

مجنونات النيسابوري: قراءة في التصوف وبلاغة النص

دعد رشاش الناصر*

ملخص

تكشف هذه القراءة الثقافية لسرد الجنون المؤنث في مؤلف النيسابوري "عقلاء المجانين" حيلة القَصّ الذي صدّر الجنون قناعاً، ورى خلفه حقيقة صوفية متروية في مدارج المقامات، وذلك في محاولة لمرأعة السلطة وإكراهاتها في تجلياتها السياسية والطائفية؛ إذ حاولت إقصاء الصوفية ونفيها فكرياً ومذهبياً. ولقد سرّب المؤلف إضاءات كاشفة داخل النص، كانت بتعالقاتها مع سياقات ثقافية خارجية صوتاً إبلاغياً مميّزاً قرر موقف النيسابوري المنحاز للتصوف ضد آليات قمعه والتثديده، وقد تمّ الكشف إثر تشريح النص سندا ومنتا ودلالة، هذا التشريح الذي سمّح باقتراح امتداد سرود الجنون المؤنث في فضاءات حقيقية وأخرى متخيلة رُسمت لتمرير خطاب الصوفية، الذي بدا حجاجياً متوقفاً على الآخر بصورة مطلقة .

الكلمات الدالة: قراءة ثقافية، الجنون، التصوف.

المقدمة

القناع جنوناً .. والتجليات صوفيةً :

تنبني هذه القراءة على رؤية مركزية مفادها أن مجنونات النيسابوري هن متصوفات زاهدات، ارتدين عباءة الجنون لتمرير خطاب مناهض لوضع سلطوي ثقافي معيّن، جوبه تاريخياً بآليات متعددة كان الجنون إحداها. ويبدو أن النيسابوري كان واعياً لهذه العلاقة الجدلية الإقصائية بين الصوفية والسلطة، كما كان واعياً لضرورة المرأعة الفاهمة التي تمكّن من إثبات الذات أثناء محاولات الآخر تهميشها وتذويبها، هذا الرجل المفسر إمام القراءات وعلوم عصره لم تمل نفسه وهو الواعظ القاصّ للهو المجانين وعبثهم، وإنما للبعد الصوفي القارّ في حكاياتهم، وإثبات هذه الرؤية الإشراقية الروحانية في إطارها الدفاعي عن الوجود، وتروي التراجم عن النيسابوري إشارتين هامتين تسمحان بهذا التصور: أما الأولى فكونه ينزع للتصوف بعد تحوله عن الكرامية للشافعية (الداودي...، ج1، ص10) (الذهبي، 2004، ص1446)، ومما أورده مؤلف تاريخ جرجان أن النيسابوري دخل المدينة زائراً رباط دهستان (السهمي، 1950، ص149)، وأما الثانية فالأشعار التي كان ينشدها مندداً بالملوك وتقلباتهم الأخذة على حين غرة، قال البيهقي: أنشدنا الأستاذ أبو القاسم قال: أنشدني أبي:

إن الملوك بلاء حيث ما حلوا فلا يكن لك في أكنافهم ظل
ماذا تأمل من قوم إذا غضبوا جاروا عليك وإن أرضيتهم ملوا
فاستعد بالله عن أبوابهم أبداً إن الوقوف على أبوابهم ذل

هذه التقلبات التي سجت وعذبت المناوئين من صوفيين وغيرهم، وما سجن ذي النون ولا صلب الحلاج ببيدين عن الذاكرة. وقد انبنت هذه الرؤية المؤولة للجنون باعتبار التصوف على إشارات نصية من متن العقلاء، وأخرى سياقية تعالقت معه، لعل من أبرزها: **الدليل الأول:** الإطار النظري الذي خطّه النيسابوري مقدماً فيه للجنون، حيث أدخلنا فضاء القصّ دخولاً مشروطاً بوعي يتجاوز اللغة التي عرّفت الجنون، ثم كثفت مصطلحات دالة على تراتبية منازل وأحواله: فالأعتة الذي ولد مجنوناً، والأخرق الذي لا يحسن التقدير والتدبير، والرقيق الذي يتمزق عليه رأيه وعقله، والممسوس الذي تخبطه الجن، والهلباجة الأحمق الكثير الأكل... إلخ. كل هذه المصطلحات إنما هي تأسيس أول لمعنى لغوي قائم، ما ينفك بعد قليل يدخل حقلاً دلالياً آخر يسائل القيمة الأخلاقية والدينية لأفعال منزاحة عن المنظومة القيمية التي يؤمن بها المؤلف، فجمع من الروايات ما يندد بها: إن المجنون الآن في حقله الدلالي الجديد هو من: أبلَى شبابه في المعصية، وهو في نص آخر: المقيم على معصية الله عز وجل، وفي منطق الثوري فإن المجنون: من لم يميز غيه من رشده، وهو عند أهل الحقائق من: ركن إلى الدنيا وعمل لها وطاب بها عيشاً، بذلك نطقت الأخبار، أما

*جامعة الامارات العربية المتحدة، الإمارات العربية. استلام البحث 2018/10/15، وتاريخ قبوله 2019/5/28.

الأحمق فهو من: عمل لندياه، ووافق هواه، وآثر على ربه سواه، والأخرق: من خرب آخرته بدنياه غيره (النيسابوري، 1987، ص29-30). الخ.

من زاوية أخرى تبادلية، ستم استعارة مفردة الجنون في إضاعة مركزية هامة لتكون علما على من "عرف ربه"، فمن "عرف ربه" كان عند الناس مجنونا، ولقد قال مشركو مكة لرسول الله حين تحداهم إلى الإيمان بالله إنه مجنون" (النيسابوري، 1987، ص30). وهذه الاستعارة لا تميز بين جنون الكفر والإيمان كما أوردت في نصوص سابقة، ولكنها تتشكل تركيبا آخر يؤيد المنظومة القيمية التي توطن معرفة الله بكل محمولاتها العقيدية والأخلاقية النقية بالجنون، وعلى ذلك جاء القرآن الكريم ليعرض بهذه المقولة التي كانت في حق عدد من الأنبياء -عليهم السلام- لم يكن محمد -صلى الله عليه وسلم- أولهم، ثم ليثبت بطلانها وانهزامها إزاء وضاعة الإيمان: "دعت الأمم الرسل مجانين لأنهم شقوا عصاهم، فابذوهم وأتوا بخلاف ما هم فيه. قال الله تعالى: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازجر﴾ * فدعا ربه أني مغلوب فانتصر﴾، وقال: ﴿وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسطان مبين﴾ * فتولى بركنه وقال ساحر أو مجنون﴾ (النيسابوري، 1987، ص30، والآيات من سورة القمر، ج27، 9-10، والذاريات ج26، 38-39).

على ضوء هذا التأسيس الذي يرى المعرفة جنونا، كتف المؤلف النصوص الشاهدة على واقع مأزوم استدعى انقلاب الموازين حتى صار العقل اتهاما، والسلامة داء:

ودعوت ربي بالسلامة جاها ليعيشني فإذا السلامة داء (النيسابوري، 1987، ص28)

وقال حميد بن ثور:

أرى جسدي قد رابني بعد صحة وحسبك داء أن تصح وتسلما (النيسابوري، 1987، ص29)

وهو أمر أفضى أخيرا لعقل قيمة "الداء" و"الجنون" في وسط مدان غير متزن في بنيته الفكرية، وسيكون الجنون منذ الآن قناعا ملغزا ملتبسا على الحقيقة ليتغيا السلامة، وفي فصل ضروب المجانين، أقر المؤلف أن هناك من تجان وهو عاقل لأن هذا التظاهر بالجنون هو وسيلته الأولى للبقاء، والحفاظ على أمانه، فمنهم "من تحامق لينجو من بلاء وأفة" (النيسابوري، 1987، ص73)، ويدلل السرد على اتخاذ فعل "التجان" و"التحامق" بصورة واعية مقصودة في أي سياق غير عقلاني يتعمد مصادرة الآخر رأيا وجسدا، ليغدو الجنون آلة العقل، وليصير الحمق أداة النجاة: ففي زمن فتنة الخليفة عثمان قال رجل لأهله: "أوتقوني فإني مجنون لكيلا أؤذيكم!" فلما قتل عثمان قال: "خلوا عني فقد صحوت، والحمد لله الذي عافاني من قتل عثمان" (النيسابوري، 1987، ص74)، وفي الخبر 114 أيام محنة خلق القرآن، يُدخَل عبادة على الواثق والناس يضربون ويقتلون، فقال في نفسه: "والله لئن امتحنني قتلني، فبدأته فقلت: أعظم الله أجرك أيها الخليفة. قال: فيمن؟ قلت: في القرآن. قال: ويحك! والقرآن يموت؟ قلت: نعم أليس كل مخلوق يموت؟ فإذا مات القرآن في شعبان، فمن يصلي بالناس في رمضان؟ فقال: أخرجوه فإنه مجنون" (النيسابوري، 1987، ص74).

وهكذا يُظهر سعدون الجنون والمتوكل يسأله عن القدرية والمقايضة في العظمة، والمداخلة في التكوين، والثبوية (النيسابوري، 1987، ص135-136)، ومثله أبو سعيد الضبيعي في ثيمات القدرية، والمرجئة، والجهمية، والرافضة (النيسابوري، 1987، ص184)، ومثله همام بن أبي همام في إطار الاعتزال (النيسابوري، 1987، ص208-209).

شهدت مرويات عدة لاتخاذ الصوفي قناع الجنون درءا لإكراهات السلطة، فيهلول أبو وهب بن عمرو الصيرفي المتوفى 147هـ سيد عقلاء المجانين في زمانه، وأحد رموز التصوف والعرفان، يظهر الجنون بأمر من الإمام الكاظم لحفظ نفسه ودينه!. وقد ادعى أبو بكر الشبلي رفيق الحلاج الجنون، وهو الذي قال: أنا والحلاج شيء واحد، فأهلكه عقله، وخلصني جنوني!. وفي العقد الفريد: "كان في زمن المهدي رجل صوفي، وكان عاقلا عالما ورعا، فتحقق ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (الخصوصي، 1992، ص256). ويرى شاكر عبد الحميد أن هذا المستوى من التلقي المذعور للسلطة، تطور في سياقات أخر لينتج فعلا مهاجما لا مدافعا، حيث يندد المجنون بالسلطة، ويرفع صوت احتجاجه عليها دون تخوف من رقابتها وحسابها، فأى سلطة عاقلة ستحاكم مجنونا؟ : "فهذا النوع من التوظيف لم يسخر للهرب، والخلص، والدفاع، بل للهجوم على أطراف يقع عليها المجنون، أو يتخيرها منتحل العتاهية وفقا لميوله ومبادئه ومثله، ولا شك أن هذا المستوى يمثل مرحلة من التكفير ناضجة وراقية" (الخصوصي، 1992، ص253).

