



Representations of Scholars' Attitudes toward Knowledge in Arabic Biographical Dictionaries: Between Possession and Circulation - A Cultural Approach

Dr. Sahar Bint Abdulrahman Al-Dawsari* 

s.aldusary@psau.edu.com

Abstract

This study explores cultural representations of scholars' attitudes toward knowledge in Arabic biographical dictionaries, focusing on the tension between individual possession and the circulation of knowledge. It approaches knowledge as both symbolic capital and a shared cultural heritage accumulated across generations, whereby the scholar functions not as its absolute owner but as its custodian and transmitter. From this perspective, practices that obstruct the transmission of knowledge acquire cultural significance because their consequences extend beyond the individual to collective memory. Rather than examining such accounts for their historical factuality, the study reads them as cultural representations preserved and reproduced within biographical discourse. It first considers the concealment of knowledge in relation to established cultural norms and representations of deviation, then examines two principal areas: representations of obstructed knowledge circulation and disruptions in the existential relationship between the scholar and knowledge. The findings demonstrate that Arabic biographical dictionaries distinguish between scholarly status and personal conduct, acknowledging a scholar's intellectual merit while critically recording practices regarded as compromising the rights of knowledge, the community, or the culturally expected role of the scholar. The study further proposes extending this approach to representations of learners, transmitters, muftis, and judges.

Keywords: Concealment of Knowledge, Cultural Systems, Biographical Literature, Representations of Deviation, Existential Relationship.

* Associate Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Education in Al-Kharj, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Al-Kharj, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Dawsari, S. B. A. (2026). Representations of Scholars' Attitudes toward Knowledge in Arabic Biographical Dictionaries: Between Possession and Circulation - A Cultural Approach, *Arts for Linguistic & Literary Studies*, 8(3): 641-678 <https://doi.org/10.53286/xywn7z84>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

تمثيلات العالم للعلم في كتب التراجم: بين التملك والتداول: مقارنة ثقافية

د. سحر بنت عبد الرحمن الدوسري^{ID*}s.aldusary@psau.edu.com

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة تمثيلات العالم للعلم في كتب التراجم: بين التملك والتداول: مقارنة ثقافية، إذ يمثل العلم في منظور كل الأمم رأس مال رمزيًا، وملكًا ثقافيًا مشاعًا، تضافرت في تراكمه العقول المتظاهرة، وتآزرت في بنائه وتعظيمه الأجيال المتعاقبة، حتى أضحى اختزاله في فرد أو جيل مسألة غير ممكنة؛ إذ ليس لأحد أن يدعي ملكيته المطلقة مهما علا فيه، فما هو إلا حلقة في سلسلته، وخازن له ومؤتمن عليه، يلزمه عقلًا ونقلًا وشرعًا: صيانتته ونقله كما نُقل إليه. وعليه: فإن أي ممارسة تنزاح عن هذا الأصل، أو تقطع سلسلة التداول المعرفي، تعد فعلًا ذا دلالة ثقافية، يتجاوز أثرها حدود الفرد إلى الذاكرة الجماعية، ومن ثم فهو محط نظر وتأمل، لا بقصد التحقق من وقوعها تاريخيًا، أو بوصفها أخبارًا فردية معزولة، وإنما بوصفها تمثيلات ثقافية حُفِظَتْ؛ لتبرز الكيفية التي تلقت بها الحاضنة الثقافية تلك التمثيلات، وأعدت إنتاجها في خطابها الترجمي. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يوطأ له بمناقشة مسألة: كتمان العلم بين الأصل الثقافي وتمثيلات الانزياح، ثم يمهّد له بتأصيل مفهومي يبيّن المراد بالتمثّل الثقافي للعالم في خطاب التراجم، ويردّف بمبحثين يبسط أولهما القول في تمثيلات تعطيل التداول المعرفي، فيما يتسع صدر الثاني لبيان تمثيلات اختلال العلاقة الوجودية بين العالم والعلم، وتوصل البحث إلى أن المدونة الترجمية تفرّق بين المنزلّة العلمية للعالم وتقويم سلوكه؛ فتنبّط فضله، ولا تتغاضى بذات الوقت عن تمثيل كل ما به إخلال بحق العلم أو الجماعة أو الصورة الثقافية المأمولة للعالم... وغيرها من النتائج التي تفتح أفقًا مستقبليًا لدراسة تمثيلات المتعلم والراوي والمفتي والقاضي؛ والكشف عن الأنساق الثقافية الحاكمة لأدوارهم وحدودهم.

الكلمات المفتاحية: كتمان العلم، الأنساق الثقافية، كتب التراجم، تمثيلات الانزياح، العلاقة الوجودية.

* أستاذ الأدب والنقد المشارك، قسم اللغة العربية، كلية التربية بالخرج، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز في الخرج، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الدوسري، س. ب. ع. (2026). تمثيلات العالم للعلم في كتب التراجم: بين التملك والتداول: مقارنة ثقافية، /الأدب للدراسات اللغوية والأدبية، 8(3): 641-678 <https://doi.org/10.53286/xywn7z84>

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



المقدمة:

لم يكن العلم منذ فجر الوعي الإسلامي المبكر شأنًا فرديًا محضًا، ولا ملكًا شخصيًا صرفًا، يَسْغُ العالم أن يكتنزه، أو يتصرّف بمنعه وبذله، وإن كان من أهل حله وعقده، بل هو منذ الأزل أئمن ما أدخر، وأبقى ما استثمر؛ فيه تُشاد صروح الوعي، وتُسبَق ذاكرة الأمة، وتُصان الهوية العربية والإسلامية من التبدُّد والذوبان. ولذا تضافرت دلالات العقل الصريح والنقل الصحيح في الدين الحنيف على حتمية تداول تلك الوديعة العقلية والأخلاقية كابرًا عن كابر، ومداومة تعاهدها بالحفظ، وتثميرها وتزكيتها بالإشاعة والبذل، لقوله ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: 187].

وفي المقابل جاء الذم الشديد والوعيد والتهديد لكل من زلت قدمه فجنح للكتمان لقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾ [البقرة: 159]، وتُعَلِّط العقوبة ويتضاعف الإثم لمن قصد بالكتمان الانتفاع الدنيوي، لقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 174].

ولذا حملت المدونة التراثية على عاتقها مهمة الترغيب بنشر العلم، والتنفير من تحجيره وكتمه؛ بتصدير المظلمات الشرعية والأدبية بذلك الموضوع أو التذليل به، كما فعل الخطيب البغدادي حين صنف في الرقائق: "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"، فتجاوز مفهوم الصيانة المادية للعلم والحث على بذله، إلى مفهوم صيانة الحمل التي تُحَيِّم على العالم أن تسع أخلاقه طلابه باختلاف منازلهم وطبائعهم وأمصارهم، وضرورة مبادلتهم بالتحية والسلام، ويردّف بالدعوة إلى صيانة الوجه عمّا لا ينبغي للعالم من طلب للدنيا، ويعقب بندبه إلى صيانة الهيئة والترين بزينة العلم مظهرًا ومخبرًا، ويختتم بالعودة إلى صيانة الحفظ عن كل ما قد يمس العلم من وهم أو خلط أو غلط بدعوة العالم لترك ما يريبه إلى ما لا يريبه بالامتناع طوعًا عن التدريس عند كبر السن؛ خشية اختلال حفظه ونقصان ذهنه (الخطيب البغدادي، 1989: 305-394).

وتقضى ابن عبد البر في: "جامع بيان العلم وفضله"، دربه فوطًا بفضل العلم، ودوره بتفضيل العالم على العابد، لا سيما إن وُفِّق للتبكير بالتعلُّم، ورُزِق الصبر على المشقة ومداومة الطلب، وتمت منزلته بكونه حافظًا لا كاتبًا، متأدبًا بأدب المتعلِّم قبل العالم، متحرِّزًا عن غوائله، متوقِّفًا بذله لغير أهله (ابن عبد البر، 1433: 98-377).

فيما يقسّم الغزالي: "الإحياء"، لأربعة أرباع، صَدَّرُها: "ربع العبادات" وصَدَّرُ الربع: "كتاب العلم"؛ فيه تستقيم العبادة، وتُسْتَحَق الرفعة آخرة ودنيا؛ لقوله ﷺ: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: 11]، ويتضمن الكتاب سبعة أبواب، تتعرض للدقيق والجليل، كالترغيب بالعلم، والترهيب من احتكاره وحرفه عن وظيفته ومراده (الغزالي، د.ت: 4-58).

ولم تشغل صورة العالم المثال وضدّه مخيال المصنفات الدينية فحسب، بل كان للموسوعات الأدبية سهم، ففي: "عيون الأخبار" يختار ابن قتيبة جعل: "كتاب العلم والبيان" (ابن قتيبة، 1418: 2 / 133-146) واسطة عقد قوله، وبه يتصوّر العلم أمانة معرفية وحقًا ثقافيًا مشتركًا، متى حُجِرَ ومنع تداوله فَقَدَ وظيفته الحضارية، وانقلب إلى سلطة صامتة تُعَجِّل إمكانات الوعي، وطعنة نجلاء في خاصرة معارف الأجيال السابقة واللاحقة.

كما ضمّن ابن عبد ربه عقده: "كتاب الياقوتة في العلم والأدب" (ابن عبد ربه، 1404: 2 / 76-94)، فضمّنه ما دل على أن صيانة العلم مرهونة بنشره، وضياعه رهين لكتمه.



ويبسط النويري القول في ذم البخل بالعلم، والترغيب ببذله لطالبه في باب: "ذكر ما قيل في البخل واللؤم" (النويري، 1423: 321-322). وينتقد الجاحظ في بعض كتبه (الجاحظ، 1965: 1/ 13-55) ورسائله (الجاحظ، 2002، ص 489) كل أشكال الكتمان الثقافي، وتعطيل التداول المعرفي، كتفضيل بعض معاصريه للرواية، ومناهضتهم للكتابة؛ لما في الرواية من هيمنة واحتكار، تؤذن بالانقطاع، وتهدد بالزوال.

وبعد، فإن من شأن هذا الإلحاح المكثف أن يميظ اللثام عن توتر ضمني قائم بين العلني والخفي، وبين مبدأ الإشاعة والتداول المندوب، وممارسة جانحة تسببت في تعطيل هذا التداول فعلاً أو تمثلاً خلّدت كُتب التراجم والسير؛ ومن هذا التوتر تنبثق جملة من الأسئلة تتعلق بالكيفية التي تمثّل بها خطاب التراجم أخباراً وأفعلاً نُسبت إلى بعض العلماء، وقُدِّمت بوصفها انزياحاً عن مقتضى التداول المعرفي، سواء تجلّى ذلك في: كتمان العلم، أو تصعيبه، أو إتلافه، أو في أنماط من السلوك الجسدي أو الاجتماعي المنقّر وصم بها العالم في سياقات سردية مخصوصة، ومعرفة الدلالات الثقافية التي تنتجها هذه التمثيلات.

وانطلاقاً من هذا الأفق، فإن هذا البحث ينهض على مقارنة تلك الأخبار مقارنة ثقافية، لا بوصفها وقائع تاريخية يُطلب التثبت منها، بل بوصفها بُنى تمثيلية تعبّر عن تصوّرات المجتمع للعلم، ولحدود سلطة العالم، ومشروعية تملكه للمعرفة وما يقابله من واجب تداولها.

وتهدف إعادة قراءة الخطابات التمثيلية لمظاهر التحولات النسقية في علاقة العالم بالعلم، التي انزاح بها العالم عن الحدود المشروعة التي ينبغي أن تتوقف عندها سلطته من منظور الحاضنة الثقافية العربية إلى: نقل مسألة كتمان العلم من دائرة الوعظ والتاريخ، إلى دائرة التحليل الثقافي، متجاوزة منطق التّعجب أو التّكذيب إلى: منطق الاستدلال والتأويل للكيفية التي انتخبت بها الثقافة خبر انزياح ما فصّرتّه شهادة تمثيلية حقيقة بالخلود والتدوين، وعليه: فلا وجود لدراسات بحثية سابقة لهذا النوع من الشواهد في هذا النوع من المدونات بالمنهج المقترح لهذه الدراسة البتة في حدود ما أعلم وما خُفي في منصات البحث ووسائل الحفظ، ورقية كانت أو رقمية، والله أعلم وأحكم.

أمّا الخطّة التي بُني عليها هذا البحث فقد اقتضت طبيعته أن ينتظم بتمهيد ومبحثين، فيضطلع التمهيد بإماطة اللثام عن مدلول دال: "التمثّل الثقافي"، والسبب الذي لأجله صار استعماله لوصف ما يحلل من نصوص أليق وأشدّ لحمية بطبيعة المقاربة القائمة في هذا البحث.

أمّا المبحث الأول فيختص بدراسة: تمثيلات عرقلة التداول المعرفي، ويتضمّن ستة مطالب، تبدأ من: تمثيلات كتمان العلم ضناً به، وتمثيلات تصعيب العلم، وتمثيلات إعدام العلم، وتمثيلات تزيف العلم، وتمثيلات التداول المعرفي المشروط بمقابل، وتمثيلات توجيه التداول المعرفي تبعاً للاصطفاف، ويتضمّن كل مطلب عدداً من الفروع.

في حين يدرس المبحث الثاني: تمثيلات اختلال العلاقة الوجودية بين العالم والعلم، ويندرج تحته مطلبان: تمثيلات اختلال العقل والجسد، وتمثيلات، وإهمال الجسد والمعيش، وينبثق عن كل مبحث جملة من الفروع.

ويختتم المقال بخاتمة توجز ما أسهب، وتجمع ما تفرق، وتستنتج مما تقدم، وتفتح حقولاً بكراً تنتظر من يقارنها فيضيف للمكتبة العربية جديداً.

التمهيد- التمثّل الثقافي للعالم في خطاب التراجم:

يعدّ التمثيل أحد المصطلحات البيئية المشكلة في النّقد الثقافي المعاصر؛ إذ تتنازع ملكيته وتعريفه وتوظيفه جملة من الحقول الإنسانية؛ بدءاً من الحقل الأدبي، ومروراً بالفلسفي، إلى جانب النفسي، والاجتماعي. ويضاف إلى ذلك افتقاره



لتعاضد ثلاثة عناصر، لا تقوم للتمثيل قائمة بفقد أحدها، وهي: الأصل الذي أدركه أو عايشه المُمَثِّل، والمُمَثَّل الذي قام مقام الأصل، والمنتج العلامي النهائي لعملية التمثيل (عبد الباقي، 2021، ص 1087)، وتلك المواجهة بين مقصد الآخر الغائب، ومقصد الذات المُدرَّكة المهيمنة لنيابتها عن غائب، والموضوع الإدراكي المنجز في صورته النهائية التي تتدافع فيها مقاصد متنازعة تُفَوِّض مسؤولية تأويلها للمتلقي هي عين الإشكال وذروة سنامه؛ إذ لا يمكن بحال إدراك العالم بالطريقة نفسها، فأني يُطابق من يُمَثِّل، فيُنْقَل للمتلقين تمثيلات الآخرين؟ وكيف للمُنجز اللغوي غير المحايد بطبيعته إبلاغ التُمَثِّلات عنها (أم السعد، 2017، ص 132)؟

يأتي دال (مُثِّل) لغةً من: مَثَّلَ الشَّيْءَ تُمَثِيلًا، أي صَوَّرَهُ فَكَأَنَّكَ تَنْظُرُ إِلَيْهِ، ويستوي فيه إن صُوِّرَ مِثَالَهُ بكتابة، أو اسْتُعْمِلَ غيرها من المدركات (ابن منظور، 1414: 613 / 11)، ومن ذلك قول الله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]؛ أي تبدَّى بصورة مماثلة للإنسان، والمماثلة ليست كالتسوية؛ إذ لا تصح المماثلة إلا في المتفقين ماهية وواقعية كما في ظهور جبريل عليه السلام، في حين تصح المساواة بين ما يجتمع فيه الاتفاق والاختلاف، وعليه في أعم (ابن منظور، 1414: 610 / 11)، نحو قوله عليه السلام: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلَيْكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: 10]، فالفتنات تجتمعان: بالإنفاق والجزاء، وتفترقان: في عظم الأجر.

وتعد الفلسفة (النموذج التمثيلي) قضيةً مركزيَّة تلخِّص الإنتاج المعرفي، حتى شاعت مقولة: "التفكير يعني التمثيل"، ويعني: طريقة استحضار الذهن للمدركات والموضوعات الغائبة لتمثل من جديد، مع ضرورة التمييز بين مستويات التمثيل؛ فأعلاها: تُمَثِّل المدركات بدقَّة، وأوسطها: تُمَثِّل المدركات نوعًا ما، وأدناها: لا تُمَثِّل ولا تمت للمدركات بصلة وإن ادَّعت ذلك (سعيد، 1994، ص 117-118؛ الحنفي، 2000، ص 220-221).

على حين يدل مصطلح (التمثيل المعرفي) في الدراسات السيكلوجية على: تلك العملية النَّفسِيَّة التي يستطيع بفضلها الأفراد إعادة تصوُّر المدركات والتجارب المثبتة في الذاكرة البعيدة إلى الوعي مرة ثانية رغم غيابها عن المجال المادي، مع ضرورة التمييز بين تمثيلات الأفراد المعرفية للخبرات والمعارف المحقَّقة، وما يعرف بالترابط التخيلي، الذي يقوم على خداع المدركات بصناعة ارتباطات مع صور أو موضوعات متخيَّلة لا أساس لها من الواقع (الزغلول، والزلغلول، 2007، ص 199-201). أمَّا دلالة (التمثيل الاجتماعي) في الدِّراسات السوسولوجية فإنها تعني: منظومة الأفكار والصور الذهنية والمعتقدات والقيم الجمعيَّة، التي يشترك بها ويتوارثها ويتخذها وسيلة لتوجه السلوك أفراد مجتمع بعينه؛ فتسهم في وحدتهم وتعينهم على فهم وتفسير الواقع من حولهم (ميتشيل، 1986، ص 38).

وبعد: فإن المراد بمصطلح (التمثيلات الثقافية الأدبية) في هذا البحث، هو: الكيفيَّة التي يُعيد بها خطاب التَّراجم إنتاج الوقائع الثقافية، التي تصوِّر مدى فهم العالم لدوره وماهية علاقته بالعلم، سواء كانت الموجودات المُمَثَّلة: رواية سمعها، أو حادثة أبصرها، أو واقعة كان طرفًا فيها، لا بوصف التمثيل محاكاة دقيقة وانعكاسًا للواقع، بل بوصفه أثرًا لغويًا حل محل أثر فعلي، وبنية ثقافية تقع في منطقة وسطى بين الواقع والتَّخيل، وبين الحس الفردي والخطاب الجماعي؛ بغية تجسيد الواقعة وتمثيلها ومشابهتها (عبد الباقي، 2021، ص 1089).

وتهدف دراسة الأثر اللغوي القائم مقام الأثر الفعلي: إلى دراسة دلالات الأنساق ثقافيًا، بالنظر لكيفية تموضع التُمَثِّلات داخل اقتصاد السرد؛ لتجلية المحددات التي تبنى عليها تراتبيَّة الأدوار بين السلطة والمعرفة في الخطاب الثقافي التراثي، مع مراعاة ما للتمثيل من سلطة تخوِّل صاحبها أن يخضع ويضبط ويُنبِط ويُعيد بناء الآخر، وتتسع مظاهر الهيمنة باتساع رقعة الاستفادة من إمكانات تمثيل الآخر (كاظم، 2004، ص 10).



وهذه السلطة تستوجب أن يُقَارَب الدارس الثقافي تلك المرويات بعين بصيرة تتجنَّب ما وسعها محاكمة أي تمثُّل يتحول به العالم من وسيط في سلسلة التداول إلى طرف يقطعها أو يعيد تشكيلها، سواء كانت تلك المحاكمة تفسيراً أخلاقياً، أو حكماً فقهياً، أو نفيّاً للتناقض، أو احتجاجاً وتبريراً للغرابة.

المبحث الأول- تمثُّلات عرقلة التداول المعرفي

إن من شأن التحول بوظيفة التلقي والتلقين المألوفة في مقام العلم وأهله من حَيِّز الفعل المشاهد المحسوس إلى حَيِّز التمثُّل المروي والمنقول تحريراً للمتمثِّل من الخضوع لاعتبارات المجاملة أو التَّقْيَّة، والرَّهبة من غضبة العالم ومريديه، أو الرَّغبة في مرضاتهم، واستعادة لسلطة خطابية أن يتيح للمُتمثِّل هامشاً أوسع للتصريح برأي المجتمع الثقافي في انزياحات العلماء عن النسق الثقافي المعهود، ومخالفتهم للمنوال القار في المخيال عن العالم المثال.

كما يمنح انتقال المُتمثِّل بالواقعة من نطاق المعاينة إلى نطاق الحكاية مَرَّة تأسيس بنية تمثلية تتجاوز فيها عناصر الإعجاب مع عناصر الغرابة، دون وقوع في حرج أو حاجة لمعالجة تلك التعارضات أو ضرورة لإبداء رأي فيها، بل تُفَوِّض سلطة التأويل والتأمل والحكم للقارئ كَلِيَّة، وإن كان المُتمثِّل بالتأكيد غير معفى من مسؤولية انتخاب ما يتمثله، وما يُلبسه لباس المقبول أو المرفوض من تمثُّلات.

ولمَّا كان نشر العلم وبذله وتذليل سبل حفظه وتداوله أولوية في النَّسق الثقافي العربي، فقد عُنيَت المدونة الترجمة بتمثُّل ما دق وجل من ممارسات مضادة تعرقل سيرورته، سواء أكانت العرقلة: بتضييق دوائر التداول، أو تشويه الوجهة والوظيفة، أو تدليس الموروث والتصرف بتوجيهه على خلاف المقتضى التداولي، أو ربطه بكسب أو مجد. ومن ثم عني المبحث بمقاربة التمثُّلات التي تتحول بها سلطة العالم على تداول المعرفة من أداة لصيانتها وتنظيم تداولها إلى وسيلة لعرقلة جريانها أو فقدها أو تشويهها، وما سيلي غيض من فيض تلك التمثُّلات.

