# الانطولوجيا التاريخية بين التلقي والتوظيف في الثقافة العربية المعاصرة
## الجنون نموذجا

أ.د . الزواوي بغوره
قسم الفلسفة، جامعة الكويت



| تاريخ الإرسال | تاريخ القبول | تاريخ النشر |
|---|---|---|
| 2020/10/06 | 2020/10/20 | 2020/12/01 |




## مُلَخَّصُ البَحث

لخطابات الجنون التي نقرأها في التراث العربي - الإسلامي وظائف متعددة اجتماعية وسياسية وثقافية، أشرنا إلى بعضها سابقا، و أن بعض الأدباء قد اتخذوا من هذا الصوت وسيلة للتعبير عن أفكارهم وتطلعاتهم. و عليه، نستطيع القول إنّ الجنون سواء من جهة الموضوع أو من جهة الخطاب، قد احتل مكانة هامة في التراث العربي –الإسلامي القديم. يشهد على ذلك ما تركه القدماء من روايات ونصوص. و هو ما أدى بالباحثين العرب المعاصرين إلى الاهتمام به اهتماما شديدا، و محاولة قراءته في ضوء المناهج النقدية المعاصرة. و من بين هذه المناهج النقدية التي وظفها الباحث العربي المعاصر ما قدَّمه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو. والسؤال الذي يطرح هذا المقال : ما قيمة هذه القراءة التي اعتمدها كثير من الباحثين العرب في دراستهم للتراث العربي –الإسلامي، و بخاصة هؤلاء الذين توقفنا عندهم في هذا البحث سواء بالتحليل أو الإشارة فقط؟


**الكلمات المفتاحية** : الثقافة ، العقل العربي، فوكو ، التراث، النقد، التفكيك.


## Abstract

The discourses of madness that we read in the Arab-Islamic heritage have multiple social, political and cultural functions. We have referred to some of them previously, and that some writers have taken this sound as a means to express their ideas and aspirations. Therefore, we can say that madness, whether on the subject matter or in terms of discourse, occupied an important place in the ancient Arab-Islamic heritage. This is evidenced by the narrations and texts left by the ancients. This is what led contemporary Arab researchers to pay close attention to it, and to try to read it in light of contemporary critical approaches. Among these critical approaches employed by the contemporary Arab researcher was that presented by the contemporary French philosopher Michel Foucault. The question that imposes itself on us is: What is the value of this reading adopted by many Arab researchers in their study of Arab-Islamic heritage, especially those whom we stopped with in this research, whether by analysis or reference only?


**key words** : the culture ; Arab mind; Foucault; Heritage; Disassembly; criticism

**<<لقد كان المجتمع العربي على سبيل المثال، مجتمعا متسامحا جدًّا مع المجانين. و في القرن السادس عشر أصبح المجتمع الأوربي غير متسامح كلية مع المجانين>>.**

**ميشيل فوكو[1].**

لا شكَّ أن النظر في تلقي الانطولوجيا التاريخية وتوظيفها في الثقافة العربية المعاصرة من خلال موضوع الجنون و تاريخه، يشكِّل مدخلا مناسبا في تقديرنا، وذلك لما لهذا الموضوع من مكانة أساسية في هذه الفلسفة، و لعلاقته بمختلف الموضوعات التي اهتمت بها، و التي تدور حول دراسة التجارب الاجتماعية و الإنسانية التي تتصف بالتهميش والإبعاد والإقصاء، أو بتعبير دقيق اهتمت بوصف بنية الإقصاء وتاريخه في المجتمع الحديث. و يعتبر الجنون من العناصر الأولية لهذه البنية، ومنطلقا لهذه الفلسفة المتميزة بمفاهيمها ومناهجها الأركيولوجية والجنيالوجية والتأويلية، ومواضيعها الخاصة مقارنة بغيرها من الفلسفات المعاصرة. و هو ما سمح لها أن تحظى باهتمام كبير في الثقافة العربية و العالمية سواء على مستوى الترجمة أو التأليف أو التوظيف و التأويل.

و ما تجب الإشارة إليه بداية هو أنه ليس من الدقة العلمية أن نربط الاهتمام بموضوع الجنون في الثقافة العربية المعاصرة بما أنجزه فوكو في ستينيات القرن العشرين، و من ثمة نتتبَّع عملية تلقيه وتوظيفه في الثقافة العربية المعاصرة، و ذلك لأن الجنون كان و لا يزال موضوع اهتمام من قبل الأدباء و الفنانين، و الباحثين و العلماء العرب. و لعل الإشارة إلى البحث الذي قدَّمه في شكل محاضرة الطبيب السوري أسعد الحكيم بعنوان: **ماهية الجنون و تاريخه**، في عام 1931،يعدُّ دليلاً على ذلك. فقد عرَّف هذا الطبيب الجنون لغة و اصطلاحا، و توقَّف عند أحكام الشريعة الإسلامية في الجنون و المجانين، وقدَّم نبذة مختصرة حول تاريخ الجنون عند اليونان والرومان، و في القرون الوسطى، والعصر الحديث. و بيَّن إسهامات الأطباء و الأطباء النفسانيين في معالجة المجانين، و انتهى بعد العرض و التحليل إلى : << أن كثيرًا من الأمراض النفسية التي كان الطب القديم يحكم بعدم شفائها تُشفى اليوم بفضل الرقيّ العلمي الحديث>>[2]. مشدِّدًا على ضرورة التمييز بين الأمراض النفسية والجنون، وأهمية الوقاية النفسية والجسمية، ومُشيدًا بدور الحضارة الإسلامية في معاملة المجنون بالرأفة و الشفقة و الإحسان.

و لكن مع ذلك، فإن المتتبع لحضور الجنون في خطاب الثقافة العربية المعاصرة، لا يمكن له إلاَّ أن يربط بين ما أنجزه ميشيل فوكو وبين كثير من الدراسات العربية المنجزة في هذا الموضوع[3]، و بخاصة تلك التي نشرت منذ بداية تسعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا، حتى و إن نشرت قبل ظهور ترجمة كتاب: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**[4] و هو ما يمكن أن نسميه بـ (الترجمة المباشرة)، مقارنة بتلك الترجمات (غير المباشرة) التي استفادت من ترجمة نصوص فوكو أو من الدراسات المنجزة حوله، وهو ما يعني أن التلقي ليس عملية آلية بين النص المصدر في شكل كتاب: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، والنص أو النصوص المستقبلة في الثقافة العربية المعاصرة، لأنه إذا كان نص : **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** لم يترجم إلاَّ في

بداية الألفية الثالثة، فإن نصوصا أخرى لفوكو قد عرفت طريقها إلى الترجمة العربية، كما صاحب ذلك دراسات عربية و أخرى مترجمة من الفرنسية والإنجليزية تناولت فلسفته، و تشير إلى الجنون أو تحلِّله.

و المؤكد سواء أكان ذلك من جهة الاطلاع على كتاب فوكو في لغته الأصلية، كما هو الحال في كتاب أحمد خصخوصي: **الحمق والجنون في التراث العربي**[5]، أم من خلال نصوصه الأخرى أو التعليقات التي كتبت حولها، كما هو الحال في كتاب محمد حيان السمان: **خطاب الجنون في الثقافة العربية**[6]، أم بالعودة إلى الترجمة العربية مثلما هو الحال في كتاب وسام حسين جاسم العبيدي: **صورة المجنون في المتخيل العربي منذ العصر الجاهلي حتى القرن الخامس الهجري**[7]، و غيره من الدراسات و الأبحاث والمقالات التي ظهرت بعد الترجمة العربية للكتاب[8]، هو الاستعانة بمفاهيم الانطولوجيا التاريخية في قراءة موضوع الجنون في التراث العربي –الاسلامي.

و عليه، فإنه إذا كانت ترجمة كتاب فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، قد جاءت متأخرة عن الكتابات العربية في موضوع الجنون، و بخاصة تلك الكتابات التي وظفت مفاهيمه، فإن ما تجب الإشارة إليه هو أن الكتابة حول فلسفة فوكو قد عرفت طريقها إلى القارئ العربي منذ منتصف السبعينيات، وأما ترجمة نصوصه فقد بدأت في الثمانينيات[9]. لذا رأينا ضرورة التمييز بين (الترجمة المباشرة) المعنية بترجمة نصوص فوكو، و (الترجمة غير المباشرة) التي قدَّمت بعض مفاهيمه و أفكاره[10].