وقد أقر الفكر الصوفي أن غياب العقل هو تمثّل دالّ على القرب من الذات الإلهية التي تستعصي على الإحاطة بها، لذا سيكون القرب بعدا، والمعرفة ادعاء، وعلى هذا فإن "حقيقة الوصول ذهاب العقول" (السمان، 1993، ص53)، وسيكون الجنون دلالة

إخلاص القرب من الله، والتجرد الكلي من الذات وتعالقاتها العقلية والبدنية؛ لأنها تعيش حالة استلاب خالصة لا واعية. لقد تم "رفض العقل وإقصاؤه؛ لأن العقل قارّ وثابت، في حين أن القلب متحول متقلب بحسب ما يقتضيه التجلي" فالمتجلي من حيث هو نفسه واحد العين، واختلفت التجليات بحسب استعداد المتجلي لهم" أي: باختلاف تلقي القلوب، وهو ما لا يقبله، ولهذا لا يعول عليه من حيث هو عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهذا ما دفع ابن عربي إلى القول: "فانظر يا أخي ما أفقر العقل؛ حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه!" من الأذواق والأحوال والتجليات" (بوزيان، 2013، ص 90). وفي الجنون المؤنث، يرى الناقد رحال بوبريك أننا نرى في صورة المجنونة الهائمة: "إحدى تجليات القداسة النسائية، والجنون عند الصوفية معناه حالة من الوجد الإلهي الذي يصل إليه المتصوف، ونجد العديد من الصوفيات مصنفات تحت اسم مجنونات بهذا المعنى الصوفي، أو مجنوبات؛ فالله جذبهن له، وسلب عقولهن، بل وقلوبهن، ورفع عنهن تكليف العقل؛ لأن المجنوب لدى الصوفية هو من جذبته الحق، وأصبح متقرباً من حضرته" (بوبريك، 2010، ص 136). ويرى النيسابوري أن من المتجائين من تظاهر بالجنون "ليوري شأنه ويستتره على الناس" (النيسابوري، 1987، ص 67)، ويردد مجنون يرميه الصبيان في رواية لمالك بن دينار:

وريت أمرى بالجنون على الورى كيما أكون بواحدى مشغول

هذه التورية، والحرص على الخفاء، وإنكار الذات التي ترغب التفاني في الله هي من قيم التصوف الكبرى التي سجد لها صدى واسعاً مع مجنونات النيسابوري بعد قليل.

على أن هذه الرؤية المغيبة للعقل، والمقرّة بعدم القدرة الذهنية على الإحاطة الكلية بالذات الإلهية، لم تحضر في جميع النصوص التي كتبت في التصوف وأرخت له، وإن كان ادعاء الجنون حاضراً في سياقات ومبرراً له، فإنه في سياقات أخر ادعاء مرفوض، ومندد به إزاء حضرة العقل والوعي الذي يستلزمه الفعل العبادي والإدراك المعرفي بجلال الله. في الرسالة القشيرية سئل أحمد الروذباري عن التصوف، فقال: "هذا مذهب كله جدّ، فلا تخلطوه بشيء من الهزل" (النيسابوري، 2001، ص 416). وفي إشارة صريحة لنفي الجنون وإقصائه، تُروى قصة الفقير الذي دخل على الشيخ أبي عبد الله بن خفيف، فقال للشيخ: بي وسوسة، فرد الشيخ: "عهدي بالصوفية يسخرون من الشيطان، والآن الشيطان يسخر منهم" (النيسابوري، 2001، ص 421)، وهو ردّ إقصائي واضح للجنون وتعالقاته، وأنه مما لا يليق بالصوفية المنشغلين بالقرب من الله، وهو بلا شك فعل إيماني محتاج للوعي، بل والمعروف شرعاً أن التكليف ساقط عن الإنسان بمجرد خروجه من دائرة الوعي إلى ضده.

وفي تصنيف مماثل، يدرك أبو بكر الوراق أن الوسوسة التي يدعيها بعض الصوفية إنما هي محض ضلال مرآة مناقض للإخلاص، ولا تكون إلا في وسط فاسد: "وإذا فسدت الخاصة غلبت الكذبة على الصادقين، والكهنة على الموقنين، والموسوسين على المخلصين" (النيسابوري، 2001، ص 73)، ويفرق أبو محمد النيسابوري بين الوسوسة والإلهام لتكون الأولى أداة الحيرة والضلال، والثانية أداة الفهم والبيان (النيسابوري، 1987، ص 121).

وقد ترجم القشيري ل 83 صوفياً حتى القرن الرابع، فما روى عن أحدهم جنوناً أو تظاهراً به مهما شرفت الغاية، وعلت الأسباب. وفي طبقات الصوفية للإمام السلمي اعتبار واضح للعقل دلّ عليه تغييب الجنون والدوران في فلكه كما تفعل مرويات القصص والسرود الأخرى، وقد ترجم الإمام في الطبقات ل 124 صوفياً، وفي مؤلف "ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات" ترجم ل 80 امرأة متصوفة، فما ورد في المؤلفين ذكر للجنون والعناية به، إلا في موضعين عابرين لا يتجاوزان الكلمتين:

- في حق سمون المحب، ذكر الإمام أنه "وسوس" هكذا بإشارة سريعة مسبوقة بالمحبة، ومتبوعة بالبلاغة المؤمنة: "وكان يتكلم في المحبة بأحسن كلام" (السلمي، 1998، ص 62).

- وعن ذكارة: "كانت عندنا مجنونة يقال لها ذكارة" (السلمي، 1993، ص 83). ثم سكت عن تداعيات الجنون وصفته وسببه، وتمت الترجمة عنها في إطار الذكر الواعي بالله، المنسجم مع مفردات العطاء، والمراقبة، والجزاء .. إلخ.

إن الاحتقال بالعقل واضح هنا، وإن كان العقل الذي يقصر عن الإدراك الكلي للذات الإلهية، فالله سبحانه وحده كلي الإحاطة والعلم، ولم يعبر عن مثل هذا القصور بالجنون والازدياد تيتها، وإنما بعبارة العارفين: "أكمل العاقلين من أقر بالعجز أنه لا يبلغ كنه معرفته" (السلمي، 1998، ص 23)، ويرى الصوفي أحمد الأنطاكي أن: "أنفع العقل ما عرفك نعم الله -تعالى- عليك، وأعانك على شكرها، وقام بخلاف الهوى" (السلمي، 1998، ص 44).

ومما يثير الاستغراب أن ربحانة المجنونة في العقلاء تحضر بوصفها ربحانة الوالهة المتعبدة في "ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات"، دون أدنى إشارة إلى جنون أو ادعاء جنون! فهل تعني هذه النصوص وجود روايتين للتصوف: رواية القصص الذي يُساق للعتة والاعتبار، وفي هذه المساحة يجيز منتج النص أن يزيد فيه ما يعلي من قيمة العتة والاعتبار والتفكير، هذه المساحة التي

يحضر فيها العجيب بأداة الإدهاش الصادمة! فمن لا يزلزله مجنون ناطق بالحكمة؟ ومن لا يوقفه مجنون يلوّح بسياق العقل والرأي والموقف الذي قد يستعصي على العقلاء؟ وكما قال الجاحظ في نقله عن سهل بن هارون، فالشيء: "من غير معدنه أعرب، وكلما كان أعرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب" (الجاحظ، 1998، ص 89)! والرواية الرسمية التي ترجمت للصوفيين على اعتبار وقائعهم، ودقة أحوالهم، ولم تتزيد في مساحة القصّ اعتبارا للصدق التاريخي، والوعي الذي عُرف عن الصادقين منهم والمخلصين!.

إن هذه التقدمة العابرة في الإطار النظري الحامل لقصص الجنون في العقلاء، يدعونا للتفكير في العتبة النصية التي اختارها النيسابوري لمؤلفه "عقلاء المجانين"، وقد ورد أن المجنون عابد، و أن المجنون عارف، وفي ضوء ذلك ستكون القراءة الكاشفة للعتبة النصية باعتبارها "عقلاء العابدين"، و "عقلاء العارفين بالله" دلّ على ذلك مقالهم وحالهم، فأما المقال فمكتنز بالعرفان والإلهام والقرب الإلهي، و أما حالهم فذويان كلي في الذات الإلهية، ذلك الذويان المنكر للذات، النافي إياها في سبيل تحقيق الفناء الصوفي، وهذا هو مدار الدليل الثاني على التصوف الواعي المقنّع بالجنون، وقبل الخوض فيه تجدر الإشارة إلى أن مراوغة السرود وارتداءها قناع الجنون الذي تغيا تمرير خطاب ناقد بصير للمجتمع بأدواته السلطوية والثقافية المتباينة، يجعل السؤال عن صحة هذه القصص مشروعا، وتتبنى هذه القراءة امتداد المراوغة للتشكيل النوعي للسرد، فاختيار الجنون البليغ الناطق زهدا وحكمة هو اختيار مدهش، صادم للمتلقي الذي لم يرسم أفق توقع فكريا بعد اجتيازه العتبة النصية، فالجنون مؤلم، أو مضحك مفارق للعادة، لكنه لا يكون عاقلا، ولا يقدم خطابا فكريا ناقدا، الأمر الذي جعل الاتكاء عليه حيلة بلاغية بامتياز، من شأنها أن توقف المتلقي ليتلقى هذا النص المدهش بعناية. وقد ارتكزت في اقتراح وضع هذه القصص على مرتكزات عدة تجلّت بعد الاشتغال في فضائي المتن والسند، أضمنها في العنوان الآتي:

المتخيّل في حكايا المجنونات/ المتصوفات :

أولا: في مشكل السند:

- يعتبر الإسناد من أهم مكونات المرويات العربية، والسمات الشكلية الثابتة في بعض أنواعها في القرون الهجرية الأولى، ويعكس انتماءه للرواية الحديثة فهو أثر من آثاره بلا شك، إلا أن العناية به وبحقيقته يتباين حسب المرويّ، فإذا كان في حق حديث الرسول الكريم ناله حظ وافر من التحقيق الذي وأد علما تاما هو الجرح والتعديل، وإذا كان الإسناد في رواية أدبية فإننا نلحظ رعاية دون الأولى انسجاما مع تدني أهمية الخبر الأدبي قياسا للحديث الشريف، وعلى ذلك فإن حضور السند في الأدب والأخبار، وفي حالاته المتباينة من الصدق والاختراع، يعطي المروي ما يسميه رولان بارت الأثر الواقعي، ولكنه لا يعني بالضرورة صدقه (صحراوي، 2008، ص 170-174)، بناء على ذلك تكشف القراءة أن عددا من الأسناد لا يُعرف رجالها، فهي أسناد مقطوعة مجهولة، ومن ذلك على سبيل التمثيل الراوي طريف الرومي وهو تلميذ إبراهيم بن الأدهم الذي روى عنه عدة قصص تحكي لقاء أستاذه مع ريحانة (النيسابوري، 1987، ص 279-283)، فقد وقعت في ترجمة إبراهيم بن الأدهم: شيوخه وتلاميذه في عدد من أمات المصادر: سير أعلام النبلاء (الذهبي، 2004، ص 643-646)، وحلية الأولياء (الأصفهاني، 1996، ج 7، ص 367-395)، والوفائي بالوفيات (الصفدي، 2000، ج 5، ص 209-210)، والتاريخ الكبير للبخاري (البخاري، ج 1، ص 273) فلم يقف أحد منهم على تلمذة طريف الرومي، ومما يثير التساؤل كذلك أن بعض هذه المصادر التي احتقلت بمرويات مطولة عن تصوف إبراهيم بن الأدهم وورعه وتقواه كحلية الأولياء لم تذكر اتصاله بـ "ريحانة المجنونة" من قريب أو بعيد!.