المطلب الأول- تمثُّلات كتمان العلم ضناً به:

يُسْفِر التَّأَمُّل في المظان اللغوية عن كون: «الضَّاد والنُّون أَصْل صَجِيح يَدُلُّ على بُخْلٍ بِالسَّيِّء... إذا كان نَفِيساً يُضَنُّ بِهِ» (ابن فارس، 1969: 357/3)؛ «لِكَانِهِ مِنْكَ وَمَوْقِعِهِ عِنْدَكَ» (ابن منظور، 1414: 261/13)، فَتَضَنُّ بِهِ، لِنَتَافُسٍ فِيهِ (الفرهيدي، 1980: 11/7)، وعن مثله نَزَّهَ النَّبِيُّ ﷺ في قوله ﷺ: «وَمَا هُوَ عَلَى آلَغَيْبٍ بِضَيْنٍ» [التكوير: 24]؛ أي: «ما هو بِبَخِيلٍ كَثُومٌ لِمَا أُوجِيَ إِلَيْهِ» (ابن منظور، 1414: 261/13)؛ إذ ينافي مقام البلاغ "الضَّنَّ"، في حين يناقضه في الغاية والوظيفة ما وَصَفَ به الشاعر محبوبته من جمع بين بخل باللقاء، وبخل برد السلام، في قوله (ابن الصَّابُونِي، تحقيق، ص 18):

«وَضَنْتُ بِالْكَلامِ فَلَمْ تَكَلِّمْ بِكَيْفٍ وَكَيْفَ يُنْكِي لِلضَّيْنِ»

وعطفاً على تلك الدلالة؛ فقد تعاورت كتب التراجم على وصم سلوك من قصد قصداً أن يجلس علماً عن مستحقه بـ "الضَّنَّ"؛ لنفاسة المضمون به، وطول أمد اكتسابه، وعزم حابسه على المنافسة به، وإشفاقه من نبوغ غيره فيه. ويستوي بهذا الوصم من اعترض سبل إشاعته مع قيام مقتضيات إتاحتها: صراحة أو مواربة، ومن كان دافعه لاحتكاره: نفسياً أو مصلحياً؛ نظراً لكون الخيط الناظم لهما: تصوير العلم ملكية فردية تنافسية، بدل أن يكون أمانة جمعية تداولية.

وللضن في خطاب التراجم صور متعددة؛ تتدرج من ضن صدر لفساد الفهم، إلى ضن فاسد القصد، ثم أفضى إلى التعطيل التام أو الإعدام، وفيما يلي بسط لما أجمل، وبيان لما أهم:

1. الضن الاستثنائي- كتمان العلم صيانة لسلطة التفرد:

يمثل العلم ثمرة عمر العالم، وإكسيرا ثميناً لرحلات تجسّم بها المتاعب، وتجلد بها للمصاعب؛ لا لأنه حفظ ما تلقاه فحسب، بل لأنه صهره فأعاد إنتاجه، وبذل له وقته فاشتغل بهتذيبه وتذليله، فغدا خلاصة فكره وأشد لحمة بذوقه؛ فلا عجب إن تماهت الحدود الفاصلة بين العلم وكينونة العالم، فكفّ عن النظر له بوصفه إرثاً ينقله، وغدى يشعر بأنه يمثل. وأصدق تمثلاً لها حسرة ثعلب (الحموي، 1993: 2/ 551) على القوّت، وخشيته من عاقبة الاشتغال بعد الموت في قوله لابن مجاهد: ((يا أبا بكر: اشتغل أصحاب القرآن بالقرآن ففازوا، واشتغل أهل الفقه بالفقه ففازوا، واشتغل أصحاب الحديث بالحديث ففازوا، واشتغلت أنا بزيد وعمرو!! فليت شعري ما يكون حالي في الآخرة؟))، يقول هذا وهو: ((فاروق النحويين... أصدقهم لساناً... وأرفعهم قدرًا، وأصحبهم علماً... وأتقنهم حفظًا، وأوفرهم حظًا من الدين والدنيا!! ومن هنا أمكن أن يتولد في نفس بعض العلماء بأحوال مخصوصة شعور خفي باستحقاق خاص، تغذيه رغبة جامحة في المحافظة على فرادة علمية مستحقة؛ نظير تحصيل محفوظه بكد اليمين، فيتحول العلم من أمانة تداولية إلى فضاء للاستثمار الرمزي، ويغدو الاحتفاظ به ضررًا من الاحتفاظ بالمجد الشخصي المتولد عنه.

وتبتدئ تمثلات ذلك النوع من العدول في فهم رسالة العالم ومسؤوليته تجاه العلم في المفارقة التمثيلية، التي عقدها ياقوت الحموي بين ما لأبي عمرو الشيباني (الحموي، 1993: 2/ 625-627) من منزلة علمية، فهو ((راوية أهل بغداد، واسع العلم باللغة والشعر، ثقة في الحديث، كثير السماع، وله كتب كثيرة في اللغة جيداً))، وبين ما أقدم عليه من فعل يناقض الوظيفة الاجتماعية للعلم كلية، حين اختار إشاعة ما استأمنه الله عليه من علم في سبعة كتب، وزلت به القدم فاستأثر بكتاب الجيم؛ فكانت العاقبة أن يُتمثل هذا الفعل بقولهم: ((أما كتاب الجيم فلا رواية له؛ لأن أبا عمرو بخل به على الناس فلم يقرأه أحد عليه!))

إن في الانتقال بهذا الأثر العلمي من وعاء للتداول إلى ملكية خاصة، اختياراً لا اضطراراً ((فلم يقرأه أحد عليه))؛ أثر ممتد يجاوز المحيط الذاتي إلى المحيط الجمعي ((فلا رواية له))، وبه منيت الأجيال اللاحقة بخسارة فادحة لما كان يوماً ملء السمع والبصر؛ إذ العلم لا يكتسب قيمته بمجرد وجوده، وإنما بسيرورته في سلسلة التداول، فيكون تمثّل العقوبة التي مُني بها ما بُخل به من علم، أشبه بالموعظة الصامتة لكل من يتلقّى هذه السيرة ببيان أن المال الذي تؤول إليه جهود البخل بعد وفاته: امتناع بقاء، يشبه ما اختار في حياته من: امتناع بذل، ولا تفرّق هذه العقوبة الصّارمة أو تلقي بالأ لقيمة المحتوى الثقافية وإن علت!

ولئن تمثّلت المدونة الثقافية نسق تحويل العلم من أمانة لاستحقاق، فقد تمثّلت أيضاً نسقاً يُصيّر به حماد الزاوية (الحموي، 1993: 3/ 1255) الضن والاستثمار بالعلم ضرراً من الاستثمار لما انفرد بروايته من أخبار، جاعلاً من الضن بما له نُدرة مُمكنًا لهيمنتته المرجعية، فقد مكّنه الاحتكار باقتدار من تحويل المفسدة الماثلة بقولهم: ((كان ضنيّاً بأدبه))، إلى مزية تنافسية في حقل الشعر يصير بفضلها: روايةً ذكياً مكيناً عليمًا، مؤهلاً بفضل هذه الخلاصة لمندامة بني أمية عامة، والوليد بن عبد الملك خاصة، متجاوزاً ما تسابق الإخباريون على إثباته من أخبار وقوعه في التصحيف (ابن خلكان، 1994: 2/ 210)، وما أخذ عليه من نقص آلة في النحو ووقوع في اللحن الصريح (الذهبي، 1985: 7/ 175).

وما تلك إلّا بعض ما منحت "الطنوج" المضمون بها من آلاء، وهي: كرارس نُسخت للنعمان، ودفنت في قصره الأبيض: ((فلما كان المختار بن أبي عبيد قيل له: إن تحت القصر كنزاً؛ فاحتفره، فأخرج تلك الأشعار، فمن ثم: أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة)) (السيوطي، 1989، ص 106-107)، بفضل تبنيهم لمنطق احتكاري منح روايتهم حماداً منزلة مرجعية



رمزية فرضت على خلف الأحمر أوثق البصريين رواية، وأعلمهم بالشعر تجاوز تنافس المدرستين، فجلس بين يديه وتعلم عليه (الحموي، 1993: 1254/3)، محكوماً بسلطان الاضطرار، فقد أبلى أبو عمرو بن العلاء كل محفوظه، الذي ((ما سمع حماد الراوية حرفاً قط إلا)) (الزبيدي، دت، ص 37) سمعه مثله، فكان فعله سبباً، من حيث لا يعلم، في نجاح خطة حماد الاحتكارية، وترسيخ مرجعيته العلمية.

2. الضنّ الحسدي- كتمان العلم بوصفه ملكية تنافسية:

يتسم هذا الضنّ باجتماع الرغبة في الأثرة بالعلم طلباً للتفرد والاختصاص، إلى جانب الخشية من منافسة الآخرين على مكانة رمزية تهددها إشاعة ما تفرد فيه؛ فيكون العالم مدفوعاً لاحتكار العلم بدافع الغيرة المعرفية عليه؛ إذ هو مقوم فردي تفاضلي لا أمانة جمعية تداولية.

فإن أردنا الوقوف على تمثلاته الثقافية فيمكن تلمس ذلك فيما شهدته به "قرطبة" لابن الإفيلي (الحموي، 1993: 124 / 1) من متانة بعلم اللسان، وضبط وإحكام لغريب الألفاظ في الأشعار الجاهلية والإسلامية، غير أنه: ((كان غيوراً على ما يحمل من ذلك الفن كثير الحسد فيه ركباً رأسه في الخطأ البين... يجادل عليه ولا يصرفه صارف عنه))، وعليه فإن الوسط الثقافي يجعل الكتمان المقرون بالحسد لا العجز، والجدل المقرون بالاستعلاء لا التوقي أو التثبّت؛ موجباً لانقطاع الإضافة، واضمحلال الأثر، وتعثر سلسلة التداول.

3. الضنّ العقابي- كتمان العلم بوصفه أداة تأديب رمزي:

فإذا انتقل بنا المقام من دائرة الفرد ونقائض نفسه إلى دائرة العلاقة التي تجمعها بالآخر، برز نمط آخر من الضنّ تصبح به المشاخة بالعلم أداة انتقام للذات ووسيلة معاقبة لمن جرّأ على المساس بتراتبيتها الرمزية بين أقرانها ومريديها، ولذا لزم التمييز بين هذا التمثّل وغيره؛ فالعلم لم يُمنع ابتداءً، بل حُجب ردّاً على تجاوز سلوكي، أو مساس بالهيبة، أو تهديد لسلطة المجلس، ليؤدّب مقترفه بالحجب؛ لما جاوز مقتضى الأدب، وبهذا فالعالم لا يُنكر حق التّداول، ولا يصدر عن سياسة ثابتة في الكتمان؛ بل ينتقم لذاته لا غير.

ويمكن أن نقف على ذلك في خبر ابن النحاس، حين تعمد منع إنساخ المنذر بن سعيد البلوطي نسخته من "العين" لمماظة جرت بينهما؛ حين استدرك البلوطي على ابن النحاس في بيت رواه عن المجنون، فأسر ابن النحاس حنقه في نفسه ولم يبدّه لجأله، مؤثراً على القصّاص المّعجل الحجب والحرمان المؤجّل، وفي صفة ما كان من ابن النحاس بعد تلك الحادثة يقول المنذر -وقد روى الخبر بشخصه للزبيدي (الحموي، 1993: 1 / 468-469)-: ((وما زال يستقلني بعد ذلك حتى منعي "كتاب العين")؛ وما زال ذلك شأنه حتى تناهى إلى علمه أن المنذر عدل عن نسخته إلى نسخة العباس بن ولّاد؛ فندم وعاد إلى ما كان يعرفه منه.

وعليه: فلا يسوغ أن تُقرأ الحادثة بوصفها منعاً عارضاً، وإنما هي تمثّل ثقافي لسلطة مُورست على العلم، واستُغْمِلَ بها الكتمان عقوبة تحفظ المقام وتعيد إنتاج الفارق الرمزي بين العالم ومتلقيه، وتوثيقها في كتب التراجم نقد ثقافي لمفارقة كان ينبغي للعالم أن يتسامى عن اجتراحها.

4. الضنّ المؤدّج- كتمان العلم بدافع الخصومة العقديّة:

أمّا إن أردنا الوقوف على أشد ضروب الضنّ حدّة، فسنجد ضرباً لا يُحتكر فيه العلم طلباً للمزّة، ولا يُمنع لغاية تأديبيّة، بل يُصادر حمايةً للهويّة المذهبيّة، فيتحوّل التّداول إلى ساحة صراع رمزي، ويغدو الكتمان فعل إقصاء قصدياً؛



فلاستحقاق مشروط ومُسْتَحَقَّ لمن وافقه في مذهبه، وممنوع وغير مُسْتَحَقَّ لمن يخالفه فيه، وبالتالي فإن في نقل العلم إلى المخالف تدنيًا له؛ إذ يُوضَع في يد من لا يُؤْتَمَن عليه.

وفي هذا السياق يندرج خبر أبي قلابة الجرمي (الحموي، 1993: 804-805/2)، الذي يُوصَف بأنه أحد الرُّؤاة الفَهْمَة، وأحد غَلَاة التَّشْيُع والرَّفُض أيضًا؛ لذا فقد نهضت مواقفه من أقرانه ومعاصريه على أساس من التمييز المذهبي الصريح، الذي لا يقبل المراجعة ولا ينتهي إلى الندم، فنجدته مثلًا لا يجد غضاضة من الشماتة بوفاة الأصمعي "السُّي" حين بلغته فيقول:

﴿أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي نَعْيُهُ بُغْدًا وَسُخْطًا أَلَكِ مِنْ هَالِكِ
يَا شَرَّ مَيِّتٍ خَرَجَتْ نَفْسُهُ وَشَرَّ مَدْفُوعٍ إِلَى مَالِكِ﴾

ونجده يضمن بعلمه على معاصريه من غير الشيعة، كامتناعه عن دفع أرجوزة الأصمعي للشاعر عبد الصمد بن المعدل، مما دفعه لمقايضة الأرجوزة الأصيلة بأخرى مدلسة نحلها بعض الأعراب؛ فنجح في إيقاع أبا قلابة بفخ طمعه، وإخضاعه لمقايضة قوامها منح مشروط بالتقاضي، فيفضي به عجزه عن تمييز الصَّحِيح من المدَّس إلى فضيحة علمية وأخلاقية، وانكشاف عَوْرِهِ على رؤوس الأشهاد.

يقول ابن المعدل في عاقبة تلك الحادثة: «فعملت أرجوزتي... ودفعتها إليه على أنَّها لبعض الأعراب وأخذت منه تلك، ثم مضى أبو قلابة إلى الأصمعي يسأله عن غريبها، فقال له: لمن هذه؟ قال: لبعض الأعراب، فقال له: ويحك هذه لبعض الدجاليين دَلَّسَهَا عَلَيْكَ، أما ترى فيها كيت وكيت، قال فخزي أبو قلابة واستحيى». وبهذا تثبت المدونة الترجمية ما للضن بالآصول العلمية من أثر لا ينتهي عند تشطُّي سلسلة التداول وضباع مقدرات الأمة فحسب، بل يمتد شؤمه ليحقيق بأهله فيؤذَنهم بالنقصان والفضيحة والإياب باليباب.

5. الضن التحويلي- تحويل مسار التداول لا قطعه:

وهو أدنى أوجه الضن خطرًا وأقلها أثرًا؛ إذ لا يُفْضِي لمحق العلم وفواته، بل لتحويل مساره، ويمكننا إيجاده بخبر ابن الخشَّاب (الحموي، 1993: 803-804/2)، الذي ضنَّ بعلمه لسبب لم نتبيَّنه بصيغة التمثُّل، التي ركَّزت على تجلية أثر الضن أكثر من تجلية سببه، فكان الضن الإقصائي الصامت لابن الخشَّاب المقصي للطلاب سببًا بإعادة توجيه مسار التلقي بعيدًا عن سلطة الممسك بعلمه، وإعادة ترتيب السُّلطة المعرفية الجمعية، يقول مصدِّق ابن شبيب مثنياً على صنيع حبشي بن محمد الشيباني: «به تخرجنا؛ لأن الشيخ ابن الخشَّاب كان مشغولاً عنَّا وكان يضمن علينا بعلمه، فكان انعكافنا على حبشي». ويمكن ملاحظة ما يكتنف التمثُّل من تحوُّط واحتراز ممن عايش واقعة الضن ورواها؛ حفظاً لعهد شيخه، وانصرافاً عن المهم "فعل الضن" إلى الأهم "تبرير الانصراف" عن الأصل والتحوُّل للفرع، مع رد الاعتبار للفرع؛ لتفضُّله بالإتاحة والبسط، بعد طول مكابدة مريدي الشيخ للتشاكل والمنع.

6. الضن التعطيلي- منع التداول المفضي إلى التلاشي والزوال:

ونختم بأشد أطوار الضن مأساوية؛ إذ لا يترتب عليه تعطيل أو تحويل فحسب، بل يؤول المضمون به إلى المحو والانعدام الكلي من الوجود التداولي، ويقع حين يضمن العالم بعلمه ضنَّ المالك المتوجس، فيمسكه طيلة حياته، ولا يبرئ له شروط البقاء بنسخه وإشاعته، حتى يدركه الموت، فينتقل الكتاب من يد صاحبه ليد الزوال، ويتحول من أثر محدود الأثر إلى أثر منقطع بنويًا لانقطاع السلسلة؛ فالعلم مهما بلغ كماله الداخلي، يظل هُشًا ما لم يدخل حيز التداول.



ولذا فقد كان الضياع مأل كتاب "الجيم"، الذي جعله شَمِير بن حمدويه الهَزَوِي (الحموي، 1993: 3/ 1421) كما قال ياقوت الحموي: «كتاباً كبيراً رتبته على حروف المعجم ابتداءً فيه بحرف الجيم وطوله بالشواهد والروايات الجمّة وأودعه تفسير القرآن وغريب الحديث شيئاً لم يسبقه إلى مثله أحد تقدّمه» فغداً كما وصفه الأزهري «غاية من الكمال»، وقد تمثّل خطاب الترجمة مصير الكتاب بلا موارد بلغة حُكْمِيَّة صريحة تجعل ما وقع متوقّفاً، وذلك تارة في قول ياقوت: «ولما كمل الكتاب ضن به في حياته فلم يبارك الله له فيما فعله»، وأخرى على لسان الأزهري: «فإن الضن بالعلم غير محمود ولا مبارك فيه»، ولم يقف الأمر عند فوات البركة بل ربط التمثيل الثقافي الضنّ بالعقوبة المعجّلة، في روايتين مختلفتين، يقول ياقوت: «لم ينسخه أحد حتى مضى لسبيله، واختزن بعد وفاته بعض أقاربه ذلك الكتاب وغرق في جملة ما غرق من مال ذلك الرجل فلم ينتفع به».

وفي حادثة الغرق يقول الأزهري: «اتصل أبو عمرو ببيعقوب بن الليث الأمير؛ فخرج معه إلى نواحي فارس، وحمل معه كتاب الجيم؛ فطغى الماء من النهران على معسكر يعقوب، فغرق الكتاب فيما غرق من المتاع»، وتزيد رواية الأزهري على ما في رواية ياقوت بتعمّد توجيه المُترجم له إلى كيفية تلقي المفارقة الموجهة للكمال الذي آل للزوال، والعلم الضائع لا لخلل في الكمال، بل لضنّ مذموم، وذلك بقوله: «والله يغفر لنا ولأبي عمرو ويتغمّد زلّته، فإن الضنّ بالعلم غير محمود ولا مبارك فيه». وبهذا تتجلّى مباينة هذا الضرب من ضروب الضنّ لنظائره؛ بسده لمنافذ التداول كافة.

المطلب الثاني- تمثّلات تصعيب العلم:

توشك أعظم الحضارات وأقدمها أن تتفق على تعذر تقدّم المتعلّم في غمار العلوم دون معلّم يوجّهه، فيتدرّج معه من المعلوم للمجهول، ومن الجزء للكل، ومما قرّب مأخذه، لما شقّ واستغلق فهمه؛ فييسر له سبله، ويرسخ ما طرف وتلد من معارفه، ويُقوّم ما أعوجّ من منسوخه، ويُحكّم بعد هذا كله ما أدركته ملكاته ثم يجيز له رواية ما أخذ عنه متى اكتملت أدواته. ولعظمة هذه الأدوار لم تألّ حضارة جهداً في تعظيم منزلة المعلّم، وتسميته بما يدل على خطر رسالته؛ فُعرف معلم المدرسة السومرية، التي نُعتت بببيت الألواح (جاسم وآخرون، 2020، ص 181)، باسم "أميا"؛ أي: الخبير أو أب المدرسة (كيدار، 2022، ص 169)، كما دُعي معلم بيت الحياة (حسن، 2018: 348/ 17) في برديات الحكمة والتّعليم بمصر القديمة باسم "سباو"؛ أي: المرشد والموجّه (صالح، 1966، ص 151).

ويبلغ أفلاطون في "أمثولة الكهف" (أفلاطون، 2023، ص 395-415) الواردة في الكتاب السابع من مؤلّف "الجمهورية" ذروة تأصيل هذا الدور؛ حين يجعل الدور المناط بالمعلم متمثلاً بكسر قيود ظلمات الجهل وأوهام الحس، وتحرير الفكر من أسر الاغترار بالمدرّكات المحدودة والزائفة. ولينجح المعلم في قيادة المتعلم عبر رحلة العروج الوجودية الشاقة، فعليه أن يتحلّى بالصبر والذكاء على تطبيق منهجيّة تدريجيّة صارمة، يأخذ فيها بيد المتعلم خطوة بخطوة، فيتحمّل معه عناء مقاومة الألم المعرفي الناجم عن صدمة النور الأولى، ثم يعرج به بسلاسة من مرحلة الانعكاسات إلى الحقائق البسيطة، ولا يزال به حتى يُبلّغه القدرة على النّظر في عين الشمس، معلّناً وصوله إلى يقين الوعي العقلي ونور الحقيقة المطلقة.