و يعنينا في هذا السياق أن نقف عند موضوع الجنون وكيف عالجه بعض الباحثين العرب ضمن عرضهم لفلسفة فوكو. و لعل أول عرض عام لهذا الموضوع نقرأه في كتاب زكريا إبراهيم: **مشكلة البنية**، حيث قدَّم خلاصة عامة لكتاب: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، تناول فيه الجانب الثقافي و أساسه الفلسفي الكانطي المتمثل في البحث عن الشروط الممكنة لقيام تجربة الجنون في الثقافة الغربية، و أصل العقل من خلال نقيضه المتمثل في الجنون، و ظهوره في شكل تاريخ لهذه الظاهرة الحضارية التي درس بعض ملامحها في العصر الوسيط وعصر النهضة، و فصَّلها في العصر الكلاسيكي والعصر الحديث، ليؤكد أمرا في غاية الأهمية ألا و هو قيام علاقة بين التحليل الفلسفي الابيستمولوجي الذي أجراه فوكو والتحليل الاجتماعي. يقول: <<و واضح هنا أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه الفلسفي –إن لم نقل الابيستمولوجي- و بين علم الاجتماع: فإن الجنون –في نظر فوكو- ليس(كيَّانا) مستقلاً يمكن أن ترسم حدوده أو تحدَّد معالمه، و إنما هو علاقة مسجَّلة في صميم وجود (الواقع الاجتماعي)>>[11]. و هذا يعني أن التمييز بين الجنون والعقل ليس تمييزا نظريًّا صرفا و قائما منذ الأزل، وإنما يتحدَّد من قبل المجتمع. و أن معناهما لا يُكتسب إلاَّ داخل ثقافة معينة يتعيَّن البحث عن المبادئ القبلية المشكلة لها أو الكشف عن اللامفكر فيها(l'impensée).

ولكن إذا كان المتلقي العربي قد اطلع على عروض وتلاخيص وتعليقات حول فلسفة فوكو، قبل أن يطلع مباشرة على نصوصه الفلسفية، و بخاصة نص : **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، فإن ثمة في الواقع بعض الأجزاء والمقاطع من نصوص فوكو حول الجنون قد ترجمت إلى العربية، كما ترجمت دراسات غربية عن الجنون، شكَّلت في مجملها خطوة منهجية نحو الاهتمام بهذا الموضوع في دراسته في التراث العربي الإسلامي القديم[12]، و الذي ظهر جليًّا في العدد الهائل من الدراسات المنجزة، والتي تُعدُّ مؤشِّرًا دالاً على هذا التلقي،

سواء من جهة الإحالة المباشرة إلى نصوص فوكو أو توظيف مفاهيمه، بحيث يمكننا الحديث عن مدونة عربية حول الجنون[13].

و سأتوقف في هذا البحث عند دراستين رائدتين في هذا المجال هما دراسة أحمد خصخوصي : **الحمق و الجنون في التراث العربي**، ومحمد حيان السمان: **خطاب الجنون في الثقافة العربية**، مع الإشارة إلى غيرهما من الدراسات، وبخاصة تلك التي تحيل إلى هاتين الدراستين، و ذلك بغية التعرف على هذا التلقي و كيفية توظيفه في دراسة الجنون في التراث العربي -الإسلامي، و من ثم استخلاص جملة من النتائج الأولية.

ربما كانت الصدفة الثقافية وراء نشر الدراستين المعنيتين في عام واحد هو عام 1993. و عليه فإن مسألة التقديم والتأخير من الناحية الزمنية ممتنعة. لذا رأيت أن أبدأ بدراسة أحمد خصخوصي، ثم بعدها دراسة محمد السمان. و ما دفعني إلى هذا الاختيار هو أن دراسة أحمد خصخوصي يغلب عليها البحث التاريخي، و تحيل مباشرة إلى كتاب ميشيل فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، في حين أن دراسة محمد السمان غلَّبت الجانب الدلالي، أو إذا شئنا الدقة، اهتمت أكثر بالخطاب و وظائفه مقارنة بتاريخ الخطاب.

و يبدو أن أحمد خصخوصي مهتم بفئة المهمشين في التراث العربي، ذاك ما يستشف من مقدمته التي كشف فيها عن اهتمامه بالتطفيل و المتطفلين[14]. وبالتالي يُعدّ بحثه لموضوع الحمق والجنون استمرارا لهذه الرغبة البحثية التي ظهرت في كتاب تاريخي يبدأ من العصر الجاهلي و ينتهي في نهاية القرن الرابع الهجري، و يحاول أن يحلل الأدب المخصص لهذا الموضوع، على أن نفهم من الأدب جانبه الموسوعي، فاصلا بين الحمق و الجنون، و مقدِّما للحمق على الجنون في كل فصول الكتاب الذي قسمه إلى ثلاثة أبواب و اثني عشرة فصلا، معتمدا على ما سماه : <<الوجهة الحضارية نهجا لدراسة الموضوع>>[15]. مع الاستعانة بـ(النهج الأدبي) في قراءة النصوص المتعلقة بالحمق والجنون، و ذلك لأن النص الأدبي يعدُّ مدخلاً : << من المداخل لدراسة هذه الظاهرة فضلا عن أن طائفة من الحمقى و المجانين أنتجت أدبًا نفترض أن له مميِّزاته و خصائصه>>[16]. و في هذا السياق، يعترف باستلهامه دراسة ميشيل فوكو للجنون. يقول:

> <<ثم رأينا من المفيد الاطلاع على بعض النظريات التي تطرقت إلى دراسة مثل هذا الموضوع، ونشير خاصة إلى أحد الأعلام البارزين في هذا الاتجاه و هو الأستاذ ميشال فوكو من خلال مؤلفه الذائع الصيت الموسوم بـ "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي". و ما كنَّا – باطلاعنا على مثل هذه الدراسات- نروم النقل أو ننشد الإسقاط، و إنما حاولنا أن نستلهم منها ما يعيننا على طرح سؤالينا الأساسيين: لماذا نشأت هذه الظاهرة؟ و كيف تطوَّرت في الواقع الحضاري؟ و ما تجودنا مثل هذه الدراسات الحديثة –على سبيل المقارنة تارة و التصور طورا- إلاَّ لنستأنس منها بما ينسجم و طبيعة موضوعنا فلا نتعسف عليه و لا نكرهه على ما لا يستجيب له، ذلك أن المذاهب لا تمام لجدواها إذا لم توظف توظيفا سليما و لم تكن عنوانا على فهم تراثنا استكشافا لمخبآته و استخراجا لكنوزه>>[17].

تقوم طريقة التلقي والتوظيف، بحسب هذا النص، على الاستلهام، والاستئناس، والتوظيف بما يتفق و طبيعة الموضوع. و هو ما يعني الأخذ بما هو مناسب، و ترك ما يظهر وكأنه إقحام و إكراه. و هذا يشير إلى

أمرين: الوعي بالاختلاف في الطرح من جهة، و محاولة الاستفادة المنهجية من جهة ثانية، والتأكيد على النظرة النقدية في تناول الموضوع من جهة ثالثة. ولكن إذا كانت هذه النظرة تقدم المبادئ العامة للتحليل، فإن محك النظر يتمثل في تطبيقها. و لمعرفة ذلك، ليس أمامنا إلاَّ النظر في بعض جوانب هذا التحليل، و ما انتهى إليه من نتائج.

و مما لاشك فيه أن الجانب التاريخي هو الجانب البارز في هذه الدراسة التي غطت ما يزيد عن خمسة قرون، واستقصت الموضوع من مصادره الأساسية الكثيرة والمتنوعة. و حاولت تقديم وصف شامل لظاهرة الحمق و الجنون في الثقافة العربية- الإسلامية القديمة، وذلك من خلال التعريف اللغوي و الاصطلاحي، وبالعودة إلى الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث و السنة، ومجموعة من الأدباء والمؤرخين الذين اهتموا بهذه الظاهرة، ومنهم الجاحظ والتوحيدي على وجه التحديد.

وفي تقديره، فإن الثقافة العربية القديمة استقبحت الحمق، وأن العرب رغم تعدد خطاباتهم عن الحمق، إلا أنهم في المجمل قدَّموا صورة سلبية عنه[18]، في حين وقفوا موقفا إيجابيا من الجنون والمجانين، فيه : <<قدر من التسامح و نصيب من الاحترام يبلغ في أحايين كثيرة مرتبة الاشفاق و الرأفة>>[19]. والأسباب التي أدت إلى ذلك كثيرة، منها أن المجنون مصاب، ولا يملك العاقل إلاَّ التعاطف معه، ومنها ما يعود إلى الشعور بالرهبة من المجنون، لأنه يظهر و كأنه: <<ظاهرة مركبة معقدة لم يمسك بها الإنسان بزمام تصورها إمساك المسيطر المتيقن، فقد ظلت جوانب منها شاردة عن قواعد الاختبار غير خاضعة لسلطان الأحكام العقلية>>[20].