- تمتد أسناد المرويات لسطور متعددة فتتعرف، ولكنها تتكرّر المجنونة، فنحن نعرف عن ريحانة أنها أبلية فحسب، أما آسية فبغدادية، وحيونة فأهوازية، وسلمونة فعبادانية .. إلخ، ويبلغ حد التكرير أن تُعرض بعض المجنونات بوصفهن "أخريات"، ولم يتعرف منهن غير اثنتين: بخة حيث روى خبرها أخوها يحيى بن إسماعيل بن سلمة بن كهيل في استهلال نصه: "كانت أختي أسنّ مني.."(النيسابوري، 1987، ص 294)، وريطة الحمقاء التي يعود نسبها لعمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، وقد عُرفت بكونها التي ضرب القرآن الكريم مثلا بنقضها غزلها، وإذا كانت بخة قد تعرفت بالسند إلا أنها لم تتعرف في كتب التراجم فلا نعرف لها غير الاسم، وأما ريطة الجاهلية فلم يكن لها خطاب زهدي مماثل لبقية المجنونات/ المتصوفات، بل إن النص الدائر حولها يحكيها حالا، وقد أسكتها منطقا بالكلية، وعلى ذلك فإن سؤال تشكّل المجنونات وارد: هل كنّ حقا؟ أم إنهن صورة في مخيال السارد؟.

ثانيا: في مشكل المتن:

- السيناريوهات المتكررة: حيث تتكرر بعض القصص بذات المنطق، فكأنها جميعها واحد متما في شخوص متعددة:

* يقصد إبراهيم بن الأدهم ميمونة إثر منام يخبره بأن "ميمونة السوداء زوجتك"، فينطلق إليها، فإذا هي تصلي، ولما قضت صلاتها بادرتة بالعرفان: يا إبراهيم، الوعد في الجنة لا ها هنا. وهذا الرد يستلزم التعجب والاندعاش: "فتعجبت من فطنتها" (النيسابوري، 1987، ص292).

* بينا أحمد بن أبي الحواري يسير إذا ب "الأخرى" تبادره بالعرفان: السلام عليك يا أحمد! وهو الذي يستلزم العجب وانطلاق السؤال: كيف عرفتني؟ ليجيء الجواب إدهاشاً آخر: عرفت روحي روحك فعرفت نفسي نفسك (النيسابوري، 1987، ص296).
* وبيننا ذو النون يسير في أنطاكية إذا ب "الأخرى" تبادر بالعرفان: ألسنت ذا النون؟ وبذات المنطق المتعجب ينطلق السؤال: بلى، وكيف عرفتني؟ وفي تمامه عجب مع الرد السابق تقول: فتق الحبيب بين قلبي وقلبك فعرفتك (النيسابوري، 1987، ص298).
* وخرج محمد بن المبارك حاجاً فإذا بعوسجة تخاطبه: "أنت يا ابن المبارك على بطالتك بعد؟" وينطلق منطق العجب في التساؤل المتكرر: وكيف عرفتني؟ وكان الجواب كذلك منسجماً مع منطق السرود السابقة: أضاءت مصابيح الآمال في قلوب العمال، وترزعزت جوارحي بنور الصفاء، فعرفتك بمعرفة من على العرش استوى" (النيسابوري، 1987، ص300).

تجتمع القصص السابقة في ثيمات: اللقاء ← ثم التعرف، ثم ← الاندهاش العجيب، ثم ← فك شيفرة الدهشة، لتتواطأ كل السرود بعد ذلك على فتح نوراني تكون المجنونة قائلته، والمتفوقة فيه على رجالات التصوف الكبار المذكورين، ولا شك أن مثل هذا التشابه الذي ارتسم حدّ التطابق في الهيئة العامة لا يمكن أن يكون واقعياً بقدر ما يكون محبوباً فنياً، وربما بقلم واحد، أو بأقلام تحاكي أصلاً واحداً.

- تتأصت عدة متصوفات / مجنونات مع قصائد لاحقة زمنياً، مما يجعل السرد غير مستقر زمنياً:

* في قصة إبراهيم بن أدهم إذ التقى ميمونة خاطباً، تنشده:

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون

وألسنة بسر قد تتاجي تغيب عن الكرام الكاتبين

والنص من الطويل ورد في ديوان الحلاج في الأعمال الكاملة التي جمعها قاسم محمد عباس (الحلاج، 2002، ص330-331)، وقد ذكره المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في ديوان الحلاج في القسم الثاني من القصائد المستعارة، وهنا كان النص مستعاراً من سهل التستري من أبرز أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري توفي 283هـ، ومن المعروف أن وفاة إبراهيم بن أدهم كانت 162هـ، فلا يستقيم أن سمعها سواء نسبت للحلاج أم التستري.

* تتأصت أسية التي أحضرت بين يدي عبد الله بن طاهر المتوفى سنة 207هـ عهد المأمون مع نص:

قالوا نراك طويل الصمت قلت لهم ما طول صمتي من عي ولا خرس

والنص للفضل بن حباب قاضي البصرة، توفي سنة 350هـ، ترجم له وذكر نصه معجم الأدباء قال: "وكان شاعراً، فمن شعره ما أنشده محمد بن عمر بن عثمان البغدادي عنه:

قالوا نراك طويل الصمت قلت لهم ما طول صمتي من عي ولا خرس ...

وقد روي من جهة أخرى أن الأبيات لابن دريد (الرومي، 1993، مج5، ص2172)، ولو صح أنها لابن دريد فقد ولد سنة 223هـ وتوفي سنة 321هـ كما ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (الذهبي، 2004، ص3386)، مما يجعل سماع ابن طاهر المتوفى سنة 207هـ غير قائم منطقاً.

* تنشده ربحانة عباد القطان: تعود سهر الليل فإن النوم خسران

ولا تترك إلى الذنب فعقبى الذنب نيران

ورد النص في معجم المراقد والمزارات في العراق، حيث قال: لقد كان السيد أحمد الرفاعي شاعراً مجيداً بليغ الفصاحة والبلاغة، وقد كرس شعره إلى تقوى الله وطاعته، وأدناه نماذج من شعره البليغ" وذكر النص (البياتي، 2018، ص361)، وورد كذلك في مناقب الأقطاب الأربعة (البياتي، 2018، ص393)، وإذا كان النيسابوري مؤلف العقلاء وجامع نصوصه قد توفي سنة 406هـ، فإن نص الرفاعي يجعلنا نقلق بإزاء تزيادات أدخلت لاحقاً في النص الأصلي.

كان يمكن اقتراح التناص لا الوضع في هذه الحكايات لو كان السياق مختلفاً، لو كانت المجنونات معروقات، ولو كانت متون حكاياتهن منتظمة في خيط منطقي لا يتواطأ مع منطق الوضع والتزيّد، وعلى هذا سيغدو تناص الحلاج أو التستري وهما من هما في عالم التصوف والشعر مع مجنونة نكرة لا تُعرف، ولا نستوثق من وجودها التاريخي بعيداً، وسيكون من الصواب أن يتم اقتراح البديل وهو وضع الرواية متناً ويمكن سندا لترويج خطاب يناهض دون أن يساءل ويُتهم.

بالعود إلى التجليات الصوفية في خطاب المجنونات، أستكمل الأدلة المقترحة :

الدليل الثاني : تمثلات الحال الصوفي: فالمجنونات سائرنا في مقامات الصوفية ومدارج أرباب السلوك، والصوفي يتقدم في فضاء التصوف "بتسلق سلم مزدوج، واحد للمقامات، والآخر للأحوال: الأولى وهي ثمرة انضباط روحي / مجاهدة تبقى مكسبا لمن حصلها، أما الثانية فهي امتياز إلهي تحصل لدى المتصوفة دون أن يكونوا قد استثاروها.. ويمكن للسالك من خلال الجهد الروحي أن يتحكم في تلك الحالة العارضة، ويحولها إلى مقام". (جوفروا، 2018، ص22). ونجد من البدايات يركب مقام المجاهدة ويحصلن ثمارها، والإطار الكلي في ذلك قول أبي علي الدقاق: "من زين ظاهره بالمجاهدة، حسن الله سرائره بالمشاهدة" (النيسابوري، 2001، ص98)، وتستوي جلّ مجنونات النيسابوري في هذا المقام حتى لنجدهن بگاءات الليل والنهار، عبّادات متفوقات في ذلك حتى على أعلام الصوفية المذكورين: لم ير السبخي أقوم بالليل من ريحانة، وهي التي وثقت منمنمات فعلها العبادي في الدعاء: أعوذ بك من بدن لا ينصب بين يديك، وعميت عينان لا تبكيان شوقا إليك، وجفت كفت لا يتهل بالتضرع إليك، (النيسابوري، 1987، ص281-282) وأقسمت حيونة أن تعبد الله وتخدمه حتى لا يبقى لها عصب على قصب (النيسابوري، 1987، ص287)، تظهر عوسجة طوافة بالبيت الحرام، متجردة لله زاهدة لا تملك من أمر دنياها شيئا ثقة بالله: لو أن أحدكم استزار أحا إلى منزله، أيجمل أن يحمل معه زادا؟ (النيسابوري، 1987، ص301).