وإذا كان أفلاطون قد اتخذ من الصّورة المتخيّلة وسيلة لصياغة آرائه الفلسفيّة في أهمية دور المعلم فقد جعل ابن خلدون (ابن خلدون، 1981: 1/ 734-736) تحصيل العلم متوقّفاً على "المشيخة"؛ أي: الأستاذة والمختصين، لأن المتعلّم لا يمكنه تحصيل المعارف وتمييز صحيحها من سقيمها وأصيلها من دخيلها اعتماداً على القراءة وحدها، إذ يساهم المعلم بتواصله المباشر وتلقينه الحي في نقل المعرفة من حيز الفهم النّظري المؤقت إلى حيز الاستقرار والرّسوخ الذهني، ولذلك أقام



نجاح التّعليم على أصلين متلازمين: التدرج والتكرار، وجعل حسن تطبيقهما مناطاً بكفاية المعلم، لا بقدرة المتعلم وحده؛ إذ لا تنتقل المعرفة من الفهم العارض إلى الرسوخ إلا بالمشاهدة، والتدرج، وحسن السياسة التعليمية.

فإذا كان نجاح العملية التعليمية، في مختلف التصورات الحضارية، رهين حسن إدارة المعلم، فكيف يُتصور أن يتحول المعلم نفسه إلى سبب في تعطيلها، بالإبقاء على العلم في حيز الوجود الخطابي مع تجريده من قابليته للتداول، بتصعيبه، وتحسينه، وإغلقه اصطلاحياً؟

ولا يكون ذلك بحجب العلم، وإنما بإعادة تشكيله خطابياً على نحو يُبقيه حاضراً في الظاهر، ممتنعاً في الجوهري؛ فلا يُنال إلا بوسائط مخصصة، ولا يُفهم إلا في دوائر محدودة؛ فلا يغدو مشاعاً بل امتيازاً نخبواً محتجراً! وقد تنبّه الخطاب الثقافي مبكراً لتلك الآلية الدّقيقة في ضبط المعرفة، نحو ما تمثّله الجاحظ حين قال للأخفش (الجاحظ، 1965: 62-63): "أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها، وما بالناس نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟".

وفيما كان المتلقي ينتظر تفسير موارثاً لما يكتنف بعض المصنفات من غموض، يصارحه التمثل الثقافي بأنه أمام تدبير مقصود برده: "أنا رجل لم أضع كتبى هذه لله، وليست هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلّت حاجاتهم إلي فيها، وإنما كانت غايي المنالة".

وعليه فالتّمثّل يؤسس لنسق قوامه استدامة الحاجة، واستبقاء موقع العالم ببنية التلقي ومركزية الخطاب، دون إحصاء الأبواب في وجوه الطلاب؛ لئلا تنقطع آمالهم وينفض جمعهم، بل يُستبقَى تعلقهم بالأسباب بتدبير يبينه بقوله: "فأنا أضع بعضها هذا الوضع المفهوم، لتدعوهم حلوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهموا، وإنما قد كسبت في هذا التدبير، إذ كنت إلى التكبس ذهبت، ولكن ما بال إبراهيم النظام، وفلان وفلان، يكتبون الكتب لله بزعمهم! ثم يأخذها مثلي... ولا يفهم أكثرها؟".

ومما سلف يتضح أن غاية من أثروا الإبهام على الإفهام: إعادة توجيه وظيفة العلم؛ من فورية الجلاء إلى أفق الإرجاء، ومن فسحة العطاء إلى ضيق الاستبقاء، وعطفاً على فعلهم فقد حرصت المدوّنّة الثقافية على تمثّل ممارستهم للتّصعيب، لا بوصفها وصفاً لأساليب التّأليف، أو خياراً منهجياً بريئاً، أو مرحلة طبيعية في تشكّل المصطلح، وإنما بوصفها ممارسة رمزية تعيد ترتيب العلاقة بين العالم والمتعلم، فتحول المعرفة من وسيلة للتداول إلى أداة للهيمنة، ومن حقّ معرفي مشاع إلى رأس مال رمزي يُدار بمنطق النُدرة والطلب.

ومن هذا الأفق تُقرأ الأخبار التي تُنسب إلى بعض العلماء تعدّد الإغلاق أو الإغراب؛ بوصفها تمثيلات ثقافية لانزياح العالم عن الوظيفة التّداولية التي أُنيطت بالعلم منذ أقدم التّصورات التربوية.

ويجيء تمثّل الحسن بن أحمد الفارسي (الحموي، 1993: 2/ 813) شاهداً آخر على هذا النسق حين صنّف كتاب "التكملة"، فلم يكتفِ فيه برفع مستوى الخطاب العلمي بعد أن تلقى عضد الدولة البوبهي جهده في كتاب "الإيضاح" بالاستصغار السلطوي فقال: "ما زدت على ما أعرف شيئاً، وإنما يصلح هذا للصبيان!!"؛ بل أعاد بناءه ليكون حصناً عصياً، وسداً عاليًا منيعاً، لا يلجّه إلّا من خبر مجاهله، وامتلك مفاتحه من النخبة اللغوية المتبحرة المتقّرة؛ فتحول بالفعل العلمي من وسيلة إبلاغية إلى وسيلة عقابية، وبدل أن ينجح في تبسيطه فقد نجح في تحسينه، ورد اعتبره حين انتزع من عضد الدولة البوبهي بعد استقبال "التكملة" اعترافاً صريحاً بانكسار التداول حين قال: "غضب الشيخ وجاء بما لا نفهمه نحن ولا



هو"، وبهذا فقد سلّطت المدونة الثقافية الضوء على لحظة انزياح وظيفة التأليف من البيان المفضي إلى التداول، إلى التمايز المفضي إلى احتكار الامتياز المعرفي، وحصر النفاذ إلى العلم في دوائر النخبة.

المطلب الثالث- تمثيلات إعدام العلم:

لم يعرف الإنسان منذ فجر الحضارة مشغلاً أشدّ إلحاحاً من مقاومة الفناء، ولم يجد لذلك سبيلاً أبقي من أثر يشهد له بحسن البلاء. ولما كان محفوظ البشر متعذر البقاء، وعرضة لما لم يكن بالحسبان قصداً بالكتمان أو دونه بالنسيان، وجزئياً بالزيادة والنقصان أو كلياً بالفقدان؛ فقد اتجهت الجهود مبكراً لجعل المعارف تقاوم العفاء؛ فجُعِلَتْ الصخور أوعية للنقش (مكي، 1939، ص 30-33)، وصيّرَت الألواح الطينية رطبة كانت تقبل المحو أو مجففة بالحرق مستودعاً للرقم (سليمان، 2000م، ص 71-79)، ثم صيّرَت جلود الحيوان غنماً أو ماعزاً أو عجلاً أو ظبياً مظنةً تبقي على الذكر (سيد، 1997: 1/ 20-18)، وأفضى التأمل بالنبات لانتخاب البردي تسهيلاً للنفث والنشر (محمد، 2019، ص 24-25)، ثم انتبى المطاف إلى أعظم ما حفظ به البشر ذاكرتهم من أوعية؛ فأودعت كتباً كُفِلَتْ للتجربة البشرية حظاً من الخلود، وأسهمت في استمرار الانتقال بين الأجيال.

ولم يكن هذا التطور انتقالاً بمادة التدوين فحسب، بل كان انتقالاً في وعي الإنسان بقيمة الأثر المكتوب؛ إذ لم يعد الكتاب مجرد وعاء يحفظ العلم، بل أصبح شاهداً على وجود الأمة، وأحد أهم تجليات سلطانها الحضاري، فبقاء الحضارة مقرون ببقاء كتبها، وزوالها يبدأ من زوال خزائنها.

ومن هنا لم يكن عجيبة أن تتجه أيدي الغزاة، في لحظات الفتح والسقوط إلى المكتبات ودور العلم قبل غيرها؛ لأن القضاء على الذاكرة الثقافية أبلغ أثراً من هدم العمران، وأمضى في محو هوية المغلوب من إزهاق أرواح رجاله بيد الغالب (القلقشندي، 1987: 1/ 537). غير أن الأعجب من ذلك كله أن يأتي فعل الإتلاف من داخل الحاضنة العلمية نفسها؛ حين يقدم العالم على إحراق كتبه، أو غسلها، أو تخريبها، أو إغراقها، فيمارس بيده ما كان الغزاة يمارسونه بعدوانهم، وإن اختلفت البواعث وتباينت المقاصد.

ومن هذا المنظور يبدو إتلاف أوعية العلم فعلاً يناهض المسار الطبيعي الذي سلكته الحضارة الإنسانية منذ فجر التدوين؛ إذ كيف يستقيم أن يُفني الإنسان ما أنفق القرون في ابتكار الوسائل الكفيلة بصيانتها؟ وكيف ينقلب الحامل الذي وُجد لحماية المعرفة إلى أول ما يُستهدف بالإعدام؟ ألا ينبغي أن يُقرأ هذا الانقلاب بوصفه انزياحاً ثقافياً عن الوظيفة التي أنشئ الوعاء من أجلها، لا بوصفه فعلاً مادياً معزولاً لأن الوعي الثقافي لم يكن يفصل بين الحامل والمحمول؟ وفيما يلي صور من تمثيلات القضاء على وعاء العلم:

1. إحراقه:

لم تكن النار في الوعي الإنساني مجرد وسيلة لإزهاق الأرواح؛ إذ كانت السيوف والرماح والرجم والشنق كفيلة بمفارقة المحكوم عليه للحياة، بيد أن اختيار الإحراق بمواقف بعينها يكشف عن قصد يتجاوز إنهاء الحياة إلى محو أثرها؛ فلا تنتهي عقوبة المعدم حرقاً بمفارقة الروح للجسد، بل هي البداية، أمّا النهاية التي يصير إليها حفنة رماد تذروه الرياح! ومن هنا اقترن اللجوء إليها، في كثير من التمثيلات، بأحوال يكون بها الذنب المنسوب للمتهم ذنباً فكرياً أو عقدياً، فتعدم الفكرة بإعدام حاملها، ويُستأصل الرمز باستئصال مُجسّده.

ولعل أوضح ما يجسد هذا النسق خبر إبراهيم الخليل: إذ لم يكن قومه يجهلون أن قتله يتحقق بغير النار، ولكنهم آثروا حين قالوا: ﴿حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلَ الْهَيْكَلِ﴾ [الأنبياء: 68] أن يكون ردُّهم على معتنق دعوة تزعم شرعية معبوداتهم



بالاستئصال التام للفكرة بإعدامه، ولا شيء أقدر من النار، ولذلك جاء الجواب الإلهي لا بإنجاء إبراهيم فحسب، بل بإبطال ما أريد للنار من دلالة، بقوله ﷺ: ﴿قُلْنَا يَنَّاؤُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69]. وسار على ذات النسق خير أصحاب الأخدود؛ إذ لم يُلْقِ المؤمنون بالنار لمجرد القتل، بل لتمثيل إرادة استئصال الإيمان كلياً من نجران بإحراق أهله، كما قال ﷺ: ﴿قَتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ﴾ [النار ذات ألْوَقُود] [البروج: 4-5].

وإذا كان الجسد هو الحامل المادي للإنسان، فإن الكتاب هو الحامل المادي للعلم؛ ومن ثم لم يكن إحراقه في التمثيل الثقافي إعداداً لرق أو ورق، بقدر ما كان إعداداً لحامل استقرت فيه المعرفة، ومحاولة لنفيه من مجال الحضور والتداول، إذ لا حدود فاصلة في الوعي الحضاري بين الحامل والمحمول؛ ولذلك غدا الاعتداء على الوعاء اعتداء على ما وعته الذاكرة الثقافية وسعت لتوريثه لمن يلي من أجيال.

ومن هذا الأفق تغدو أخبار إحراق الكتب في المدونة الترجمية أوسع دلالة من مجرد الإخبار عن وسيلة من وسائل الإتلاف؛ إذ تُمَثَّلُ وعياً ثقافياً يرى أن إعدام الأثر المكتوب حرماً يمثل أعنف صور النفي والإقصاء من أفق البقاء، وعلى هذا النسق تُقرأ تمثيلات واقعة إحراق أبي عمرو بن العلاء (السيوطي، 2006: 231/2) لدفاتر مروياته من الشعر وأيام العرب بوصفها تمثيلات لواقعة إعدام انتقائي، يُستثنى بها العلم المتفق عليه -كعلم القراءات وعلم النحو- ويصدر حكم الإعدام على العلم الواقع في منطقة الاشتباه القياسي، ولم يشفع للمُعدم من المرويات كون الحامل ثبناً حافظاً صدوقاً بل: «أعلم الناس بالقراءات والعربية وأيام العرب والشعر»، ولم تكن الكثرة أيضاً سبباً للتردد أو تغيير القرار وإن «كانت دفاتره ملء بيته إلى السقف»، إذ يكشف الفعل عن تصوّر ثقافي قَلِق من الشعر، متأثر بقراءة تعميمية لقوله ﷺ: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: 224]، مع الغفلة عن الاستثناء القرآني، وعن الحضور الإيجابي للشعر في السنة النبوية.

وهذا لا يغدو الفعل مجرد تعطيل مؤقت للاشتغال من عالم كان «إذا دخل شهر رمضان لم ينشد بيت شعر حتى ينقضي» (ابن خلكان، 1994: 468/3)، بل مراجعة شاملة للعلاقة بالمعرفة الأدبية بعد التحول الروحي إلى التنسك، واختيار يتجاوز به الفرد إعادة تعريف علاقته بالعلم إلى بتر سلسلة النقل، بترك فراغ ثقافي لا يُعوّض.

وإذا كان خبر أبي عمرو بن العلاء يتوقف عند تمثّل فعل الإحراق وما جرى من مراجعة للعلاقة بالمعرفة الأدبية بعد التنسك، فإن خبر أبي حيّان التوحيدي (الحموي، 1993: 1929/5-1932) يجاوز تمثّل الفعل إلى تمثّل الوعي به؛ إذ لا تكتفي المدونة بنقل واقعة الإحراق، وإنما تفسح المجال لصاحبها ليقوم خطاباً حجاجياً طويلاً، تتظاهر فيه الذرائع وتتضافر المسوغات، حتى يغدو الإحراق بمنطقه نتيجة لازمة، لا اختياراً عارضاً.

فيبدأ بجعل فناء كتبه محكوماً بسنة كونية لا يُستثنى من حكمها شيء، مستشهداً بقوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، وقوله ﷺ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيَّاهُ فَانٍ﴾ [الرحمن: 26]، ثم يرفع قراره من دائرة الإرادة البشرية إلى ما يراه توفيقاً إلهياً، فيقول: «فما انبرت له ولا اجتأرت عليه حتى استخرت الله عز وجل فيه أياً ما وليالي... وحتى أوحى إلي في المنام بما بعث راقد العزم، وأجد فاتر النية، وأحيا ميت الرأي، وحث على تنفيذ ما وقع في الروح»، ثم يستند إلى باعث أخلاقي يرد العلم إلى وظيفته العملية، فيقرر أن: «العمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصراً عن العلم كان العلم كلاً على العالم... وكهرت مع هذا وغيره أن يكون حجة علي لا لي».

غير أن الخطاب لا يلبث أن يتحول من الحديث عن العلم إلى أهله؛ فيصف عزوف الناس عن الانتفاع بما دونه، بقوله: «أما ما كان سرّاً فلم أجد له من يتحلى بحقيقته راغباً، وأما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالباً»، ثم يصرح بأن أكثر هذه الكتب إنما جمعها «للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم»، فلما حُرِم ذلك كله



انتقل الحجاج من بيان قيمة العلم إلى التشكيك في أهلية المتلقي؛ فلم يعد يشغله زهد الناس بعلمه بقدر ما شغله ما سيؤول إليه هذا العلم بعد موته، ويكشف عنه بقوله: «شق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها»، ثم يعلل سوء ظنه بقوله: «إن عياني منهم في الحياة هو الذي يحقق ظني بهم بعد الممات»، مستشهداً بما لقيه من جفاء اضطره «إلى أكل الخضراوات في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة».

ولا يقف عند هذه المسوغات، بل يحرص على إدخال فعله في سياق يراه جديراً بالاقتداء، فيجعل فعله أسوة بأبي عمرو بن العلاء، وداود الطائي، ويوسف بن أسباط، وأبي سليمان الداراني، وسفيان الثوري، وأبي سعيد السيرافي، حتى يصير خطاب إحراقه للكتب أثر زهدٍ موروث، لا اجتهداً فردياً مجرداً.

ثم يبلغ الحجاج مداه بتسوية اقتناء الكتب باقتناء الأموال، في قوله: «وهل جامع الكتب إلا كجامع الفضة والذهب؟ وهل المنهوم بها إلا كالحرص الجشع؟»، ليخلص إلى أن النجاة ليست في الجلد والمداد، وإنما في العمل الصالح والإخلاص. ولا يُغفل الخطاب أن يُعزّد مسوغاته جميعاً باستحضار المقام الذي قيلت فيه؛ فالقائل شيخ جاوز التيسعين، تتعاوره العلل، وتخلله الأعضاء، وقد توالى عليه فقد الولدان والإخوان، وغلب عليه اليأس من الناس، حتى يفضي به السرد إلى الإقرار بأنه قد: «انكسر النشاط، وانطوى الانبساط»، فيغدو هذا الوصف جزءاً من بناء الحجة، لا خبراً عارضاً عن حال قائله.

ومما سلف يتبين أن هذه الذرائع، على كثرتها وتباين منابعها، لا تتجه إلى غايات مستقلة، وإنما تنتظم في بناء حجاجي متدرج يبدأ بالحجة القدريّة، ويكسوها برداء الاستخارة والرؤيا، ثم يعززها بالحجة الأخلاقية، ويعضدها بفساد الزمان وعزوف الناس، ويستأنس لها بفعل من تقدمه من العلماء، حتى ينتهي إلى إعادة رسم حدود السلطة على المعرفة بعد تدوينها. وفي تلك اللحظة لا يجعل خطاب أبي حيان الكتب وديعة معرفية تجاوزت بخروجها للوجود حدود الملكية الفردية، وإنما يجعلها امتداداً لذات مؤلفها ورأس مال رمزي، يظل خاضعاً لسلطانه؛ فيبقي الكتب أو يعدمها متى قدر فقد المجتمع لأهلية تلقيا. وهذا فإن التمثل الثقافي يكشف عن انزياح بالغ الدلالة؛ إذ ينتقل العلم من كونه أمانة تتجاوز صاحبها إلى الحق الثقافي العام، إلى كونه ملكية ممتدة يمتلك مؤلفها حق تقرير مصيرها.

2. غسله:

إذا كان الإحراق قد اقترن في الوعي الثقافي بإعدام الحامل المادي للمعرفة، فإن الغسل ينهض على نسق رمزي مغاير؛ إذ لم يكن الماء، في التمثيلات الإنسانية، مجرد عنصر يزيل الأثر عن الوعاء، بل تجسدت فيه معاني التطهير والتحويل واستئناف حال جديدة؛ كما في الدخول إلى الإسلام، أو الوضوء قبل العبادة، أو الغسل من الحدث، أو غسل الميت قبيل دفنه. ومن ثم لم يجر اختيار الماء لمحو المداد من الوعاء اعتباطاً؛ فهو غير ممكن إلا على أوعية مخصصة تحتل المحو ولا تفقد صلاحيتها، كالرقاق والرقاع، بخلاف البردي ونحوه مما يؤذن غسله بإتلافه.

وهكذا التقت خصيصة الوعاء برمزية الماء؛ فكلهما لا يتجه إلى إعدام الحامل، وإنما إلى محو ما أودع فيه من محمول، حتى غدا غسل الكتاب تمثيلاً رمزياً للتبرؤ من العلم المغسول، لا لإعدام وعائه. غير أن رمزية التطهير التي ينهض عليها الغسيل لا تتعلق دائماً بالطرف نفسه؛ فتارة يلجأ العالم إلى غسل كتبه تبرؤاً من علم لم يعد يرتضيه، وتارة يتوجب تطهير العلم ذاته، فيغدو الغسل وسيلة لصونه عن يد من ليس أهلاً لحمله. وعندئذ لا يكون المقصود محو الصلة بالعلم، بل تنقيته من متلقي تنتفي عنه -في تصور العالم- شروط استحقاقه.



ومن هذا الأفق تُقرأ واقعة غسل النَّحوي علي بن عيسى الرِّيعي (الحموي، 1993: 1828/4-1829) لكتاب "شرح سيبويه" في الإجانة، بعد أن نازعه أحد بني رضوان التاجر في مسألة، فقام مغضباً حين غضب من سؤال بعضهم: "وأخذ شرح سيبويه، وجعله في إجانة، وصب عليه الماء وغسله، وجعل يلطم به الحيطان، ويقول: لا أجعل أولاد البقالين نحاة"، ومن هنا تتمثل المدونة الثقافية مفارقةً لافتة: إذ ينقلب إعدام الوعاء إلى وسيلة لحماية العلم، لا من الضياع، بل من متلقٍ لا يراه العالم أهلاً لحمله، حتى يغدو إعدام الوعاء بالغسل أولى -في تصوره- من أن ينتهي العلم إلى غير أهله.

غير أن التمثيل الثقافي لا يلبث أن يسلب القارئ هذا اليقين؛ إذ لا يطرد الكشف عن الباعث على الغسل في جميع الأخبار، بل قد يمر بالفعل مروراً موارباً، فتبقى مهمة استنطاق ما سكّت عنه الخبر مُوكّلةً للمتلقي. ومن أبلغ ما يمثل ذلك خبر علي بن طلحة بن كردان النَّحوي (القفطي، 1982: 284/2)، الذي لا يتوقّف المتأمل فيه عند فعل الغسل بقدر ما يستوقفه حجم وطبيعة المغسول؛ فقد: "صنّف كتاباً كبيراً في إعراب القرآن... كان يقارب خمسة عشر مجلداً"، وتسمية الحجم تحديداً ليست مسألة عارضة من فضول القول؛ وإنما يهدف تمثّل ضخامة العمل قبل إعلان مصيره إلى توسيع أفق المفارقة؛ إذ لم يقع فعل الغسل على أشتات متفرقة أو تقييدات عارضة، وإنما على مشروع علمي ضخم في إعراب القرآن، ثم لا يلبث التمثّل أن يزيد هذه المفارقة إحكاماً، فلا يكشف باعث الغسل، وإنما يواريه في العبارة الموجزة: "ثم بدا له فيه فغسله قبل موته"؛ وهي عبارة لا تعلل الفعل بقدر ما تثبت وقوعه، وتدع منشأه حبيس النفس التي بدا لها ما لم يُبداه الخبر. ثم يعقب ذلك بقوله: "وكان متزهاً متصوّناً"، وهو تعقيب لا يبدو منبثّ الصلة عما قبله، وإنما يوفّق بين احتفاظ المدونة بفعل الغسل بحمولته الرمزية الدالة على التّطهر، والهيئة الأخلاقية التي ختمت بها المدونة سيرة الرجل.