و على الرغم من هذا التعقُّد، إلاَّ أن الثقافة العربية -الإسلامية القديمة قد حاولت أن تفك بعض جوانب هذا التعقيد، وذلك بالبحث في أسباب الحمق والجنون، والأدوية المناسبة لمعالجتهما. وقدّموا في هذا المجال جملة من الأسباب منها الوراثية، و بخاصة ما ينجم من زواج الأقارب، و الأسباب التربوية التي تعود إلى طريقة التنشئة العائلية، بالإضافة إلى مصائب الحياة، وسوء المعاشرة والمخالطة، ورفاق السوء. يقول التوحيدي نقلا عن السجستاني:<< إن العاقل إذا خاطب العاقل فهم، وإن اختلفت مرتبتهما في العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، و ليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحمق، فإنهما ضدان، و الضد يهرب من الضد>>[21]. و كأن السجستاني بموقفه هذا قريب من موقف ديكارت الذي حلَّله فوكو، رغم الاختلاف في التدليل والبرهان والسياق الثقافي والتاريخي. على أن ما يدعو للدهشة من هذا الموقف هو الفئات التي تنضوي تحت مسمى الحمق و الجنون، وتضم الحرفيين والنخاسين والسماكين، وقسما كبيرا من العامة التي توصف بـ (الرعاع) ممن (لا عقول لهم)، وإنما لهم: <<أشياء شبيهة بالعقول>>[22]، بحسب التوحيدي، و غيره من المؤرخين والأدباء. و لعل الفئة التي وصفت أكثر من غيرها بالحمق هي فئة المعملين التي فصَّل القول فيها الجاحظ في كتابه: **البيان و التبيين**، و منها قوله: <<أحمق من معلم كتاب>>!

و بالجملة فإن الأسباب المؤدية إلى التحامق طبيعية واجتماعية، ومهما تعدَّدت: <<فإنها لا تعدو أن تكون أصيلة أو حادثة أو طارئة، منها ما جبل عليه طبع الإنسان فرسخ في طينته وورثه عقبه، ومنا ما ركب الفرد لبعض علل الاجتماع المختلفة فلزمه لزوم العادة، و (العادة توأم الطبيعة)، كما يقول الجاحظ، و منها ما اعتراه لظرف مخصوص حتى إذا عبر الظرف زال الحمق بزواله>>[23].

و مع أن القول المأثور عن العرب، أن الحمق لا دواء له، أو كما قال شاعرهم:

لكل داء دواء يستطب به *** إلاَّ الحماقة أعيت من يداويها

إلاَّ أنهم مع ذلك قدَّموا بعض الأودية والنصائح، ومنها نصيحة، في غاية الطرافة، وتتمثل في قول أحدهم بالعشق دواء للحمق، و ضرورة تجنب زواج الأقارب، و طلب الاغتراب والابتعاد، وإتقان التربية و التأديب، ومخالطة الأخيار، و من الواضح أن سبل العلاج محدودة للغاية، بما أنها مجرد توجيهات عامة. و السبب في ذلك يعود إلى الاعتقاد بالمعطى الطبيعي للحمق، وهو ما يختلف اختلافا شديدا في تشخيص العرب للجنون أو علاجه.

فمن جهة الأسباب، نقف عند أسباب طبيعية واجتماعية ونفسية وسياسية كثيرة و متنوعة، منها: المرحلة العمرية كمرحلة الشباب الذي اعتبر: <<شعبة من شعب الجنون>>، كما جاء على لسان ابن مسعود[24]، و ذلك بحكم تغلب الهوى واستحكام اللذة، وشدة الغضب والغيظ. ومنها : المرض، و المزاج، و الدور السلبي للأغذية، والبيئة الطبيعية و النفسية و الاجتماعية التي قد تكون عاملا مساعدا على الجنون، وبخاصة ما تعلق بالعمر، والعواطف و الوجدان والحب والعشق على و جه التحديد، كما هو معروف في خبر مجنون ليلى، و كذلك إدمان الفكر بحسب ابن حزم الذي يقول: <<إنما يتولد [الجنون] من إدمان الفكر، فإذا غلبت الفكرة و تمكَّن الخلط السوداوي، خرج الأمر من حدِّ الحب إلى حدِّ الوله و الجنون>>[25]. بالإضافة إلى الصدمات القوية، والتهديد الشديد. و نذكر في هذا السياق ما تعرض له بعض أطباء السلاطين من تهديد من قبل سلاطينهم في حالة عدم إيجاد الدواء الناجع لأمراضهم. ومن هذه القصص ما يروى عن الطبيب ابن زيرك طبيب السلطان أحمد بن طولون، الذي خرج:<<من بين يديه و هو يرعد، وكان شيخًا كبيرًا، فحميت كبده من سوء فكره و خوفه، و تشاغله عن المطعم و النوم، فاعتراه إسهال سريع، واستولى الغم عليه، فخلط وكان يهذي بعلة أحمد بن طولون>>[26]. و تغليب التفسير بواسطة الجن و الشيطان، و كل ما يتعلق بـ (الأرواح الخبيثة). ولقد قدم الجاحظ في كتاب: الحيوان مادة غنية في هذا الشأن[27]، سواء من جهة السرد، أو التعليل، أو الموقف. يقول خصخوصي معلِّقا على كلام الجاحظ:

> <<و يبدو أن الناس إذا استعصى عليهم تفسير حدث من الأحداث و استحال عليهم تعليل ظاهرة من الظواهر، مالوا إلى لون من السهولة في الشرح و التبرير و التعليل. و هي سهولة تغذيها المعتقدات الغالبة المتمكنة، و تيسِّرها حدود العلم الضيقة في مثل تلك الحقب. و يبدو أن الجاحظ فطن لشيء من هذا فبيَّن في أحد مؤلفاته أن الإنسان إذا جهل الحيلة في شيء مال إلى اضافته إلى الجن، و لم يعانه بالفكر، و لا عالجه بالمنطق>>[28].

و رغم إشادة الباحث بموقف الجاحظ، و إشارته إلى التفسير الطبي العام، إلاَّ أنه اكتفى بالتشخيص والتعليل الذي قدَّمه بعض الأدباء و المؤرخين، و منهم ابن أبي أصيبعة في كتابه: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، و لم يكلِّف نفسه عناء البحث في كتب الأطباء حول هذا الموضوع، مع أنهم أفردوا لهذا الموضوع فصولا و أبوابا. هذا من جهة التشخيص و المعاينة والوصف والتفسير، وأما من جهة العلاج و الدواء و التوجيه، فإن التراث العربي الإسلامي القديم يقدِّم مادة غنية بشأن الجنون و المجنون، إذ من المعلوم أن الحضارة الإسلامية قد تطوَّر فيها الطب و المؤسسات الطبية و على رأسها البيمارستانات التي خصَّصت أماكن شبيهة بالغرف

لمعالجة المجانين، وهنالك من يتحدث عن دور خاصة بالمجانين كما جاء في رواية العاملي في كتابه: **الكشكول**[29]. وأكثر من هذا، فإن ثمة ميل عام من قبل المجتمع الإسلامي لمساعدة المجانين والاعتناء بهم، بحسب روايات عديدة. وإذا كانت هذه الروايات تتفاوت من حيث الصدق، والدقة، فإن المؤكد أن الأطباء والحكماء كانوا يعتبرون : <<المجنون مصابًا، و تسلكه في سلك المرضى، و أن الطبيب أبو الحسن سعيد بن هبة الله: كان يتولى مداواة المرضى في البيمارستان العضدي، وأنه كان يأتي إلى قاعة المرورين "لتفقد أحوالهم ومعالجتهم">>[30]. و هو ما يعني أن الجنون قد لقي اهتماما من قبل المجتمع، والعلماء أو النخبة، والسلطة الحاكمة. يقول:

> <<فقد راحت فئات اجتماعية تفاوتت درجاتها وتمايزت رتبها تحفل بالمختبلين حفلا، فلا العامة تخلَّت عنهم، و لا السلطة الدينية أهملتهم. و لعل أظهر ما يلفت الانتباه، وأبرز ما يكتسي دلالات معينة، أن أحلَّهم المتطببون و من لف لفهم محلاً مخصوصا، و بوؤوهم مبوأً مميزا، إذ نظروا إليهم فاعتبروا الواحد منهم إنسانا لا يفرقه عن بني جنسه إلاَّ أنه مصاب بمرض من الأمراض، وقدَّروا أن برءه مؤمل وشفاءه مرجو>>[31].