ومما يجب الوقوف عنده في هذه الحال إنكار المجنونات لأجسادهن، ونفيهن بعده المادي مقابل تأصيل البعد الروحي الموصل بالله، وهذا الإنكار تمثل في مستويات عديدة أقلها إدامة الجوع، نقل الطوسي عن يحيى بن معاذ في فضيلة الجوع: "لو علمت أن الجوع يباع في السوق، ما كان ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق أن يشتروا غيره. وقال: الجوع على أربعة أوجه: للمريدين رياضة، وللتائبين تجربة، وللزهاد سياسة، وللعارفين مكرمة" (الطوسي، 2018، ص522). ومن الإنكار الجسدي إنصابه في العبادة، وهجر النوم، وإطالة الذكر، والزهد في الزواج، ويمكن فهم الجنون ومصادرة الذات العاقلة والإلحاح على القناع الظاهر لا الجوهر الخفي، وهذا كله يصب في بوتقة الزهد في اتباع هوى النفس، فإذا وصل المتصوف لهذه الدرجة وهانت نفسه عليه "لم يبال على أي حال أمسى وأصبح إذا وافق محبة الله -تعالى- عند ذلك على مخالفة نفسه، ومنعها من محبوبها من الشهوات، واللذات، والراحات، ومقارنة الأحياء والأخذان والأصحاب من أهل الغفلة" (الخرز، 2012، ص48). من هذا الباب: تصير ريحانة عن اللذات حتى تولت، هكذا بالإطلاق (النيسابوري، 1987، ص279)، وكانت حيونة تصوم في الأيام شديدة الحر حتى دلت (النيسابوري، 1987، ص287)، وإذا قدّم لها الطعام تبكي وتقول: حبيب يحب حبيبه، يشتغل بالأكل عن خدمة حبيبه، يوشك أن يقدم رسول حبيبه وهو مشغول بالأكل عن خدمة حبيبه، فلا تقر عيناه بلفائه، ثم تترك الطعام" (النيسابوري، 1987، ص290)، وتعهدت ميمونة الصلاة والذكر سرا حتى كان رجاؤها أن يخفى الذكر حتى عن الكرام الكاتبين! (النيسابوري، 1987، ص293). كيف لا و "الذكر ركن قوي في طريق الحق -سبحانه وتعالى- بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر" (النيسابوري، 1987، ص221). وأظن أن المجنونات في هذا المؤلف وصلن حد العبادة كما فسرها القشيري في رسالته عن الأستاذ أبي علي الدقاق: "العبودية أتم من العبادة، فأولا عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة... فمن لم يدخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم يضنّ عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة" (النيسابوري، 2001، ص198)، وهو الذي حقق مقام الحرية كما رأى إبراهيم بن أدهم: "إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها" (النيسابوري، 2001، ص220)، وليس أدل على ذلك من دعاء حيونة بالموت وسط بكائيات طويلة: إلهي، إلى متى تحبسني مع البطالين" (النيسابوري، 1987، ص286)؛ ولقد أحسن الناقد رحال بوبريك عندما وقف على فكرة العناية الشديدة بإقصاء الجسد ونفيه وتحطيمه عبر إكراهات العزوف والزهد والجوع... إلخ، مفسرا إياها برغبة القرب والفناء في الذات الإلهية: "إزالة الحجب مع الله، وتحقيق الكشف الإلهي الذي هو غاية التصوف" (بوبريك، 2010، ص52-53) وأما الموت، فما "الرغبة التي عبرت عنها العديد من المتصوفات بالموت إلا تعبيرا عن هذه الرؤية التي تريد التخلص من الجسد، والانتقال إلى عالم آخر" (بوبريك، 2010، ص57).

وبالعود على قول الدقاق: "من زين ظاهره بالمجاهدة، حسن الله سرائره بالمشاهدة" نفهم وصول المتصوف حد الفراسة، قال أبو سعيد الخراز: "من نظر بنور الفراسة نظر بنور الحق، وتكون مواد علمه من الحق بلا سهو ولا غفلة" (النيسابوري، 2001، ص231)، ويرى محمد الواسطي أن الفراسة: "سواطع أنوار لمعت في القلوب، وتمكين معرفة حملت السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق -سبحانه- إياها" (النيسابوري، 2001، ص231). بهذا فقط يمكن الوقوف على سر التعرّف والمشاهدة الغيبية التي تحصلت لعدة مجنونات، إنه الكشف أو العرفان كما يقول الصوفيون، حيث الإلهام هو مصدر العلم

لا التجربة والتعلم: فميمونة تعرف إبراهيم بن أدهم وغرض زيارته المتمثل في خطبتها للزوج، قبل أن يعرفها (النيسابوري، 1987، ص292)، وهذا ينطبق على عدة كشوف آخر رويت في المؤلف، فمجنونة "أخرى" بهذا التكرار تتعرف بأحمد بن أبي الحواري، وثالثة تتعرف بذي النون، وعوسجة بمحمد بن المبارك، كل ذلك في إطار المشهد العرفاني المثير للعجب والدهشة من قبل المتلقي، والفتاح بعد ذلك حوارا نورانيا يجلي مزيدا من أسرار التصوف.

كما تقلبت بطلات النيسابوري بين مقامي الخوف والأنس بالله: الخوف الذي أطلق بكائياتهن على امتداد المرويات الساردة إياهن، وفيه علامة الاستقامة على الطريق: قال ذو النون المصري: الناس على الطريق ما لم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا عن الطريق(النيسابوري، 2001، ص127)، وقد فرّق الطوسي بين خوف الأجلة، والأوساط، والعامّة، ومثّل لخوف الأجلة بقوله تعالى: "فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين" وهو حال المتصوفات -محل الاشتغال- اللاتي جعلن الله -سبحانه- الخالق فوق كل مخلوق ولو دار في فلك السلطة. (الطوسي، 2018، ص310-311) إن هذا الخوف المتحصل من دوام المراقبة لله، والملازم للقلب في حركاته جليلها وصغيرها رؤية الله -سبحانه- لا شك سيؤدي بصاحبه لمقام معرفة "الحقائق" ليتجاوز عليه بعد ذلك قطبا الخوف والأنس، فالله سبحانه أهل لكليهما. (الخرز، 2012، ص59-60). أما الأنس فقد دعاهن للعزلة والتخفي والاحتجاب عن النواظر البشرية التماسا له بين يدي الله. "ومعنى الأنس بالله تعالى الاعتماد عليه، والسكون إليه، والاستعانة به، ولا يتهيأ أن يعبر عنه بأكثر من هذا" (الطوسي، 2018، ص319). وفرّق الخراز بين الأنس والشوق، حيث كان الأنس "أرق وأعذب من الشوق؛ لأن المشتاق كان بينه وبين الله -تعالى- مساحة خفيفة لعله شوقه، والمستأنس أقرب من الله -عز وجل-" (الخرز، 2012، ص74). قال سعيد بن حرب: دخلت على مالك بن مسعود بالكوفة وهو في داره وحده، فقلت له: ألا تستوحش وحداك؟ فقال: ما كنت أرى أن أحدا يستوحش مع الله تعالى(النيسابوري، 2001، ص103). وهكذا نجد ريحانة البكاء التي أثار البكاء في خديها، وظلت تتمرغ في التراب وتتشد:

ويلي إذا قيل خذوها ويلي إلى النار مصيري ويلي !

تقلبت في خوفها حتى صرخت فرقا، واضطربت وماتت (النيسابوري، 1987، ص283-284). وأثر عن حيونة أنها كانت تعدو وتتادي في السوق وهي ترى الحدادين يضربون المطارق على الحديد: "يا مالك لا أعود! يا مالك لا أعود" (النيسابوري، 1987، ص286)، وكانت إذا شهقت في بعض الأحيان يخرج من مناخرها الدم، وتتل ذلك إذا سئلت ب: "ذكر النار ورب الكعبة" (النيسابوري، 1987، ص290)، وإذا سمعت بخة الحكمة وحديث القيامة، صرخت: "من أمسك عليك جوارحك فلم تتقطع، وأمسك قلبك فلم يتصدع" ثم خرت مغشيا عليها فماتت (النيسابوري، 1987، ص296-297).

وأما الحب الإلهي والأنس به فيكثفه قول حيونة الإشرافي الجليل الكاشف للمقامات العلية بسبب هذا الحب والأنس بالله: "من أحب الله أنس، ومن أنس طرب، و من طرب اشتاق، ومن اشتاق وله، ومن وله خدم، ومن خدم وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل عرف، ومن عرف قرب، ومن قرب لم يرقد، وتسورت عليه بوارق الأحزان" (النيسابوري، 1987، ص289). وتلح عليه ريحانة في استدعاء معناه شعرا:

فإن أمئت خوف الفراق من إلفها أحبت حبيبا يطلب الأنس من قرب

وقد كتبت من وراء جبتها معلنة حالة الأنس التي تتشوف إليها، وتبذل الجهد للوصول إليه:

أنت أنسي وميتي وسروري قد أبي القلب أن يحب سواك (النيسابوري، 2001، ص280)

ومن معالم تصوف المجنونات المقنع ظهور الكرامات، التي هي "علامة صدق على من ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقا فظهور مثلها عليه لا يجوز" (النيسابوري، 2001، ص353). يرى الكلاباذي أن العارفين بالله أجمعوا على إثبات كرامات الأولياء، وإن كانت داخلية في باب المعجزات كالمشي على الماء، إلا أن الولي ليس بنبي، وإذا ظهرت هذه الكرامات للأولياء "ازدادوا لله تدللا، وخضوعا، وخشية، واستكانة، وإزراء بنفوسهم، وإيجابا لحق الله عليهم.. (الكلاباذي، 2010، ص88-91). ورأى نور الدين المكشّر أن الكرامة ركن من أركان الولاية، و أن "أعلام التصوف السني متفقون على نسبتها للأولياء، محتجين في ذلك بأدلة من القرآن والحديث، ويعرفونها بأنها أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة، ووضعوا لذلك أسسا تفرق بين الحاليين: النبوة والولاية، وهي عدم التطابق؛ فما يكون لنبي لا يكون لولي، وقصدية الكرامة ووظيفيتها؛ فالكرامة للولي حجة عليه، وأما للنبي فهي حجة على خصمه، والاختلاف في الإظهار والإخفاء؛ فالنبي مأمور بالكشف لإقناع المنكرين، وليس هذا على الولي" (المكشّر، 2018، ص204).

