HexaTimes
Delaware, United States
HexaJournal
هكسا جورنال
العلوم الإسلامية

الثنائيّة وخطاب الحمق والجنون في التراث العربي

الأستاذ الدكتور سمر الديوب
جامعة البعث، سوريا، حمص

day_samar@yahoo.com

ملخص

ننطلق في هذا البحث من فرضية تقول إن خطاب الحمق والجنون في الأدب يختلف عن الحمق والجنون في الواقع، فهو خطاب حافل بالدلالة، يلتقي خطابَ البيان والإفصاح، ويمثّل ضدّاً له، ويأخذ كلُّ طرف من المتضادّين شيئاً من خصائص الطرف الآخر، وهو نتاج الأدب الشعبي الحافل بالأنساق المضمرة، فوراء خطاب الحمق والجنون بلاغةٌ مستترة. ولإثبات فرضية البحث القائلة إن خطاب الحمق والجنون خطاب عقلي متستر بالحمق والجنون، وللبحث في الطبيعة الثنائية لهذا الخطاب يسير البحث على وفق الخطة الآتية: أدب الحمق والجنون والخطاب وفنّ الخبر، الطبيعة الثنائية والخطاب الكرنفاليّ، الطبيعة الثنائية والمجتمع، العبث ومبدأ الاحتمالات، العقل والجنون والراصد والمرصود، خطاب الجنون والتشابك العشقيّ

الكلمات المفتاحية: الثنائية- الخطاب- الحمق والجنون.

Binary and The Discourse of stupidity and Madness in Arabic Literary Heritage

Abstract

In this research paper we take as a starting point with the premise that the discourse of stupidity and madness in literature is different from stupidity and madness in reality, because the former is abundant with connotations. It overlaps with the discourse of lucidity and eloquence, but it stands as its opposite. Each of these opposites takes some of the other's traits. It is the product of popular literature which is full of underlying concerns, here behind the discourse of stupidity and madness lies implicit rhetoric. To prove the research hypothesis which states that the discourse of stupidity and madness is a rational one veneered by stupidity and madness. In order to investigate the binary nature of this discourse. this research proceeds according to the following plan: Literature of stupidity and madness and discourse, the art of news making, Binary nature and society, absurdity and the principle of probabilities, the mind, madness, the observer, and the observed, the discourse of stupidity, and amorous entanglement.

Keywords: Binaries, Discourse, Stupidity and Madness

1- أسئلة البحث وفرضيته ومنهجه وهدفه

يعدُّ أدب الحمق والجنون أدباً شعبياً موازياً للثقافة الرسمية، ولم ينل هذا الأدب أهميّة في التراث العربيّ؛ ذلك لأنّ نقادنا القدامى لم يفرّقوا بين داء الحمق والجنون وخطاب الحمق والجنون في الأدب، واستشهدوا بهم في مقام الطرفة والنادرة لغايتين: إما تعليمية، وإما إضحاكية، كالجاحظ، والمبرّد، وابن عبد ربّه.

إنّ الضحك والدعابة ملازمان لخطاب الحمق والجنون؛ فلا يفيد الجدّ وحده في تأدية وظيفة هذا الخطاب، ونهدف في هذا البحث إلى النظر إلى هذا الخطاب الساخر بالعين المضادّة/ الجدّ انطلاقاً من افتراضنا أنّ خطاب الحمق والجنون المنتج للضحك خطاب عقلانيّ عميق.

إنّ ثمّة غنى دلالياً في أدب الحمق والجنون، وغزارة مضمونية، لكنّ ثمّة قلة اهتمام نقديّ به، وقد وُجد هذا الأدب منذ الجاهلية، لكنّه مثّل حالات فردية قبل العصر العباسي، أما الشكل الناضج له فقد برز في حدود القرن الرابع الهجريّ.

وقد نظرنا إلى نوادر الحمقى والمجانين على أنّها خطاب أدبيّ؛ لأننا ننظر إلى الأدب بصفته الشمولية، فهو النصّ الذي يقبل قراءات متعددة، ويشتمل على أنساق، ويجمع الجد والهزل، والشعر والنثر.

وجمعنا الحمق والجنون في سياق واحد نظراً لتداخل حقليهما الدلاليين (النيسابوري، أبو القاسم، 1985)، واعتمدنا مصنّفَي ابن الجوزي (ابن الجوزي، الحافظ، 1990) والنيسابوري، وبعض كتب التراث حين تستدعي الحاجة إلى ذلك، مستفيدين من معطيات التأويلية في مقاربة هذا الخطاب.

وثمة أسئلة تثار من قبيل: لماذا استدعى الجاحظ صوتَ الجنون إلى مشروعه الثقافي، ثم تبعه النيسابوري؟ ولماذا أكّد مهارات البلاغة لديه؟ من الذي أوجد صوت الجنون؟ هل للمثقف المنطوي تحت الثقافة العالِمة "الرسمية" دور في ذلك؟ وهل كانت الثقافة الرسمية سبباً في اللجوء إلى هذا الخطاب؟ أو هل أعادت هذه الثقافة ترتيب الواقع على طريقتها بأدوات معرفية جديدة؟ هل شخصية الأحمق والمجنون شخصية ذات طبيعة مزدوجة؟ لماذا ذمَّ ابن الجوزي الحمق، ومدح النيسابوري الجنون؟

2- مقدّمة: كلام في المصطلحات

2-1- أدب الحمق والجنون

لا يُدرَس أدب اللا عقل على وفق نظام أدب العقل مع أن العقل الثقافي هو الذي أنتجه، فأدب اللا عقل: خطاب الحمق والجنون بناء ثقافيّ بالدرجة الأولى، أوجدته شبكة من الممارسات في المجتمع.

والجنون شكل مرتبط بالعقل، وهما طرفا ثنائية ضدية لا فكاك لأحد طرفيها، ففي كلّ جنون شيء من العقل، وفي كلّ عقل شيء من الجنون، إنهما يتوازيان، ويمكن القول إنّ الجنون شكل من أشكال العقل (فوكو، ميشيل، 2006).

وكم من فعل بالغ الحكمة قام به مجنون، وفعل جنوني صدر عن عاقل. وحين يغامر العقل يغامر في إطار الجنون من أجل الوصول إلى هدفه، فالجنون قوة العقل، وهو خطاب حرّ أمام خطاب العقل المقيّد.

ويعني ذلك الكلام أنّ اللا عقل موجود قياساً إلى العقل، فلا وجود له خارجه، وما الحمق والجنون في الخطاب الأدبيّ إلا لعبة عقلية، فتكون الشخصية حمقاء، أو مجنونة في لعبة تشتمل على انحسار العقل إلى اللا عقل (فوكو، م، 2006).

ويكشف أدب اللا عقل عن هشاشة المجتمع الساقط في العقل (فوكو، م، 2006)، فيتعرف اللا عقل إلى العقل، وينكره في الآن ذاته، ويعني ذلك أنّ هنالك وعيَ عقل، ووعي جنون في أدب اللا عقل.

يمكن القول -بناء على ما سبق- لا وجود لجنون من غير عقل، ولا وجود لعقل من غير جنون، وأدب اللا عقل حركة، لا يمكن فصلها عن حركة العقل، ولا يمكن فصل أدب اللا عقل عن عقول الآخرين، وللخطاب الثقافيّ العربيّ أسس، ما خرج عنها عُدَّ أدب لا عقل.

ويتحدد الجنون والحمق بالعقل الذي يرتضيه المجتمع، والجنون فصل عن العقل؛ أي عما يقبله المجتمع، لا عن العلم والمعرفة، ويتشكّل الكلّ الثقافي: أدب العقل واللا عقل بعلاقاته المتعددة.