ولا يستنفد التمثيل الثقافي للغسل دلالاته في التبرؤ من العلم، أو صونه عن غير مستحقة؛ بل تكشف المدونة عن تمثّل آخر، يتحول فيه النظر من العالم والمتلقي إلى النص نفسه بعد أن يفارق يد صاحبه.

ومن هذا الأفق تُقرأ وصية شعبة بن الحجاج (الذهبي، 1985: 7/ص: 213)، إذ روى ابنه سعد: "أوصى أبي إذا مات أن أغسل كتبه، فغسلتها"، ثم عقّب الذهبي بقوله: "وهذا قد فعله غير واحد بالغسل، وبالحرّ، وبالدفن؛ خوفاً من أن تقع في يد إنسان وإٍ، يزيد فيها، أو يغيرها"، ومن هذا الأفق يتبيّن أن الخوف لا يتجه إلى العالم، أو المتلقي، وإنما إلى النص بعد أن يموت صاحبه، فيغدو بقاءه نفسه موضع ريبة، لا لفساد ما اشتمل عليه، بل لاحتمال أن يغادر الصورة التي خلّفه عليها مؤلفه. وعندئذ يغدو إعدام الوعاء أهون من إبقاء النص عرضه ليدّ تزيد فيه أو تغيره، فيكون محو الكتاب -وفق هذا التصور- أيسر من بقاء علم يتداول على غير الوجه الذي رقّمته يد صاحبه.

ويختم الذهبي تعقيقه بإخراج هذا الفعل عن حدود التجربة الفردية، برده إلى نسق متكرر حين يقول: "وهذا قد فعله غير واحد بالغسل، وبالحرّ، وبالدفن"، وبهذا خرجت الواقعة من خصوصية الوصية إلى عمومية التمثّل، واتحدت طرائق الإقصاء، على اختلاف صورها، في غاية واحدة قوامها: صيانة النص من أن يلبسه ما ليس منه. وهنا يبلغ التمثيل الثقافي إحدى أدق مفارقاته؛ إذ يغدو إعدام الوعاء سبيلاً إلى حفظ النص، لا من الضياع، وإنما من أن يبقى على غير الصورة التي ارتضاها مؤلفه، حتى لكأن العلم إذا لم يؤمن عليه من التحريف، كان فناؤه أولى من بقاءه محرّفاً.

غير أن التمثيل الثقافي لا يقف عند الوصية بإعدام الكتب، ولا عند تنفيذها، بل يكشف عن وجهٍ آخر أشد غرابة: يظل به مصير إرث علمي كامل معلّقاً بأمر لا يتصل بالكتب ذاتها، ولا بمن يتلقاها، وإنما بما يرجوه المؤلف من نيّة خالصة وقبول؛ ومن هذا الأفق يُقرأ خبر الماوردي (ابن خلكان، 1994: 282-283/3)، الذي تكمن غرابته في الربط بين تنفيذ الوصية وظهور علامة غيبية دالة على قبول عمله، يعيّن بوضوح في قوله: "فإن عاينت الموت ووقعت في النزاع فاجعل يدك في يدي فإن

656



الروحانية لصاحبه، وبهذا يغادر مقام الميراث، الذي تتوارثه الأجيال، إلى مقام التجربة، التي تنقضي بانقضاء غايتها في السيرة الفردية؛ فبلوغ صاحبها المدلول، ينفي علة استبقاء الدليل.

4. تخريجه:

تنهض دلالة التخريق على تصور مغاير لعلاقة العلم بوعائه؛ إذ لا يغدو الأصل المخطوط، في هذا التمثيل، جديراً بالبقاء لذاته، وإنما بقدر ما يؤديه من وظيفة في نقل المعرفة. فإذا استقر مضمونه في نسخ أخرى، انقضت علة استبقائه، وغدا تمزيقه امتداداً طبيعياً لا كتمال عملية الإنساخ، لا اعتداء على العلم نفسه.

ومن هنا يفترق التخريق عن سائر صور إعدام الأوعية؛ إذ لا يتوجه إلى المعرفة، وإنما إلى أصلها المادي، بعد أن يستنفد وظيفته في حملها. فلا يُنظر إلى الوعاء الأول بوصفه أثراً ينبغي أن يبقى، وإنما بوصفه وسيلة تنقضي قيمتها بانقضاء غرضها، حتى لكان الاحتفاظ بالأصل من فضول البقاء لا من ضرورته.

ومن هذا الأفق يُقرأ خبر ابن دريد (الحموي، 1993: 2274-2277)، الذي لا يقدم التخريق فعلاً عارضاً، وإنما يجعله خاتمة دورة كاملة لإنتاج الخبر؛ إذ يصف المرزباني مسار تداول أصل ابن دريد بقوله: «كان يكتبها، ثم يخرجها إلينا بخطه، فإذا كتبناها خرق ما كانت فيه»، ولا يخلو هذا الترتيب من دلالة؛ فالكتابة تسبق، ثم القراءة، ثم النسخ، ولا يجيء التخريق إلا بعد انتقال المادة، فلا يفقد الأصل حقه في البقاء إلا بعد أن يستنفد مهمته في الإفادة. ومن ثم لا يتجه الفعل إلى تعطيل التداول.

وبهذا فإن المفارقة الثقافية لا تكمن في ضياع العلم إذ يؤكد الخبر نجاته؛ وإنما في ضياع الأصل الذي شهد لحظة تكونه الأولى؛ إذ النسخ لا تعكس هيئة ولادة القول الأولى، ولا ما لحقه من مراجعة واختيار وتصويب. ومن هنا يلمح الخبر إلى تمثيل ثقافي لا يمنح مزية للأصل، ويرى المنقول عنه قائماً بمقامه، فتمزيقه لا يناقض حفظ العلم ما دام قد استقر بنسخ أخرى، فمتى كُفّل للمعرفة البقاء، فليس للأصل مزية توجب الاستبقاء. وهو تمثيل مناهض لما استقر عليه الوعي الثقافي بعصور لاحقة؛ فالأصل يشهد على تاريخ تشكل المعرفة، ولا يمكن عدّه مجرد وعاء لها، أو مرحلة من مراحل انتقالها، وبهذا فلا تنتهي قيمته بانتهاء وظيفته، لما له من أهمية في الاستنطاق والاستقراء.

المطلب الرابع- تمثيلات تزيف العلم:

لم يكن خوف العلماء من الزيادة والتغيير باعثاً نفسياً مجرداً، وإنما هو انعكاس لواقع تداولي عرف صوراً متعددة من العبث بالأصول، حتى غدا إخراج العلم عن مراد صاحبه خطراً حاضراً في الوعي الثقافي. ولإن كان قد جرى الوقوف على محاولات توقي ذلك الخطر، فإن هذا المطلب معنيّ بتمثيلات تحققه؛ بوصفه واقعاً تُثبتته المدونة نفسها، وفيما يلي وقفنا مع تلك التمثيلات.

1. تزوير المعرفة تحت الإكراه السلطوي (الأدلجة والتسييس):

لا يصدر تزيف المعرفة دائماً عن رغبة أو فساد قصد، بل قد ينشأ عن سلطة قاهرة، تحوّل المعرفة لميدان إكراه، ويصبح العالم مطالباً بإنتاج خطاب لا يعبر عما يعتقد، وإنما عما تقتضيه إرادة السلطان. وعندئذ لا يكون التزيف خللاً في العلم نفسه، بقدر ما يكون أثراً لتحول المعرفة من مجال للكشف إلى أداة لإنتاج الشرعية، فتبدل وظيفتها من تمثيل الواقع إلى تمثيل ما يراد أن يكون عليه الواقع.

ويظهر هذا التمثيل في خبر أبي إسحاق الصابني (الحموي، 1993: 1 / ص: 131)، الذي أكرهه عضد الدولة على الكتابة عن مآثرهم وتاريخهم؛ فلم يجد أبو إسحاق بداً من الشروع في صناعة كتاب التاجي في أخبار بني بويه، ولا يستنفد الخبر



دلالتة عند الإكراه على التأليف بصورته المادية فعلاً، وإنما يكشف عن مرتبة معنوية تتمثل في مصادرة حقه في البراءة منه وإكراهه على التماهي معه ليتأكد ولاؤه قولاً؛ ولهذا فقد كان في مكاشفته لبعض من ظلمه خلاصه، ومستودعاً لسره حول حقيقة ما يصنع تحت الإكراه حين سؤل عمّا يفعل فأجاب: «أباطيل أنمقها، وأكاذيب ألقها»، جُرمًا استوجب وشاية كادت أن تؤدي بحياته دهساً «تحت أرجل الفيلة»! لولا لطف الله المتمثل بشفاعة الشافعين فاكتفى باستمرار حبسه و«أخذ أمواله واستصفائه، وتخليق السجن بدمائه»، ويمثل هذا الصنيع تغدو مظان التاريخ أوعية لا لحفظ الوقائع، وإنما لتلقيق الأمجاد وتنميقها؛ فيجاوز التزييف حدّ الكذب في الخبر إلى إعادة تشكيل الذاكرة وفق ما تقتضيه إرادة السلطان، فتجاوز بها السلطة الإكراه على القلم إلى الإكراه على تصنّع الموافقة القلبية وإخراص الضمير.

2. انتحال المسبوق وبتوصلته بسلسلة التداول:

لم تكن التهمة بالنحل في الوعي النقدي العربي مسألة عارضة، ولا اشتباهاً بسطو نتيجة معانٍ أو ألفاظ متشابهة، بل هو باب نقدي بالغ الإشكال، أفردت له المصنفات، وأُجريت المفاضلات بين الألفاظ والمعاني، حتى غدت مساءلة درجة الأصالة جزءاً من مساءلة الإبداع عينه.

ولم يكن هذا الاحتفاء النقدي ناجماً عن حرصهم على حفظ حقوق الأفراد بمفهومها الحديث، بقدر ما كان تعبيراً عن وعي ثقافي رأى أن قيمة المنجز لا تستقل عن معرفة موضعه من سلسلة التداول؛ إذ لا يستوي أن يكون القول ابتداءً أو امتداداً، ولا أن يكون بدعاً أو معاداً أو جمعاً أو انتحالاً. ومن هنا لم يعد الانتحال مجرد اعتداء على سبق عالم بعينه، وإنما غدا تزييفاً لذاكرة المعرفة نفسها؛ لأنه يعيد رسم حدود الإضافة، ويبدل مواقع السابق واللاحق، فيوهم الثقافة بابتداء حيث لا يكون إلا امتداداً، أو باستقلالٍ حيث لا يكون إلا اعتماداً.

ومن ذلك الأفق يُقرأ هجاء نفطويه لابن دريد (الحموي، 1993: 1 / ص: 118) بقوله:

«قد ادعى بجهله جمع كتاب الجهمرة
وهو كتاب العير — من إلا أنه قد غيبره»

ويكشف الهجاء عن آلية نزح حق العالم في الاعتراف بقيمة إضافته إلى سلسلة التداول؛ إذ لم يكتف نفطويه بالتقليل من مجهود ابن دريد في الجهمرة، بل عمد إلى محو منزلته من السلسلة العلمية؛ حين اختزل «الجهمرة» اختزالاً تاماً بقوله: «وهو كتاب العين إلا أنه قد غيبر»، فلم يبق لابن دريد من عمله سوى «تغيير» في سابق قائم، ولا يرتقي تصوّفه هذا إلى رتبة «التأليف»! ومن هنا تُقرأ دلالة عبارته: «قد ادعى بجهله جمع كتاب الجهمرة»؛ على أنها طعن في دعوى التأليف، فكأن موضع النزاع ليس مضمون المعرفة، بل استحقاق ابن دريد لمنزلة التأليف لا مجرد التضمن.

وهنا تتبدى المفارقة الثقافية التي ينهض عليها الخبر؛ إذ يبقى العلم في هذا التمثل متداولاً غير منقطع، لكن الذي يتعرض للتزييف هو ذاكرة تداوله؛ فالمعرفة لا تُسلب من الناس، وإنما يُسلب صاحبها حقه في أن يكون حلقة ذات أثر في تاريخها. وبذلك لا تغدو تهمة الانتحال اعتداء على متن العلم، بل على ترتيب تشكّله؛ إذ يُعاد رسم حدود الإضافة، وتضطرب مراتب السابق واللاحق، ويغدو التزييف واقعاً في تاريخ المعرفة لا في مادتها.

3. إلحاق المنحول بالمأثور:

إذا كان تزيف المعرفة قد يبدأ بإنتاج خطاب مباين للحقيقة، أو بانتحال جهد سابق ونسبته إلى غير صاحبه، فإن أخطر مراتبه لا تقف عند تدليس نص أو نحله، وإنما تجاوزهما إلى العبث بالأصول المرجعية التي تتأسس عليها المعارف اللاحقة؛ فلا يعود الزيف محدثاً على المعرفة، بل جزءاً من صميم الأصول، وشاهدًا يحتج به وتلقاه الأجيال. وهنا ينتقل التزيف من كونه اعتداء على استحقاق العالم في نسبة علمه إليه، أو على مصداقية المعرفة، إلى العبث بالذاكرة الجمعية، وتشويه مخيال الأجيال.

ويمكن تلمس هذا الضرب من ضروب التزيف في أخبار خلف الأحمر (الحموي، 1993: 3/ 1255-1256)؛ إذ لا يقف الخبر عند بيان حذقه في صناعة المنحول، وإنما يتتبع مصير هذا المنحول بعد اندماجه في المأثور. فالراوي لا يكتفي بقوله: "كان يعمل القصيدة، يسلك فيها ألفاظ العرب القدماء، وينحلها أعيان الشعراء"، بل يبلغ غايته حين يقرر: "فلا يفرق بين ألفاظه وألفاظهم، فتروها جلة العلماء لذلك الشاعر الذي نحله إياها".

وهنا تتبدى المفارقة الثقافية؛ إذ لا يبقى النص المصنوع خارج مظان الاحتجاج، وإنما يكتسب القطعية برواية جلة العلماء، فيغدو الاحتجاج به احتجاجاً بالمأثور لا بالمصنوع، ولا يقف التمثل عند نجاح التدليس، وإنما يستأنف طوراً آخر لا يقل دلالة عنه؛ إذ يذكر أن خلقاً لما تنسك، خرج إلى أهل الكوفة يُعرِّفهم الأشعار التي أدخلها في أشعار العرب، فلمَّا أراد واضع المنحول إعادة الحد الفاصل بين الأصل والدخيل، وزدَّ ما حمَّله على غير صاحبه من نصوص، بلغت المفارقة ذروتها حين أبى أهل الكوفة تخليص الذاكرة الثقافية مما استقر بها من منحول، وكان جوابهم له: "أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة"؛ ويتجاوز المنحول لإرادة الناحل، وعجزه عن محوه، لإيقار الجماعة العلمية لبقائه، لم يقف أثر التزيف عند العصر الذي وقع به الوضع، بل: "بقي ذلك في روايتهم إلى الآن!"

ولعل ما يفسر هذا البقاء أن المنحول لم يشق طريقه إلى المأثورة بقوة الصنعة وحدها، بل متوسطاً برصيد الثقة الممنوحة للراوي؛ إذ كلما عظمت منزلة العالم في الوعي الثقافي، اتسعت قدرة منقلبه على الرسوخ في الذاكرة، وغدت شهادة واضعه على نفسه أعجز عن مغالبة سلطان رواية قارة.

غير أن توفر أسباب اندماج المنحول بالمأثور لا يكفل له دائماً النجاح في العبور؛ ومن ذلك خبر ابن العريف (الحموي، 1993: 3/ 1165-1167)، الذي لا يصور منحولاً استقر في المأثور كما في الخبر السابق، وإنما يكشف عن محاولة لتزيف نص وكسوته بما يكفل له النفاذ؛ فتجهض محاولته، ولا يُكتب لمنحوله الدخول في حكم المروي المأثور. ويكفي إمعان النظر في مطلع الخبر لتنبُّن أن ادِّعاء ابن العريف على صاعد لم يكن ثمرة خلاف في نسبة أو صحة الرواية بل: "حسده، وجرى إلى مناقضته"؛ ولذلك لم يتوجه قصده إلى نسبة البيتين إلى نفسه، ولم يكن النحل مما عرف عنه وأخذ عليه، وإنما سعى حين "قال للمنصور: هذان البيتان لغيره، وقد أنشدنيهما بعض البغداديين لنفسه بمصر، وهما عندي على ظهر كتاب بخطه" إلى انتزاع مزية الطرب والاستحسان التي استحقها خصمه ببديع ما وفق له من ارتجال، غير أنه فوجئ بعدم كفاية الدعوى حين طالبه المنصور بإحضارها للعيان؛ فخرج ابن العريف إلى ابن بدر وهو أسرع أهل زمانه بديهة، فأنبأ إليه ما جرى، وأنشد البيتين، فوضع له قصيدة دس بها البيتين، ولم يقف فعل التدليس هناك وإنما جاوزه إلى تدبير قرائن مادية توهم بأن المرتجل جزء من أثر موروث، رقمه منشؤه على "ظهر كتاب بخط مصري ومداد أشقر، ودخل بها على المنصور، فلما رآها اشتد غيظه".

غير أن الخبر لا يدع المحاولة تبلغ غايتها؛ يجعل الفصل بها مبنياً على الامتحان العيان، فابتكر مجلساً لم يسبق بمثله، وأقام فيه من الصور والهيئات ما يمتنع أن يكون قد جرى به مأثور، ثم ألزم صاعداً أن يصفه ارتجالاً، فأبدع وأدهش، ثم استدرك عليه فيما أغفله النظر، فاستأنف القول من فوره. وعندئذ أثبت الامتحان لصاعد الملكة التي حسده عليها ابن العريف وألجأته للوضع والتزييف لينفمها عنه! فانهارت دعواه، وانكشف زيف ما نحله لسواه، ولم يغادر المنحول حذاً التدليس، ولم يجاوزه إلى الدخول في دائرة المروي ومنطقة المأثور.

ومن ثم لا يقف الخبر عند تصوير خصومة بين عالمين، وإنما يكشف أن إلحاق المنحول بالمأثور لا يتحقق بمجرد إحكام النص، ولا بمجرد اصطناع القرائن التي توهم بقدمه، ما لم يحظ بتواضع علمي جماعي، يهيئ له أسباب البقاء في جملة المتداول المأثور. فإن عُيِم المنحول تواضع الجمهور، فلن يبقى منه سوى ما تمثلته المدونة الثقافية شاهداً على ما ابتليت به الذاكرة الثقافية عبر العصور من محاولات تزييف.

المطلب الخامس. تمثالات التداول المعرفي المشروط بعوض:

لم تكن الجُغلة التي يتلقاها العالم لقاء تعليمه ممارسة عارضة في تاريخ الثقافة الإنسانية؛ بل تكاد مكافأة الوقت أو الجهد أو ضمان الكفاية بجُغلة أن تكون ممارسة ملازمة، وإن جرى الاختلاف في تقدير كفيته ومقدار العوض؛ تبعاً لتصوير كل ثقافة لوظيفة المعرفة ومكانة القائم عليها.

ففي بيت الأنواح ببلاد الرافدين ارتبط التعليم بإعداد طبقة الكتبة والإداريين للدولة السومرية؛ فاستحق المعلم أجراً ثابتاً، يُعزَّز من أولياء الأمور بالهبات والأعطيات، بما يجاوز حد الكفاية إلى شيء من الرفاه (سليمان، 2000م، ص 99). فإذا أنجبتنا نحو وادي النيل بمصر القديمة فقد تباين العوض بتباين المؤسسة التعليمية نفسها؛ فاقصر في بيت الحياة الموجه للعامة على ما يسد رمق العيش من مواد تموينية عينية، بينما اقترن في الكاب (صالح، 1966، ص 165-201) حيث يُعلَّم أبناء القصر بالإنعام بإقطاعات ومناصب ونفوذ سياسي. وعلى النقيض من ذلك ما نجده في حوض نهر الجانج، فقد رفضت مدارس الغورو (نهر، 2011، ص 235) المعزولة بالغابات "تسليع المعرفة"؛ لذلك فإن الجورو يكتفي لقاء تعليمه بهبة لاحقة عُرفت بالجورو داكشينا تختلف باختلاف حال المتعلم لضمان الكفاف.

ووجد هذا التصور صدها في اليونان عند سقراط؛ حيث حذر المعلم من أن يتحول إلى عبد لطلابه، ودعاه إلى الاكتفاء بحد الكفاف الزهدي المُطَهَّر، بينما اتجه أفلاطون (جوتليب، 2014، ص 166-167) لحماية الفلسفة من التدنس بطلب المال، وجعل الأوقاف مصدر حد الكفاية النخبوي المستقل.

أما التجربة العربية الإسلامية (القاسبي، 1986، ص 98-125)، فلم تنكر استحقاق العالم للعوض، لكنها أعادت تحديد علته وحدوده؛ ففرقت بين ما يحرم أخذ الأجرة عليه لذاته، وبين ما يجوز ربطه بجُغلة تقابل احتباس الوقت وتضمن للمعلم كفاية تكفل الاستدامة، ثم طُورت لذلك صيغ متعددة، تراوحت بين أجور تدفع من الأوقاف الملحقة بالمدارس العامة، وأجور يبذلها ذوو الجاه لمؤدبي أولادهم. ومن هنا فلا خلاف على استحقاق العالم للمقابل وإن كان مدعواً إلى الاحتساب والترفع عن جعل العلم سلعة للاكتساب.