نحن بهذه الرؤية إزاء وليات صالحات ارتقين في مدارج التصوف حتى تحققت لهن الولاية، وكانت الكرامات دليلا وشاهدا.

عرضت السرود عدة مواطن تمثلت فيها الكرامة عبر إجابة الدعاء، وفي الفكر الصوفي دراية واسعة بالحديث الشريف: ((رب أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره)) (النيسابوري، 2006، ص1213) لتأتي نصوص المجنونات شاهدة على ذلك، وتمثيلاً حياً لإجابة الدعاء ولو عبر تسخير مظهر كوني أو معجز مستحيل (بدران، ص179)، من ذلك لما طلعت الشمس على حيونة فأذنتها، قالت:

إن كنت تعلم أنني بك واله فاصرف سموم الشمس عني سيدي

قال الراوي: فتغيمت السماء في الوقت (النيسابوري، 1987، ص287). وسياق القص يظهر تشفع حيونة بحالة الوله الدالة على قربها وولايتها، واستجابة النص تعني تأكيد ذلك. وأما بخة فقد أتيت في منامها وهتف هاتف بها: "إن شئت دعوت الله فأذهب ما بك، وإن شئت صبرت ولك الجنة، فإن أبا بكر وعمر قد شغفا لك إلى الله بحب أبيك وجدك إياهما" فلما طلبت بوسع تفتها بالله أن يجمع عليها الشفاء والجنة، قال الهاتف: "جمعهما الله لك، ورضي عن أبيك وجدك بحبهما أبا بكر وعمر، قومي فانزلي، فأذهب الله ما كان بها، وعادت إلى أحسن الحال" (النيسابوري، 1987، ص295) وقد اجتمع لبخة في هذا السياق كرامتان: إجابة الدعاء، وحضور الهاتف الملمم الذي اعتادت أدبيات الصوفية عرضه بوصفه المسؤول عن "تصحيح مسار عدد كبير من الأولياء، حيث إن سماعه يقلب حياتهم رأساً على عقب" (بدران، ص191-192)، وإذا كان الهاتف يحول حياة الأولياء من شقاء اللهو إلى نعيم الولاية، فإن الهاتف في حكاية بخة قد حول مسار حياتها من العجز والمرض إلى نعيم العافية. ويجتمع في هذا النص حضور المنام المتعلق بأكبر شخصيتين سنيتين عرفتهما الخلافة بعد الرسول محمد، هما أبو بكر وعمر -رضي الله عنهما- مما يقودنا إلى التفكير بهذا المنام بوصفه قناعاً سياسياً أراد الانتصار للفكر السني وتوجهه الديني إزاء الطوائف التي عرفها العصر، كيف لا و "طائفة من الأحلام كانت أفتحة لمواجهة ظروف ومواقف سياسية واجتماعية في وقتها!" (الناصر، 2008، ص104-107) ليصير مثل هذا المنام قناعاً على قناع: قناع الأيدولوجية السنية المركب على قناع التصوف المجنون.

إن هذا الترفي الرفيع في مقامات التصوف حتى وصلت المجنونات إلى مقامات العبادة والولاية، جعل تلقينهم إشرافياً في الأوساط الاجتماعية والدينية المتحلقة حولهم، أما الوسط العام فقد تعايش معهن بسلام فلم يؤثر في قصة من قصص المؤلف أن عوملت إحداهن بما يعرض بكرامتها الإنسانية وترقيها الصوفي، وأما الوسط الخاص المتمثل بأعلام التصوف الإسلامي فقد تلقاها بصورة إشرافية عالية دالة على المكانة الرفيعة التي وصلت إليها المجنونات/ المتصوفات، وعلى ذلك فإنني سأقف بتحفظ إزاء عبارة السمان: "لم يكن صوت الجنون متعالياً، وإنما هو صوت شعبي جماهيري" (السمان، 1993، ص13)، فقد كان الجنون في نص النيسابوري متعالياً مخاطباً الأعلام وأحياناً السلطة، ومتفوقاً عليها في كل مرة.

كانت الرحلة للقاء المجنونات وتكبد عنائها أهم صور التلقي الخاص لهن: فقد ذُكرت ريحانة إبراهيم بن أدهم فخرج إلى الأبله ليلقاها (النيسابوري، 1987، ص279)، كما خرج ليلقي ميمونة السوداء (النيسابوري، 1987، ص299)، وزارت رابعة العدوية حيونة (النيسابوري، 1987، ص288)، وطلبت المجنونة للزواج برغم الموقف الخاص الذي شكله الرجل المتصوف تجاه المرأة، إذ رآها مانعة من بلوغ منازل الصديقين، إنها فتنة حاول المتصوف تحاشيها، أو بأقل تقدير إنها الشاغل الذي لم يرد أن يمتلئ قلبه بها دون الله، فرغ بعضهم شعار الولاية وتحققها في إطار لم يضم الزوجة وحاجات البدن: من ترك النساء والطعام فلا بد له من ظهور كرامة، ومن تزوج فقد أدخل الدنيا في بيته، فاحذروا من التزويج! (صيام، 2013، ص162). وإذن، طلبت المجنونة للزواج فامتعت بدورها زهداً وتعالياً: خطب عبد الله بن سهل ريحانة، فأنشأت تقول:

ماذا تقول إذا وقتت ذليلاً

وخطب إبراهيم بن أدهم ميمونة فردته قائلة: يا إبراهيم، الوعد في الجنة لاها هنا (النيسابوري، 1987، ص292). ومن صور تلقينهم الخاص أنه تم الاستماع لخطابهم بوعي مقرّ بالمعرفة والعرفان: حاورت حيونة عبد الواحد في مجلسه موجهة إياه، بأن يتزود بزاد القناعة والعلم كأنها تنكر منه شيئاً، فغرق وقام وما تكلم على الناس سنة (النيسابوري، 1987، ص289). وفي ذات السياق يعلق الراوي محمد بن الحسين: إنه قد بلغني من حديث حيونة ما أنساني زهد الحسن ومالك!. وتتوالى سياقات عديدة تشف عن حواريات يكون القطع فيها للمجنونة، وذلك بالصمت وعدم التعليق على الرأي: "أخرى" تكتشف ذا النون عن أسرار الطاعة الربانية: فإذا سارعت إلى طاعته ترجو منه شيئاً؟ قلت: نعم، بالواحدة عشراً. قالت: مر يا بطال! هذا في الدين قبيح... إني أريد أن أقسم عليه منذ عشرين سنة في طلب شهوة فأستحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء يعمل لطلب الأجر، ولكنني أعمل تعظيماً لهيئته" (النيسابوري، 1987، ص298)، وإذ ينقطع صوت الآخر دون المحاجبة ومحاولة إثبات الرأي، يسجل الراوي الغلبة للمجنونة، وذلك ينطبق على سياقات عديدة جداً، ولعل مثل هذا الصمت يعكس رؤية إشرافية للمتصوفة، تقر بتفوقها، وكونها على الطريق بل في أعاليه: يسأل سهل بن عبد الله عن ريحانة فيرد: "ما أقول فيها إلا خيراً" (النيسابوري، 1987، ص280)، ويشهد السخي لها:

"لم يكن في نساء الأبله والبصرة أقوم بالليل من ربحانة" (النيسابوري، 1987، ص281)، وتثير حيونة دهشة المتلقي، وتثير كوامنه حتى ينطق بالعجب: ما رأيت أعجب من حيونة، كانت إذا جنها الليل تبكي وتقول ...، وعنها قال إسماعيل بن عبد الله: كنت إذا نظرت إلى حيونة أقول إنها من أهل الآخرة (النيسابوري، 1987، ص286)، وأما علي بن هاشم الأبله فيعكس صورة دقيقة لظاهر هذه المتصوفة العجيب وباطنها الروحاني السماوي: فإذا أنا بامرأة قد تولهت من خوف الله، قد قتلها الحب وأضناها، وروحانية الظاهر، سماوية الباطن" (النيسابوري، 1987، ص288).

الدليل الثالث: تمثيلات النص الصوفي: تعكس نصيات السرود محل الدراسة المعجم الصوفي، إذ تحكي عن أصول التوحيد، وتردد عددا كبيرا من مصطلحاته، وتمثل مقاماته ومدارج السلوك، ولو نُسبت أقوال المجنونات لأي متصوف لصحت لفظا و عقلا وباطنا وعرفانا، ولما تعجب المتلقي من مفارقة معنى أو عدم استقامته، وإذ كثرت المصطلحات الصوفية ومعانيها كما عرضت سابقا، فسأختزل هنا تكثيف النص في مفردة الأنس التي رددتها المجنونات، وسعين إليها في مواطن عديدة، وعشن تجلياتها، وطلبن آثارها، مستهله ذلك بتعريف القشيري في رسالته الشهيرة: "البسط فوق منزلة الرجاء.. والأنس أتم من البسط.. وحق الأنس صحو بحق، فكل مستأنس صاح، ثم يتباينون.. ولهذا قالوا: أدنى محل الأنس أنه لو طرح في لظى لم يتكرر عليه أنسه. قال الجنيد - رحمه الله تعالى -: كنت أسمع السري يقول: يبلغ العبد حدا لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر، وكان في قلبي شيء منه حتى تبين لي أن الأمر كذلك" (النيسابوري، 2001، ص60).

