية**. ط. ٦. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٩.
- عبد النور، جبور. **إخوان الصَّفا**. نوابغ الفكر العربي ٧. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤.
- عرابي، أسامة. **كارل بوبر: مدخل إلى العقلانية النقدية**. بيروت: المؤتمر الدائم للحوار اللبناني، ١٩٩٤.
- العوا، عادل. **حقيقة إخوان الصَّفا**. دمشق: الأهالي، ١٩٩٣.
- غالب، مصطفى. **إخوان الصفا وخلان الوفا**. في سبيل موسوعة فلسفية ٢٠. بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨٩.
- غالب، مصطفى. **فلاسفة من الشرق والغرب**. بيروت: حمد، ١٩٦٧.
- الغذامي، عبد الله. **المرأة واللغة**. ط. ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.
- غصيب، هشام. **دراسات في تاريخية العلم**. عَمَّان، الأردن: دار التنوير، ١٩٩٣.
- فروخ، عمر. **إخوان الصفا: درس-عرض-تحليل**. ط. ٢. دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة ١٥. بيروت: مكتبة منيمنة، ١٩٥٣.

- فضل، صلاح. **أساليب السرد في الرواية العربية**. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.
- فضل، صلاح. **بلاغة الخطاب وعلم النص**. عالم المعرفة ١٦٤. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠.
- فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**. ط. ٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠.
- قنصوة، صلاح. **الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.
- كليطو، عبد الفتاح. **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.
- كليطو، عبد الفتاح. **لسان آدم**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٥.
- معصوم، فؤاد. **إخوان الصفا: فلسفتهم وغايتهم**. ط. ٣. منشورات المدى ٣٩. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٨.
- مكاوي، عبد الغفار. **جذور الاستبداد: قراءة في أدب قديم**. عالم المعرفة ١٩٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤.
- ملا صدرا (صدر الدين؛ مُحَمَّد بن إبراهيم الشيرازي، ت ١٠٥٠هـ). **رسالة إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**. بيروت: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٥.
- النجار، محمد رجب. **التراث القصصي في الأدب العربي: مقاربات سوسيو-سردية**. الكويت: ذات السلاسل، ١٩٩٥.
- الهمداني، حسين فيض الله. **بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفا: وعقائد الإسماعيلية فيها**. بومباي، الهند: المكتبة العربية الكبرى، ١٩٣٥.

المراجع العربية المترجمة

- أنجينو، مارك، وآخرون. **في أصول الخطاب النقدي الجديد**. ترجمة وتقديم أحمد المديني. سلسلة المائة كتاب. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.

- أورنشتاين، روبرت، وبول إيرليش. **عقل جديد لعالم جديد: كيف نغير طريقة تفكيرنا لنحمي مستقبلنا**. ترجمة أحمد مستجير. الأعمال الفكرية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

- أونج، والتر ج. **الشفاهية والكتابية**. ترجمة حسن البنا عز الدين. مراجعة محمد عصفور. عالم المعرفة ١٨٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤.

- بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي. تقديم عبد الفتاح كيليطو. ط. ٣. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٣.

- باشلار، جاستون. **الفكر العلمي الجديد**. ترجمة عادل العوا. طـ ٣. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٣.

- باشلار، جاستون. **تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية**. ترجمة خليل أحمد خليل. طـ ٣. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٦.

- بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة محمود فهمي حجازي. مج. ١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

- بوبر، كارل. **بحثًا عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عامًا**. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

- تودوروف، تزفيتن. **الشعرية**. ترجمة شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة. ط. ٢. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠.

- تودوروف، تزفيتن. **مدخل إلى الأدب العجائبي**. ترجمة الصديق بو علام. مراجعة محمد برادة. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤.
- جنيت، جيرار. **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**. ترجمة محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، وعمر حلي. ط. ٢. المشروع القومي للترجمة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.
- دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة عبد الهادي أبو ريدة. ط. ٣. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٥٤.
- دي بونو، إدوارد. **التفكير الإبداعي**. ترجمة خليل راشد الجيوسي. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٧.
- دي بونو، إدوارد. **التفكير المتجدد: استخدامات التفكير الجانبي**. ترجمة إيهاب محمد. الألف كتاب الثاني ١٨٠. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.
- زومتور، بول. **مدخل إلى الشعر الشفاهي**. ترجمة وليد الخشاب. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٩.
- سبيلا، محمد، مترجم. **في الفكر المعاصر: حوارات**. الرباط: الشركة البيادر، د.ت.
- فروم، إريك. **الإنسان بين الجوهر والمظهر**. ترجمة سعد زهران. تقديم لطفي فطيم. عالم المعرفة ١٤٠. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣.
- فوكو، ميشال. **المؤلف**. ترجمة خيري دومة. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧.
- فوكو، ميشال. **نظام الخطاب**. ترجمة خيري دومة. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧.
- كريسطيفا، جوليا. **علم النَّص**. ترجمة فريد الزاهي. مراجعة عبد الجليل ناظم. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩١.
- كليطو، عبد الفتاح. **الحكاية والتأويل**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

- كليطو، عبد الفتاح. **الغائب: دراسة في مقامة للحريري**. المعرفة الأدبية. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

- كليطو، عبد الفتاح. **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

- كليطو، عبد الفتاح. **لسان آدم**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٥.

- كوربان، هنري. **تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (١١٩٨)**. ترجمة نصير مروة، وحسن عبد الكريم قبيسي. مراجعة موسى بن صدر الدين بن إسماعيل الصدر، وعارف تامر. بيروت: عويدات، ١٩٦٦.