و لكن ما تجب ملاحظته هو أنه على الرغم من أن الباحث قد فصَّل الحديث في أنواع الأدوية و أشكال العلاج، إلاَّ أنه لم يخصص فصلا أو عنصرا قائما لمؤسسة المستشفى أو البيمارستان، على الرغم من الأهمية القصوى لهذه المؤسسة في تاريخ الجنون، و على الرغم من توافر بعض الدراسات التاريخية في هذا المجال[32].

و إذا كان الجانب الطبي والمؤسساتي، والتعيين التاريخي للجنون في الحضارة العربية الإسلامية لا يزال في حاجة إلى بحث و تدقيق، وإلى دراسات تاريخية، فإن المؤكد هو الاهتمام الشديد بالجوانب الأدبية والدلالية والوظيفية، أو بكلمة جامعة، بالجانب التأويلي للجنون، الذي حظي بالقسط الأكبر في مختلف الدراسات التي اعتنت بهذا الموضوع.

يظهر ذلك في هذه الدراسة الرائدة للباحث أحمد خصخوصي الذي خص القسم الثاني من كتابه للجوانب الحضارية الثقافي للحمق و الجنون، و هو قسم يعادل من حيث الكم القسمين المخصصين للمفهوم و للجانب العلمي. وبالنظر إلى غلبة الجانب التأويلي على كل الدراسات التي تناولت الجنون في التراث العربي-الإسلامي، فإنني سأكتفي بالإشارة إلى بعض الأفكار، ما دام أن هذا الجانب سيتعزز بدراسة محمد حيان السمان التي اهتمت كما قلنا سابقا بخطاب الجنون.

يتصف الأحمق والمجنون بثلاث صفات هي: الصورة أو الشكل، والأخلاق أو الخصال، والأعمال أو الأفعال. ويؤدي المجنون تحديدا، أو بالأحرى صورة المجنون وظائف اجتماعية وسياسية وثقافية عديدة. لا يمكن الوقوف عندها ما لم نستحضر كيفية معاملة الناس والنخبة للمجانين، أو بلغة القدماء معاملة العامة والخاصة. و إذا سبق وأن أشرنا إلى المعاملة السمحة للمجنون في الثقافة العربية –الإسلامية القديمة، فإن ما تجب الإشارة إليه هو أن ثمة فئات معينة تهتم بالمجنون، أو بالأحرى يجذبها المجنون، وأولهم الصبيان الذين: <<يولعون بتتبع المعاتيه ولوعا منقطع النظير ...الخ>>[33]. و لكن في المقابل فإن الراشدين : <<لا يرضون أن يعبث الصبيان بالمعتوه بل تراهم يهبون إلى نجدته على نحو من الانحاء...الخ>>[34]. وتؤدي الشريعة الإسلامية في هذا المجال دورا رئيسيًّا، ذلك أنها تمنع قتل المجنون أو معاقبته، بحكم فقدانه للعقل. وبحسب بعض الروايات،

فإن المجانين الذين تسببوا في عمليات قتل، أو قتلوا، لم يعاقبوا على أفعالهم هذه، لا لشيء إلاَّ لأنهم مجانين[35].
و مع أن الصورة الغالبة عن المجنون في الحضارة الإسلامية هي صورة إيجابية، إلاَّ أن ثمة حالات يظهر فيها المجنون مقيَّدا بالسلاسل، وفي بيوت خاصة، لا نعلم طبيعتها، لأن مؤلفات القدماء تشير في بعض الأحيان إلى سجن المجنون و حبسه، و قد يكون ذلك ناتجا عن خطورة حقيقية أو وهمية، أو عن بواعث سياسية، لأنه: <<لا بد من أن ممثلي السلطة- على اختلاف رتبهم- يميلون إلى تبرير سجنهم للمجانين بأن هؤلاء قد يتحدثون أحاديث محظورة، و يتناولون مواضيع محرمة، فالسجن إذ يشملهم فيبعدهم من المستمعين الفعليين أو المحتملين يتخذ وظيفة مماثلة –في بعض الأحيان- لوظيفة الرقابة و إن كانت أقسى أثرًا و أجفى معاملة>>[36] .

على أن المجنون يحضر كثيرا في مجالس العلماء والسلاطين، بحيث يمكن الحديث عن ارتقاء في المنزلة الاجتماعية، وثمة روايات كثيرة حول هذا الحضور، والوظائف المختلفة التي يؤديها في هذه المجالس سواء في الجدِّ أو المرح. ويظهر المجنون في هذه المجالس في صورة الشاعر والعالم، وفي صورته الهزلية الضاحكة و الساخرة. ولعل السبب في هذه المعاملة سواء من جهة الجمهور و العامة أو من جهة النخبة الخاصة هو أن المجنون : <<يلاقي بنوع من الخشية، وينظر إليه بشيء من المهابة و الرهبة، وكأنه نتاج مشترك أو خلق مركب، قوته الذهنية مزيج من الإدراك و الإلهام، وطاقته الحدسية خليط من المعرفة والوسوسة في معناها الأول من حيث هي حديث خافت مجهول المصدر أقرب ما يكون من الوحي إذ يوحى>>[37].

و لكن السؤال الذي يفرض نفسه على القارئ وهو يطالع هذه المادة الغزيرة حول الحمق والجنون هو: لماذا كل هذا الاهتمام؟ بالنسبة للحمق، ثمة بلا شك ما يمكن اعتباره بمثابة: <<استعداد العرب المتحفز لاقتفاء آثار المعايب وتسقُّط الأخبار المتصلة بها>>[38]. وتوظيفه في بعض الصراعات الثقافية، مثلما حدث ذلك في قضية الشعوبية التي أراد بعض منشِّطيها أن يُنظر إلى العرب بوصفهم قومًا: <<يتعاورون و يتهاجمون و يتفاحشون>>[39]. بالإضافة إلى ما يؤديه الحمق من وظائف أدبية و سياسية، و بخاصة في الصراع السياسي بين الأسر الحاكمة، وذلك بالنظر إلى أن :<<عملية التحميق كانت مظهرًا من المظاهر الموظَّفة لمحو مكتسبات السابقين المعنوية، وطمس مفاخرهم و النيل من أعراضهم، وتضييق الهالة التي تحيط بهم، و التقليل من قيمتهم>>[40]. و المثال النموذجي على ذلك، تحميق السلالة العباسية للسلالة الأموية. من هنا نعتقد أن الباحث أحمد خصخوصي كان محقًّا عندما يقول: <<ومثل هذه الأخبار لا يمكن أن يطمئن إليها المرء، لأنها في جملتها تكاد تكون ثمرة عمل منظم، وتخطيط مدبَّر، وتزداد هذه الفكرة تمكنًا من المرء ورسوخا في فكره خاصة إذا نظر إلى الطرف المقابل و هو المستفيد من رواج الحكايات الموضوعة و ذيوعها>>[41].

هذا بالنسبة للحمق و الحمقى، وأما بالنسبة للجنون والمجانين، فإن الأمر لا يختلف إلاَّ من جهة كثرة تعدد مستويات التوظيف، وحضوره الأكبر، وذلك بحكم طابعه الرمزي. من هنا نجد بعض الروايات تتحدث عن تحول بعض المجانين إلى مصادر للإلهام والكتابة الأدبية، وتوظيفه في مختلف أشكال النقد الاجتماعي والثقافي و السياسي. لذا يمكن القول: << إن جملة الأخبار المتعلقة بتدخلات المجانين الهجومية – وإن تباينت أجناسها و تفاوتت درجاتها حدَّة و قسوة- لا يمكن اعتبارها طفرات مفردة أو حالات معزولة، بل هي – في ما يغلب على الظن- ألوان من التعبير عن حالات ذهنية قائمة في وعي فئات المجتمع>>[42]. وعلى هذا الأساس نجد المجنون أو صورته قد وُظِّفت في نقد الحكام، واستعملتها الحركات السرية في مناهضتها للحكم القائم، كما

استعملت بوصفها حيلة للتنصل من الالتزامات، أو لتحقيق مكاسب مؤقتة، وغيرها من الوظائف و الاستعمالات بحيث تحول المجنون إلى مجرد ذريعة أو أداة أو غطاء أو رمز، و هو ما يظهر جليًّا عند تحليل الخطابات المنسوبة للمجنون و المجانين.