تكررت ثيمة "الأنس" عند المجنونات بشكل لافت للنظر، ووردت في حق الذات الإلهية، كما وردت في سياقات العبادة من طول صلاة، وذكر، وقيام... فهي توصل بالضرورة للقاء الله: تفر ربحانة أنها: أحببت حبيبا يطلب الأنس من قرب. وكنبت من وراء جبتها: أنت أنسي ومنيتي وسروري قد أبى القلب أن يحب سواكا (النيسابوري، 1987، ص280) وقلبت معيار الأنس المادي بلذة النوم والأحلام، ليتشكل ضديا في طول الصلاة وحوار الحبيب: وأنس إلى طول الصلاة تجلدا واترك لذاذ النوم والأحلام

بل إنها تتجرد كلياً من أي بعد مادي يجاوز الأنس بالله، حتى لو كانت الجنة ف "لولا أنت ما طاب المزار" (النيسابوري، 1987، ص281). وقد عرضت في غير موضع خطاب حيونة في الأنس إذ تفر تعالقه بالله، ثم تجلي ثمراته الموصلة إلى العرفان: "من أحب أنس، ومن أنس طرب، ومن طرب اشتاق، ومن اشتاق وله... ومن اتصل عرف، ومن عرف قرب" (النيسابوري، 1987، ص289)، ولذلك تُسمع في السياقات التالية تتوله بمحبة الله: لو علمت أن في قلبي محبة غيره أو خوف سواه لوجأته بالسكين، وتترك الطعام خوف أن يبعدها اللقاء فلا تفر عينها بالله. وفي لقاء ذي النون بإحداهن يسمعها وهي تبتهل: يا من سبى قلوب أوليائه شوقا إليه، فقلوبهم مربوطة بسلاسل الأنس ينظرون إليه بمعارف الأبواب" (النيسابوري، 1987، ص298)، وفي هذا القول إشارة إلى ثمرة جليلة للأنس وهي الكشف والنظر بنور الله، وقد أوردت مشاهد شواهد لذلك في مواضع سابقة فلا داعي لتكرارها، وإنما هو التوكيد على أن الأنس بالله خلق محبة غامرة أوصلت هاته النسوة الزاهدات لمقامات عليية في العبادة والولاية، حتى كان الله - سبحانه - هو الغاية الكبرى التي يُرجى تحققها بالتقاني فيها: أنت الذي ما إن سواك أريد (النيسابوري، 1987، ص287).

ومن تمثل النص الصوفي التناص مع نظمه الشعري، بحيث يكتف هذا التناص تلاقي الرؤيتين في بوتقة واحدة، أو يمكن القول تشظي الخطاب الواحد في صورتين مختلفتين شكلا، متوحدتين معنى، وقد عرضت في عنوان "المخيل في حكايا المجنونات/ المتصوفات" عددا من التناصات الشعرية الصوفية مع الحلاج أو التستري، والفضل بن حباب، والشيخ أحمد الكبير الرفاعي فلا داعي لتكرارها هنا.

في بلاغة النص:

تشف هذه القراءة عن إقرار التقاطع بين الجنون والتصوف، فالسرود محل الدراسة أوقعت المجنونات في تمثيلات حالية ومعجمية كبرى، دلّت على الانهماك الروحي الشفيف بالتصوف ومقاماته، وقد جعلتهن يلتقين أعلام التصوف في فضاءات نورانية عرفانية وضيئة، الأمر الذي أكسبهن -وهن نكرات لا يُعرفن- تلقيا مشروعاً لدى المتلقي العارف بأعلام الصوفية، وعلى ذلك فإن القراءة العالمية تجعل إبراهيم بن أدهم مدخلا مهما للتعرف بربحانة، وإن كانت الإضاءة المركزية في مؤلف النيسابوري تسلط على ربحانة، وتوهم أن إبراهيم كان عابرا في مسيرتها الصوفية، وينطبق ذلك على لقاء الأعلام جميعا ببطلات السرد: إبراهيم بن أدهم وميمونة، وأحمد بن أبي الحواري و "الأخرى"، و ذي النون و "الأخرى"، ومحمد بن المبارك وعوسجة.. إلخ.

كما تكشف الحوارات العميقة الدالة بين المجنونات وأعلام الصوفية على تلقيهن حضورهم بشكل إشراقي دفيء لا منكر راد:

فالقراءات متكررة، وتبادل الحوار والإنشاد دائم، والزيارات متبادلة، بل ورغبة الحضور ممتدة لفضاء الآخرة كما في ردِّ ميمونة على طلب الزواج منها: يا إبراهيم، الوعد في الجنة لا هنا!. ومن جميل الإيحاءات النصية التي تعكس علاقة دفيئة مع التصوف وتقرر قبوله والتماهي معه، قول "الأخرى" لذي النون عندما التقته ففرقه دون أن يعرف بذاته: "فتق الحبيب بين قلبي وقلبك فعرفتك" (النيسابوري، 1987، ص298)، وعلى ذلك فإنني سأجاوز الرأي المضاد الذي يمثل الجنون ناقدا للتصوف معرضا به (السمان، 1993، ص171)، مؤكدة على ضوء ما ذكرت أن كلَّ السرود جاءت لتثبت حالة صوفية مترقية في مدارج العبادة والمقامات العلية، أما بعض العبارات التي سيقت في حواريات مع الأعلام مثل: "يا بطل" (النيسابوري، 1987، ص298) قالتها "الأخرى" لذي النون، و "يا أعمى" (النيسابوري، 1987، ص301) قالتها عوسجة لابن المبارك، فإنها لا تمثل رفضا لعقيدة التصوف، ولا تنديدا بالحال الصوفي، وإنما تأسيسا لمزيد من الترقى، ودعوة خالصة للترفع والتفاني، ف "الأخرى" تريد من ذي النون ألا يسارع إلى طاعة الله رجاء أجر، فيكون كأجير السوء يعمل لمقابل، ودعته عوض ذلك أن يعمل تعظيما لهيبته -سبحانه- هي التي استهلت خطابها مع ذي النون بفتق الحبيب الحجاب بين القلبين، ثم حاورته حوار العارفين بالله. وبذات المنطق انطلقت عوسجة تعلم ابن المبارك الذي دعاها للترود بالزاد الدنيوي أثناء رحلة الحج أخذًا بأسباب المعيش، بأن ما عند الله خير، و أن الزائر لله لا يليق به أن يتزود بغير ما عنده، كما لا يليق بزائر الصديق أن يتزود بزاد عند زيارته.

تظهر القراءة سببين مركزيين للتعقيد بقناع الجنون، وإرادة الخفاء التي دعت للتجلي بصورة مراوغة، أما الأول فخارج السرد يتعلق بالنيسابوري الذي أراد أن يوجه خطابا ملغزا في ظل واقع مأزوم ينظر للتصوف بصورة سالبة، وأما الثاني فيتعلق ببطلات السرد اللواتي سعين لتورية الشأن الصوفي، والتفرغ للعبادة بعيدا عن أعين المتطفلين، وقد أورد النيسابوري هذا السبب بوضوح في المدخل النظري الذي أطر فيه للجنون وأسباب التجان: "فمنهم من تظاهر بالجنون ليوري شأنه ويستره على الناس"، ويمكن فهم رغبة التجان من زاوية الإنكار الجسدي وفكرة تحطيمه وإقصائه، إثباتا لضده الروحي، وهي فكرة راودت الصوفيين العقلاء الذين أدمنوا الجوع والزهدي في الدنيا بكل تجلياتها طلبا للآخرة، وهكذا إذن تظهر الثنائيات الضدية لتؤكد قصدية هذا التلبس والإلغاز: الدنيا مقابل الآخرة، والجسد مقابل الروح، وبناء على ذلك: التجان الموزي، مقابل التعرف المرئي.

يتقاطع السببان في رغبة الخفاء والتعمية، سواء على السلطة السياسية أم المجتمعية، الأمر الذي أفضى إلى التعمية اللغوية والمراوغة النصية، هذه المراوغة الغالبة أبدا، المتفوقة في كل خطاباتها مع الآخر، وقد تمحورت هذه البلاغة المعوية المتفوقة في: - براعة التناص وقصدية تلقيه وإعادة إنتاجه بما يعزز موقف النيسابوري من التصوف، ويعزز قوة خطابه المناهض للسلطة، ففي مقدمة المؤلف يقر النيسابوري أنه جمع حكاياته من كتب ككتب الجاحظ، وابن أبي الدنيا، وأحمد بن لقمان، إذ تتبعتها وتعبها، وضمَّ قرائنها إلى بعضها، مؤلفا كتابه على غير سمت تلك الكتب (النيسابوري، 1987، ص38)؛ فكيف فك شيفرة أن النيسابوري متح من كتب السابقين، ثم ألف كتابا على غير سمتها يرغم انبئائه عليها؟ كيف نفهم أصالة عمله وريادته؟ إن هذا الكشف "عن مصادر نص ما هو دائما البحث عن التأثير، هو صفة العمل في تقليد أدبي، وبالتالي بيان مدى أصالة المؤلف" (غروس، 2012، ص44) و (الآن، 2001، ص148) فهل أراد أن يمرر أصالة في الجمع فالانتقاء المؤطر نظريا بما يفهم حالة الجنون والتفجع به إثباتا لرؤية تصوفية منتقدة، وتأسيسا لتوجه طائفي غير مرغوب فيه، بعيدا عن طرح الجنون بوصفه الهزل الممتع الباعث للضحك؟! لعله، ولعله لذلك ضمنَّ كتابه تلك النصوص التي تملك خطابا قويا محابجا، ورسائل خفية هي رسائله الشخصية، فأعلنها بتحفظ ذكي (عصفور، 2011، ص298) لتواجه وتندد كما نُدِّد بالتصوف وأهله، فالنصوص والحال هذه تؤسس لعلاقات التناكُل، إن بينها خطأ مشتركا يكاد يخلق حالة من الحتمية في تشابه الثيمات التي يُراد تأسيسها بين النص المركزي والنص الآخر المتناص معه. (سمفيل، 2013، ص128-129). وعلى هذا نفهم النبوة الحجاجية المتعالية التي تمتعت بها المجنونات، حتى كان المتلقي الداخلي يمارس الصمت المطلق إزاءها، هذا المتلقي الذي أُريد له أن يكون السلطة الخارجية، فتسمع وتحتاج، ثم لا ترد لأنها لا تملك الرد، وتُغلب دائما لأنها المغلوبة في باطلها في منطق المقموع صاحب الحق ومن وجهة نظره .

من الرسائل الواضحة التي أُريد لها أن تسائل الآخر المنكر حال الصوفية، ما وجهته حيونة في مجلس عبد الواحد: "ما شبهتك إلا بمعلم صبي علمه، فحفظ إلى العشي، فلما ذهب إلى بيت أمه نسي، فيحتاج إلى ضربه، اذهب يا عبد الواحد فاضرب نفسك بكرة الأدب، وتزود زاد القناعة، واجعل حظك مما أنت فيه الكلام على نفسك، ثم تكلم على الخليفة" (النيسابوري، 1987، ص289). وهي رسالة فكرية تمايز بين واقعين متغايرين، تجعل فيه حيونة الحق المطلق إلى جانبها، وفي المقابل تسلخه من الآخر المحتاج للأدب والقناعة، الأمر الذي يلزمه ممارسة الصمت، فقد اعتور خطابه من النقص والبطلان ما يوجب مثل هذا الصمت. ومن ذلك سؤال إبراهيم بن أدهم لميمونة المؤتمنة على أغنام الناس، وقد وقفت تصلي تاركة إياها وسط الذئاب: "يا سبحان الله!