ومن هنا لم تنظر المدونة الثقافية إلى المقابل بوصفه قضية مالية مجردة، بل بوصفه عنصراً فاعلاً في تشكيل علاقة العالم بعلمه، وهي العلاقة التي تكشف الأخبار الآتية وجوهاً متعددة من تمثالاتها. وإذا كانت المدونة الثقافية قد أقرت للعالم أصل العوض، فإنها لم تنظر لهذا العوض على أنه مرتبة واحدة، بل تفاوتت تمثالاته تبعاً للغاية التي ينهض بها؛ أمّا أمثل هذه



الصور في التمثيل الثقافي فتلك التي لم يجاوز بها العوض المقدار الضروري، وعدّه العالم رأس مال معيشيا، يكفل له حدّ الكفاية الذي يعينه على التفرغ والاستمرار في بذل علمه.

ويمكن تلمس هذا الضرب من ضروب العلاقة بين العلم وما يترتب عليه من جعله في خبر الزجاجة مع المبرّد (الحموي، 1993: 52/ 1)، الذي لم يكن "يعلم مجاناً، ولا يعلم بأجرة إلا على قدرها"، وهي عبارة لا تقرر استحقاق المقابل فحسب، وإنما تقيد به بحد معلوم، فلا يتحول التعليم إلى باب للمغالاة والاتجار بالعلم. ومن هنا جاء اتفاق الزجاجة حين اشتبه النحو مع شيخه المبرّد راجياً أن يبالغ بتعليمه؛ فأجابه المبرّد: "أي شيء صناعتك"، وإنما كان السؤال لأنه لم يجعل للجعلة مقدراً واحداً يلتزم به كل متعلم، بل راعى في تقديرها حال الطالب وكسبه؛ إذ تهدف للكفاية لا لمكافأة العلم وتقدير قيمته، فأخبره الزجاجة أن صناعته تدر عليه "درهماً ودانقين أو درهماً ونصفاً"، وضمن له "في كل يوم درهماً... أبداً إلى أن يفرق الموت بيننا، استغنيت عن التعليم أو احتجت إليه".

ولا تهدف المدونة الثقافية من تمثيل هذا الالتزام في الخبر إلى تقدير ثمن لائق للعلم، بقدر ما تتمثل عرفان الزجاجة واعترافه بحق المعلم بضمان استمرارية كفايته في شؤون معاشه نظير إحسانه، وبهذا فإن العلاقة بينهما لم تهض على مبدأ التعاقد المالي المجزء، بقدر ما نهضت على مبدأ الصحة العلمية التي امتزج فيها التعلم بخدمة الشيخ والوفاء له. ويترسّخ هذا المعنى حين تثمر الصحة توصية تتحقق بها المنفعة؛ حين يرشح المبرّد تلميذه لتعليم أبناء بني مارة، ثم ازدادت ترسّخاً حين يواصل الزجاجة دفع ما التزمه لشيخه، فكان "ينفذ إليه في كل شهر ثلاثين درهماً"، ثم لما انتقل إلى تأديب ولد الوزير عبيد الله ابن سليمان، وكان ذلك "سبب غناه"، ظل على العهد "يعطي المبرّد ذلك الدرهم في كل يوم إلى أن مات، ولا يخلفه من التفقد بحسب طاقته". وبذلك يجعل الخبر الوفاء بالجعلة التزاماً اختيارياً لا يسقط بانتهاء التعليم، أو تقادم العهد، أو الاستغناء وانتفاء الحاجة، ويرتقي بها من معاملة مالية عارضة إلى وفاء علمي دائم، فيقر للمعلم بحقه في الكفاية دون أن يخرج العلم من رسالته إلى أن يكون سلعة يترج بها.

غير أن العوض لا يقف بجميع الأخبار عند حدّ الكفاية، بل قد يجاوزه إلى اتخاذ العلم مورداً للتكسب، فتكون الرغبة بالانفراد به رجا نفعه مانعة لتداوله، كما في خبر أبي محمد الباهلي (الحموي، 1993: 1 / 227-228)، الذي بعثه ما "كان يأمل في دفاتره من التكسب بها" للبحث عمّن يستودعه إياها قبل الخروج للحج؛ إذ هي رأس ماله ومحط آماله، فأشار عليه عبدالله بن الحسن بابن العباس؛ فلما مضى "انسخها محمد بن عبدالله الناس"؛ فأذهب عنه مزية الانفراد بما حوته من أشعار الجاهلية والإسلام ومرويات عن الأصمعي، فانهار بذلك ما كان يرجوه من منفعة اقتصادية قائمة على اختصاصه بأصولها؛ ولذلك: "قامت قيامته".

ولا يخلو اختيار هذه العبارة في التمثيل الثقافي من تقويم ضمني لردّ فعله؛ إذ انصرف أسفه لفوات نفع فردي، لا لفوات النفع الجمعي، فما كان من عبدالله بن الحسن بعد أن بلغته الشكوى إلّا التكفل بتعويضه عمّا فاتته، "فجمع له... من أهل البلد عشرة آلاف درهم، ووصله الخصب بعشرين ألفاً فتناولها ورجع إلى البصرة"، فكان المال الذي بذله الناس لم يكن تعويضاً عن أوراق نُسخت، وإنما عن منفعة اقتصادية سُلبت، بانتقال العلم من الحيازة الفردية إلى التداول العام، ولهذا عاد الباهلي إلى البصرة؛ إذ لم تعد أصهبان سوقاً رائجة لما معه بعد شيوعه وانتفاء الاحتكار عنه.

ولا يقف العوض في تمثيل المدونة الثقافية عند المقابل المالي، فربما كان المقابل رمزياً، فتغدو المنزلة العلمية نفسها الغاية التي يطلها العالم من علمه، ويعدّها ثمرة له، ولا يقل قدرها عن المال، بل ربما رجحت عليه عند بعضهم. ويتجلى ذلك في موقف ثعلب (الحموي، 1993: 2 / ص: 539) على تبعيّة العامة للسلطة السياسية في منح أو منع الخطوة الاجتماعية



المبتدئ في قول محمد بن عيسى: «نحن نقدمك لتقدمة الأمير»؛ فأجابه ثعلب: «إني لم أتعلم العلم لتقدمني الأمراء، وإنما تعلمته لتقدمني العلماء»، وهذا يعيد ترتيب سلم القيم الذي ينبغي الاحتكام إليه؛ فيجعل التقدم عند أهل العلم غاية، ويصرف التقدم عند أهل السلطان إلى مرتبة تالية. ولا يطعن هذا الجواب في منزلة التقديم عند الأمير، وإنما ينفي أن يكون هو الغاية التي يطلب العلم لأجلها؛ لأن المنزلة إذا صارت باعثاً على التعلم انتقل العلم من كونه قيمة معرفية إلى وسيلة لاكتساب الجاه. وهذا يكشف الخبر أن المقابل الذي قد يشترط في تداول المعرفة لا يقف عند المال، بل قد يتمثل في الخطوة والاعتبار الاجتماعي، غير أن المدونة الثقافية لا تركز هذا المقابل إلا إذا جاء أثراً تابعاً للعلم، لا باعثاً سابقاً عليه؛ ولذلك جاءت كلمة ثعلب فاصلة بين منزلة يشهد بها العلماء نظير الاستحقاق، ومنزلة يسبغها الأمراء نظير القرب والوفاق.

المطلب السادس- تمثّلات توجيه التداول المعرفي تبعاً للاصطفاة:

يقتضي النظر بمفهوم الاصطفاة بادئ ذي بدء تمييزه عن النظائر الحافة في المعجم اللغوي؛ لهُوضها جميعاً على معنى الترجيح وعدم التَّسوية؛ إذ تفترض انتقالاً من العموم إلى الخصوص؛ كالتخصيص بحكم أو منزلة أو معاملة، غير أن كل لفظ منها يكشف وجهاً مغايراً للترجيح؛ فيدل الانحياز على ميل الفرد أو تحوله من جهة لأخرى (ابن منظور، 1414: 5/343)، وتقتصر دلالة التفضيل على احتكام المفاضلة إلى معيار قيمي (الحموي، 1993: 11/524)، وتدلّ المحاباة على منح مخصص لنفع مخصص بدافع المودة أو القربى (الحموي، 1993: 14/162)، أما الاصطفاة فلا يقف عند الميل أو الحكم أو الإيثار، وإنما يفترض ابتداء وجود صفّ تنظم داخله الجماعة، ويتخذ كل فرد منها موقعاً بعينه بانتماؤه إلى أحدها دون الآخر (الحموي، 1993: 9/194)، وهذا يتجلى انفراد دال الاصطفاة بدلالاته على القصد المنظم الجمعي لا الوقوع العفوي الفردي، وهو ما لا يتوفر لسواه من الألفاظ الحافة.

ورغم ما تمنحه الدلالة المعجمية من تمييز دقيق لهذا اللفظ؛ إلا أنها غير قادرة على أن تستوعب وحدها الوظيفة التي ينهض بها داخل الحاضنة الثقافية؛ فلا تقف معايير التقديم أو التهميش عند حد الكفاية العلمية، بل تتداخل في تحديدها محددات اجتماعية وثقافية ومذهبية تمارس سلطاتها في التزكية والتجريح، ويُعَيَّن على ضوءها من يستحق أن يتصدر المشهد العلمي أو يبقى على هامشه. وهذا الانتخاب المحتكم لمنظومات رمزية يتجلى نسق الاصطفاة، ويُراد به: الممارسة الثقافية التي تعيد تنظيم المجال المعرفي، لا بمنع العلم ابتداء، وإنما بإعادة تعريف من يجدر أن يُسمع له وأن يُتلقى عنه (بورديو، 2007، ص 50).

1. التداول المحكوم بالاصطفاة العقدي:

تهض وظيفة كتب التراجم بأصل وضعها على تدوين سير النخب، وإثبات مراتبهم على نحو يفترض الاحتكام لمعايير الاستحقاق. غير أن وظيفتها لم تبقى بمنأى عن أثر الاصطفاة؛ بالاحتكام لمحددات عقدية أو مذهبية، تجانب الإنصاف باللمز صراحة أو الغمز ضمناً؛ كانتقاء الأوصاف، والاقتصاد بالمأثر، والإيحاء بما يحيط من منزلة العالم ويعيد تشكيل تصور المتلقي عنه.

ومن ثم تغدو الترجمة نفسها موضعاً لتوجيه التداول، لا بحجب المعرفة، وإنما بإعادة تشكيلها في الوعي الثقافي، كما يتجلى بخبر أبي بكر الخطيب (الحموي، 1993: 1 / ص: 389)، الذي تتمثل المدونة أثر تعصُّبه في صناعة خطابه الترجي؛ بالربط بين تحوله من الحنبليّة للشافعية وبين تصانيفه بعبارة: «فتعصب في تصانيفه»، وهذا يكون التصنيف مجالاً للاصطفاة، لا وعاء محايداً لنقل الأخبار. ومن ثم جاء فعله الخطابي مترواحاً بين اللمز والهمز؛ «إذ رمز إلى ذمهم» أولاً، ثم «صرح بقدر ما أمكنه»، فالتعصب بهذا التمثّل ليس اندفاعاً عارضاً، وإنما ممارسة واعية تهتبل الفرص، وتناسب بين المقال



والمقام، فتقتصد بالتصريح إن أغنى التلميح، وتعرض عن التلميح إن أمكن التصريح، إلى جانب الحرص على الاقتصاد بالوصف متى جرت المقابلة بين أعلام مذهبه العافي ومذهبه الحالي، نحو ما كان من وصفه لأحمد بأنه: "سيد المُحَدِّثين"، فيما استحق الشافعي أن يوصف بأنه: "تاج الفقهاء"، مع استدراك على وصفه لأحمد بقوله: "فلم يذكر أحمد بالفقهاء"، فغدا احترازه بصمته قرينة على حمولة خفية يتجاوز مضمونها المنطوق، تسعى لإعادة ترتيب المنزلة العلمية دون التصريح بالظن.

ولهذا لم تتمثل المدونة الثقافية فعله بوصفه مما يقع نتيجة الخطأ أو الوهم، وإنما سَمَتَه: "دسائس"، وهو تمثل مخصص لجعل الترجمة مجالاً مقصوداً لتمرير الاصططاف، ثم ينسجم التمثيل الختامي مع هذا التصوير؛ حين لم يُنكر على الخطيب حفظه، بل وصم ومن شاكله من الحفاظ "بشدة التعصب وقلة الإنصاف"؛ ولأجل هذا المسلك فلا غرو أن يعرب القومسي عن رأيه قائلًا: "لا أحبه"، مع صرف هذا الحكم لعدالة الممارسة، لا لأصل التمكن والكفاءة.

2. التداول المحكوم بالاصططاف السياسي:

اتخذت العلاقة بين العلماء بوصفهم: "ورثة الأنبياء" (ابن حنبل، وآخرون. 1993: 387/14) والأمراء بوصفهم "سلطان الله في الأرض" (الجزري، 1972: 72/4) مسارًا شائعًا في الثقافة العربية، فتارة تهض على التجاذب والاتصال بإكرام العلماء، وإجراء الصلات عليهم، وإفساح المجال لمجالس الدرس والمناظرة، وأخرى تتجنح للتنافر والانفصال حين يُنقل الحكم على استحقاق العالم من مرجعيته العلمية إلى مرجعية سياسية لا تحتكم إلى مقتضيات التمكن العلمي وقوة البرهان، بل يغلب عليها الاحتكام لأواصر القربى ومظاهر الولاء، إذ لا تجعل العلم نفسه مناط الحكم، وإنما تنقل مناط المفاضلة إلى موقع حامله من السلطة؛ فتغدو الصلة السياسية سببًا للرفع، وانعدامها سببًا للوضع، ومن ثم لا تتجلى عرقلة التداول هنا في حجب المعرفة، وإنما في إحلال المرجعية السياسية محل المرجعية العلمية وتوجيه مسارها، كما يتجلى في خبر الحسن بن محمد بن حمدون الكاتب (الحموي، 1993: 3 / 1012-1013)، الذي يهض على مفارقة لافتة بين ما يثبته التمثيل للعالم من كفاية علمية واجتماعية، وما ينتهي إليه من تضيق مجال الإفادة بعلمه؛ إذ استُهل خبره بتكثيف أوصاف استحقاقه مخبرًا، فهو: "زكي النفس، طاهر الأخلاق، عالي الهمة"، وتوج ذلك بكماله مظهرًا فهو: "مليح الشبيبة... كث اللحية طولها، طويل القامة، نظيف اللبسة، ظريف الشكل"؛ فاكتملت بذلك صورة الاستحقاق في الوعي الجمعي، حتى غدت هيئته ومكانته في البيمارستان "أعظم من مكانة أرباب الولايات الكبار"؛ إذ كان الناس "يروونه بعين العلم، والبيت القديم في الرئاسة"، فكان اجتماع الشريعتين: العلمية الحاضرة والسياسية الماضية مؤذنًا بتقدمه.

غير أن التمثيل ينقلب على عين الرضا العامة، بعين ربية سياسية خاصة تنقل العالم من سعة الخطوة بين العامة إلى ضيق الجفوة من السلطان خاصة، ولأجل ذلك "ألف كتبًا كان لا يجسر على إظهارها"، ولا يخلو التمثيل بفعل "لا يجسر" من دلالة دقيقة على فرق انكسرت له إرادة العالم فأحجم عن إشاعة علمه دون أن يُمنع من الإقدام!! ثم علل ذلك بقوله "خوفًا مما طرق أباه"؛ فانتقل الخوف من واقعة فردية إلى ذاكرة سياسية متوارثة، تُحَيِّم على مستحضرها سيق العقوبة بالاحتراز، ولهذا حُيِّم التمثيل بنسبة ما كان إلى "زمن سوء"؛ يحتكم به العلماء إلى حاكم "غشوم جائر"، جعل العالم "إذا تنفس خاف أن يكون على نفسه رقيب يؤدي به إلى العطب".

وبذلك لا يتجلى الاصططاف السياسي في مصادرة العلم أو التضيق على أهله فحسب، وإنما في إحاطة تداوله بمناخ من الرقابة والخشية والتقيد الشديدة، يحفظ للعالم كفايته العلمية، ويعجز عن تمكينه من نشر علمه، وهذا ما يُبلغه ذروة تمثيلات عرقلة التداول؛ إذ لم يعد العالم من يوجّه مسار علمه باختياره، كما في سائر صور الفصل، بل حُيِّل على ما لم



يختره؛ فلم يكتف علمه زهدًا بنشره، ولم يحجم عن إظهاره اقتناعًا بعدم نفعه، وإنما حال بينه وبين إشاعة مؤلفاته رهبة كِبَلَّتْ إرادته بالاحترار، فلم تكتفِ السلطة السياسية بحمل صاحبه على تزييف علمه، بل انتهت إلى تعطيل التداول بتقييد حرية العالم بنشره.

المبحث الثاني- تمثّلات اختلال العلاقة الوجودية بين العالم والعلم:

استأثر العالم في المخيال الثقافي بمنزلة تجاوزت حدود تمكّن العالم إلى ترميزه، ومطالبته بالتسامي على بشريّته؛ ليكون ترجمانًا حيًّا لعلمه، ومتلبسًا ظاهريًا وباطنيًا بمثالية خلق ترتقي لتوقعات العامة وتليق بورث للعلم؛ حتى بات محكومًا بسقف توقعات لمعيارين متغايرين: معيار الكفاية العلمية في حاضنته العلمية الداخلية، ومعيار "السمت المصنوع" الذي يستجيب لأفق توقعات مريديه قيمياً وسلوكياً ويحيط به ليلاً ونهاراً وحيّاً وميتاً إحاطة السوار بالمعصم، فلا يُفصل بين علمه وسمته، ولا يُعتد بما تقتضيه بشريّته، ومرد تلك المغالاة بمحاسبة العلماء إلى كون العلم في المخيال الثقافي أمانة ومسؤولية وجودية لا كفاية معرفية فحسب، مما يُوجب على العالم تمثيله والدلالة عليه في الوعي الجمعي. ومن ثم لم تقتصر المدونة على تمثيل ما يعترى سلسلة التداول من عرقلة، وإنّما غُنيت برصد ما يعترى صلته بعلمه من اختلالات؛ إذ لم تكن ترى في اضطرابها مجرد إخلال بوظيفة العالم، بل مساساً بصورة مثلى استقرت له في المخيال الثقافي.

المطلب الأول- اختلال العقل والجسد:

استقر في المخيال الثقافي العربي أن أول ثمرات العلم تعود على حامله؛ إذ لم يكن العلم كفاية ذهنية مجردة، بل قوة يُنتظر أن تهذب العقل، وتقوّم السلوك؛ فتتم بها الشخصية. ولأن سلامة المحفوظ غير كافية لقياس سلامة صلة العالم بعلمه؛ فقد عنيت المدونة الترجمية بتمثيل أخبار تعكس اختلال العقل أو فساد تقدير الممكن الإنساني، لا للإحماض بغرابتها، وإنما لاستجلاء أثر العلم في صاحبه، والكشف عن اللحظة التي ينفصل فيها العلم عن حامله، فيغدو حاضراً في صدره، غائب الأثر في بناء شخصيته العلمية والوجودية.

1. الجنون واللوثّة:

تراوح مفهوم الجنون في المخيال الثقافي العربي بين دلالاته على سقوط الأهلية بذهاب العقل التام، ودلالته على مجرد الانزياح عن حد الاتزان والتمام؛ فألحق بالمجانين على سبيل المجاز من خرج عن مقتضى الرزانة، أو استغرق في فعل يبعث على استهجان العامة، وإن لم يكن فاقداً لعقله. ومن هنا وُصف بعض العشاق بالجنون، وجرى مجرى المثل قولهم: "الجنون فنون"؛ تنبيهاً إلى تفاوت مراتبه، واختلاف صوره.

ولهذا ينبغي أن يكون هذا التجوُّز حاضراً عند قراءة الأخبار التي وصفت بعض العلماء بالجنون، أو روت عنهم أفعالاً عجيبة أو شنيعة؛ إذ لا تنهض ابتداءً على تقرير طبي، بقدر ما تنهض على تمثيل ثقافي يعيد تأويل لحظات الانزياح عن الصورة المألوفة للعالم، حين يغدو ما صدر عنه خارجاً عما استقر للعالم في المخيال من رزانة واتزان.

ومن هنا ينهض التمثّل بخبر علي الربيعي (الحموي، 1993: 4 / 1829-1832). على مفارقة مقصودة بين رسوخ الكفاية العلمية واختلال السلوك؛ بإحكام بناء صورة عالم بمنتهى الاستحقاق في الاستهلال، فهو: "أحد أئمة النحويين، وحذاقهم، الجيّد النظر، الدقيق الفهم والقياس"، ثم تُرسّخ بتعاقب الشهادات بأنه "يحكي النحو عن أبي علي كما أنزل"، وبأنه "كان يحفظ الكثير من أشعار العرب مما لم يكن غيره من نظرائه يقوم به"؛ ليغدو رسوخ كفايته مانعاً من رد ما سيأتي من مفارقات سلوكيّة إلى نقص في الآلة العلمية، بل هو "مبتلى" بممارسات تبعث على الاستغراب نحو: "قتل الكلاب وكسر بوقهم"، إلى جانب خبر عضه للكلب "بأسنانه عضاً شديداً والكلب يستغيث ويزعق فما تركه حتى اشتفى" منه!! وما كان من



مجاوزه لحدود الوقار في خبره مع السكران وغيرها من نقائض تبعث على التساؤل عن أثر علمه في تقويم شخصيته وتهذيب سلوكه، وسبب انفصال أفعاله وأقواله عن مقتضى علمه، رغم استقراره بصدوره.

ومن هنا جاءت خاتمة الخبر كاشفة عن ثمرة هذا الانفصال؛ إذ لم يكن «جنونه» سبباً في إبطال الانتفاع بعلمه، وإنما مانعاً من تمام الانتفاع، ومبرراً لتجنب الأخذ عنه من بعض معاصره كابن برهان، الذي علل لسائله انصرافه عنه بأنه: «كان مجنوناً وأنا كما ترى، فما كنا نتفق»!