إنّ خطاب العقل يكفُّ خطاب الحمق والجنون، ويقهره؛ لذا يُعدّ الجنون والحمق ضرباً من الوقاية، فقد ظهر هذا الأدب في القرن الرابع الهجريّ الذي عمَّه التدهور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فازدهرت حكايات الحمق والجنون، وهو عصر المتضادات؛ إذ شهد العصر إبداعاً أدبياً ثقافياً مقابل هذا التدهور (المسعودي، أبو الحسن، 1974).

والجنون لغة: الاستتار، وهو مرتبط بالمعرفة (ابن منظور، جمال الدين، 1990) ويُعرَّف بضده؛ أي بالعقل (الشريف الجرجاني، علي، 2004) والعقل -لغةً- من الحبس، فالعقل هو الحابس عن ذميم الفعل والقول (ابن منظور، 1990) فالجنون ستر العقل، واختفاء بعض آثاره.

أما الحمق فهو فساد العقل حتى درجة الكساد (ابن الجوزي، الحافظ، 1990) وقد تعدّدت مفردات الحمق في الثقافة العربية مما يدل على شعور العرب الحاد بهذه الظاهرة، فقُدِّم الأحمق والمجنون في صورة ذميمة شكلاً، وتصوراً ذهنياً.

والعقل لدى ابن الجوزي وسيلة إلى معرفة الله عز وجل، وغريزة ونور، ومكتسب بالعلم والتجارب (ابن الجوزي، 2003) أما النيسابوري فقد نسب الجنون إلى العارفين بالله، فالجنون عارض، والعقل أصل، ويغطي هذا العارضُ العقلَ ويحجبه، فتوصيف الجنون توصيف العقل/ المضاد، ولا يعني العقل العلمَ والمعرفة في تراثنا العربي المتعلق بأدب اللا عقل، فالإنسان عاقل بقدر ما يقترب من النسق الثقافي الذي حدّد العقل بالأعراف الفاعلة في الأنساق الثقافية، والعقل المطلوب هو العقل المقبول ثقافياً؛ لذا يعدّ صوت الحمق والجنون دعوة إلى التحرر، وسعياً إلى المعرفة؛ لأنّ الغالب على تعريف العقل في الثقافة العربية الارتباط بالعرف السائد، وما لا يتفق مع العرف في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية جنون، فأدب اللا عقل فوضى، واضطراب.

أدب اللا عقل كلّ ما ليس له نظام مستمرّ، أو نهج، هو حالة ضدّ النظام والانضباط فكلّ ما استغلق علينا فهمه ننسبه إلى الجنون، وكلّ ما خالف العقد الثقافي مجنون (ابن سلامة، رجاء، 2003) فما علاقة الحمق والجنون بالخطاب، وفنّ الخبر؟

2-2- أدب الحمق والجنون والخطاب وفنّ الخبر

خطاب الحمق والجنون ظاهرة ثقافية، لا حقيقة طبيعية، وفي هذا الخطاب ذات كاتبة، وذات مكتوبة، فالقول الأحمق شيء، والفعل الأحمق شيء آخر، وكلام الجنون غير خطاب الجنون، إنّ أفعال عقلاء مجانين النيسابوري شواهد على المحبة الإلهيّة عمودياً، ونقد اجتماعيّ أفقياً، وأراد ابن الجوزي وضع قواعد أخلاقية للحمق قياساً إلى العقل الذي يعني السير على ضوابط الدين وأحكامه؛ لذا يعدّ هذا الخطاب حركة فكرية إبداعية إزاء الثقافة الرسمية، ورفضاً إيديولوجياً في شكل تعبيريّ غير رسمي، فالثقافتان الشعبية والرسمية خطاب سياسيّ في النهاية (باختين، ميخائيل وآخرون. ، 2003).

ولم يفرّق نقادنا القدامى كالجاحظ، وابن قتيبة، والمبرّد، والنويري، وابن عبد ربه بين خطاب الحمق والجنون وداء الحمق والجنون، ولم يأخذوه مأخذ الجد؛ لخروجه عن النسق الثقافيّ المعهود، ولطابع الفكاهة فيه، واستمر هذا الموقف الرافض للثقافة غير الرسمية، والخطابُ الأدبيّ صوغُ اللغة عن إدراك ووعي، فلا يقدّم الخبرُ الأحمقَ والمجنون مجرد تقديم توثيقي، بل له غاية تستوقفنا، إنّ ثمّة مسكوتاً عنه في الخطاب الأدبيّ يتضادّ مع ظاهره، ويهدف هذ الخطاب إلى التأثير في الآخر متجاوزاً الوظيفتين: التعليمية والترفيهية، ويحكي الخطاب حكاية ليست وثيقة تاريخية، بل يدخلها الجانب الفني (فوكو، ميشيل، 2008).

وقُدِّم الحمقى والمجانين بفنّ الخبر، وهو نوع تراثيّ له خصائص تميزه من سائر الخطابات، فلخطابهم قصد موجّه؛ ذلك لأنّ الخطاب يخضع لمنطق النظام والترتيب؛ لأنّه نظام من العمليات الذهنية القائمة على مجموعة القواعد المرتبة ترتيباً منطقياً، وللحمقى والمجانين استعمالٌ خاصّ للغة، ويَظهر الأحمق والمجنون مادةً للخطاب؛ إذ يقدَّمان في خبر، ويعني الخبر -في أبسط تعريفاته- ما أتاك من حديث عمّن تستخبر، يقدّم المعلومة المسندة إلى قائلها موهِماً بالنقل الواقعي حين يسرد سرداً متسلسلاً تعاقبياً.

لكنّ الخبر يشتمل على حكاية، وفي الحكاية جانب فنيّ يخرجها من دائرة الخبر التاريخي، وأهم ما فيها المفاجأة التي تغير سير الخبر، فتُحدث انحرافاً في مساره، وتهيّئ لقدوم الجملة التي تجعل الموقف طريفاً، ويغدو الخبر ملتقى خطابات متحاورة، ففيه النادرة، والخطاب التاريخي، والساخر، والعجائبي، والغرائبي..

3- الطبيعة الثنائية والخطاب الكرنفالي

العقل والجنون ثنائية ضدية تقوم على التوازي، ويعني ذلك التكامل في النهاية؛ لأنّ كلّ طرف من طرفيها جزء من كلّ متكامل، ويعني ذلك أنَّ الأحمق والمجنون جزء من هذا الكل المترابط، فلهما طبيعتان متضادتان: العقل والجنون، وكلاهما يسلك سبيل الجنون، أو الحمق حين يشعر بضغط المجتمع.

ويغدو غير العاقل عاقلاً حين يختار أماكن محددة، ويختار طبيعة من طبيعتين: العقل، والجنون بعد أن شعر بضغط النسق الاجتماعي عليه.

"أخبرنا أحمد بن عبد الله بن الحسن العصامي، نا أحمد بن إبراهيم بن مرزوق، نا القاسم بن محمد التّبوذكيّ، حدّثني عن الكبير بن عبد الرحمن، قال: سمعتُ السَّكسكيّ يقول: سمعتُ وَبِيْص الموسوس يقول: -وسأله رجل عن حاله، فأجابه وهو يقول: "من الطويل" (الضرّاب، أبو محمد، 2003)

أجنُّ وما أدري على أيّ حالةٍ ظللتُ، أ بالحسنى أم الشرّ شاملِ؟

ويُقعدني الوسواسُ حتى كأنني صُفِدتُ له في القيد أو في السلاسل

إنّ له طبيعتين: العقل والجنون، ويبدو جنونه فعلاً إرادياً، فهو جزء من الكل، وحين يحصل تغيير في الآخر المختلف تتغير طبيعته، فقد أبدى ردّ فعل على فعل التسلط الاجتماعي، ويعني ذلك أن احتمالَي العقل والجنون موجودان معاً.