و في تقديري، فإن محمد حيان السمان في كتابه: **خطاب الجنون في الثقافة العربية**، قد حلَّل بعمق و تفصيل هذا الجانب الخطابي، وتوقف عند أهم مظاهره و أشكاله. يتجلى ذلك في تركيزه على قراءة ما سماه بـ: (صوت الجنون)، والوظائف المختلفة التي يقوم بها، وبخاصة الوظائف الاجتماعية والسياسية والثقافية، محاولاً فهم العلاقة بين هذا الصوت و المجتمع العربي-الإسلامي، وبذلك يتميَّز عن طرح أحمد خصخوصي الذي اهتم أكثر بالجانب التاريخي لظاهرة الجنون، وسمح له بالارتباط أكثر بالقضايا التي تعرفها الثقافة العربية المعاصرة، مع الإشارة إلى الاهتمام الذي أولاه بعض الأدباء و الشعراء المحدثين أمثال جبران خليل جبران[43]، وهو ما يكشف عنه عنوان الكتاب و متنه الذي يتكون من ستة فصول تحاول قديم صورة شاملة للجنون وصوته في الثقافة العربية -الإسلامية. يقول:

> <<لقد كان صوت الجنون، يرتفع حرًّا واضحًا، أمام الملأ، في الأسواق و المساجد، في الحمامات العامة، في الطواف بموسم الحج، وفي حلقات القاصين و الوعاظ، و في المصحات و البيماريستانات، بكلام جيِّد صحيح و مفيد، يجهر بالمهموس، ويبوح بالسرِّي، في لحظات الضيق و القلق و الخوف التي يمر بها الجسد الاجتماعي العام. و كانت إنجازات ثقافية عديدة، تنسب إلى هؤلاء المجانين، وترتبط بمنطوقهم فيتبدى صوت الجنون، كحامل فني –تعبيري لهذا المنطوق، وبخاصة في حقلي الشعر، والمأثور النثري الذي يأخذ، في ارتباطه بصوت الجنون، شكل الحكمة البليغة، والموعظة الحسنة، والحقية المرة، المصاغ في سياق لغوي-جمالي راقٍ >>[44].

و لمعرفة هذا الصوت و قيمته، كان لابد من مناقشة موقعه في الخطاب الثقافي العربي، والكشف عن الآليات التي تتحكم فيه. إذ أنه على الرغم من الإقرار بالفكرة التي تقول إن المجتمع العربي كان متسامحا مع المجنون، إلاَّ أنه أشار إلى تعرض المجنون لحالات الاضطهاد، مثله مثل بقية أفراد المجتمع الإسلامي، ولكن هذا الاضطهاد كان موضوع إدانة من المجتمع الإسلامي نفسه. يقول: <<أما الحالات التي كان يتعرض المجنون خلالها للأذى، فقد كانت مُدانة، وتستدعي كوابح ذاتية داخلية، وخارجية عديدة. و ترتبط إدانتها بإضفاءات أسطورية، و استقطاب الغضب الإلهي على الجهة التي سببت ذلك الأذى>>[45]. و استنتج من هذا الموقف المتسامح للمجتمع العربي –الإسلامي بمختلف فئاته، عامته و خاصته فكرة في غاية الأهمية ألا وهي : << اتخاذ هذا الصوت حاملاً للعديد من المسائل التي كان من المتعذر الإفصاح عنها مباشرة، دون وسيط، و بشكل خاص فيما يتصل بعلاقة المجتمع بالسلطة و رموزها>>[46].

من هنا عرف خطاب الجنون تداولا وانتشارا كبيرا في الثقافة العربية-الإسلامية الكلاسيكية. و لقد اتسم هذا الخطاب بطابعه الثقافي بالدرجة الأولى، و ظهوره بمظهر المقدس والمهرج في الوقت نفسه. وكانت لكلمته أو منطوق كلمته في الحالتين فاعلية سحرية، أو ما سماه الباحث بـ: <<الفاعلية السحرية التحويلية

لكلمة المجنون>>[47]. وهو ما يعني أن لكلمة الجنون أو بالأحرى لخطابه سلطة رمزية استغلها المجتمع أو النخبة في توصيل رسائلهم و تبليغ مطالبهم. و ضمنوا : << شخصية المجنون، عنصرا بطوليًّا واضحا، يتحقَّق و يظهر من خلال الممارسة الشخصية الجنونية لفعل التكلم>>[48].

و يظهر هذا الجانب البطولي أكثر ما يظهر في المجال السياسي، و تحديدًا في موضوع شرعية الخلافة الإسلامية، سواء من جهة أصلها التاريخي أو من جهة القائمين عليها، و يحكمون باسمها و يمثلونها. و في هذا السياق نقرأ رواية دالَّة أوردها المؤرخ ابن عبد ربه عن بهلول متصوّف عاش في فترة حكم المهدي، يقيم تمثيلية يعرض فيها الخلفاء منذ الخليفة الأول إلى زمن المهدي، ويحكم عليهم أمام جمهور يتحلق حوله، كاشفا عن:

> <<مسار الصراع و علاقة السلطة بالمجتمع، في مرحلتي الخلافة الراشدية و الأموية، و شطر من الخلافة العباسية. و بما يشبه المحكمة الشعبية، المقامة في الهواء الطلق، أمام الناس جميعا، ينصب الصوفي المتجان قاضيا يحاكم تاريخ السلطة، باستحضار رموزها، و بوثائق يقدمها التاريخ نفسه. و الشهود هم الحشد المتقاطر ليسمع حكم الإدانة>>[49].

و لا يكتفي صوت الجنون بنقد شرعية السلطة، وإنما يطرح قضية العدل التي تعتبر معيارا للتمييز بين الخلافة الإسلامية الأصيلة وبين الملك العضوض الظالم والدخيل. و من هنا، تحول صوت المجنون إلى الصوت المعبِّر عن معاناة العامة، والمقهورين، والمظلومين. وهذا ما مكَّن المجنون أن يصبح قائدا، ويؤدي جملة من الأدوار القيادية الاجتماعية والسياسية و الثقافية.

ومن هذه الأدوار ما تخوِّل له أن يتقدم الجماعة عند صلاة الاستسقاء، وذلك بحكم الاعتقاد بالجوانب الخارقة والغامضة والمقدسة التي يتصف بها المجنون. كما يقوم بدور الراعي الذي يرمز للعلاقة المعروفة بين الراعي والرعية. إذ من المعلوم أن طبيعة هذه العلاقة تشكِّل صلب المسألة السياسية في الفكر الإسلامي، و توقف عندها ميشيل فوكو في دراسته لأشكال السلطة الشرقية.

و إذا كان المجنون يقوم بهذه الأدوار في مختلف مستويات المجتمع العربي–الإسلامي، فإن ثمة أدوارًا يقوم بها في المدينة حصرًا، وذلك بحكم الحضور القوي والبارز للسلطة والسلطان، و لمختلف المؤسسات التي تمثل السلطة، سواء تعلق الأمر بالسلطة الدينية، كسلطة الفقهاء و القضاة، أو سلطة الحاكم، كسلطة الشرطة، والجند، والمحتسب. لذا فإن صوت الجنون قد اتَّخذ وسيلة لنقد هذه الأشكال المختلفة من السلطة. ولقد اصطلح الباحث على هذه الوضعية بمصطلح : <<الحالة السلطوية أو على حدّ تعبير ميشيل فوكو شبكة السلطة>>[50]. و تعتبر المدينة مجالا مناسبا لظهور صوت المجنون من خلال موضوعات شتى تعكس الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي القائم، وتستغل الفضاءات المختلفة للمدينة لتبليغ خطابها. يقول:

> <<لقد ارتبطت حركة صوت الجنون، و فضاؤه، بمرافق المدينة الإسلامية من قصور ومساجد وأسواق وبيمارستانات ومقابر...إلخ. و كانت هذه المرافق تستقطب صوت الجنون، فيلجأ إليها، و يرتبط بها، في الواقع و المعيش اليومي، و في التراث الشفهي أو المدوَّن عن المجانين، تبعًا لموضوعات هذا الصوت و غايته

التعبيرية، من جهة، و ارتهانا لطبيعة دور هذا المرفق أو ذاك، في الحياة المدينية، من جهة أخرى>>[51].