- كولر، جوناثان. **مدخل إلى النظرية الأدبية**. ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام. المشروع القومي للترجمة ٥١٤. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

- كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. عالم المعرفة ١٦٨. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢.

- نيوتن، ك. م. **نظرية الأدب في القرن العشرين**. ترجمة عيسى العاكوب. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦.

- ويليك، رينيه، وأوستن وارين. **نظرية الأدب**. ترجمة محيي الدين صبحي. مراجعة حسام الخطيب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٧.

الدوريات

- درويش، أحمد. «البناء الفني لأحاديث ابن دريد وأصداؤه في مقامات بديع الزمان». **فصول ١٣**، العدد ٣. **قراءات تراثية** (خريف ١٩٩٤): ٢٠-٣٩.

- الزنكري، حمادي. «المتلقي عند النقاد القدامى: السلطة المحبوسة». **فصول ١٣**، العدد ٣. **قراءات تراثية** (خريف ١٩٩٤): ٢٨٩-٣٠٠.

- العبد، محمد السيد سليمان. «حبك النص: منظورات من التراث العربي». **فصول**، العدد ٥٩ (٢٠٠٢): ٥٤-٩٦.

- العجيمي، محمد الناصر. «سياق التلفظ وقيمته في تحليل الخطاب تعميمًا والخطاب السردي تخصيصًا». **فصول**، العدد ٦٢، **ثقافة الصورة** (٢٠٠٣): ٤٦-٦٩.

English Bibliography

Classical Texts

Ikhwān Al-Safā'. *The Animals' Lawsuit Against Humanity: A Modern Adaptation of an Ancient Animal Rights Tale*. Edited by Matthew Kaufmann. Translated by Anson Laytner, and Daniel Ethan Bridge. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005.

Ikhwān Al-Safā'. *The Case of the Animals Versus Man Before the King of the Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle* 22. Translated by Richard McGregor, and Lenn E. Goodman. Foreword by Nader El-Bizri. Epistles of the Brethren of Purity. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Modern Studies

Alvarez, Lourdes María. "Beastly Colloquies: Of Plagiarism and Pluralism in Two Medieval Disputations between Animals and Men". *Comparative Literature Studies* 39, no. 3 (2002): 179-200.

Baffioni, Carmela. "Prophecy, Imamate, and Political Rule among the 'Ikhwan Al-Safa'". *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. Edited by Asma Afsaruddin. Middle East Today. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2011: 75-92.

De Callataÿ, Godefroid. Ikhwan Al-Safa: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam. *Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld, 2005.

De Callataÿ, Godefroid. "Magia En Al-Andalus: Rasā'il Ijwān Al-Ṣafā', Rutbat Al-Ḥakīm y Gāyat Al-Ḥakīm (Picatrix)". *Al-Qanṭara* 34, no. 2 (2013): 297-344.

De Callataÿ, Godefroid, and Sébastien Moureau. "Again on Maslama Ibn Qāsim Al-Qurṭubī, the Ikhwān Al-Ṣafā' and Ibn Khaldūn: New Evidence from Two Manuscripts of Rutbat Al-ḥakīm". *Al-Qantara* 37, no. 2 (2016): 329-372.

Daftari, Farhad, ed. *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Daftari, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London: I.B. Tauris, 2004.

El-Bizri, Nader, ed. The Ikhwān Al-Safā' and Their Rasā'il: An Introduction. Forword by Farhad Daftary. *Epistles of the Brethren of Purity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

El-Bizri, Nader. "Corollaries on Space and Time: A Survey of Arabic Source in Science and Philosophy". Chapter 4 in *Chrono-Topologies: Hybrid Spatialities and Multiple Temporalities*, edited by Leslie Kavanaugh, Critical Studies 32. Leiden: Brill, 2010.

Bearman, P., *et al.*, eds. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1960-2004.

Hamdani, Abbas. "The Arrangement of the Rasā'il Ikhwān Al-Safā' and the Problem of Interpolations". *Journal of Semitic Studies* 29, no. 1 (March 1984): 97-110.

Hamdani, Abbas. "Time According to the Brethren of Purity". *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 9, The Questions of Time (1989): 98-104.

Hamdani, Abbas. "The Name 'Ikhwan Al-Safa"'. *Digest of Middle East Studies* (DOMES) 8, no. 2 (1999): 1-11.

Janos, Damien, ed. "Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries". *Islamic History and Civilization* 124. Leiden: Brill, 2015.

Krinis, Ehud. "Cyclical Time in the Ismāʿīlī Circle of Ikhwān Al-ṣafāʾ (Tenth Century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (Thirteenth and Fourteenth Centuries)". *Studia Islamica* 111, no. 1 (2016): 20-108.

Mattila, Janne. "The Philosophical Worship of the Ikhwān Al-Ṣafā'". *Journal of Islamic Studies* 27, no. 1 (2016): 17-38.

Mattila, Janne. "The Ikhwān Al-Ṣafā' on Religious Diversity". *Journal of Islamic Studies* 28, no. 2 (2017): 178-192.

McGregor, Richard. "Religions and the Religion of Animals: Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35, no. 2 (2015): 222-231.

Mohamed, Yasien. "The Cosmology of Ikhwān Al-Ṣafā', Miskawayh and Al-Iṣfahānī'". *Islamic Studies* 39, no. 4 (2000): 657-679.

Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Ṣafā', *Al-Bīrūni, and Ibn Sīnā*. Rev. ed. London: Thames and Hudson, 1978.

Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān Al-Ṣafā')*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.

Ouyang, Wen-Chin. *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: The Making of a Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.