يقعِد الوسواس وبيصاً، والموسوِس اسم فاعل، وهو من قام بفعل الوسوسة، وقد ربط الثعالبي بين الجنون والوسوسة (الثعالبي، أبو منصور، 1938) فللوسوسة علاقة بالجنون، والموسوس هو الذي يختار الوسوسة، ففيها جانب قصدي كالتحامق "ادّعاء الحمق"، والجنون حالة أعمّ من الوسوسة، فوبيص موسوس يختار طبيعة من طبيعتين متوازيتين (فوكو، م، 2006) ويتعين على ذلك أنّ لجنونه معنى مجازياً، ويغدو عقلاء المجانين عقلاء يتهمون العقلاء في صحة عقولهم.

وقد اتخذ بعض المتصوفة الزهاد من الجنون سبيلاً لنجاتهم، وتمويه أحوالهم من أجل التأثير في الآخرين بعيداً عن رقابة المجتمع، فكانت لهم طبيعتان متضادتان، وقد تنبّه مجتمعهم على ارتباط الزهد بالثورة عليها، فاتخذ منهم موقفاً متشدداً (ابن المعتز، أبو العباس، 1981)

"سُئل أحدهم: أمجنون أنت؟ قال: أنا مجنون الجوارح، لا مجنون القلب، وقال (الضرّاب، أبو محمد، 2003):

ورَّيتُ امري بالجنون عن الورى كيما أكون بواحدي مشغول

يا مَن تعجّب في الأنام لمنطقي ماذا أقولُ ومنطقي مجهولُ

أضحى الجنون قناعاً، وعقلاء مجانين النيسابوري ليسوا عقلاء الاستدلال والقياس والمنطق، بل عقلاء الإدراك القائم على صفاء القلب من الحجب ولطافة الروح، فاختار الجنون؛ لأنه مراقَب في مجتمعه، وهذه العلاقة بين العقل والجنون لا فكاك منها، تجعل لكلّ جنون عقلاً، ولكلّ عقل جنونه، فجنونه -بهذا المعنى- نوع من أنواع إنتاج الوعي غير المعهود، ويجمع الصوفيُّ العاقلُ المجنونُ الضدّين، وهو -باصطناعه الجنون- يذكّر الكلَّ بحقيقتهم، فيغدو الجنون قناعاً كرنفالياً نجح في نقله إلى لغة الأدب، فحين يرتدي قناع الجنون يقول ما يحلو له، ويحيا حياة كرنفالية تمثّل الجانب المعكوس من العالم (باختين، ميخائيل وآخرون. ، 2017)

لكنه يعلن أنّ منطقه مجهول؛ ذلك لأنّ طبيعته مزدوجة، وعشقه الإلهي مختلف، وهو يحتاج إلى لغة بعيدة عن لغة العقل.

ومجنون النيسابوري مجنون بمنطق مجتمعه، وثمة ازدواجية على مستوى الذات المكتوبة: العاقل المجنون، وعلى مستوى الذات الكاتبة، فقد صرّح النيسابوري عن سبب تأليف كتابه؛ إذ جاء بإلحاح من صديقه (الضرّاب، أبو محمد، 2003) فيشوّق القارئ، ويخفي السبب الحقيقي؛ إذ لم

يسمّ مجانينه متصوفةً، ونسب الجنون إلى العارفين بالله (الضرّاب، 2003) وقد جمع في كتابه الطبيعتين المتضادتين(الضرّاب، 2003) "عقلاء المجانين" وكان التصوف شائعاً ومعروفاً باسمه، أما هو فيكني عنه، وثمة تيارات خراسانية متصارعة، فأراد أن ينأى بنفسه عن هذا الصراع، فلجأ إلى التسمية القائمة على التضاد، ويؤكد الشاهد السابق أنّ المجنون العاقل خير من العاقل الجاهل، فقد اتخذ الجنون وسيلة تمويه؛ لكي يتعبّد الله بحريّة بعيداً عن الرياء، فقدّم حكمة، والحكمة أعمّ من الجنون؛ لاشتراك العقلاء والمجانين فيها، ومثّل خطابه ردّ فعل على الخطاب القائم، وهو الصراع بين المركز والهامش، فخطابه برزخ بين الوعي واللا وعي، الحضور والغياب.

أما ابن الجوزي فقد كان ذاتاً كاتبة جعلت الأحمق يتخذ طبيعة فرضت عليه؛ لأنّه خالف العقل الذي يرتضيه النسق الثقافي السائد، فقد صرّح في مقدمة كتابه بالهدف منه، وهو الترويح عن النفس، وشكرُ العاقل الله على نعمة العقل حين يقرأ أخبارهم (ابن الجوزي، الحافظ، 1990)

ولابن الجوزي سلطة لغوية واجتماعية ودينية، فخطابه خطاب تأثير، وحين ينتقد الحمقى يكوّن مفهوماً للعقل مناسباً للبيئة الاجتماعية، ويعني ذلك أنه فوّض نفسه حاكماً على من يخالف السلطات الدينية والسياسية والاجتماعية، فحذّر من الأحمق، وتحدث عن صفاته، وجعل حمقاه من طبقات لها سلطة كالأمراء والقضاة والقرّاء واللغويين، وكاسد العقل -عنده- هو البعيد عن الدين، والمقصّر في الالتزام بحدوده، ولنتأمل في النماذج الآتية:

-وبلغنا أن يزيد بن المهلّب ولّى أعرابياً على بعض كور خراسان، فلما كان يوم الجمعة صعد المنبر وقال: الحمد لله، ثم أرتج عليه، فقال: أيها الناس! إياكم والدنيا، فإنكم لم تجدوها إلا كما قال الله تعالى:

وما الدنيا بباقية لحيٍّ وما حيٌّ على الدنيا بباقي

فقال كاتبه: أصلح الله الأمير، هذا شعر، قال: فالدنيا باقية على أحد؟ قال: لا، قال: فيبقى عليها أحد؟ قال: لا، قال: فما كلفتك إذن؟ (ابن الجوزي، الحافظ، 1990)

-وسمعت شيخنا أبا بكر محمد بن عبد الباقي البزّار يقول: قال رجل لرجل: قد عرفت النحو إلا أني لا أعرف هذا الذي يقولون أبو فلان وأبا فلان وأبي فلان، فقال له: هذا أسهل الأشياء في النحو، إنما يقولون أبا فلان لمن عظم قدره، وأبو فلان للمتوسطين، وأبي فلان للرذلة (ابن الجوزي، 1990)

-حكى بعضهم، قال: اجتمعنا ثلاثة نفر من الشعراء في قرية تسمى طيهاثا، فشربنا يومنا ثم قلنا: ليقل كلّ واحد بيتَ شعر في وصف يومنا، فقلت: نلنا لذيذ العيش في طيهاثا

فقال الثاني: لما احتثثنا القدح احتثاثا

فأرتج على الثالث، فقال: امرأته طالق ثلاثا

ثم قعد يبكي على امراته، ونحن نضحك عليه (ابن الجوزي، 1990)