وبخلاف الربيعي، فإن التمثل في خبر خالد بن يزيد (الحموي، 1993: 1244/3) لا يهض على أفعال شنيعة ظاهرة، وإنما على اختلال شخصيته لفرط حساسيته وعجزه الحاد عن ضبط انفعالاته؛ إذ استهل خبره بإثبات مكانته الأدبية، فهو: «شاعر مشهور رقيق الشعر، كان من كتاب الجيش، ثم ولّاه الوزير محمد بن عبد الملك الزيات عملاً ببعض الثغور»، ولا يستقر التمثل على سبب لما اعتراه، فتارة يُعزى لتأثره بغناء جارية ببعض الثغور: «فبكي حتى سقط على وجهه مغشياً عليه، فأفاق مختلطاً ووسوس. وقال قوم: كان يهوى جارية لبعض الوجوه ببغداد فلم يقدر عليها فاختلط، وقيل: إن السوداء غلبت عليه» ثم يبلغ التمثل ذروته حين يحول الشاعر من سلطان للكلمة إلى أسير لتبعاتها، فينسب ما اعتراه إلى تنافسه مع أبي تمام على عشق غلام، تلتها مناكفات شعرية وكلمة «علقها الصبيان، فما زالوا يصيحون به يا خالد البارد؛ حتى وسوس»! ويكشف هذا التردد عن انصراف الخبر من البحث عن علة الاختلال إلى تمثيل القابلية للاعتلال إن تفلتت أدوات الضبط العقلي بفعل انفعال جارف أو ضغط صراع مع الأقران يفوق الاحتمال.

وبذلك لا يتمثل الخبر فساد ملكة الكتابة الديوانية أو الشعاعية، وإنما عجز ملكاته عن بناء شخصيته، والحيولة دون استسلامه لانفعالاته، ومن ثم اختلال اتزانها.

فيما ينقلنا خبر البلاذري (الحموي، 1993: 2 / 530-531) من التمثل الذي يصور اختلال سلوك الربيعي أو وجدان خالد إلى التمثل الذي يُجتهد بتعليل منشئه وتعيين المبتلى به، أمّا سبب الوسوسة فمرده فيما يعلم المصنف لشرب «تمر البلاذر على غير معرفة»، ويؤيد ما ذهب إليه باستدعاء شهادة الجهشيري، غير أن تلك الشهادة تبعث على التساؤل بعدم استقرار صاحبها على تعيين هوية الموسوس: أهو أحمد بن يحيى أم جده جابر؟ فلا يجد المترجم من حيرته مخرجاً إلا التعقيب بقوله: «والله أعلم»؛ ليكشف التمثل عن عناية بدفع شبهة اتهام العلم بالتسبب في اختلال العقل، ويرد الاعتلال إلى سبب عارض خارج عن دائرة العلم، والتأكيد على أن العارض لم يقدح باستحقاقه العلمي، فقد بقي جديراً بالإشادة رغم تمثّل وسوسته؛ فهو: «عالم فاضل، شاعر، راوية، نسابة، متقن»، ولم تحصنه هذه المزايا أيضاً عن التمثل الناقد لما يتسم به من خلال ذميمة لم يكن للعلم دور في تهذيبها، فقد كان «كثير الهجاء، بذىء اللسان، أخذاً لأعراض الناس»، وبذلك يفصل التمثل بين الاستحقاق العلمي وبين سلامة الشخصية، فلا يجعل أحدهما دليلاً على الآخر.

2. اختلال تقدير الممكن الإنساني:

تواضعت المدونة الثقافية على أن إحكام معرفة العالم بحدود نفسه من تمام العلم؛ فالعالم لا يبلغ الكمال بمقدار ما يعلم، بل بحسن تقديره لحدوده وانتفاعه بما يعلم، فلا يتوهم قدرته على مجاوزة ما يطيقه؛ لكيلا يؤدي به تضخم الذات لتوهم مقام أو قدرة أو اصطفاء لا تتسنى للإنسان. ومن ثم فقد عنيت المدونة الترجمية بتمثيل الأخبار التي اختل فيها هذا التقدير، لا لأن أصحابها فقدوا عقولهم، وإنما لأنهم جاوزوا بعلمهم أو بما يقارنه من سلطان أو منزلة حدود بشرتهم، فغدت تلك المجاوزة نفسها موضعاً للتمثل والنقد.



وتتمثل أولى الاختلالات بانتقال الذات من استحقاق السلطان إلى المنازعة على منزلة لا تنبغي للبشر في خبر عضد الدولة (السيوطي، 2006: 247/2-248)، وهو: «أحد العلماء بالعربية والأدب... فاضل نحوي... وله في العربية أبحاث حسنة» كما في صدر خبره، ثم يتمثل لحظة اختلال تقديره لحدود بشريته بقوله:

«عُضْدُ الدَّوْلَةِ وَابْنُ رُكْنِهَا
مَلِكُ الْأُمَلَاكِ غَلَابُ الْقَدَرِ!!»

فتكون مجاوزته لحدوده بادعاء صفة لا تنبغي إلا للذات الإلهية بداية لهيئته، التي تمثلتها المدونة الترجميّة بعبارة: «ولم يفلح بعد هذا البيت، ومات بعلّة الصرع»؛ فغدا البيت في منطق التمثّل سبباً للمعاقبة بسوء الخاتمة، فكان آخر ما قال عند الاحتضار قوله ﷺ من سورة الحاقة: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَّةٌ ۖ هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾؛ لتستعيد الآية الحد الذي جاوزه بالشعر، بجعل انهياره عبرة لمن جرؤ على مجاوزة حدود إنسانيته.

ويتعاضل اختلال تقدير الممكن الإنساني في خبر الجوهري (الحموي، 1993: 656-658/2)، الذي يُسْتَهْلَكُ بإبلاغه أقصى درجات الاستحقاق؛ إذ هو: «من أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة وعلمًا» و«إمام في علم اللغة والأدب»، فما إن تتضح ذاته بتعاضل شعوره بالسبق، حتى تنقلب هذه المنزلة إلى انتكاسة تتبدى بقوله: «إني عملت في الدنيا شيئاً لم أُسبق إليه؛ فسأعمل للأخرة أمراً لم أُسبق إليه»، ثم يقدم على مخاطرة لا تخطر على قلب بشر حين «ضم إلى جنبه مصراعي باب وسطهما بحبل وصعد مكاناً عاليًا من الجامع وزعم أنه يطير»؛ فهوي به توهم القدرة من عل!

ثم لا يقف التمثّل عند فناء جسده بموته المحقق، بل يمتد أثر الفاجعة إلى العلم نفسه؛ فقد كُتِبَ لمعجم الصحاح التوقف عند باب الضاد، «وبقي بقية الكتاب مسودة غير منقح ولا مببّض»، ثم يوغل سوء العقاب، فيجعل تلميذه إبراهيم ابن صالح الوزّاق يغلط في تبييض مسودة الكتاب «في عدة مواضع غلطاً فاحشاً»؛ وهذا فتغذو نهاية العالم وانقطاع مشروعه العلمي امتداداً لانهيار تقديره لحدود قدرته. ويتبدى اختلال تقدير الممكن الإنساني بأجراً صوره في خبر الكندي (الذهبي، 1985: 12 / 337)، الذي يؤّاه التمثّل ذروة الاستحقاق لكونه «رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب»، حتى قيل عنه: «فيلسوف العرب»؛ فكان الثناء سبباً في وهم عابر بقدرته على مضاهاة الإعجاز الإلهي بنص بشري، فعمد لعمل «شيء مثل القرآن»، وسرعان بطلت دعواه، فلم يجد بُدّاً من «إذعانه بالعجز».

ولا يقف التمثّل عند فشل مسعاه في الحياة، بل يبلغ الفشل أقصاه بسؤال ابن خاقان له حين وافاه في المنام عمّا آل إليه من حال، فأجابه بقوله: «ما هو إلا أن رأي، فقال: ﴿أَنْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ- تَكْذِبُونَ﴾ [المسرات: ٢٩]». ويبلغ اختلال تقدير الممكن الإنساني في خبر أبي بركات المروزي (الحموي، 1993: 776/2) أقصى صوره بادعاء النبوة، غير أن التمثّل لا يجعله ادعاء قصدياً مستقراً، بل ينص على كونه عارضاً طارئاً، انتابه بعد أن استحق منزلة عليّة تجمع بين التميّز البياني فهو «أحد الأدباء البلغاء الفصحاء»، والتميّز الديواني فله «اليد الطولى في الكتابة»، والتميّز الإداري فقد كان «ينوب عن الوزراء ببغداد»، ثم يُسلب الاستحقاق حين يُنصُّ على أنّه قد «جن في شيبته»، ولتأكيد هذا الاختلال يُتمثّل تعمّمه «بحبل البئر»، فتؤكّد غرابة الهيئة كونه بحكم من رُفِعَ عنهم القلم حين «ادعى النبوة في ذلك الوقت»؛ ثم يعاد إليه استحقاقه الأول بالنص على أنه قد: «عولج حتى برأ»، وهذا يُعاد تأويل ادعاء النبوة بوقوعه في مرحلة الجنون وزواله بعد البرء؛ فلا يُترك المجال لاعتقاد استقراره، بل هو أثر عارض انقطع بانقطاع علته، فاستردّ ما سُلِبَه زمن اختلاله.

3. الهلاك العبيث:

يفترض الاستحقاق العلي أن تُسَخَّرَ القدرة الذهنية، قبل كل شيء، لصيانة الحياة وحسن تديرها؛ فكيف يستقيم أن يبلغ العالم ذروة الكمال في المعرفة، ثم يعجز عن تدير شأنه، ويلقي بنفسه إلى الهلكة غير أنه بعواقب فعله؟ وتتعلم



المفارقة في المخيال الإسلامي الذي جعل النفس أمانة عند صاحبها، فنبى عن إهلاكها؛ إذ كيف لتمام العقل أن يلتقي بإهلاك الجسد، فيختل ما جرى عليه المؤلف من اقتران سلامة أحدهما بسلامة الآخر؟

وتتجلى هذه المفارقة في أشد صورها بخبر يعقوب بن السكيت (السيوطي، 2006: 349/2)، الذي اجتمع له العلم «بنحو الكوفيين وعلم القرآن واللغة والشعر»، فكان رأساً يرجع إليه البصريون والكوفيون في الرواية، وله «تصانيف كثيرة» زادت من تقدمه، حتى قيل: «لم يكن بعد ابن الأعرابي مثله»؛ غير أنه ينقض هذا بعدم استجابته لتحذير عبد الله بن عبد العزيز من مناداة المتوكل، وحمل نصحه على الجسد. فما إن انبرى لمجالسة السلطان، حتى تهور فأجاب المتوكل حين سأله: «من أحب إليك؟ ابناي هذان أم الحسن والحسين؟»، فغض من شأن ابنه بتفضيل قنبر الخادم عليهما، والثناء على الحسن والحسين، غير مكترث بما تقتضيه مناداة الملوك من مدهانة، تجنّب مغبة غضبة السلطان؛ فكانت كلمته مؤذنة بهلاكه، إذ «أمر الأتراك فدا سوا بطنه».

وتتعدد الروايات في مصيره، بين من يزعم أنه «حُمِل فعاش يوماً وبعض الآخر»، ومن قال: بل «حُمِل ميتاً في بساط»، ومن روى أنهم: «سلوا لسانه من قفاه، ففعلوا» به ذلك حتى مات! وتمتد دلالة التمثّل إلى خاتمة الخبر حيث: «وجّه المتوكل إلى أمه ديتة»، فيؤمّن هذا التمثّل إلى ما أعقب الغضبة من مراجعة وفكرة، لتكتمل الدلالة على أن تمام العقل لا يكفل لصاحبه دائماً سلامة الجسد.

المطلب الثاني- إهمال الجسد والمعيش:

يعد إهمال العالم للجسد والمعيش أحد التمثيلات الثقافية التي لا يصح أن تُقرأ قراءة سطحية، أو تعامل معاملة المظاهر الشاذة الفردية، وإنما يعكس تمثيلها إحساس المجتمع الثقافي بالعلاقة الوجودية المضطربة بين العالم والعلم؛ نتيجة الإيغال وفرط الاشتغال العقلي، مما يسلمه دون أن يشعر لأحد أمرين: إما التطرف في الإهمال الجسدي، بحيث يُحرم الجسد من الرعاية المندوبة شرعاً وعرفاً، فتبتدئ عفوفاً لا عمدًا آثار الإرهاق والإهمال على مظهره ونظافة بدنه وطيب رائحته؛ أو التطرف في إغراق الجسد بالملذات، بحيث يُعوّض العالم عن طول مكابدة الطلب بالتوسع حد فقدان السيطرة في الملذات المباحة والمحظورة دون تمييز، ويمضي مأخوذاً بها بغير سبق إصرار أو نية مصادمة أو إضرار بمسلمات ومقدسات المجتمع. وهذا يتحول الاشتغال من ثمرة للكمال الإنساني إلى متسبب في التغافل عن مقتضى فطري.

1. ابتذال المظهر:

لم يُنَ صورة الجسد في الوعي الإسلامي بوصفه شأنًا خاصًا معزولاً، بل طالما كان تعاهد الجسد بالتعبد موصولاً؛ فطهارته وأخذه بأسباب التجميل والتطيب وصونه عمّا يستقذر قبل الشروع بجملة من الشعائر والفرائض والاختلاط بالمسلمين هو هدي مأثور، لما تضافر من أحاديث تؤكد أن الملائكة تتأذى مما يؤذي البشر، وأن حضور مجالس العلم وحلقات الذكر مشروط بتجنب ما يُنقّر من حضر، فإن كان التأذّب بأداب المخالطة بحكم المندوب للعامة، فيوشك أن يصير إلى الوجوب بحق العالم بوصفه من الخاصة؛ إذ هو محور مجلس العلم وسلطانه، إليه تُشدُّ الرحال، ونحوه يُشار بالبنان، فلا يجدر بمن هذه منزلته أن يغفل عن تعاهد هيئته؛ ومن هنا: فإن ما يُتمثّل في خطاب التراجم من صور ابتذال المظهر لا يُقصد به توثيق حادثة عارضة، بل هو خرق لمقتضى شرعي واجتماعي مستقر.

وتتجلى أدنى مراتب ابتذال المظهر في خبر ابن رشد الحفيد (الذهبي، 1985: 307-308/21)؛ حين ينهض الخبر على تأكيد استحقاقه العلمي؛ فهو «العلامة، فيلسوف الوقت»، والإمام في الحكمة، والمتمكن في الفقه والطب والعربية، والحافظ الذي لم تر «الأندلس مثله كملاً وعلماً وفضلاً»، وقد بلغ استغراقه بالعلم الغاية، فلم يُذكر أنه قد «ترك الاشتغال مذ عقل



سوى ليلتين»، وأنه «سود فيما أُلّف وقيد نحوًا من عشرة آلاف ورقة». فلما أوشك الحديث على الانتهاء، تمثّل ابتذال مظهره بعبارة: «وقيل: كان رث البرّة»، ولم تُزد على ذلك كلمة.

ولم يجر ترتيب الخبر على هذا النحو عفو الخاطر؛ بل صُدّر بما يدل على تبخّر وتنوّع في العلوم، أفضيا إلى فرط اشتغال العالم بطلّمها وإحكامها، حتى جاوز الاشتغال حدود الذهن فأزرى بهيئة صاحبه، فغدا ما يُحسب له في باب العلم سببًا في ظهور ما يُحسب عليه في باب المظهر. وهنا تتشكّل المفارقة الثقافية: فبدل أن يرفع الاشتغال بالعلم صاحبه إلى غاية الكمال، يكون عبثًا عليه، ويغدو سببًا لابتذال مظهره حين يجاوز الاعتدال. ويتخذ ابتذال الهيئة في خبر ابن الخشّاب (الحموي، 1993: 1496/4-1498) منجى آخر؛ فقد بلغ من أسباب الاستحقاق العلمي غاية قلّ أن تجتمع لغيره، إذ هو «أُحد زمانه، وفريد أوانه... غاية في الذكاء والفهم، آية في العربية»، متبحر في الحديث والفقه والحكمة، حتى فضّله بعض نحاة بغداد على أبي علي الفارسي لتمكّنه وتفنّنه.

ورغم ذلك كان «معدودًا في القذري الملبس والزي»، غير معني بملبسه وهيئته، حتّى إنه «يعتم العمة فتبقى أشهرًا... حتى تتسخ أطرافها من عرقه فتسود!» فإذا اختل وضعها على رأسه لم يُعن بإصلاحها، فإذا عُتِب قال: «ما استوت العمة على رأس عاقل!» ولم يكن هذا الإهمال عارضًا، بل طالما عاتبه الوزيران: عون الدين ابن هبيرة، وزعيم الدين ابن جعفر على تبذله: «فلا يلتفت إلى لومهما، ولا يترك سجيته». وهذا آلت الهيئة إلى هامش اهتمامه، واستأثر العلم بمركزه، ولم يكن قدّره عن جهل أو فقر، وإنما كان سجيّة لم يحمله علمه على مدافعتها وإلزام نفسه بتغييرها.

ويكون لابتذال الهيئة في خبر نفطويه (الحموي، 1993: 119/1-120) أثر متعلّق؛ فبعد أن أحله التمثّل بأعلى مراتب الاستحقاق لكونه «من أعيان العلماء وعلماء الأعيان»، برزت المفارقة بمناقضة منزلته لأيسر آداب المخالطة؛ فقد كان «غير مكترث بإصلاح نفسه»، غير آبه بتغيير صنانه. ثم يتحوّل التمثّل بتعاهد الجسد من اختيار شخصي إلى إضرار جماعي، بتصوير تأدّي حامد بن العباس «وجلساؤه بكثرة صنانه»، ورغم ذلك يتجنّب الوزير إحراجه فيحتال بحيلة تحفظ له مقامه، فيدعو بالمرتك ويدأ بنفسه، ثم يديره على جلسائه، لعلّه يظن لمزاده طوعًا؛ فإذا بنفطويه يصادم التلميح بقوله: «لا حاجة بي إليه»، فيُخرج مستضيفه عن حلمه ويحمله على التصريح حين لم يهتبل ضيفه فرصة التلميح فلا يجد بُدًا من أن يقول: «أخرجوه عني، أو أبعدوه إلى حيث لا أتأذى به». وبهذا تبلغ المفارقة ذروتها؛ حين يُستبعد عالم نحرير من مجلس الوزير؛ لإهماله لجسده وإبذائه لمن حوله، فيعجز العلم الذي يؤّاه من الحلقات صدرها عن تصديره في مجالس الخاصة وتمكينه من مجاوزة عجزها.

ويبلغ تمثّل ابتذال المظهر أقصى مراحلها في خبر النهرجوري (الحموي، 1993: 523/2-525)؛ «الشاعر العروضي»، الذي بلغ بقوة طبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل وتصانيفه النافعة في العروض ذروة الاستحقاق فيُتمثّل بأنه: «عارف حاذق»، ويناقض الاستحقاق ما عرف به من ابتذال شديد في الهيئة؛ حتى وُصف بأنه: «سَخيف اللبسة وسخ الجملة»، رغم مجانفته للفقر، وتمتعه بحال «مستقيمة حسنة»، وما حمّله على إهماله ووسخه غير «عادة سيئة فيه»؛ فتجاوز أثر سجيته استقباح هيئته إلى التسبب في إتلاف جسده، بعد أن تسبّب «ظهور القمل في جسمه» بحكّة أودت بحياته! ويبلغ التمثّل أقصى دلّالته؛ إذ استهلّ الخبر بالحديث عن عادة أورثته تلك النهاية.

2. التساهل بما يخرم المروءة:

يدلّ التحليّ بكمال المروءة في المخيال الإسلامي على تمام أهليّة الإنسان في مقام الشهادة والرواية والولاية؛ فلا يمكن أن تستقيم العدالة التي تُقبل بها الشهادة وتستجاز الرواية مع مفارقة خوارم المروءة؛ إذ الشهادة تمثيل للحق، ولا يليق أن



يحملها من اختلّ تمثله في أعين الناس. فإذا كان هذا في حق عموم الشهود، فكيف بالعالم وهو الشاهد على علوم عصره، والنائب في سلسلة التداول عمّن قبله، ومن هنا فلا ينبغي قراءة ما حفظته المدونة الثقافية من تمثيلات لخوارم المروءة بوصفها خللاً فردياً عابراً أو حشواً بخبر طريف نادر بقدر ما هو تمثّل تقويحيّ دقيق يعيد توزيع الثقة بين العالم والمتعلم، ويفتح مجالاً ضمنياً للمفاضلة بين العلماء ومساءلة انتفاعهم بما حملوا من علم، إذا تصدّعت العلاقة بين العلم وحامله بخرم المروءة.

ويمكن أن تُستهلّ تمثيلات خرم المروءة في مفاضلة للتوحيدي (الحموي، 1993: 2/ 888-890). بين أبي سعيد السيرافي وأبي علي الفارسي، انتهت بترجيح كفة السيرافي، رغم ما للفارسي من تفرد بالكتاب وإكباب على العلم. وعلة تقدّم أبي سعيد أنه كان: "يصوم الدهر ولا يصلي إلا في الجماعة، ويفتي على مذهب أبي حنيفة، ولي القضاء سنين، ويتأله ويتخرج، وغيره بمعزل عن هذا"، أمّا ما تأخّر بأبي عليّ فما شاع عنه من مفارقة لهدي "أهل العلم وطريقة الديانين" بالشراب والتخالغ، ويلاحظ أن التمثّل قد استغنى بالإشارة عن العبارة؛ إبقاء "على الحرمة لأهل العلم" ولولاها "لكان القلم يجري بما هو خاف، ويخبر بما هو مجمم"، وفي الاكتفاء بالمجمل عن المفصل أخذ "بحكم المروءة"، واحتراز عن التهمة بالتحامل الموجب للملامة. وبهذا فإن التمثّل لا يسلب العالم كفايته بخرم المروءة، غير أنّه لا يغضّ الطرف عن اجتراح العالم لخوارمها ويجعل هذا سبباً في الإصرار بالمكانة؛ وبهذا فإن الكفاية العلمية لا تمنح العالم الحصانة، إن اقترف ما يجعله موضع الإدانة.