أست مؤتمنة على هذه الأغنام؟ قالت: بلى. قلت: فلم عطلتها حتى توسطتها الذئاب؟" (النيسابوري، 1987، ص292) والسؤال عن رعاية الأغنام سؤال كبير مركزي يمكن أن ينسحب على أي رعاية من قبل مسؤول تجاه من تولاهم، أليس معروفا في التوجيه الإسلامي أن: ((ألاكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)) (النيسابوري، 2006، ص686)، ولا يخفى أن السؤال المسبوق بالتعجب: يا سبحان الله! يحمل إنكارا واضحا، مكتنزا بالإدانة لأي فعل سلطوي ومجمعي يتسم بالتقصير والتفريط، وهكذا يمكن أن يمر القارئ على نصوص المجنونات فيدرك رسائلها الخفية، وهي رسائل مقصودة لم تأتِ اعتباطا أو عرضا من قبل مؤلف اعترف المترجمون لسيرته أن كتبه من الحسن بمكان، مما سيرها في الآفاق.

- بلاغة الحجاج وغلبته : حيث قدم السرد الحجة الدائمة للمجنونة في أي حوارية أجرتها مع آخر، لقد ظهرت المجنونة مالكة لأدواتها اللغوية الحجاجية، مما شكلها منتصرة أبدا، غالبية مطلقا، فلا يقع المتلقي على نص يشف عن حيرة، أو تردد، أو ارتباك، بل على النقيض من ذلك، تبدو كل نصوص المجنونات متفوقة متعالية تستلزم بالضرورة صمت الآخر وإذعانا، حيث لم يند عنه استدارك، ولم تنبس شفتاه بحجة مغايرة، أو رأي مضاد، بل ويطور السرد أحيانا تعليقات دالة على البراعة الحجاجية وترجيحها على هرم اللغة الأسرة التي تقنع وتناور و لا تُردّد. لقد التزمت المجنونات / المتصوفات آلية الحجاج بالشرح الداعي للإحصات، والقائم على وظيفة الاستمالة، وقد مورست هذه التقنية باستثمارها طرائق متعددة من التمثيل، والتشبيه، والمقارنة في إطار الحكى عن التصوف، والترفع في مقاماته، واستجلاب أحواله، حتى ظهرت رؤيتهن بوصفها الأدق فكرا، والأنصع إشراقا، وإذا، الأكثر منطقا وإقناعا (بلنجر، 2010، ص122-123):

* يلتقي علي بن هاشم الأبي بحيونة في الأهواز بعد رحلة بحث عنها، منتويا تبادلا معرفيا، فما سلم حتى بادرتة بالإشاد:
خوالص أسرار ضوامر أعظم بلىن وباقي وجدهن جديد

قال: فكفاني البيت وتركتها (النيسابوري، 1987، ص288). وإذ تحاجج عبد الواحد في مجلسه وتعدده بألا تتعب جنازته، يكون السؤال: لم؟ فتجيب مبينة احتياجه الأدب وزاد القناعة، وضرورة أن يجعل حظه منصبا على ذاته على الآخرين، ويصور السرد الحجة اللازمة حيث بادر عبد الواحد بالصمت لحظتها، ثم ما تكلم على الناس سنة. وكثف الراوي القناعة بخطاب حيونة عندما استهل بعبارة تسلّم ببراعتها وحجتها، إذ قال: قد بلغني من حديث حيونة ما أنساني زهد الحسن ومالك (النيسابوري، 1987، ص288-289).

* يُسكت إبراهيم بن عبد العزيز ريحانة وهي تطوف بالبيت الحرام داعية، فتعمد إلى استدراجه عبر السؤال الحجاجي الموصل قطعاً إلى نتيجة غالبية تضطره إلى الصمت إقراراً: يا طفيلي، البيت بيتك أم بيته؟ قلت: بيته. قالت: وأنا ضيفك أم ضيفه؟ قلت: ضيفه. قالت: يا بعيد الأمل، يستزيننا ولا يغفر؟ كلا إنه لا يفعل (النيسابوري، 1987، ص283).

* في مجلس عبد الله بن طاهر تمارس أسية الصمت خمسة أيام، فيتعالى عليها تكبرا، داعيا إياها للكلام: أخرساء أنت؟ مالك لا تتطيقين؟ ثم إذا نطقت أسكتت، حتى لينقطع السرد ولا يظهر ابن طاهر محاججا أو مستفهما أو رادا الجواب عليها، إنه دائما الرد الغالب الذي لا يُهَر، ولا يستتبع غير الصمت والإقرار، برغم ما اكتنز الجواب من إشارات منددة بالمتلقي متعالية استوجبت من ابن طاهر الظهور السردى، والخصومة اللغوية:

قالوا نراك طويل الصمت قلت لهم ما طول صمتي من عي ولا خرس

أنشر البز فيمن ليس يعرفه أم أنثر الدر بين العمي في الغلس (النيسابوري، 1987، ص285)

ومما قرر البلاغة الحجاجية الدالة تكرر السؤال الاستدراجي في عدد من المواطنين، حيث كان يوصل لذات النتيجة الغالبة التي ترسم فضاء صامتا لا يمارس الرد:

* أخرى مع ذي النون: أسألك.. أي شيء السخاء؟ .. فما السخاء في الدين؟ .. فإذا سارعت إلى طاعته ترجو منه شيئا؟ ... ثم تقول ردا على إجابات تظهر الاحتياج لمزيد من الترقى والعبودة: هذا في الدين قبيح، وإنما المسارعة في الطاعة أن يطلع المولى على قلبك وأنت لا تريد منه بدلا (النيسابوري، 1987، ص298).

* وبذات الآلية يكون السؤال والجواب ولكن بقلب لهيئة السائل والمسؤول، حيث يسأل ابن المبارك أسئلة متتالية يتضح من خلالها احتياجه كذلك لمزيد من الترقى "في نظر المجنونة"، فتد عوسجة حاسمة، مخلفة الصمت النهائي المقر برفعتهما: وما الصفاء؟ من أين جئت؟ وإلى أين تريدان؟ بلا زاد ولا رحالة؟ .. قالت: يا أعمى! أسألك عن مسألة لو أن أحكم استزار أخوا إلى منزله، أيحمل أن يحمل معه زادا؟ ولا تنتظر الجواب إذ هو معروف بالضرورة، فيرتسم أفق الصمت، وتكتف رؤيتها شعرا للآخر المتلقي الصامت دائما:

ارضُ بالله صاحباً وذر الناس جانباً

صافه الود شاهدا كنت أم كنت غائبا

لا ترد غير ذي الجلال رفيقاً مصاحباً (النيسابوري، 1987، ص301)

تظهر السرود السابقة بلاغة حجاجية عالية، تملك فيها المجنونة سلطة الكلمة، بينما يملك الآخر الصمت والفراغ، الذي يفضحه النص بقطع الجواب تارة وبال تعليق تارة أخرى، تعليقا دالا على قطعية الجواب الموجب للقبول والاعتبار. كما تظهر اعتماد المجنونات في الاحتجاج على تقنيات متعددة كان التناص والسؤال الاستدراجي كما بينتُ من أبرزها وأنجعها أثرا.

- **خطاب الصمت** : ينساق الصمت لذات المنطق المتعالي التي ترى فيه المجنونة/ المتصوفة خطابها أرفع شأنًا، وحالها أقوم بعدا. الصمت هنا خطاب، وهو خطاب مغيبٌ قصدا لاعتبارية الآخر، ولا يظهر بوصفه تقنية من التقنيات التي يمارسها المقموع تجاه قامعه (عصفور، 2011، ص269)، إذ سيشف ذلك عن تخوف وحذر لم ألاحظه في الصمت الممارس في فضاء الجنون الداخلي محل الدراسة، وسينبني عليه إن كان تقنية الخائف أن يستتبع تورية لم يولدها النص، بل على النقيض من ذلك استتبع إشارات دالة مكتنزة بالإدانة الواضحة، والاتهام المباشر. إن الصوفي العارف بالله يتعالى على اللغة وعيا منه "بالإشكالية الكبرى التي تعترض طريقهم في الكشف؛" إذ مازق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفه هو" وعلى ذلك فإن إبانته في بعض المواطن ستحقق وعيا مغلوطا به، ومنحازا عن حقيقته. (بوزيان، 2013، ص91). الحديث الأوضح في لغة الصمت كان في باب آسية البغدادية التي استدعاها عبد الله بن طاهر زمن المأمون، فلزمت الصمت خمسة أيام، ثم تم استدعاؤها والإنكار عليها بسؤال متعال: أحرساء أنت؟ مالك لا تتطقين؟ فكان الجواب الذي أظهرها بليغة المنطق، سليمة الحجة، قوية الرأي، وأن صمتها كان منبئيا على احتقار الآخر الذي لا يدانيها مرتبة، ولا يقاربهها حالا، مما استدعى الترفع وممارسة لغة الصمت:

أأنشر البز فممن ليس يعرفه أم أنثر الدر بين العمي في الغلس (النيسابوري، 1987، ص285)

ومن ذلك من وجه آخر ما مارسته سلمونة العبادانية من تغييب ذاتها: كانت عندنا امرأة مجنونة تسمى سلمونة، وكانت تغيب شخصها بالنهار فلا ترى (النيسابوري، 1987، ص291)، والسياق يكشف عن تغييب اللغة قصدا، وممارسة الصمت لاعتبار تورية الشأن، والترفع عن مدانة الدنيا وأهلها، نستدل على ذلك من خطابها الذي عُرف عنها برغم محاولتها التلبس عليه، إذ كانت تصعد السطح ولا تقارب الناس، وتدعو إلى الصباح: "سيدي ومولاي، جننتني عن عقلي، وأوحشتني عن خلقك، وأنستني بذكرك، وقد نُفيت عن خلقك فواسواتاه إن نفيت عنك" (النيسابوري، 1987، ص291)، وعبارات النفي عن الآخر، وألفاظ الخفاء بكل ما توجي به من الصمت والغياب واضحة في سياقات عدة: جننتني، وأوحشتني، وكل ذلك رغبة في تحصيل ثمرة النفي وهي الأُنس بالله والتفاني فيه، لا الناس الذين لم يتشكوا بدرجة اعتبارية تستحق الأُنس بهم.