-وبلغنا عن نصر بن مقبل -وكان عامل الرشيد على الرقة- أنه أمر بجلد شاةٍ الحدّ، فقالوا: إنها بهيمة، قال: الحدود لا تُعطّل، وإن عطلتها فبئس الوالي أنا، فانتهى خبره إلى الرشيد، فلما وقف بين يديه قال: من أنت؟ قال: مولى لبني كلاب، فضحك الرشيد، وقال: كيف بصرُك بالحكم؟ قال: الناس والبهائم عندي واحد في الحق، ولو وجب الحق على بهيمة وكانت أمي أو أختي لحددتُها، ولن تأخذني في الله لومة لائم، فأمر الرشيد ألا يستعان به (ابن الجوزي، 1990)

-سمعت ابن الرومي يقول: خرج رجل إلى قرية، فأضافه خطيبها، فأقام عنده أياماً، فقال له الخطيب: أنا منذ مدّة أصلي بهؤلاء القوم، وقد أشكل عليّ في القرآن بعض مواضع، قال: سلني عنها، قال منها في "الحمد لله" إياك نعبد وإياك أي شيء؟ تسعين أو سبعين؟ أشكلت عليَّ هذه فأنا أقولها تسعين آخذُ بالاحتياط (ابن الجوزي، 1990)

ينظر ابن الجوزي إلى الطبيعة المزدوجة، ويجعل أحمقه متخذاً طبيعة واحدة، فالأحمق -لديه- هو الجاهل بمقام الله، وعدم تقديره حقّ قدره، والجاهل بأمور الدين، فالحمقّ طبيعة لكل من يخالف الضوابط الدينية المرسومة، ولكن هل الجهل بأمور الدين حمق؟ وهل الجهل باللغة

والشعر حمق؟ هل جعل علامات الإعراب حالات اجتماعية تتضمن نقداً اجتماعياً طبقياً؟ لقد أدخل من أخطأ في اللغة في باب الحمق، وجعل مَن خالف القيم الاجتماعية المتجذّرة في الهوية العربية أحمق (ابن الجوزي، 1990)

يظهر ابن الجوزي ذا طبيعة واحدة تنتقد الطبيعة المضادة، فهو مصلح اجتماعي، وواعظ، فأجبر حمقاه على اتخاذ طبيعة واحدة، ويعني ذلك أنّهم يملكون الطبيعة الثانية، فالعقل المضبوط اجتماعياً يصنّف الأشخاص، وتصنيفه هذه الشخصيات ليس سوى إبداع مقاييس عقله التصنيفي.

والمجتمع شبكة من العلاقات المتواشجة، وخصائص الجزء تقرره الأجزاء الأخرى، فخصائص الأحمق قررته السلطة المتمثلة في ابن الجوزي، وتستمد الأشياء وجودها وطبيعتها من العلاقات المتبادلة، وهي لا شيء في حد ذاته' وكذلك فعل ابن الجوزي، فلا قيمة لتصنيفه من غير وجود تسلطه على الطبيعة المزدوجة، وفرض طبيعة واحدة للذات المكتوبة تناسب فكره.

جاوز الأحمق حدود الإدراك والوعي، فقد قام هِبِنّقة باختيار البهائم السّمان للرّعي "وكان إذا رعى غنماً جعل يختار المراعي للسمان، وينحّي المهازيل، ويقول: لا أُصلح ما أفسده الله" (الضرّاب، أبو محمد، 2003)

ويمثّل كلام هِبِنّقة قناعاً كرنفالياً، فهو يحتج على تقسيم المجتمع إلى طبقات، وإقامة التفرقة بين أبنائه، ويتلفظ بقول لا يمكن قوله في حال التعقّل، ويوجّه نقده للطبقة المسؤولة عن الرعية بحريّة، فالعقل الذي يتحكم بالناس العاديين يمنعهم من قول ما يريدون، إنّها وسيلة تمرد على الوضع القائم بالحمق، فخطاب الحمق والجنون خطاب رافض للخطاب الرسمي، حافل بالطبيعتين المتضادّتين، وهو تعبير إبداعي إيديولوجي، لا كساد عقل.

ورد في أخبار عقلاء المجانين: رأى بلال بن جماعة في منامه زوجه في الجنة، وأنّها جارية سوداء في أوطاس، فلما سأل عنها تبين أنها جارية سوداء مجنونة "مجذوبة" تصوم النهار، وتقوم الليل، ثم يراها قائمة تصلّي، وكرامتها ظاهرة، وأغنامها ترعى مع الذئب، والذئب يدل الأغنام على المرعى، ويسوقها، وحين يسلم بلال عليها تقول له: يا بلال أنت زوجي في الجنة، قلت: وقد رأيتِ ذلك في النوم، قالت: وأنا بشرتُ بك، فقلتُ: ما هذه الأغنام؟ قالت: نعم أصلحتُ شأني بيني وبينه، فأصلح بين الذئب والغنم" (الضرّاب، أبو محمد، 2003)
لغة المنام ترميزيّة تمتح من النسق الثقافي، والكرامةُ الصوفية خطاب يخرق الثوابت، ويخلخلها، ويحسّن المنام السواد، ويحقق الرؤى بالكرامة، والأسود -صورة القبيح في النسق الثقافي- يغدو قيمة إيجابية، ويرسم ثقافة مضادة للثقافة العالِمة، ويغدو الجسد نسقاً ثقافياً مضاداً لجسد ينتمي إلى الثقافة العالمة.

وتغدو لغة المنام قناعاً كرنفالياً يعلي من قيمة الصوت الشعبي الموازي للصوت الرسمي، ويسمي باختين هذا القناع الكرنفالية، والغاية منه محو مبدأ اللا عدالة بين البشر؛ ليقترب الإنسان في حريّته من الآخر في جو مفعم بالإنسانية.

ويقوم الجنون بوظيفة موازية للعقل، وحين يظهر يختفي الضدّ، فالمجنونة في المثال السابق حضور فيزيائيّ وغياب ثقافيّ، والخطاب الكرنفالي خطاب ذو طبيعة مزدوجة، يقوم على الخرق والتجاوز، وإبعاد الخطاب الواحد المهيمن (M. Bakhtine, 1970)

تقوم الطبيعة المزدوجة لخطاب الحمق والجنون على مبدأ العقل واللا عقل، فكيف تجلت هذه العلاقة على مستوى المجتمع في النص الأدبيّ؟

4- الطبيعة الثنائية والمجتمع

حين نلحظ الحمق أو الجنون يكون جانب العقل خفيّاً علينا، ولا يمكن أن يجتمع العقل والجنون في آن، فالعقل والجنون متضادّان، يتكاملان، وكلّ من الطرفين يتمّم الآخر.

وإذا اختارت إحدى الشخصيات العقل أو الجنون فإنّ الطرف الآخر غير موجود، وليس المهم العقل أو الجنون، بل المهمّ التفاعل مع المجتمع، فليس الأحمق والمجنون منعزلين عن المجتمع في هذا الخطاب، وننظر إلى خطاب الحمق أو الجنون في الأدب بوصفه حادثاً، لا جوهراً.

تحدّث الجاحظ عن تهميش المجانين، فجعل أحاديثهم في باب الاتعاظ والاعتبار، وبعضها في باب الهزل والفكاهة (الجاحظ، عمرو بن بحر، 1998)، وجمع ما يرضي خطابَيّ العقل والجنون، ومزج الجدّ بالهزل؛ ليقدّم فكره الخاص لهدف إمتاعي ظاهراً، انتقادي مضمراً.