و هذا يعني أن لخطابات الجنون التي نقرأها في التراث العربي - الإسلامي وظائف متعددة اجتماعية وسياسية وثقافية، أشرنا إلى بعضها سابقا، وأن بعض الأدباء قد اتخذوا من هذا الصوت وسيلة للتعبير عن أفكارهم و تطلعاتهم. وعليه، نستطيع القول إن الجنون سواء من جهة الموضوع أو من جهة الخطاب، قد احتل مكانة هامة في التراث العربي –الإسلامي القديم. يشهد على ذلك ما تركه القدماء من روايات ونصوص. وهو ما أدى بالباحثين العرب المعاصرين إلى أن يهتموا به اهتماما شديدا، وأن يحاولوا قراءته على ضوء المناهج النقدية المعاصرة. ومن بين هذه المناهج النقدية التي وظفها الباحث العربي المعاصر ما قدَّمه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو. والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو: ما قيمة هذه القراءة التي اعتمدها كثير من الباحثين العرب في دراستهم للتراث العربي –الإسلامي، وبخاصة هؤلاء الذين توقفنا عندهم في هذا البحث سواء بالتحليل أو الإشارة فقط؟

1.لا شك أن المدوَّنة التي اثبتناها في هذا البحث تؤكد الأهمية التي يوليها القارئ العربي لهذه الانطولوجيا التاريخية سواء من جهة عمليات التلقي المتمثلة في الترجمة والتأليف، أو من جهة توظيف واستخدام مفاهيم وطرائق هذه الفلسفة في دراسة التراث العربي- الإسلامي في كليته، كما هو الحال في مشروع نقد العقل العربي عند محمد الجابري أو نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون[52]، أو في موضوع محدد كالجنون. ويمكننا القول أن أصحاب المشاريع الفكرية العربية قد اهتموا أكثر بكتاب ميشيل فوكو: **الكلمات و الأشياء، أركيولوجيا العلوم الإنسانية**، وضمن سياق يغلب عليه الطرح البنيوي المتمحور حول بنية النصوص والمعارف، في حين أن الباحثين الذين اهتموا بموضوع الجنون، ركَّزوا على كتابين : **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، و: **نظام الخطاب**، و ذلك ضمن سياق يوصف بما بعد البنيوية حيث احتلت مسألة السلطة مكانة مركزية.

2. إذا كان موضوع الجنون قد دُرس قبل تلقي الأنطولوجيا التاريخية، فإنه قد عرف تحولاً في الاهتمام و طريقة في الدراسة بعد تلقي هذه الفلسفة. يؤكد هذا الكم الهائل من الدراسات المخصصة لهذا الموضوع، والطرح النوعي المتمثل في توظيف بعض مفاهيم الانطولوجيا التاريخية، مثلما هو ظاهر في المثالين اللذين حللنا بعض جوانبهما، وفي غيرهما من الدراسات و الأبحاث التي وظفت مفاهيم الانطولوجيا التاريخية، واستفادت من الدراستين العربيتين الرائدتين في هذا المجال[53].

3. لم نهتم بعمليات رصد مواطن التأثير والتأثر كما تفترضه الطرائق التقليدية التي تركز على المؤلف و نصه، وتعتبره فاعلا، و تنظر للقارئ باعتباره منفعلا، وإنما أخذنا بفكرة مناهج القراءة المعاصرة التي تهتم بالقارئ، و ترى في فعل القراءة فعلا تحويليًّا منتجًا وإيجابيًّا يظهر في أشكال التأويل والتوظيف المختلفة والمتفاوتة والمتصارعة في الوقت نفسه. وتؤكِّد القراءات المقدمة في هذا البحث على ذلك، سواء من جهة إدراكها للاختلاف في السياقات التاريخية أو في عمليات التوظيف، ورسم الأهداف. وهي بذلك تحقِّق إحدى أهم اطروحات نظرية القراءة والمتمثلة في أن النصوص في انتقالها بين الثقافات المختلفة لا تنقل سياقاتها التاريخية التي انتجتها، ولا يمكن إعادة إنتاجها كما هي، وإنما تجري عليها تحويلات حتى وإن كانت هذه التحويلات مشوهة، أو ناقصة، أو انتقائية، أو نقدية [54]. و يتمثل الجانب النقدي في هذه القراءة في : << إدراك الفوارق بين الأوضاع، وكذلك في

إدراك الحقيقة القائلة إنه ما من نظرية(...) تغطي الوضع الذي نشأت فيه أو الذي تنقل إليه. و فوق كل شيء، فإن الوعي النقدي هو إدراك لنظرية المقاومات، وردود الفعل نحوها(...) أو التفسيرات الملموسة التي تتنازع معها >>[55]. و مما لا شك فيه، أن ما قُدِّم في الدراستين اللتين توقفنا عندهما، يكشف عن إدراك لهذه الفوارق.

**4**. رغم الاختلافات الكثيرة بين الدراستين سواء من جهة الطريقة، حيث ركزت الأولى على التاريخ و الثانية على الخطاب، أو من جهة المدوَّنة التراثية، حيث اهتمت الأولى بمجموعة هائلة من الأدباء والمؤرخين وعلى رأسهم الجاحظ والتوحيدي، في حين ركزت الثانية على النصوص الخاصة بالجنون، وعلى رأسها دراسة عقلاء المجانين للنيسابور وعلى ما جاء في مقدمة ابن خلدون، أو من حيث الموضوع ذاته، فقد اهتمت الدراسة الأولى بموضوعين هما الحمق والجنون، وخصصت لكل واحد منهما فصولا مستقلة عن الفصول الخاصة بالجنون، في حين أن الثانية دمجت بين الحالتين، وركَّزت كثيرا على الجنون، أو من جهة التلقي الصريح للأنطولوجيا التاريخية، بحيث نجد أن الدراسة الأولى اكتفت بالإشارة إلى كتاب ميشيل فوكو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ووظفته في شكل مقارنة في نهاية الدراسة، فإن الدراسة الثانية قد اهتمت بنصوص كثيرة لفوكو، على رأسها نص كتاب: **نظام الخطاب**، وأحالت إلى التعليقات الخاصة بـ: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، واستشهدت ببعض أقوال فوكو و وظفت جملة من مفاهيمه، وبخاصة ما تعلَّق بمفهوم الخطاب والسلطة و المعرفة...إلخ. و لكن مع ذلك، فإن قارئ الدراستين، يمكنه أن يدرك التكامل بينهما، وذلك ليس فقط على مستوى الموضوع الذي يفرض نفسه، والمادة العلمية المعتمدة، وإنما كذلك من جهة المنهج، لأنه إذا كانت الدراسة الأولى قد غلَّبت الطرح التاريخي، فإنها لم تهمل الجانب الوظيفي والتأويلي، وكذلك الحالة بالنسبة للدراسة الثانية التي وإن غلَّبت الجانب التحليلي والخطابي، إلاَّ أنها قد قدَّمت عناصر لافتة في علاقة المجنون بالمجتمع، والسمات التاريخية والثقافية لهذه العلاقة.

**5**. يظهر هذا الطرح التكاملي في جملة من النتائج التي توصلا إليها، و منها: الإقرار بما أصبح معروفا ومعتمدا في الدراسات التاريخية و الفكرية من أن المجنون في المجتمع العربي الإسلامي قد عرف عناية واهتماما من قبل المجتمع والسلطة على حدٍّ سواء، وأن التراث الذي وصلنا حول هذه الشخصية أو الفئة يثبت الموقف المتسامح للحضارة العربية –الإسلامية من هذه الفئة، ويتفق مع ما ذهب إليه ميشيل فوكو[56]. و لعلَّ هذا الموقف هو الذي دفع بالباحثين العرب للاهتمام بدراسة هذه الظاهرة، والاستئناس بدراسات فوكو في هذا المجال، بغرض الوقوف عند وظائفها المختلفة ودلالاتها الرمزية المتنوعة.

**6**. إن أهم سمة مشتركة بين الدراستين في تقديري، هي سمة النقد بما هو إدراك لحدود الظاهرة المدروسة و جدواها. يقول أحمد خصخوصي:

> << و لما كان الفكر القديم عاجزًا معرفيًّا عن استنباط ما بلغته الثورات الاجتماعية في العصور الحديثة في مجال حرية التعبير، فقد كان ادعاء الجنون أحد الحلول التي أتيحت له والحقول التي حل له أن يسرح فيها هنيئا مطمئنا. وإن كان هذا الحل – في أغلب الأحيان- فرديًّا مهمَّشًا لا يؤدي الدور المرجو خطرا و تهديدا، فإنه مثَّل –بشكل من الأشكال- متنفَّسًا رحبًا لعاطفة مكلومة وتعبيرا نابضا عن ضمير الجماعة>>[57].

و بدوره يقول محمد السمان:

> <<إن الجنون يتبدَّى هنا، كموقع يتيح لصاحبه امتلاك وعي فردي يرى فساد الناس، وعري الرموز الثقافية، ولكنه في ارتهانه إلى شرط تاريخي –إيديولوجي محدَّد، كان يتمترس، في رؤيته إلى الواقع، خلف منطق الندب و الهجاء الفرديين، أكثر من أن يستشرف شرطا آخر، أو يرسم عالما آخر>>[58].