- **بلاغة الكتابة** : مارست ربحانة فعل الكتابة على ملابسها، ولم يؤثر عن غيرها من مجنونات السرد من فعلت ذلك، إذ كتبت وراء جبتها، وعلى صدرها، وعلى كمها الأيمن، وكمها الأيسر، هي الكتابات الشعرية التي تشكلت إعلانا دالا مبينا، يفصح عن هوية ربحانة ومعجمها الصوفي المؤسس على الحب الإلهي، والأُنس به، أعلن ذلك الراوي صالح المري الذي رآها وقد كتبت أشعارا على ملابسها، ومنه على صدرها:

حسب المحب من الحبيب بعلمه إن المحب ببابه مطروح

والقلب منه إن تنفس في الدجي بسهام لوعات الهوى مجروح

ومنه على كمها الأيسر:

برى أعظمي شوقي فأوهن قوتي وحالفُ أحرزاني فهاج رقادِي (النيسابوري، 1987، ص280-281)

وهي كتابات متقاطعة مع الأشعار التي كانت ترددها لفظا، وحديثها الطويل مع محبيها ومريديها، فقد أثر عنها أنها كانت تذاكر الناس أمور الدنيا والآخرة، فعلت ذلك مع إبراهيم بن أدهم، وموسى بن خالد، وعباد القطان، وعبد الله بن سهل، وغيرهم. والسؤال هنا عن قيمة الكتابة وهي تشف عن خطاب مقول مردد ليلا ونهارا! والجواب يكمن في ثبات الإعلان الذي لا يفارق ربحانة، فالخط بكل محمولاته الفكرية ومضامينه المعنوية باق على ملابسها إن مارست صمتا أو دعاء أو صلاة، وهو في الوقت ذاته يمثل تكثيفا دالا على توجهها، ويمكن له أن يوسع دائرة المتلقين خطابها، فمن لم يسمعها أو يذاكرها، يمكن أن يدركها من خلال الكتابات التي اختارتها وخطتها على ثيابها، فرسمت هويتها الصوفية المتولدة بالله.

إذن، لم تختَر ربحانة الكتابة بوصفها تقنية باطنة، لم تكن الكتابة الموظفة رموزاً يُحتاج إلى فك شيفرتها، لم تعم على المتلقي وتوقعه في الحيرة، بل اختارتها إعلاناً دالاً مؤشراً على صوفيّتها التي تلبست قناع الجنون، فكأنها بذلك لم تشأ أن ترتدي القناع على القناع، بل احتاجت أن تكشف عن تقنُ الجنون بإشارة ما ذكية دالة كالكتابات التي أعلنتها (عصفور، 2011، ص 307).

وبذلك يكون خطاب المجنونات قد انغلق على وسائل الإبلاغ: صمتاً، ونطقاً، وكتابة، وإشارة، وكان في كل ذلك متفوقاً متعالياً محاجباً، قادراً على إثبات الذات ورؤيتها الإشرافية، مقابل الآخر المتمترس خلف سلطته بغض الطرف عن تشكلها، ودورها السياسي أو المجتمعي، أو الديني المنزاح عن فكر الصوفي وروحانية مدارجه.

.. خلاصة القراءة

وبعد،،،

فقد أضاعت القراءة الثقافية الكاشفة لنص النيسابوري في إطار السرد المتعلق بالجنون المؤنث، الأبعاد المركزية الثلاث الآتية:
أولاً: حضور الجنون بوصفه قناعاً ورى خلفه حالة صوفية شفيفة بدلالة:

- الإطار النظري الذي رسمه النيسابوري، وقرر فيه التجانّ لغايات كبرى منها مراوغة السلطة وإكراهاتها.
- تمثيلات المجنونات للصوفية في أحوالهن عامة، حيث المجاهدة، والترقي الجميل في العبودة، وتحقيق مقامات الولاية.
- تمثيلات المجنونات للمعجم الصوفي، حيث دلّت خطاباتها على مفردات كثيرة الدوران في الفكر الصوفي، وعلى صعيد آخر تمت عدة تناصات شعرية مع شعراء عرفوا بالتصوف والزهد.

ثانياً: اقتراح وضع بعض القصص ودخولها فضاء المتخيل، وأظن أن المؤلف لم يعن بتحقيق النص قدر اهتمامه بتمرير خطاب التصوف، وذلك استناداً على إشكالات ظهرت في:

- السند، حيث ظهر فيه رجال غير معروفين، وأسندت إليهم مهمة القص كطريف الرومي تلميذ إبراهيم بن أدهم، كما ظهر السند طويلاً معرّفًا رجالته، في مقابل تكثير النص للمجنونات، مما يطلق إمكان حضورهن صورةً في مخيال السرد.
- المتن، حيث تكررت عدة قصص بترسيمة فنية متشابهة تدعو للقول بوضعها؛ إذ يصعب تكرار تفاصيلها بدقة واقعية، وحيث تناصت عدة مجنونات مع نصوص أدبية لاحقة لزمانهن، مما يجعل قبولها غير ممكن تاريخياً.

ثالثاً: اتسمت بلاغة المجنونات بسمة حجاجية غالبة، تفوقت على الآخر في كل الخطابات، هذا التقوق الذي ظهر عبر صمت الآخر، وانقطاع صوته كلياً دلالة العجز، كما ظهر عبر إقرارات نصية من الرواة. وقد تمثلت هذه البلاغة الحجاجية في وسائل إبلاغية عدة منها:

- التناص الذي بدأه النيسابوري بتعالقه مع الكتب التي روت قصص الجنون، فانتنى وأعاد إنتاجها بما يسمح بتمرير رؤيته المنحازة للتصوف.
- الحجاج الذي مكّن المجنونات من إقرار البرهان الدامغ، وقد استند على آليات متعددة كالسؤال الحجاجي والتناص.
- الصمت المنساق لبلاغة الحجاج، المظهر للترفع والتعالي على آخر هو في التراتبية دون المجنونة رأياً وقدرة، وإن تمثل هذا الآخر في سلطة سياسية قاهرة كابن طاهر زمن المأمون.
- الكتابة على الملابس، وهي طريقة صوفية إبلاغية، تعلن بنكاء التوجه الفكري، والبعد الثقافي لمن حمل نصيات المكتوب، إيماناً بسياقاته ومحمولاته الفكرية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
الأصفهاني، أحمد، (1996)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر ومكتبة الخانجي، بيروت.
الخرزاي / أبو سعيد، (2012)، كتاب الصدق، ط1، الوراق للنشر، بغداد.
البخاري، محمد، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية.
الجاحظ، عمرو، (1998)، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، ج1.
الحلاج، حسين، (2002)، الأعمال الكاملة، ط1، مكتبة الاسكندرية، مصر.
الداودي، محمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1.
الذهبي، محمد، (2004)، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، لبنان.
الرومي، ياقوت، (1993)، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، مج 5.
السلمي، محمد، (1993)، ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة.
السلمي، محمد، (1998)، الطبقات الصوفية، ط2، مؤسسة دار الشعب.
السهمي، حمزة، (1950)، تاريخ جرجان أو كتاب معرفة علماء أهل جرجان، ط1، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند.
الصفدي، صلاح الدين، (2000)، الوافي بالوفيات، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 5.
الطوسي، عبد الله، (2018)، اللمع في التصوف، ط1، شركة الوراق للنشر المحدودة، لبنان.
النيسابوري، الحسن، (1987)، عقلاء المجانين، ط1، دار النفائس، بيروت.
النيسابوري، عبد الكريم، (2001)، الرسالة التشريعية في علم التصوف، ط1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت.
-الكلاباذي، محمد، (2010)، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط1، شركة بيت الوراق للنشر المحدودة، بغداد.
النيسابوري، مسلم، (2006)، صحيح مسلم، ط1، دار طيبة.
صحراوي، إبراهيم، (2008). السرد العربي القديم: الأنواع والوظائف والبنىات، ط1، منشورات الاختلاف و الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت و الجزائر.
بوزيان، أحمد، (2013)، مجلة الأثر، مقال: بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي: قراءة في مذاق البدايات، ط1.
الخصوصي، أحمد، (1992)، الحمق والجنون في التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
جوفروا، إيريك، (2018)، التصوف: طريق الإسلام الجوانية، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب- لبنان.
عصفور، جابر، (2011)، غواية التراث، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
آلان، جراهام، (2011)، نظرية التناسخ، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق.
الناصر، دعد، (2008)، المنامات في الموروث الحكائي العربي: دراسة في النص الثقافي والبنية السردية، ط1، دار الفارس للنشر والتوزيع بدعم من وزارة الثقافة، بيروت.
بويريك، رحال، (2010)، بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، المغرب.
صيام، شحاتة، (2013)، الحريم الصوفي وتأنيث الدين، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة.
سمفيل، ليون، (2013)، آفاق التناسخية: المفهوم والمنظور. مقال: التناسخية، ط1، جداول، لبنان.
بلنجر، ليونيل، (2010)، الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، مقال: عدة الأدوات الحجاجية، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن. ج5.
البياتي، ماجد، (2018)، الإمام أحمد الرفاعي: سيرته وأخباره، ط2، دار الكتب والوثائق، بغداد.
بدران، محمد، (2001)، أدبيات الكرامة الصوفية، ط1، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة.
السمان، محمد، (1993)، خطاب الجنون في الثقافة العربية، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن- قبرص.
غروس، ناتالي، (2012)، مدخل إلى التناسخ، دار نينوى، دمشق.
المكشر، نور الدين، 2018، الولاية في التراث الصوفي: بحث في الأبعاد النظرية والوظيفية، ط1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب- لبنان.
م. حيث لم يرد التاريخ، أو مكان النشر، فإن الطبعة المشتغل عليها لم تورد.

Madness in Al Naisabouri's writings: An Analysis of Sufism and rhetorical texts

*Daad Rashrash Alnaser **

ABSTRACT

This cultural analysis of the 'feminine' madness narrative in Al Naisabouri's Sane Madmen explores the subtleties of the writer's narrative strategy that used madness as a vehicle to conceal a sublime mystical truth in order to evade political and sectarian oppression at a time where the authorities were keen on eradicating Sufism as an ideology and a creed. The writer exquisitely imbued the text with informative subtexts that are interrelated with external cultural contexts to form a distinct rhetorical mouthpiece for Al Naisabouri, who advocated Sufism against all oppressive powers. In dissecting the nuances of the text in terms of connotations and narrative line, it transpired that "feminine" madness narratives extend in real and imaginary spheres to forward the Sufi message, which seems to be so compellingly powerful and superior to any other discourse.

Keywords: Cultural analysis, madness, Sufism.

* United Arab Emirate University, Alain, UAE. Received on 15/10/2018 and Accepted for Publication on 28/5/2019.