فقد تحدّث عن مجانين وحمقى قذفتهم البوادي في أحضان الحاضرة "وقدّموا إلى سليمان بن عبد الملك جدياً سميناً، فقال لأبي السرايا -وكان من مجانين الأعراب- كلْ من شحم كليته فإنه يزيد في الدماغ، قال: لو كان الأكل من كلى الجدي يزيد في الدماغ كان رأس الأمير أعظم من رأس البغل!" (الجاحظ، عمرو بن بحر، 1418هـ)

الحمق والجنون من إفرازات المجتمع، لا خارجه، فثمّة موقف مضادّ رافض لموقف الثقافة الرسمية التي يرى أنها تقوّض رأيه (الجاحظ، عمرو، 1998)، وتمثل المرويات كلّها لحظة لقاء المجنون العاقلَ، ويعني ذلك حضور خطاب اللا عقل في النسق الثقافي لخطاب العاقل.

وتغدو الطبيعة المضادّة للعقل مساحة من الحرية لإدانة الخليفة، وإدانة الظواهر التي تفشت في المجتمع، ويتحاور أبو السرايا مع شخصية مضادة له فكرياً، إنه ينتقد الواقع السياسي والاقتصادي، ويعرّي المجتمع، خطابه حرّ وجريء؛ لاتخاذه القناع والطبيعة المضادة وسيلة، ويغدو الأحمق متحامقاً (الضرّاب، أبو محمد، 2003)، حاضر البديهة، ويغدو لديه وظيفة مزدوجة: إيصال المعلومة، والقدرة على الردّ بطريقة يظهر فيها أحمق، كاسد العقل.

ويقول المجنون كلاماً يحاسب العقل عليه، لكنّه يتستر بالطبيعة المضادّة ليحمي نفسه، ولو قرأنا حماقات هِبِنّقة متحررة من سيطرة ثقافة المجتمع وجدنا نصّاً انتقادياً ذكيّاً لاذعاً، لكنّ خطاب المجتمع يصادر خطاب المعرفة.

"واختصمت طفاوة وبنو راسب في رجل ادّعى كلٌّ فريق أنه من عرافتهم، فقال هِبِنّقة: حكمه أن يُلقى في الماء، فإذا طفا فهو من طفاوة، وإن رسب فهو من راسب، فقال الرجل: إن كان الحكم هكذا فقد زهدت في الديوان"(ابن الجوزي، الحافظ، 1990)

"فمنهم هبِنّقة، واسمه يزيد بن ثروان، ويقال ابن مروان، أحد بني قيس بن ثعلبة، ومن حمقه أنّه جعل في عنقه قلادة من وَدَعٍ وعظام وخزف، وقال: أخشى أن أضلّ نفسي، ففعلتُ ذلك لأعرفها به، فحُوّلت القلادة ذات ليلة من عنقه لعنق أخيه، فلما أصبح قال: يا أخي أنت أنا، فمن أنا؟"(ابن الجوزي، الحافظ، 1990)

تعود إجابته عن القلادة إلى صيحة سقراط: "اعرف نفسك" بأسلوب ساخر؛ لإيقاظ الفكر وتحرير العقل، لقد بحث عن مكان له في عالم العقلاء، لكنّ وجوده بينهم احتجاج صارخ من صوت العقل الذي سلبه حقّ إثبات شخصيته، فغدا أحمق، فالقلادة معادل للعقل، وينمّط مجتمعه العقول، وهو يتبنى سلوكاً مضادّاً للآخرين، وربما كانت شخصيته حقيقية لكنّها من صنع الخطاب الثقافي الجمعي.

ويبدو الأحمق -من وجهة نظره- عاقلاً، يحمّق الآخر، ويغيب في هذه الأخبار صوتُ صاحب الخبر، فلا نجد سوى صوت المجنون أو الأحمق، فيعبّرون بسرد موضوعي مراوغ؛ لذا يظلّ الخبر مشرعاً على التأويل.

يذكر ابن عبد ربّه أنه كان في زمن المهدي رجل صوفيٌّ، وكان عاقلاً عالماً ورعاً، فتحمّق ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وكان يركب قصبة (ابن عبد ربه، أحمد، 1983)

والقصبة عصا في الأساس، ارتبطت العصا بالسيادة، ولها دلالة سلطوية، وهي رمز للتعبير عن المكانة الاجتماعية، ارتبطت بمعاني القهر والقسر والعقوبة والعنف، وحين يغدو الجنون مفتعلاً تغدو الإرادة غير بريئة (فوكو، ميشيل، 2006)

ويبدو الأحمق والمجنون أنهما يعيشان على هامش مجتمعهما مع جمهور العقل، لكنهما مندمجان في مشكلات هذا المجتمع حين يدينان الامتلاك والتسلط وغير ذلك، فصوت الجنون هو صوت الثقافة العربية، وقد أورد النيسابوري ما يدل على أن صوت الجنون هو صوت المثقف المضاد والمقنّع (الضرّاب، أبو محمد، 2003) لذا يرى فوكو أنّ تاريخ الجنون هو الوجه الآخر لتاريخ العقل (فوكو، ميشيل، 2006)

يقود خطاب الحمق والجنون إلى العبث المقصود، فكيف تجلّى العبث في هذا الخطاب؟

5- العبث ومبدأ الاحتمالات

لا يُدرَس أدب اللا عقل إلا من منظور العقل، وتبدو هذه الاحتمالات عبثية، لكنها مضبوطة جداً:

كان أبو العِبَر(الأصفهاني، أبو الفرج، د.ت) شاعراً مقدّماً، جيد الشعر، سلك درب التحامق، فكسب بحماقاته أضعاف ما كسبه كلّ شاعر في عصره بالجد.

وحين حوّل كنيته من أبي العبّاس إلى أبي العِبَر أعلن عن ولادة شخصية جديدة، فهل هي عبور من العقل إلى اللا عقل حيث العبث الذي يشتمل على ضدّه؟

وحين انفصل عن أبيه انفصل عن الثقافة الرسميّة وسلطة المجتمع، كان يدوّن عن الناس المارّين أقوالاً مفصولة عن نسبتها إلى أصحابها، ومشتتة، لا تناغم بين أجزائها، لكنّه يعيد ترتيبها بنفسه، فيقطع الصحيفة إلى أربع قطع، ويحصل على أربعة نصوص، فإمكان الاحتمالات مفتوح:

"أبكّر، فأجلس على الجسر، ومعي دواة ودرج، فأكتب كلّ شيء أسمعه من كلام الذاهب والجائي، والملاحين والمكارين، حتى أملأ الدّرج من الوجهين، ثم أقطعه عرضاً وطولاً، وألصقه مخالفاً، فيجيء منه كلام ليس في الدنيا أحمق منه" (الأصفهاني، أبو الفرج، د.ت)

واختار الجسر وهو ملتقى طرق، وتحته الماء يجري في حركة إيقاعية مستمرة، فيغدو الجسر مكان لقاء الماء والبشر، يجمع أقوالاً ناقدة بطريقة عبثية، فتتوالد خطابات متعددة بعد تقطيع الورق كما يتوالد السمك بكثافة في الماء (هوبكز، ديفيد، 20016)

هذه الاحتمالات الناجمة عن قص الورقة حالة عبثية، لكنها تمثّل نيلاً من المجتمع، وما رفعه كاللغة والعادات والترتيب الاجتماعي؛ لذا أقام علاقات لغوية جديدة، فما كان ظاهره عبثاً كان باطنه نقداً ورفضاً، فحرّر العقل من القيود الكلاسيّة.