7. ثمة بلا شك حضور لافت للأنطولوجيا التاريخية في الفكر والثقافة العربية المعاصرة. يشهد على ذلك ترجمة نصوصها، والبحث في مواضيعها، ومحاولات توظيفها وتأويلها. وإذا كانت عملية الترجمة والتأليف ما فتئت تتمدد وتتجدَّد، فإن عمليات التطبيق والتوظيف والتأويل لا يزال يغلب عليها الجانب التراثي الذي رغم أهميته في الثقافة العربية المعاصرة، ويكشف عن موقفنا من حاضرنا، وهو ما يتفق مع الأنطولوجيا التاريخية من حيث اعتمادها على التاريخ لطرح مشكلات الحاضر، إلاَّ أن ما يجب في تقديري الالتفات إليه هو المقاربة السياسية التي قدَّمتها هذه الفلسفة، ومحاولة توظيفها توظيفا نقديا، وبخاصة أن ما أنجز في هذا المجال محدود للغاية، ولأن المسألة السياسية والاجتماعية مطروحة بقوة على مختلف المجتمعات العربية المعاصرة التي لا يقتصر الإقصاء فيها على الفئات الهامشية، كما هو الحال في الجنون، وإنما يشمل المجتمع سواء في علاقته بالنظم التسلطية القائمة أو في علاقته بالنظام العالمي المهيمن.

## إحالات البحث

[1] . ميشيل فوكو، الجنون و المجتمع، في: ما التنوير؟ ترجمة الزواوي بغوره، دار آفاق للنشر، ط2، الكويت، 2016، ص 145-146.

[2] . أسعد الحكيم، ماهية الجنون و تاريخه، في مجلة : المجمع العلمي العربي، العدد 3-4، 1933، ص 112.

[3] . يؤكد هذا المعطيات الإحصائية الآتية:

(1) يتضمن موقع أرشيف المجلات العربية 143 مقال.

(2) يقدّم محرك غوغل أكثر من (50.000) مادة عن الجنون، معظمه يحيل إلى فوكو.

(3) حجم المدونة الخاصة بموضوع الجنون في التراث العربي الإسلامي القديم، كما تبيّن ذلك الدراسات المخصصة للموضوع.

[4] .صدرت الطبعة الأولى لترجمة كتاب ميشيل فوكو في عام 2006، و الطبعة الثانية في 2014. انظر: ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،ط2، 2014، في حين أن الدراسات الأساسية المخصصة لموضوع الجنون في التراث العربي صدرت في بداية التسعينيات من القرن العشرين. وهو ما يعني في هذه الحالة، أن حركة الأفكار لا تتحدَّد بالترجمة المباشرة بشكل آلي، و إنما تحدِّدها عوامل كثيرة ليست الترجمة إلاَّ واحدًا منها. انظر : ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب و بيروت-لبنان، 2006. و ما تجب ملاحظته في هذا السياق، هو أنه على الرغم مما بذله المترجم في تقديم هذا النص الأساسي في فلسفة ميشيل فوكو، إلاَّ أنه يحتاج في نظري إلى مراجعة شاملة من حيث الشكل، و إلى الوقوف عند بعض العبارات و الجمل التي تحتاج إلى إعادة صياغة، و تقديم بعض المعلومات أو التوضيحات اللاَّزمة للقارئ العربي.

[5] . أحمد خصخوصي، الحمق و الجنون في التراث العربي، من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت-لبنان، 1993. يجب الإشارة إلى أن هذا الباحث قد ترجم الفقرة التي خصَّصها فوكو لموضوع البيمارستانات العربية، و نشر مقالا موجزا عن هذا الموضوع و بالعنوان نفسه، قبل أن ينشر كتابه. انظر: مشال فوكو، <<البيمارستانات عند العرب>>، ترجمة أحمد خصخوصي، في مجلة: الحياة الثقافية، تونس، أكتوبر 1990، ص67-68؛ و : الحمق و الجنون في التراث العربي، في مجلة : الحياة الثقافية، تونس، أكتوبر 1991، ص58- 62.

[6] . محمد حيان السمان، خطاب الجنون في الثقافة العربية، رياض الريس للكتب و النشر، لندن-قبرص، 1993. و نشير أيضا إلى أنه نشر ملخَّصا لكتابه بعنوان: خطاب الجنون: المعارضة المتخفية للسلطة العربية الإسلامية، في مجلة: الناقد، لبنان، العدد 66، 1993، ص 20-24.

[7] . وسام حسين جاسم العبيدي، صورة المجنون في المتخيل العربي منذ العصر الجاهلي حتى القرن الخامس الهجري، ابن النديم للنشر و التوزيع و دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت-لبنان، 2016 .

[8] . انظر على سبيل المثال لا الحصر البحث الآتي: ضياء عبد الله خميس الكعبي، خطاب التحامق و الجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية، في مجلة: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 101، السنة 26، 2008، ص 11-59.

[9] . تعتبر المجلات الأربع الآتية: الفكر العربي، و: الفكر المعاصر، و: العرب و الفكر العالمي، و: الكرمل من المجلات الأولى التي خصت نصوص فوكو بالترجمة و التعليق. انظر على سبيل المثال لا الحصر:

(1).ميشال فوكو، الحقيقة و السلطة(حوار)، ترجمة(ج. أ)، في مجلة: الفكر العربي المعاصر، العدد1، 1980، ص 130-137.

(2). ميشال فوكو، جسد المحكومين، ترجمة منى فياض، في مجلة: الفكر العربي، العدد 22، 1981، ص 435-457.

(3).ميشال فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، في مجلة: الكرمل، العدد11، 1984.

(2). ميشال فوكو، البنيوية و التحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، في مجلة: العرب و الفكر العالمي، العدد 1، 1988، ص 15-20.

[10] . انظر بحثنا: في ترجمة ميشيل فوكو الى اللغة العربية: ملاحظات أولية، في كتاب: الترجمة و إشكالات المثاقفة(4)، تحرير و تقديم الزواوي بغوره، منتدى العلاقات العربية و الدولية، 2017، ص709-730.

[11] . زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة-مصر، 1976، ص 115. و للمزيد انظر الصفحات (110-118) التي خصها لهذا العرض. كما يمكن العودة إلى الكتب و المقالات التي تناولت هذا الموضع، بعد هذا التاريخ، و منها:

(1). محمد علي الكردي، نظرية المعرفة و السلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية-مصر،(د-ت)، ص 157-171.

(2). الزواوي بغوره، الخطاب، بحث في بنيته و علاقاته عند ميشيل فوكو، دراسة و معجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 2015، ص 21-26.

(3). منى فياض، اللاَّسوي في الحضارة العربية-الإسلامية، في مجلة: الفكر العربي، معهد الانماء القومي، العدد 19، 1981.

(4). مجلة : عالم الفكر، ملف خاص، الجنون في الأدب، العدد 1، المجلد 18، 1987. انظر بشكل خاص : رشا محمود الصباح، تمهيد، الجنون في الأدب، ص3-18.

[12] . انظر الاتي:

(1).ميشيل فوكو، الجنون و الحضارة، ترجمة أمين صالح، في مجلة: كلمات، العدد 9، يناير، 1988، ص 102-112. هذه الترجمة عبارة عن مقاطع

متفرقة من كتاب تاريخ الجنون، و قد تكون مترجمة عن النص الإنجليزي، لأنه، مع الأسف الشديد، لم يوثق المترجم نصه. و بالطبع، فإن الترجمة الإنجليزية سابقة عن الترجمة العربية، وصدرت منها طبعات عديدة. انظر على سبيل المثال:

Michel Foucault, *Madness and Civilization, a History of Insanity in the Age of Reason*, trad. By Richard Howard, Vintage Books Editions, November, New York 1988.

(2). ميشال فوكو، الانغلاق الكبير أو محاذاة الجنون، ترجمة عبد الرزاق جيلالي، في مجلة: دراسات عربية، العدد 11، السنة 25، 1989.

(3). ميشيل فوكو، الجنون و المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره في: ما التنوير؟ مرجع سابق، ص 145-146.