ومن الإشارة التي استبقت حرمة العالم في خبر أبي علي، ترتفع وتيرة التمثّل في خبر ابن الخطيب (السيوطي، 2006: 338/2)، فبعد أن عمد الخبر إلى إثبات أهليّته للصدارة والرياسة، لكونه: "أحد الأئمة في النحو واللغة والأدب"، الذين ذاع صيتهم في الآفاق؛ تُزاحم مكانته بما يشينها من إدمان لمعاقرة الخمر، واستماع لما يُقرأ عليه من "تصانيفه وهو سكران"، وتعمم بالمذهب ولبس للحريز، ومجاوزة للحد في الطعام استحق لأجلها الوصف بأنه: "كان أكولاً"؛ وبهذا فإنّ تمثّل الخوارم لا ينفي كونه: "حجة صدوقاً ثبتاً"، بيد أنّه لا يقف عند تمثّل مجاهرته صراحة بخرم المروءة، بل يمتد لتمثّل وقوع المجاهرة في المقام العلمي ذاته الذي استحق به مكانته؛ وبهذا يغدو العالم مؤدياً لوظيفته العلمية، بهيئة لا تتسق مع الأصول المرعية.

وتزداد المفارقة عمقاً في خبر الكسائي (الحموي، 1993: 7/ 1740-1737) فيقرّ الخبر بفضل: لكونه "أحد الأئمة في القراءة والنحو واللغة... وأحد السبعة القراء المشهورين"، وقد دعت أنفة اللحن إلى التلمذ على معاذ الهراء لتعلم النحو على كبر، والخروج من الكوفة للبصرة وملازمة الخليل والافتداء بشيخه في الخروج لبوادي الحجاز ونجد وتهمة وإنفاذ "خمس عشرة قنينة حبراً في الكتابة عن العرب سوى ما حفظ"؛ فاستحق أن يُزله الرشيد طبقة الجلّساء والمؤانسرين، بدل طبقة العلماء المؤدّبين. فما إن تكاملت صورة العالم المجيد التحرير حتى ذُيل الخبر بتمثّل ما اجتراح من خوارم المروءة بقوله: "كان الكسائي أعلم الناس على رفق فيه، كان يديم شرب النبيذ، ويجاهر باتخاذ الغلمان الروقة"، ثم يستدرك بما يحفظ له قدره بقوله: "إلا أنه كان ضابطاً قارئاً عالماً بالعربية صدوقاً".

وبهذا لم يحصّن العلم "أعلم الناس" عن تمثّل رفق فيه، ولم يُمنع تمثّل ما استقرّ له من ضبط وعلم وصدق على رفقته وسكره وانحرافه عن السلوك القويم.

وبعد أن تدرّج التمثّل من التلميح إلى التصريح، ومن خرم المروءة ذاتيّ الأثر إلى خرمها متعدّي الأثر، تبلغ المفارقة غايتها في خبر أبي رياش (الحموي، 1993: 1/ 182-183)، الذي وصفته المدونة بالباقة والغاية بل الآية "في حفظ أيام العرب وأنسابها وأشعارها" وكُتِلت تلك الملكة وجُحِلت بفصاحة "وبيان، وإعراب وإتقان"، غير أن بنيان المكانة العلمية لا يكتمل؛ لكون صاحبه "عديم المروءة وسخ اللبسة كثير التقشف وقليل التنظف".



ولا يقف الخرم عند هيئة العالم، بل يتعداها إلى مجال المخالطة، فقد تناقلت الألسن أخبارًا وأشعارًا عن وضاعته وخسسته وشهره، وسوء أدبه في المواقلة، حتى بلغ أذاه مرحلة ينتهش بها من اللحم ثم يردده إلى القصعة غير آبه بمواكليه، ويمتخط في مندبل الغمر ويصبق فيه، وتصيب نواة الزيتون التي بفمه وجه الوزير؛ فيكظم غيظه ويحتمله «لفرط علمه»، وتبقى صورته تلك مستقرة في المخيال الشعبي والعالم ويفشل الاشتغال بالولاية في استعادتها وتزويقها. وهذا ينتهي التمثُّل بجعل العلم سببًا لاحتمال ما لا يعد بميزان المروءة قابل للاحتمال، وفي جعل خرم المروءة موجبًا للمؤاخذه، وغير قابل للمحو وإن حاز مخترمها الكفاية العلمية وفوقها الولاية.

3. البخل والتقتير:

يندرج البخل في التصوُّر الإسلامي ضمن الأخلاق الذميمة، التي تخلُّ بالكمال، وإن لم يُنفَ عَمَّن اتصف به الإيمان؛ لما به من تحوُّل في العلاقة بالمال من الاقتصاد والحرص المحمود إلى الإسكاف والبخل المذموم. ومن هنا فقد اكتسب اختلال علاقة العالم بالمال والمعاش خصوصية داخل المدونة الثقافية؛ فغدا مما يُروى ويُتمثَّل لا بوصف العلماء المتصفين به فسَّاقًا أو مطعونًا في علومهم، وإنما بوصفهم جاوزوا حد الاعتدال في علاقتهم بالمال أو المعاش؛ نتيجة تغلب نوازع التملك والأثرة بالممتلكات على موجبات البذل ومظاهر السعة والسخاء التي يتوقعها المجتمع ممن هذبه علمه، وأعلى في الناس قدره.

ويمكن الوقوف على تمثلات متباينة الحدة للبخل والتقتير في خطاب التراجم، بعضها يتخذ مظهرًا ماديًا مباشرًا كما في خبر أبي جعفر النُّخَّاس (الحموي، 1993: 1/ 469) الذي كانت نفسه أول ضحايا لؤمه؛ فقد كان «شديد التقتير على نفسه»، حتى بلغ به أن «يقطع العمامة ثلاث عمائم» إذا وُهِبَتْ له؛ ليطيل أمد الاستغناء عن الاقتناء. ولا يمكن أن يقرأ تمثُّل الشَّخِّ بالعمامة على وجه الخصوص بوصفه تمثُّلاً عارضًا؛ لكونها جزءًا لا يتجزأ من هيئة العالم، ومقومًا لا تتم دونه مروءة المشارك في المجالس والمحافل، وتزداد دلالة التمثُّل عمقًا حين يمتد أثر التقتير من ذاته إلى الآخر؛ إذ كان «يأبى شراء حوائجه بنفسه، ويتحامل فيها على أهل معرفته»؛ فغدا الشَّخِّ صيانة للمال أولى من الإنفاق، وإن ترتب على الإنفاق صيانة ماء الوجه بالترفع عَمَّا في أيدي الناس. ثم ينتهي التمثُّل بما لا يتسق مع ما جاء من أخبار تدل على الغلو في التقتير، فيقرُّ له بفضل؛ لكونه قد «صنف كتبًا حسنا مفيدة»، وبهذا يقيم التمثُّل الثقافي برزخًا بين المنتج المعرفي والسلوك الفردي.

وتتصاعد وتيرة التمثُّل الثقافي في خبر أبي سعيد الضير (الحموي، 1993: 1/ 256)، الذي تجاوز البخل عنده حدَّ السلوك ليصبح وسيلة لتدبير المعاش؛ فقد اعتاد، رغم غناه، ألا «يكسر رأس رغيف له، إنما يأكل عند من يختلف إليهم»، توفيرًا لنفقة الطعام. ثم تبلغ المفارقة ذروتها في مجلس عبد الله بن طاهر؛ حين يعتذر أبو سعيد عن أكل قصب السكر لما فيه من «لُفاظة تُرتجع من الأفواه»، متذرعًا بما يقتضيه مقام الأمير من احتشام؛ فيدحض الأمير تحرُّجه بقوله: «ليس بصاحبك من احتشمك واحتشمت»، ثم يحفظ له منزلته العلمية بقوله: «أما إنه لو قسم عقلك على مئة رجل لصار كل رجل منهم عاقلًا»، وبهذا تبقى كُفَّة العلم راجحة، وإن لم تتحرَّج المدونة عن تعرية مظاهر الشَّخِّ والتقتير.

وتكتمل تمثلات البخل والتقتير في شخصية خالد بن يزيد، المعروف بخالويه المكدي (الحموي، 1993: 1241/3-1243)؛ لبلوغه «في البخل والتكدية وكثرة المال المبلغ الذي لم يبلغه أحد»، فأضحى بخله جزءًا من صورته القارة في المخيال؛ على ما لتلك الصورة من خصوصية ناجمة عن كونها صنع وحده ونتاج فكره، ولا دور فيها لتأولات المترجمين وافتتات الرُّواة؛ إذ يعتمد في وصيته لابنه إلى بناء نسق يُشرعن البخل، ويكسو التقتير لبوس التدبير، فيجعل حفظ المال الموروث شرطًا للانتفاع به في قوله: «إني قد تركت لك ما تأكله إن حفظته، وما لا تأكله إن ضيعته»، ثم يبيدي شيئًا من الاطمئنان لما نشأه عليه من «العرف الصالح» و«صواب التدبير» و«عيش المقتصدين»، بل يرى ما أورثه من خُلُق التقتير خيرًا «له من هذا المال»؛



فهو خلق خاض في سبيل تحصيله الأهوال، و"لابس السلاطين والمساكين، وخدم الخلفاء والمكدين، وخالط النساك والفتاك، وعمر السجون كما عمر مجالس الذكر"، حتى "حلب الدهر" و"دخل من كل باب، وجرى مع كل ربح"، وعرف "السراء والضراء"، فصارت له من التجارب معرفة "بعواقب الأمور" و"غوامض التدبير"، وبلغ ما وراء المؤلف من معرفة الغيلان والسعال والكهان والعرافين، وما يتصل "بالتنجيم والزر والطرق والفكر"، وأحاط بعلوم "كيمياء الذهب والفضة" و"كسر الإكسير"، فلو شاء بعد كل هذه العلوم لعلم ابنه السر الذي "بلغ بقارون" مبلغه من الثراء، غير أنه يحجبه عنه بحجة أن صدره لا يتسع لكل هذا. وهكذا يجعل من اتساع تجربته ومعرفته موجباً لسلطته على ابنه. ورغم ما تكبده خالد في سبيل جمع المال، فإن بعض ماله لم ينله "بالحزم والكيس"، أمّا ما قاساه في سبيل حفظه فلا يد فيه لغيره، لذلك ففضيلة حفظه مقدّمة على فضيلة جمعه، لقوله: "ولم أحمد نفسي على جمعه كما حمدتها على حفظه"؛ فقد حفظه من: "فتنة الأبناء، ومن فتنة النساء، ومن فتنة الثناء، ومن فتنة الرياء، ومن أيدي الوكلاء، فأنهم الداء العياء". وهكذا لم يقف التمثيل الثقافي عند جمع العلم والبخل، والفضل والإمسك، والعقل والتقتير في صورة العالم، بل ارتقى بالبخل من خصلة ممقوتة إلى فلسفة في تدبير المعاش، دون أن يجعل منها موجباً لإسقاط منزلته العلمية أو انتقاص فضله.

الخاتمة:

ينطلق البحث من النظر في تمثيلات العالم للعالم في المدونة الثقافية العربية، متجاوزاً النظر إلى العالم بوصفه حاملاً للمعرفة فحسب، إلى استكشاف ما أحيطت به صورة العالم من تصورات عن حدود ملكيته، وموجبات تداوله، ومسؤولية حامله، وما نشأ عن ذلك من أنماط تمثيلية لماهية تلك العلاقة بين العلم والعالم. وقد اتخذ البحث من الأخبار الواردة في كتب التراجم والسير مادة تجلّي تلك التمثيلات، بوصفها مظنات ثقافية لا تقتصر وظيفتها على نقل الأخبار، وإنما تسهم ببناء صورة العالم، وتقويم صلتها بما يحملها، وتحديد أثره المنتظر في سلسلة التداول.

ولتحقيق ذلك فقد اضطلع التمهيد بمحاولة الكشف عن الأسس الثقافية التي جعلت العلم يتجاوز كونه ملكاً فردياً إلى كونه مورداً معرفياً للجماعة العلمية المعاصرة وللأجيال اللاحقة، وعليه: فإن حيازته لا تشرعن للعالم الأثرة به وكتمانه، بل تقتضي صيانتها وإبلاغه وضمان استدامته في سلسلة التداول. ثمّ اتخذ المبحث الأول من تمثيلات سلوك العالم في تداول العلم الموسومة في كتب التراجم مجالاً لاستكناه رأي الحاضنة الثقافية بما اعترى هذه التمثيلات من اختلالات، بدأ من صور الضن بالعلم ومنع الإفادة منه، ومروراً بالتحكم في شروط فهمه، وانتخاب متلقيه، وتوجيه مساراته، بل وإعدام بعض أوعيته، على ما ارتبط بهذه الممارسات من دوافع نفسية واجتماعية ومعرفية ومذهبية وسياسية متباينة، تُجاوز بها ممارسة العالم حدود سلطته المعرفية المشروعة.

فيما توقّف المبحث الثاني مع تمثيلات اختلال الصلة الوجودية بين العالم والعلم؛ حيث تطالب الحاضنة الثقافية العالم بما هو فوق الكفاية العلمية، وتنتظر منه أن يكون ترجماناً حياً لعلمه في عقله وسلوكه وهيئته ومعاشه. ومن هنا فقد تُمِلّت صور دالة على اختلال العقل، أو سوء تقدير الممكن المفضي إلى إهلاك النفس، كما تمثلت صور من إهمال الجسد بابتذال المظهر، أو خرم المروءة، أو البخل والتقتير.

وخصّص في نهاية المطاف إلى أن أمثال تلك التمثيلات لم تكن تهدف لإسقاط القيمة العلمية للعالم بالضرورة، بل الكشف عن تمييز دقيق بين سلامة العلم وسلامة حامله، مع تفاوت أثر الاختلال بحسب مجاله؛ فقد يبقى العلم محفوظاً رغم تصدع الثقة بحامله، أو تعذر الوقوف على أصله المدوّن، أو امتناع تمام الانتفاع بصحة صاحبه. وبهذا تتشكل صورة

العالم في المدونة الثقافية الترجمة من تفاعل مستويين متلازمين غير متطابقين: أولهما استحقاقه المعرفي، والآخر مقدار أهليته لتداول العلم وإبلاغه وتمثيله وحمله.

نتائج البحث:

يسفر النظر فيما ضمته الدراسة من شواهد نصية، عن نسق ثقافي متماسك في تمثّل العلاقة بين العالم والعلم، وعن جملة من التصورات التي تتجاوز الوقائع الجزئية إلى مساءلة حدود سلطة العالم على المعرفة، وحدود أثر العلم في حامله. ويمكن إجمال النتائج فيما يأتي:

1. أظهرت الدراسة أن العلم في المخيال الثقافي العربي ليس ملكية فردية خالصة، وإنما أمانة معرفية تتجاوز حاملها إلى الذاكرة الجمعية والأجيال اللاحقة: فلا تتحدد قيمة العالم بمقدار ما يحوزه من العلم، وإنما بمقدار ما يتيح منه، ويحفظ له إمكان الاستدامة والتداول.

2. تبين أن المدونة الثقافية لا تمنح العالم ملكية مطلقة على العلم، وإنما تخوله سلطةً وظيفية في انتقائه وترتيبه وشرحه وتأصيله وحمايته من التحريف، مشروطةً بأداء ما تقتضيه هذه السلطة من رعاية المعرفة وإبقاء سبل تداولها: فإذا تجاوز بها وظيفة الرعاية إلى التحكم في مصيرها، تحولت الحيازة من أمانة معرفية إلى سلطة قابلة للمساءلة.

3. يظهر أن التمثّل الثقافي في المدونة الترجمة ليس نقلاً محايداً أو شفافاً للواقعة، وإنما إعادة إنتاج داخل الخطاب، تتشكل دلالاته من طريقة تموضعه داخل السرد، والسياق الذي ورد فيه، والجهة التي تولت نقله، وما جاوره من تعليقات وأخبار وأشعار وشواهد. ومن ثم لا تستنفد الواقعة دلالتها لمجرد وقوعها، وإنما تُكسبها كيفية إعادة إنتاجها جانباً من قيمتها الثقافية.

4. تكشف الدراسة أن حياة المعرفة لا تتحقق بمجرد بقائها محفوظة في صدر العالم أو مثبتة في كتبه، وإنما بانتقالها إلى غيره؛ فالعلم، وإن صحَّ ونفُس، يفقد جانباً من وظيفته الحضارية إذا تعذّر تداوله، وانتقل من كونه لبنة مضافة إلى المسيرة المعرفية إلى معرفة مُعطلة عن أداء وظيفتها.

5. تنتظم العلاقة بين العالم والعلم في مستويين متلازمين: أولهما ما يفعله العالم بالعلم من حفظ وتداول ومنع وتوجيه وإتلاف. والآخر ما يفعله العلم بالعالم من أثر في عقله وسلوكه وهيبته ومعاشه ومروءته وعلاقته بالآخرين. وبذلك انتقلت الدراسة من سؤالها عمّا يفعله العالم بعلمه، إلى السؤال عمّا يفعله العلم بالعالم، فكشفت أن الثقافة لم تكن تنظر إلى العالم بوصفه حائزاً للمعرفة فحسب، وإنما بوصفه واقعاً تحت تأثيرها ومطالباً بتمثّل مقتضياتها.

6. تبين أن سياق ورود الخبر جزء من بنائه الدلالي؛ فقد يرد الفعل في مقام النقد والتقويم، وقد يرد عرضاً ضمن خبر بيانيه في الموضوع، كوروده ضمن بيان لمسألة علمية، أو وصف لطريقة نقلية أو تعليمية، فيحفظه الخطاب ويعيد تداوله؛ ليدل على أن وظيفة التمثّل لا تنحصر في الإدانة، وإنما تشمل أيضاً تحديد ما رأته الثقافة جديراً بالحفظ لما ينطوي عليه من دلالة.

7. تبين أن تعدد جهات التمثّل وأصواته تسهم بتعدد دلالاته؛ فقد يتولى العالم تأويل فعله والدفاع عنه، أو ينقله تلميذه أو معاصره، أو يتدخل المترجم في توجيه دلالاته، أو تتشكل صورته من تكرار الخبر على ألسنة الجماعة الثقافية؛ وبذلك يغدو الخبر الترجي فضاء تتداخل فيه مواقع النظر، ويؤثر اختلاف موقع الممثل في الدلالة التي ينتهي إليها الفعل.



8. أظهر تتبع صور الضن بالعلم أن عرقلة التداول تتدرج بحسب دوافعها وطرائقها ومآلاتها؛ من الاستئثار الفردي، والحسد، والعقاب الرمزي، والإقصاء المؤدلج، إلى تحويل مسار العلم أو تضيق شروط فهمه، ثم إلى إعدام أوعيته. ورغم اختلاف هذه الصور فإنها تلتقي جميعاً: في إخراج المعرفة من كونها مورداً متاحاً للتداول إلى كونها مورداً خاضعاً لإرادة حائزها.
9. كشفت الدراسة أن الضن التعطيلي يمثل أقصى صور عرقلة التداول؛ إذ يبين الضن التحويلي في أنه لا يتيح مساراً بديلاً يحفظ العلم، كما يبين الضن الحسدي في أن دافعه قد لا يكون الغيرة التنافسية، بل وهم الصيانة والحفظ؛ الذي ينقلب إلى نقيضه، ويكون سبباً في إفناء علمه بدل حفظه، بإغلاق كل سبيل لإنتاقه أو بعثه من رقاده وإعادة استثماره.
10. تبين أن تصعيب العلم يمثل صورة غير مباشرة من صور التحكم في التداول؛ إذ لا يُمنع العلم فيه صراحة وابتداءً، وإنما تُضيق سبل النفاذ إليه بتعقيد مصطلحه، أو إغلاق مفاتيحه، أو حصر القدرة على فهمه في دائرة نخبيّة محدودة؛ ومن ثم فقد يؤدي التحكم في شروط الفهم ووظيفة المنع حين يصبح التعقيد وسيلة لإدامة المركزية المعرفية للعالم.
11. تبين أن إتلاف أوعية العلم لا يحمل دلالة واحدة؛ فقد يدلُّ على التبرؤ من علم لم يعد صاحبه يراه موافقاً لتحوله، أو يدلُّ على حمايته ممن لا يراه أهلاً لحمله، أو يدلُّ على خوفه من تحريفه، أو يدلُّ على اعتقاد استيفاء العلم لغايته، أو يدلُّ على إخضاع بقائه لاعتبارات تتصل بصاحبه. ورغم عدم انتظام هذه الصور تحت باعث واحد، إلا أنها تلتقي في إخضاع الوجود التداولي للمعرفة لقرار فردي قد يتعارض مع مقتضى بقائها.
12. يتضح أن الخطر الذي يهدد العلم لا ينحصر في وجوده أو تداوله فحسب، بل قد يمتد لنسبته وذاكرته الثقافية؛ فالترفيف والانتحال وإعادة التوجيه والاصطفاء العقدي والسياسي لا تعرقل التداول بالضرورة، بقدر ما تعيد تشكيل صورته ومساره وموقع صاحبه فيه، بما قد يجعل الزيف جزءاً من الذاكرة المعرفية إذا استقر في الرواية وتواضعت على تلقيه الجماعة العلمية.
13. أظهرت الدراسة أن التداول المعرفي لا تحكمه الكفاية العلمية وحدها؛ إذ تتدخل في مساراته اعتبارات عقديّة ومذهبية وسياسية واجتماعية ورمزية، فيتحدد أحياناً من يُقدّم علمه ومن يُؤخّر، ومن يُسمح له بالظهور ومن تُحاصر الشروط ظهوره؛ ومن ثم تتعدد القوى التي تنازع العالم سلطة التحكم في المعرفة، ولا تنحصر في العالم والمتلقي وحدهما.
14. تفصل المدونة الثقافية بين سلامة المحفوظ وسلامة حامله، وبين قيمة العالم معرفياً وقيّمته تمثلياً؛ فتثبت له منزلته العلمية، وتوثق أيضاً ما رُوي من خلل في سلوكه أو مروءته أو تدبيره لحياته، فلا تسقط العلم بما تعاور حامله، ولا تجعل العلم سبباً لحصانة تمنع المساءلة.
15. كشفت الدراسة أن المدونة لا تحاكم الزهد والاجتهاد والاشتغال بالعلم في ذاتها، وإنما تنظر في مآلاتها حين تتجاوز حدود الاختيار الفردي إلى تعطيل حق الجماعة أو الإخلال بوظيفة العالم أو مقتضيات التوازن الإنساني؛ ولذلك فقد يكون الزهد محموداً في موضع، ثم يصبح موضع مساءلة إذا انتهى إلى الانسحاب من الوظائف التي يقتضيها مقام العالم، أو إلى الإضرار بالجسد والمعاش والعلاقات الاجتماعية.