يقول أبو العِبر (الأصفهاني، أبو الفرج، د.ت):

ويأمرني	الملك	فيطرحني	في البرك
ويصطادني	بالشبك	كأني	من السمك
ويضحك	كك كك ككك	ككك ككك ككك	كك ككك

يذكّرنا هذا العبث اللغوي بما قدّمه الدّادائيون، فقد اعتمدوا على القصائد الصوتيّة، يقول أحدهم:
آ، أو، أو يو يو يو/ يو يو يو/ درر درر غرر غرر غرر/ قطع من مدة زمنية خضراء تحوم في غرفتي/ أ أو أو أ] أي أي أي أي أو آ أو أي أي أي جوف" (برنار، سوزان، 1999)
ويمثّل هذا العبث -لدى أبي العِبَر- رؤيا تتضاد مع العقل المضبوط اجتماعياً، يعبّر عن الفكرة تعبيراً ليس من طبيعتها، إنه يريد الحقيقة عارية من حجاب العقل، فظهرت فكرته ساخرة، وخطابه خطاب هدم وبناء ودعوة لقلب نظام القيم.

ويغدو نصّه قابلاً احتمالات متعددة، فصنع باللا عقل مادة مضادة للعقل، والعبث ردّ فعل عنيف على المجتمع وقيمه، ومحاكاة لمدى القبح فيه، فمزج الوعي باللا وعي، ورأى أن اللا عقل هو مصدر الحقيقة، فهو عالم بما يخفيه عالم العقل الواقعي، وعمد إلى تغريب الكلام؛ ليغدو غير مقبول، فالعبث أسلوب حياة، وبحث عن الحرية بالإيحاءات الخاصة به، فيتنحى الجانب الفني/ النسق الثقافي على حساب جانب العبث والاحتمالات، فيطيح أدب اللا عقل بالموروث الثقافي المقابل له، ولا يخضع شعره لمقاييس العقل، وغدت السريالية والدادائية -بناء على ذلك- شبيهتين بما قدّمه أبو العِبَر.

إنه يرفض التعارضات الثنائية: عقل/ جنون، فهو عاقل مجنون، وفي مبدأ العبث وقانون الاحتمالات يقول أبو العجل الماجن (ابن المعتز، أبو العباس، 1981):

شَهْ	شَهْ	على	العقْلَنْ	ما هو	من شَكْلَلي
صاحبُه		مفلولسٌ	قليلُ	ذي	الحيْلَلِ

قد استرحتُتْ من اللـ ـوام والعذَّلِ

آملُ أن يحملني حمقي على بغلَلِ

من عند ذا السيّدِ والـ ـمنعَّمِ المفَضْلَلِ

تقوم لغة العبث على مبدأ المخالفة، وخلق لغة بديلة من لغة العقل؛ ذلك لأنهم يرفضون ما استقر في المجتمع؛ لأنّه سبب جنونهم -كما يرون- ، فاللغة وسيلة من وسائل تخريب نظام العقل (فوكو، ميشيل، 2006)

والحمق والجنون ضروريان لتقديم وصف متكامل للواقع، وخطابهما دراسة للعقل في إطار علاقته بالعقول الأخرى، والعقل والجنون من منشأ واحد، لكنهما يتجهان باتجاهين متضادين.

والمجنون اسم مفعول؛ أي مكره على ما هو فيه، فلا يصدر هذا الخطاب إلا من عقلاني، ويكون نتيجة سلطة راصدة له، وهذا ما يدعونا إلى البحث عن الراصد والمرصود.

6- العقل والجنون والراصد والمرصود

ليس العقل الحقيقة المطلقة، وحين يتعرض الأحمق أو المجنون للرصد في الأدب يفارق العقلَ بالجنون، وتتشوّش طبيعته.

والمجتمع مرصود من قبله، وهو في الوقت نفسه مرصود من قبل المجتمع، إنها فكرة شعرية على مستوى الحمق والجنون في الأدب، فليس العالم مجموعة من النقاط المنفصلة، إنه كذلك فيما يتعلق بالراصد فقط، فيصبح الراصد مرصوداً، وخطاب الحمق والجنون خطاب راصد ومرصود في آن.

"قال عبد الله بن خالد الطوسي" لما خرج هارون الرشيد إلى مكة فرش له من جون العراق إلى مكة لبد معزى، وكان حلف على أن يحج راجِلاً، فاستند يوماً إلى مَيْل، وقد تعب، فإذا بسعدون قد عارضه، وهو يقول:

هب الدنيا تواتيكا أليس الموتُ يأتيكا؟

فما تصنع بالدنيا؟ وظلُّ المَيْلِ يكفيكا

ألا يا طالبَ الدنيا دعِ الدنيا لشانيكا

كما أضحكك الدَّهرُ كذاك الدّهرُ يبكيكا

فشهق الرشيد شهقة، فخرَّ مغشياً عليه، ثم فاق بعد أن فاته ثلاث صلوات" (الضرّاب، أبو محمد، 2003)

يبدو الخبر تأريخياً؛ لوجود شخصية معروفة، لكنّ شخصية المجنون تظهر بطريقة مفاجئة ممهدة لقدوم المفارقة "فإذا بسعدون" والخبر مفتعل لتأدية وظيفة إذ توفي سعدون سنة 250 هـ أما الخليفة هارون الرشيد فقد توفي عام 193 هـ فاحتمال لقائهما كان ضئيلاً، واختار النيسابوري هذه الفئة ليقدّم نقداً اجتماعياً، وسياسياً.

ولولا أن سعدوناً يرصد الخليفة لما نظم هذه الأبيات أمامه، وهو في الوقت نفسه مرصود من المجتمع؛ لذلك تحوّل إلى طبيعة الجنون بسبب الرصد الذي شعر به، فشوّشه.

يرى الأحمق والمجنون أنّهما دائماً على صواب، والآخر خاطئ، فيرسلان الأحكام، وينعتان الآخرين بالحمق والجنون، فصاحب السلطة أحمق من وجهة نظر سعدون؛ إذ غرّته الدنيا ومتاعها، فيقدّم المعلومة وهو يعلم أنّه مرصود، وأنّ الراصد يشوّش الحقيقة.

ويشوّش ابن الجوزي البيئة كلها، فقد أراد أن يقول: إنَّ الحمق غريزة في الإنسان، وأراد أن يعمّمه ويجعله متصلاً بالبيئة والثقافة.

"حُكي أنّ جماعة من أهل حمص تذاكروا في حديث الأعضاء ومنافعها، فقالوا: الأنف للشم، والفم للأكل، واللسان للكلام، فما فائدة الأذنين؟ فلم يتوجّه لهم في ذلك شيء، فأجمعوا على قصد بعض القضاة ليسألوه، فمضوا، فوجدوه في شغل، فجلسوا على باب داره، وإذا هنالك خيّاط فتل خيوطاً ووضعها في أذنه، فقالا: قد أتانا الله بما جئنا نسأل القاضي عنه، وإنما خُلقت للخيوط، وانصرفوا مسرورين مما استفادوه" (ابن الجوزي، الحافظ، 1990)

جعل ابن الجوزي الحمق لبيئة حمص كلِّها، فأحدث تشويشاً في نظامها، وأجبر الشخصية على اتخاذ مسار واحد من مساري العقل والحمق، والحمق والجنون -في النهاية- مسلك من مسالك العقل.