(4).جاك دريدا، الكوجيتو و تاريخ الجنون، ترجمة عز الدين الخطابي، في مجلة: اوراق فلسفية، العدد 26، 2010، ص 53-88. و أما بخصوص ترجمة الكتب المتعلقة بالجنون و تاريخه و مشكلاته، فيمكن الإشارة إلى الآتي:

(1) . كلود كيتيل، تاريخ الجنون من العصور القديمة و حتى يومنا هذا، ترجمة رجائي يوسف و كريستينا سمير فكري، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة-مصر، 2015. الجزء الثالث من هذا الكتاب مخصص لميشيل فوكو، ص 95-208. لكن ما تجب ملاحظته هو أنه لم يتناول الجنون في التراث العربي، مع أنه توقف عند الجنون في العصور الوسطى. و هذا يعني أن النزعة المركزية الأوربية في كتابة التاريخ، لا تزال تسيطر على الفكر الغربي، حتى و إن تناول قضايا الهوامش، و بفلسفات مناهضة لهذه النزعات، و تراث كالتراث العربي الإسلامي الذي يزخر بمادة في هذا الموضوع لا تضاهيها فيه ثقافة أخرى في العصور الوسطى، كما سنبيّن ذلك في هذا البحث.

(2). روي بورتر، موجز تاريخ الجنون، ترجمة ناصر مصطفى ابو الهيجاء، دار الكلمة، خريس-ابوظبي، 2012. يحيل هذا الكتاب إلى فوكو كثيرا، ولكن لا يخصص بفصل قائم بذاته. و لا يشير الى الجنون في التراث العربي –الاسلامي.

(3).نايجل رودجرز و ميل ثومبثون، جنون الفلاسفة، ترجمة ميثم الصايغ، دار الحوار، اللاذقية- سورية،2015، الفصل الثامن: فوكو، الجنون، الجنس، العقوبة، ص 269-292.

[13] . بالإضافة إلى ما أشرنا إليه في الصفحات السابقة، و إلى مقالات كثيرة غير موثقة كفاية على الشبكة العنكبوتية، فإنني أشير إلى الدراسات الآتية:

(1)غسان يعقوب، مفهوم الجنون و تاريخه، في مجلة: دراسات عربية، العدد 1، السنة 28، 1991.

(2). قيس كاظم الجنابي، ظاهرة الجنون في الشعر الصوفي، في مجلة: المورد، مجلد 36، العدد 2، (د-ت).

(3). قيس كاظم الجنابي، معجم المجانين من الشعراء، دار الآفاق العربية، القاهرة-مصر، 2007.

(4).أحمد بن علي ال مربع، خطاب الجنون، الحضور الفيزيائي و الغياب الثقافي(الاستبعاد و النفي)، العبيكان للنشر،2014.

(5). أحمد بن علي ال مربع، اللغة و الجنون، مقاربة في النقد الثقافي، في مجلة: الخطاب، العدد19، 2015.

(6). حسن لوكيلي، في إنصاف الجنون، في مجلة: لوغوس، العدد 3-4، 2015.

(7). فيصل أبو الطفيل، الحمق و الجنون في مرايا الأدب العربي القديم، السمة المفارقة لبلاغة العقل المعكوسة، في مجلة: قضايا الأدب، مجلد1، العدد2016 □1.

(8). محمد خيدون، الجنون و الإقصاء الاجتماعي، في مجلة: جيل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد 33، 2017.

(9). ممدوح عدوتن، دفاعا عن الجنون، دار ممدوح عدوان للنشر و التوزيع، دمشق –سورية، 2018.

(10). هايل محمد الطالب، خصائص كلام الحمقى و المغفلين في التراث من خلال معيار الانسجام النصي، كتاب ابن الجوزي نموذجا تطبيقيا، في مجلة: البعث، المجلد 40، العدد 2، 2018، ص 77-122.

(11). طارق زيناي، عقلاء مجانين الصوفية بين خطاب الجنون و جنون الخطاب، في مجلة: مجلة دراسات و ابحاث، المجلة العربية في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مجلد11، العدد 1، 2019.

[14] . انظر حول هذا الموضوع:

(1). محمد رجب النجار، الشطار و العيارين، حكايات في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 45، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1981. هذا و أشير إلى أن كتاب أحمد خصخوصي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: خصص القسم الأول لتعريف الحمق و الجنون، و القسم الثاني للتراث العلمي، و القسم الثالث للحمق و الجنون في الواقع الاجتماعي والحضاري. و لا نملك، مع الأسف، معلومات حول ما أنجزه بشأن موضوع التطفل و المتطفلين، و المهمشين بشكل عام.

(2). صلاح الدين المنجد، الظرفاء و الشحاذون في بغداد و باريس، مطبعة الرسالة، (د-ت).

[15] . أحمد خصخوصي، الحمق و الجنون في التراث العربي، مرجع سبق ذكره، ص 8.

[16] . المرجع نفسه، ص 8.

[17] . المرجع نفسه، ص 8.

[18] . المرجع نفسه، ص 41.

[19] . المرجع نفسه، ص 55.

[20] . المرجع نفسه، ص 55.

[21] . المرجع نفسه، ص 83.

22 . المرجع نفسه، ص 86. (الإحالة رقم 72).

23 . المرجع نفسه، ص 93.

24 . المرجع نفسه، ص 94.[الاحالة رقم 1].

25 . المرجع نفسه، ص 111.[الاحالة 128 ].

26 . المرجع نفسه، ص 106.

27 . المرجع نفسه، ص 98.[ أحال الباحث إلى الجاحظ 14 مرة في الصفحة نفسها، كما أحال إليه في الصفحات الموالية].

28 . المرجع نفسه، ص 93.[ادخلنا الفواصل و النقاط على النص، لأن نص الكتاب كله يكاد يخلو من الفواصل ، و لا يستعمل الكاتب النقطة إلاَّ في نهاية الفقرة ].

29 . المرجع نفسه، ص124.[الإحالة رقم 1]

30 . المرجع نفسه، ص 125.[الإحالة رقم 3].

31 . المرجع نفسه، ص 132.

32 . انظر على سبيل المثال لا الحصر، مقالتنا: مكانة المستشفى في تاريخ الطب الإسلامي، في مجلة: العربي العلمي، العدد 28 أبريل، 2014، ص 60-63.

33 . المرجع نفسه، ص 172.

34 . المرجع نفسه، ص 175.

35 . المرجع نفسه، ص 178.

36 . المرجع نفسه، ص 182.

37 . المرجع نفسه، ص 192.

38 . المرجع نفسه، ص 194.

39 . المرجع نفسه، ص 194.

40 . المرجع نفسه، ص 211.

41 . المرجع نفسه، ص 214.

42 . المرجع نفسه، ص 241.

43 . يقول السمان في أسباب دراسته لموضوع الجنون: <<إن هذه المشكلات و القضايا ما تزال قائمة في المجتمع العربي –المعاصر عبر تجليات و ارتهانات تاريخية خاصة، و ما تزال تفعل و تؤثر في الكثير من جوانب حياتنا الاجتماعية المعاصرة>>. خطاب الجنون في الثقافة العربية ، مرجع سابق، ص 14.

44 . المرجع نفسه، ص 11.

45 . المرجع نفسه، ص 43.

46 . المرجع نفسه، ص 44.

47 . المرجع نفسه، ص 80.

48 . المرجع نفسه، ص 86.

49 . المرجع نفسه، ص 95.

50 . المرجع نفسه، ص 147. ملاحظة: يحيل الكاتب مفهوم السلطة إلى النص الذي ترجمه عبد السلام بنعبد العالي، و لكن بالعودة إلى هذه الترجمة، فإن نجد المترجم قد استخدم كلمة العلاقة، و جمعها في صيغة علائق، و لم يستعمل كلمة الشبكة.

51 . المرجع نفسه، ص 149-150.

52 . انظر كتابنا: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2001.ص 42-87.

53 . انظر على سبيل المثال لا الحصر: وسام حسين جاسم العبيدي، صورة المجنون في المتخيل العربي...مرجع سابق، ص99-102، و: ضياء عبد الله، خطاب التحامق... مرجع سابق، ص 15.

54.يرى بورديو أن الأفكار تخضع في عملية انتقالها إلى ما يسميه بعوامل بنيوية تؤدي إلى سوء الفهم و عدم التواصل ، و أهم هذه العوامل في نظره هو أن النصوص تنتقل دون سياقها، و تخضع النصوص المترجمة إلى عملية انتقاء مباشر و غير مباشر. انظر:
.Pierre Bourdieu, Les conditions sociales de la circulation internationale des idées, in *Actes de la recherches en sciences sociales*, n145,2002, p.3-8.

55 . ادوارد سعيد، انتقال النظريات، ترجمة اسعد زروق، في: الإسلام و الغرب، مقالات و دراسات مختارة، تحرير سعيد البرغوثي، تقديم فيصل دراج.(دمشق: دار كنعان.2014)، ص 81-119.

56 . ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،ط2، 2014.ص 141-142.

57 . أحمد خصخوصي، الحمق و الجنون في التراث العربي، مرجع سابق، ص 253.

58 . محمد حيان السمان، خطاب الجنون في الثقافة العربية ، مرجع سابق، ص 202.