لم يستطع أحد أن يجعل أدب الضحك رسمياً بالكامل، لكنه ميدان الحريّة في يد الشعب، وقد أشار الجاحظ إلى تحميق بيئة معينة لأسباب سياسية أو غيرها، فقال: "وشعراء مضر يحمّقون الأزد" (الجاحظ، عمرو، 1998)

وقدّم ابن الجوزي شخصية جحا تقديماً قائماً على البلاهة والحمق والتغفيل، فلمَ نسب إليه الحمق وهو في غاية الفطنة والذكاء؟

يذكر ابن الجوزي أنّ بعض من يعاديه وضع له حكايات، وكان له جيران مخنّثون يمازحهم ويمازحونه، فوضعوا عليه (ابن الجوزي، الحافظ، 1990)، لكنّ القصة أكبر من ذلك.

لقد غدت شخصية جحا شخصية رمزيّة أدّت دوراً مهماً في النقد السياسيّ والاجتماعيّ، فجرى تشويشها، وجعلوها تتخذ مساراً واحداً، وهو شخصية متعددة تبعاً لكلّ ثقافة، وغدا تحامقه نقداً اجتماعياً ليس من إبداعه، بل من إبداع الذاكرة الجمعية، وكثُر ظهور هذه الشخصية في العصور التي اشتد فيها الصراع على السلطة.

"وعن عباد بن صُهيب قال: قدمتُ الكوفة لأسمع من إسماعيل بن أبي خالد، فمررتُ بشيخ جالس، فقلتُ: يا شيخ، كيف أمرُّ إلى منزل إسماعيل ابن أبي خالد؟ فقال: إلى ورائك، فقلت: أرجع؟ فقال: أقول لك وراءك وترجع! فقلت: أليس ورائي خلفي؟ قال: لا.

ثم قال: حدّثني عكرمة عن ابن عباس "وكان وراءهم"؛ أي بين أيديهم، قال: قلت: بالله من أنت يا شيخ؟ قال: أنا جحا (ابن الجوزي، الحافظ، 1990).

يبدو جحا رافضاً اللغةَ التي يستعملها النسق الاجتماعي الذي يحدّده العقل، وهو رفض على مستوى أعمق، وتظهر الطبيعتان لدى جحا، فهو ذكيّ، لماح، حاضر الجواب، لكنّه يراقَب، فيضطر لاتخاذ طبيعة التحامق، ويبدو ابن الجوزي وكأنه يقرّر قاعدة، فيغلق الباب أمام أي شذوذ عنها، فالبيئة كلها حمقاء، أو الشخصية حمقاء مهما فعلت.

وشخصية بهلول شبيهة بشخصية جحا، فقد غدا زمنه سابحاً عبر الأزمنة، لا زمناً فيزيائياً خطياً، لأنّ خطابه حاضر في كلّ زمان ومكان، وقد رويت له أخبار مع الخليفة الواثق علماً أنه توفي سنة 190 هـ، في حين كانت وفاة الواثق عام 200 هـ (النيسابوري، أبو القاسم، 1985)

كتب بهلول إلى الواثق: "أما بعد فإن المراء قد لعب بدينك، والأهواء قد أحاطت بك، ومقالات أهل البدع قد سلخت عنك عقلك، وابن أبي داود المشؤوم قد بدل عليك كلام ربّك، اقرأ، فاخلع نعليك إنّك بالواد المقدّس طوى، إلى قوله فاعبدوني، أيكون هذا الكلام مخلوقاً، فرماك الله بحجارة من سجّيل، مسوّمة من عند ربك، وما هو من الظالمين ببعيد" ثم كتب عنوانه "من الخائف الذليل إلى المخالف لكلام ربه تعالى"(النيسابوري، أبو القاسم، 1985)

يمثّل صوتُ بهلول صوت المغلوبين، وقد جعله النيسابوري راصداً ومرصوداً، ولشعوره بالرصد اتخذ طريق الجنون، ولجنونه بعدٌ انتقامي من الهيمنة الموجودة في عصر الواثق.

وتُظهر الأخبار أنّ الصبيان وحدهم كانوا أعداء المجانين، يرمونهم بالحجارة، أما الآخرون فيعطونهم قدراً، ويستمع إليهم الولاة والخلفاء، فهل كان ذلك الأمر لاحتواء الصوت المعارض؟

"كان لبهلول صديق قبل أن يجنّ، فلما أصيب بعقله فارقه، فبينما بهلول يمشي رأى صديقه قد عدل عنه، فقال بهلول (النيسابوري، أبو القاسم، 1985):

ادنُ مني ولا تخافنَّ غدري ليس يخشى الخليلُ غدرَ الخليلِ

إنَّ أدنى الذي ينالك مني سترُ ما تتّقي وبثَّ الجميلِ

يُظهِر البيتان ثنائية الراصد والمرصود، والتشويش الاجتماعي الذي جعل بهلولاً يتخذ طريق الجنون "ستر ما تتّقي" والخروج على النسق المعهود جنون.

ولخطاب الجنون عند النيسابوري علاقة صميميّة بخطاب التصوّف، ولفكره الخاص فيه علاقة بما يمكن تسميته بـ "التشابك العشقي"

7- خطاب الجنون والتشابك العشقيّ

لا يمكن الفصل بين العقل والجنون، إنهما طرفا ثنائية ظاهرياً، لكنهما يتكاملان، وهما يصدران من مصدر واحد "الدماغ" المسؤول عن طريقة التفكير؛ لذا تربطهما علاقة قوية، فينطلقان من مصدر واحد في اتجاهين مختلفين، ويبقيان على اتصال مباشر وفوري مهما امتد البعد بينهما.

وتبدو أقوال مجانين العشق الإلهي وأشعارهم معبّرة خير تعبير عن التشابك العشقيّ؛ إذ ارتبط الجنون بالمشاعر، فثمة علاقة قوية بين العشق الإلهي والجنون، ويغدو الجنون -تبعاً لذلك- العقلَ الحقيقيّ مقابل الجهل الحقيقيّ الذي يتمثّل في الطّرف المختلف.

ويقوم "عقلاء المجانين" على الجمع بين المتضادّين، ويعني ذلك أنّ ما يؤثر في العقل يؤثر في الجنون، وينتمي النيسابوري إلى نيسابور، وقد شهدت وجود تيارين فكريين هما: الكرّامية والملامتيَّة، وترى الكرّامية أنّ الله واحد، جُرم هذا العالم، وكلّ ما يحدث إنما يحدث في الذات الإلهية؛ لأن الله محلّ الحوادث، وهو مستوٍ على العرش استواء مادياً.

ونشأت الكرّامية في خراسان، زعيمها محمد بن كرّام، كان مطروداً من سجستان إلى غرجستان، ورد نيسابور في زمن ولاية محمد بن طاهر ابن عبد الله بن طاهر، ودعا ابن كرّام إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته، ووصف معبوده بأنه جوهر، وزعموا أنه لا يحدث في العالم جسم، أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم. (البغدادي، أبو منصور، د.ت)
أما الملامتيّ فلا يُظهر عبادته أو ورعه، أو علمه خشية أن يصاب بالغرور، وشكّل الكرّامي حالة اجتماعية في نيسابور، أما الملامتيّ فقد قرر التعبد منفرداً.

والملامتية أقوال ذات طابع خاص تجاوزت خراسان إلى غيره من بلاد المسلمين، والملامتيّ لا يتكلم في الإخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء، ولا يتكلم في فضائل النفس وكمالاتها بقدر ما يتكلم في عيوب النفس وآفاتها، فهو يفضّل الكلام على نقائص الأعمال ومساوئها على الكلام على مناقب الأعمال ومحاسنها، فمعاملته مع الله سرّ بينه وبين ربه، لا يصلح أن يطّلع عليه أحد خشية أن ينكشف سرّهم، وأن يتسرب الغرور إلى نفوسهم. (عفيفي، أبو العلا، 2015)
وقد لجأ النيسابوري إلى التسمية القائمة على التضاد تجنباً لذكر الخلاف بين التيارين الخراسانيين، أو التيارات المعادية للكرّامية، فنطق مجانينه بالحكمة، فثمة ترابط قوي بين العقل والجنون.

ولا يرتقي الصوفي في معارج الصوفية وهو في عالم الظهور الاجتماعي "العقل" يجب أن يُجنّ:

يقول سَمنون المجنون

أفسدتني بهواك هل أصلحتني لم أرضَ بعدك كائناً من كانا

من ودّني قد كان ودّك فوقه فتركتني أتسخّط الإخوانا

ومما نلاحظه -في مقام البحث في الحمق والجنون- أن أسماء الشخصيات كلها أسماء غريبة تفارق الأسماء المعهودة في النسق الثقافي العربي.

ويطرب هذا العاشق الصوفي إلى حدّ الجنون، فيحدث تشابك بين عقله وجنونه، وينفعلان معاً، وذهاب العقل جزء من تعريف الحب، فمن أسمائه "الهائم، الوالِه، المخبَّل..." وهنا يشير الشاعر إلى فساده بالهوى؛ أي بذهاب عقله وجنون مشاعره، والعشق جنون؛ أي تغييب للعقل، وحضور للجنون، ويعني ذلك أنّ الطرفين بعيدان لكنهما يتأثران معاً.

ويوصله جنون المشاعر إلى التوحش، فيعيد الشعر إليه عقله وإنسانيته، لقد اشتد العشق الإلهي في نفسه؛ لوجود المحبة غير المحدودة في الذات الإلهية، وهنا تظهر كرّامية النيسابوري، فتشتد محبته، وتفسده؛ أي تجعله مجنوناً، فالأصل الاتحاد، لكنّ العاشق المجنون يُفهم خطأ، فيرميه الصبية بالحجارة (الضرّاب، أبو محمد، 2003) والصبية صوت المجتمع؛ لأنهم أدركوا جنونه بطريقة خاطئة.

وأورد النيسابوري أبياتاً لشعراء العشق العذري تمثّل حالة التشابك العشقيّ خير تمثيل:

"قيل للمجنون: أتحبُّ ليلى؟ قال: لا، قيل: ولم؟ قال: لأن المحبة ذريعة للرؤية، فقد سقطت الذريعة، فليلى أنا وأنا ليلى، وأنشد يقول (الضرّاب، أبو محمد، 2003):

أيا شبه ليلى إنَّ ليلى مريضةٌ وأنتَ صحيحٌ إنَّ ذا لمحالُ

يمثّل هذا الشاهد حالة التشابك العشقيّ، فقيس وليلى من منشأ واحد، وما يعتريها لا بد أن يعتريه على بعد المسافة بينهما.

8- خاتمة ونتائج

حاول البحث أن يجيب عن أسئلة: لمن يتوجَّه الجنون؟ وهل هو خطاب رؤياوي أو ردّ ذاتي على وجود معترض عليه؟ وبحث في الذات الكاتبة والذات المكتوبة في فنّ الخبر، وانطلق من اختلاف الأحمق والمجنون في الواقع عن خطاب الحمق والجنون، وتوصلنا -تبعاً لذلك- إلى النتائج الآتية:

- يرتبط العقل في الثقافة العربية بالأعراف والفضائل، لا بالعلم والمعرفة، أما خطاب الحمق والجنون فهو خطاب ثقافيّ بديل من الثقافة الرسمية، وموازٍ لها، وثورة ثقافية مستترة في وجه العقل النمطيّ، وهو خطاب فاعل اجتماعياً ومعرفياً وإيديولوجياً، ويمثّل ظاهرة احترافيّة.

- يفترق خطاب الأحمق وخطاب المجنون بين ابن الجوزي والنيسابوري في أن الأحمق يبدو غير مدرك حمقَه، أما المجنون فهو واعٍ لجنونه.

- اختلاط المجنون بالأحمق في السردية العربية، والهدف نقد المجتمع بقناع الحمق والجنون، ونقد العاقل الذي يعني في نظرهم المقيّد، فالعقل من العقال وهو القيد؛ لذا أورد النيسابوري صفات جمالية لمجنونه بخلاف الصورة النمطية الشكلية للأحمق والمجنون.

- لقد رغب المجتمع في سماع صوته، ويعني ذلك أن صوت الجنون حاضر بالقوة نفسها التي يحضر بها صوت العقل، فالمقيّد في دائرة العقل المجتمعي يخرج إلى دائرة اللا عقل، ويقول ما يخشى العقلاء قوله، أما الحمق في الأدب فظهر جهلاً بالآداب العامة والخاصة، وجهلاً بروح الدين.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج. (د.ت). الأغاني: نشره: صلاح الدين يوسف الخليل، بولاق، دار الفكر.
- باختين، ميخائيل، ستوري، جون، غيرتز، كليفورد، حمودي، عبد الله، آنغ، إين . (2017). الكرنفال في الثقافة في الشعبية: إعداد وترجمة: خالدة حامد، منشورات المتوسط.
- برنار، سوزان. (1999). قصيدة النثر: ط2، ترجمة: زهير مغامس، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد. (د.ت). الفرقُ بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم: دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا.
- الثعالبي، أبو منصور محمد بن عبد الملك. (1938). فقه اللغة وسر العربية: تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. (1418هـ). البغال: ط2، دار مكتبة الهلال.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. (1998). البيان والتبيين: تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي.
- ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبو الفرج بن عبد الرحمن. (2003). أخبار الأذكياء: دار ابن حزم.
- ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبو الفرج بن عبد الرحمن ت:"597هـ". (1990). أخبار الحمقى والمغفلين: شرحه: عبد الأمير مهنا، ط1، دار الفكر اللبناني.

- ابن الخطيم، قيس. (1967)، الديوان، دار صادر.
- ابن سلامة، رجاء. (2003)، العشق والكتابة: ط1، منشورات الجمل.
- السيوطي، جلال الدين. (1979)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار الفكر.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد السيد. (2004). التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، ط1، دار الفضيلة.
- الضرّاب، أبو محمد الحسن بن إسماعيل. (2003). عقلاء المجانين والموسوسين: تحقيق: إبراهيم صالح، ط1، دار الشام للطباعة.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. (1983). العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الأبياري وعبد السلام هارون، دار الكتاب العربي.
- عفيفي، أبو العلا. (2015). الملامتيَّة والصوفية وأهل الفتوة: ط1، منشورات الجمل.
- فوكو، ميشيل. (2006). تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي: ط1، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي.
- فوكو، ميشيل. (2008). جينالوجيا المعرفة: ترجمة: أحمد السطاني، وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسن. (1974). مروج الذهب ومعادن الجوهر: المطبعة الكاثوليكية، طبعة بربيه دي مينار، وبافيه دي ترتابي.
- ابن المعتز، أبو العباس عبد الله. (1981). طبقات الشعراء: تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، ط4، دار المعارف.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (1990): لسان العرب، ط1، دار صادر.
- النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب "ت:406هـ". (1985). عقلاء المجانين: تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية.
- هوبكز، ديفيد. (2016). الدادائية والسوريالية: ط1، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي.
- Bakhtine, M. (1970). la poétique de Dostoîevski, préface de Julia Kristeva: Ed Seuil.