16. أظهرت الدراسة أن أثر الخلل السلوكي يتفاوت بحسب مجاوزة أثره لصاحبه؛ فقد يبقى بعضه ذاتي الأثر محصوراً في شخص العالم، بينما يتعدى بعضه إلى مُجَالِسيه ومُخَالِطيه ومتلقّي علمه، أو إلى صورته بوصفه ممثلاً للعلم والجماعة العلمية. ومن هنا يتفاوت الحكم الثقافي عليه بين مجرد تسجيل المفارقة، ونقص الانتفاع بالعالم، والمسّ بالثقة به أو بأهليته التمثيلية، وبلوغ الفعل غاية تربوية في العبرة وسوء العاقبة.
17. كشفت الدراسة أن المدونة الترجميّة ليست انعكاساً واقعياً لصورة العالم بالضرورة، فربما كانت إعادة بناء لصورة العالم المثال الذي يتصوّره المخيال؛ ويدل على ذلك ما تختاره من أخبار، وما تضمه من تعليقات ومجاورات، تمثّل منظومة معيارية تتوقع من العالم أن يضيفها إلى علمه مقتضيات تضاعف أهليته على المستوى الإنساني والاجتماعي.
18. تكشف مجمل التمثيلات أن صور الانزياح، على اختلاف مجالاتها، تنتظم حول خلل أعمق في تمثيل العالم لموقعه من العلم؛ فلا يستشعر أنه مؤتمن على معرفة تتجاوز ذاته، بل يتصرف بها وفق رؤيته الخاصة، أو يجعل من منزلته العلمية مسوّغاً لتجاوز بعض الحدود التي رسمتها الثقافة لوظيفته. ومن ثم فإن السؤال الكامن وراء هذه التمثيلات ليس سؤال الأفعال المفردة، وإنما السؤال عن المندوب من الاستحقاق العلمي والمكروه من السلطة عليه.
19. تخلص الدراسة إلى أن خطاب التراجع يحافظ على توتر مقصود بين فضيلة العلم وفضيلة حامله، فيثبت ما استحقه من منزلة علمية، ويبقى أفعاله في ذات الوقت قابلة للتقويم. وبذلك يكشف عن قدرة الخطاب على الجمع بين التعظيم والنقد، دون اختزال فضل أو تكريس عيب.
20. تكشف تمثيلات المدونة الثقافية عن جدلية مركزية بين السلطة والمسؤولية في علاقة العالم بالعلم؛ فكلما اتسعت سلطة العالم على المعرفة اتسعت مسؤولية أداؤها وصيانتها وإتاحتها، ومن ثم أمكن أن تنقلب الحيازة احتكاًراً، والصيانة حجباً، والسلطة المرجعية إقصاءً، والزهد تعطّيلاً، والمنزلة العلمية مسوّغاً لتجاوز الحدود؛ حين تنفصل السلطة عن المسؤولية.
21. تنتهي الدراسة إلى أن منزلة العالم تتحدد بمدى قدرته على صيانة حملته، وأداء حقه في جماعته، وتمثيله في نفسه وسلوكه.
22. ترى الدراسة أن ما تكشفه المدونة لا يقتصر على أخلاق فردية متفرقة للعالم، وإنما ينهض على ملامح نظرية ثقافية في أخلاق السلطة المعرفية وحدودها؛ تجعل المعرفة مورداً يتجاوز الفرد، وتربط سلطة العالم علمها بمسؤوليته عنها، وتمنع أن تتحول المنزلة العلمية إلى ملكية شخصية للعلم أو حصانة لصاحبه، وترد وظيفة العالم إلى موقعه في سلسلة تداوله، فلا يملك ابتداءها، كما لا يملك أيضاً أن يستأثر بانتهائها.

المراجع

- القفطي، ع. (1982). *إنباه الرواة على أنباه النحاة* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية.
- السيوطي، ج. (2006). *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.1). المكتبة العصرية.
- الأصبهاني، أ. (1974). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. مطبعة السعادة.
- الذهبي، م. (1985). *سير أعلام النبلاء* (حسين أسد وشعيب أرنؤوط وآخرون، تحقيق؛ ط.3). مؤسسة الرسالة.
- الزبيدي، أ. (د.ت). *طبقات النحويين واللغويين* (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق؛ ط.2). دار المعارف.
- الحموي، ي. (1993). *معجم الأدباء "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار الغرب الإسلامي.
- ابن خلكان، أ. (1994). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (إحسان عباس، تحقيق؛ ط.1). دار صادر.



- الغزالي، م. (د.ت). إحياء علوم الدين. دار المعرفة.
- السيوطي، ج. (1989). الاقتراح في أصول النحو وجدله "متبوعاً بشرحه الموسوم بالإصباح في شرح الاقتراح" (محمود فجال، تحقيق: ط.1). دار القلم.
- نهر، د.ل. (2011). اكتشاف الهند (فاضل جتكر، ترجمة: د.2). منشورات الهيئة العامة للكتاب بوزارة الثقافة.
- محمد، ع.ع.إ. (2019). تاريخ الكتابة العربية (ط.1). دار المشرق العربي.
- صالح، ع. (1966). التربية والتعليم في مصر القديمة، الدار القومية للطباعة والنشر المعاصرة.
- كاظم، ن. (2004). تمثيلات الآخر "صورة السود في المتخيل العربي في العصر الوسيط" (ط.1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الجزري، أ. (1972). جامع الأصول في أحاديث الرسول (عبد القادر الأرناؤوط وبشير عيون، تحقيق: ط.1). مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان.
- ابن عبد البر، ي. (1433). جامع بيان العلم وفضله (بو الأشبال الزهيري، تحقيق: ط.10). دار ابن الجوزي.
- الخطيب البغدادي، أ. (1989). الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (محمود الطحان، تحقيق). مكتبة المعارف.
- أفلاطون. (2023). جمهورية أفلاطون (فؤاد زكريا، ترجمة). مؤسسة هندواي.
- جوتليب، أ. (2014). حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة (محمد طلبة نصّار، ترجمة). مؤسسة هندواي.
- المكي، م. ط. (1939). الخط العربي وآداب: الخطاط الكردي (ط.1). المطبعة التجارية الحديثة ودار الهلال.
- الجاحظ، ع. (2002). الرسائل الأدبية (علي بو ملحم، تحقيق: ط.2). دار ومكتبة الهلال.
- القاسبي، ع. (1986). الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين (أحمد خالد، تحقيق: ط.1). الشركة التونسية للتوزيع.
- بورديو، ب. (2007). الرمز والسلطة (عبد السلام بن عبد العالي، ترجمة: ط.3). المركز الثقافي العربي.
- القلّشندي، أ. ب. ع. (1987). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (ط.1). دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، ع. (1981). العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر "المعروف بمقدمة ابن خلدون" (ط.1). دار الفكر.
- ابن عبد ربه، أ. (1404). العقد الفريد (مفيد قميحة، تحقيق: ط.1). دار الكتب العلمية.
- الزغلول، ر. أ.؛ الزغلول، ع. (2007). علم النفس المعرفي (ط.2). دار الشروق.
- ابن قتيبة، ع. (1418). عيون الأخبار (يوسف علي طويل، تحقيق). دار الكتب العلمية.
- الجاحظ، ع. (1965). كتاب الحيوان (عبد السلام هارون، تحقيق وشرح: ط.2). مصطفى البابي الحلبي.
- سيد، أ. ف. (1997). الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات (ط.1). الدار المصرية اللبنانية.
- سليمان، ع. (2000). الكتابة المسماية، دار الكتب للطباعة والنشر.
- الفراهيدي، أ. (1980). كتاب العين (مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، تحقيق). دار ومكتبة الهلال.
- ابن منظور، م. (1414). لسان العرب (ط.3). دار صادر.
- ابن حنبل وآخرون. (1993). المسند "الجامع الصحيح لأحاديث الكتب الستة": موطأ مالك، ومسانيد الحميدي، وأحمد ابن حنبل، وعبد بن حميد، وسنن الدارمي، وصحيح ابن خزيمة (بشار عواد معروف والسيد أبو المعاطي محمد النوري وأحمد عبد الرزاق عید وآخرون، تحقيق: ط.1). دار الجيل والشركة المتحدة.
- الحنفي، ع. (2000). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ط.3). مكتبة مدبولي.
- سعید، ج. (1994). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. دار الجنوب.
- ميتشل، د. (1986). معجم علم الاجتماع (إحسان محمد الحسن، ترجمة: ط.2). دار الطليعة.

- ابن الصائوني، أ. (2005). *معرفة الفرق بين الضاد والظاء* (حاتم صالح الضامن، تحقيق؛ ط.1). دار نينوى.
- ابن فارس، أ. (1969). *معجم مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق؛ ط.2). مطبعة مصطفى البابي الحلبي ودار الجيل ودار الفكر.
- حسن، س. (2018). *موسوعة مصر القديمة "الأدب المصري القديم: في القصة والحكم والأمثال والتأملات والرسائل الأدبية"*، مؤسسة هنداوي.
- النوري، أ. (1423). *نهاية الأرب في فنون الأدب* (مفيد قميحة، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب والوثائق القومية.
- كيدار، ع. (2022). *التعليم في بلاد الرافدين-سومر (2370-2900) أنموذجاً. مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية*. (7). 2.
- جاسم، أ. ع.؛ رهمة، أ. ل.؛ ضرغام، س. ع.؛ ياسين، ع. ك. (2020). *التعليم في بلاد الرافدين في ضوء المكتشفات الأثرية والنصوص المسمارية، إشراقات تنموية*، (20)، 180-213.
- عبد الباقي، ع. (2021). *التمثيل الثقافي "قراءة في المفهوم"*. *مجلة علوم اللغة العربية وآدابها*، 13 (2)، 1086-1096.
- أم السعد، ح. (2017). *وظائف تمثيل الخطاب الغيري في الرواية وفق المنظور الباختيي. مجلة كلية الآداب والعلوم*، 1 (2)، 129-140.

References

- Al-Qifṭī, ʿ. (1982). *Inbāh al-ruwāt ʿalā anbāh al-nuḥāt* [Informing the narrators about the reports of the grammarians] (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fikr al-ʿArabī; Muʿassasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah. [in Arabic]
- Al-Suyūṭī, J. (2006). *Bughyat al-wuʾāt fī ṭabaqāt al-lughawīyyīn wa-al-nuḥāt* [The aspiration of the seekers in the biographies of linguists and grammarians] (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.; 1st ed.). Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah. [in Arabic]
- Al-Aṣḥāḥānī, A. (1974). *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ* [The adornment of the saints and the ranks of the righteous]. Maṭbaʿat al-Saʿādah. [in Arabic]
- Al-Dhahabī, M. (1985). *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* [Biographies of the noble figures] (Ḥusayn Asad, Shuʿayb al-Arnāʾūt, et al., Eds.; 3rd ed.). Muʿassasat al-Risālah. [in Arabic]
- Al-Zabīdī, A. (n.d.). *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn wa-al-lughawīyyīn* [Biographical classes of grammarians and linguists] (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Maʿārif. [in Arabic]
- Al-Ḥamawī, Y. (1993). *Muʿjam al-udabāʾ: Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* [Dictionary of writers: Guiding the discerning to knowledge of the man of letters] (Iḥsān ʿAbbās, Ed.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī. [in Arabic]
- Ibn Khallikān, A. (1994). *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān* [Obituaries of notable figures and accounts of the sons of the age] (Iḥsān ʿAbbās, Ed.; 1st ed.). Dār Ṣādir. [in Arabic]
- Al-Ghazālī, M. (n.d.). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [The revival of the religious sciences]. Dār al-Maʿrifah. [in Arabic]
- Al-Suyūṭī, J. (1989). *Al-iqtī rāḥ fī uṣūl al-naḥw wa-ḥadālah: Maṭbūʿan bi-sharḥ al-mawsūm bi-al-Iṣbāḥ fī sharḥ al-Iqtī rāḥ* [The proposal concerning the principles and dialectics of grammar, accompanied by its commentary, Al-Iṣbāḥ fī sharḥ al-Iqtī rāḥ] (Maḥmūd Fajjāl, Ed.; 1st ed.). Dār al-Qalam. [in Arabic]
- Nehru, J. L. (2011). *Iktishāf al-Hind* [The discovery of India] (Fāḍil Jatkar, Trans.; 2nd ed.). Manshūrāt al-Hayʾah al-ʿĀmmah lil-Kitāb bi-Wizārat al-Thaqāfah. [in Arabic]
- Muḥammad, ʿ. I. (2019). *Tārīkh al-kitābah al-ʿArabīyyah* [The history of Arabic writing] (1st ed.). Dār al-Mashriq al-ʿArabī. [in Arabic]
- Ṣāliḥ, ʿ. (1966). *Al-tarbiyah wa-al-taʿlīm fī Miṣr al-qadimah* [Education and teaching in ancient Egypt]. Al-Dār al-Qawmiyyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr al-Muʿāṣirah. [in Arabic]



- Kāzīm, N. (2004). *Tamthilāt al-ākhar: Šurat al-sūd fī al-mutakhayyal al-‘Arabī fī al-‘ašr al-wasīf* [Representations of the Other: The image of Black people in the Arab imagination during the medieval period] (1st ed.). Al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr. [in Arabic]
- Al-Jazarī, A. (1972). *Jāmi‘ al-uṣūl fī aḥādīth al-rasūl* [The comprehensive collection of the principles in the hadiths of the Prophet] (‘Abd al-Qādir al-Arnā‘ūt & Bashīr ‘Uyūn, Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Ḥalwānī; Maṭba‘at al-Mallāh; Maktabat Dār al-Bayān. [in Arabic]
- Ibn ‘Abd al-Barr, Y. (1433). *Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍliḥ* [The comprehensive exposition of knowledge and its merit] (Abū al-Ashbal al-Zuhayrī, Ed.; 10th ed.). Dār Ibn al-Jawzī. [in Arabic]
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1989). *Al-jāmi‘ li-akhlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmī‘* [The comprehensive guide to the ethics of the narrator and the etiquette of the listener] (Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, Ed.). Maktabat al-Ma‘ārif. [in Arabic]
- Plato. (2023). *Jumhūriyyat Aflātūn* [Plato's Republic] (Fu‘ād Zakariyyā, Trans.). Mu‘assasat Hindāwī. [in Arabic]
- Gottlieb, A. (2014). *Ḥulm al-‘aql: Tārīkh al-falsafah min ‘ašr al-Yūnān ilā ‘ašr al-Naḥḍah* [The dream of reason: A history of philosophy from the Greeks to the Renaissance] (Muḥammad Ṭalbah Naṣṣār, Trans.). Mu‘assasat Hindāwī. [in Arabic]
- Al-Makki, M. Ṭ. (1939). *Al-khaṭṭ al-‘Arabī wa-ādāb: Al-khaṭṭ al-Kurdi* [Arabic calligraphy and its conventions: The Kurdish calligrapher] (1st ed.). Al-Maṭba‘ah al-Tijāriyyah al-Ḥadīthah; Dār al-Hilāl. [in Arabic]
- Al-Jāhiz, ‘. (2002). *Al-rasā’il al-adabiyyah* [Literary epistles] (‘Alī Bū Milḥam, Ed.; 2nd ed.). Dār wa-Maktabat al-Hilāl. [in Arabic]
- Al-Qābisī, ‘. (1986). *Al-risālah al-mufaṣṣalah li-aḥwāl al-muta‘allimīn wa-aḥkām al-mu‘allimīn wa-al-muta‘allimīn* [The detailed treatise on the conditions of learners and the rulings concerning teachers and learners] (Aḥmad Khālīd, Ed.; 1st ed.). Al-Sharikah al-Tūnisīyyah lil-Tawzī‘. [in Arabic]
- Bourdieu, P. (2007). *Al-ramz wa-al-sulṭah* [Symbolic power] (‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-‘Alī, Trans.; 3rd ed.). Al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī. [in Arabic]
- Al-Qalqashandī, A. B. ‘. (1987). *Šubḥ al-a‘shā fī šinā‘at al-inshā‘* [The morning of the blind man in the art of composition] (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [in Arabic]
- Ibn Khaldūn, ‘. (1981). *Al-ībar wa-dīwān al-mubtada’ wa-al-khabar fī tārīkh al-‘Arab wa-al-Barbar wa-man ‘āṣarahum min dhawī al-sha’n al-akbar: Al-ma’rūf bi-Muqaddimat Ibn Khaldūn* [The lessons and record of beginnings and reports concerning the history of the Arabs and Berbers and their contemporaries of great standing: Known as the Muqaddimah of Ibn Khaldun] (1st ed.). Dār al-Fikr. [in Arabic]
- Ibn ‘Abd Rabbih, A. (1404). *Al-‘iqd al-farīd* [The unique necklace] (Mufid Qumayḥah, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [in Arabic]
- Al-Zaghlūl, R. A., & Al-Zaghlūl, ‘. (2007). *‘Ilm al-nafs al-ma’rifī* [Cognitive psychology] (2nd ed.). Dār al-Shurūq. [in Arabic]
- Ibn Qutaybah, ‘. (1418). *Uyūn al-akhbār* [The choicest reports] (Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [in Arabic]
- Al-Jāhiz, ‘. (1965). *Kitāb al-ḥayawān* [The Book of Animals] (‘Abd al-Salām Ḥarūn, Ed. & annotator; 2nd ed.). Muṣṭafa al-Babī al-Ḥalabī. [in Arabic]
- Sayyid, A. F. (1997). *Al-kitāb al-‘Arabī al-makḥṭūf wa-‘ilm al-makḥṭūfāt* [The Arabic manuscript book and the science of manuscripts] (1st ed.). Al-Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah. [in Arabic]
- Sulaymān, ‘. (2000). *Al-kitābah al-mismāriyyah* [Cuneiform writing]. Dār al-Kutub lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr. [in Arabic]
- Al-Farāhīdī, A. (1980). *Kitāb al-‘ayn* [The Book of ‘Ayn] (Maḥdī al-Makhzūmī & Ibrāhīm al-Samarra‘ī, Eds.). Dār wa-Maktabat al-Hilāl. [in Arabic]
- Ibn Manzūr, M. (1414). *Lisān al-‘Arab* [The Arabic language] (3rd ed.). Dār Šādir. [in Arabic]



- Ibn Ḥanbal et al. (1993). *Al-musnad: Al-jāmi' al-ṣaḥiḥ li-aḥādīth al-kutub al-sittah: Muwaṭṭa' Mālik, wa-masānīd al-Ḥumaydī, Aḥmad ibn Ḥanbal, 'Abd ibn Ḥumayd, wa-Sunan al-Dārimī, wa-Ṣaḥiḥ Ibn Khuzaymah* [The Musnad: The comprehensive authentic collection of hadiths from the six books: The Muwatta' of Malik, the Musnads of al-Humaydi, Ahmad ibn Hanbal, and 'Abd ibn Humayd, Sunan al-Darimi, and Sahih Ibn Khuzaymah] (Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Al-Sayyid Abū al-Ma'āṭī Muḥammad al-Nūrī, Aḥmad 'Abd al-Razzāq 'Id, et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Jil; Al-Sharikah al-Muttaḥidah. [in Arabic]
- Al-Ḥanafī, '. (2000). *Al-mu'jam al-shāmil li-muṣṭalaḥāt al-falsafah* [Comprehensive dictionary of philosophical terms] (3rd ed.). Maktabat Madbuli. [in Arabic]
- Sa'īd, J. (1994). *Mu'jam al-muṣṭalaḥāt wa-al-shawāhid al-falsafiyah* [Dictionary of philosophical terms and citations]. Dār al-Janūb. [in Arabic]
- Mitchell, D. (1986). *Mu'jam 'ilm al-ijtimā'* [Dictionary of sociology] (Iḥsān Muḥammad al-Ḥasan, Trans.; 2nd ed.). Dār al-Ṭalī'ah. [in Arabic]
- Ibn al-Ṣabūnī, A. (2005). *Ma'rīfat al-farq bayna al-dād wa-al-zā'* [Knowing the distinction between dād and zā'] (Ḥatim Ṣāliḥ al-Dāmin, Ed.; 1st ed.). Dār Ninawā. [in Arabic]
- Ibn Faris, A. (1969). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of the measures of language] ('Abd al-Salām Muḥammad Ḥarūn, Ed.; 2nd ed.). Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī; Dār al-Jil; Dār al-Fikr. [in Arabic]
- Ḥasan, S. (2018). *Mawsū'at Miṣr al-qadimah: Al-adab al-Miṣrī al-qadīm fi al-qīṣṣah wa-al-ḥikam wa-al-amṭhāl wa-al-ta'ammulāt wa-al-rasā'il al-adabiyah* [Encyclopedia of ancient Egypt: Ancient Egyptian literature in stories, wisdom, proverbs, reflections, and literary epistles]. Mu'assasat Hindāwī. [in Arabic]
- Al-Nuwayrī, A. (1423). *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* [The ultimate goal in the arts of literature] (Mufid Qumayḥah, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmiyyah. [in Arabic]
- Kīdār, '. (2022). Al-ta'lim fi Bilād al-Rāfidayn—Sūmir (2900–2370) anmūdḥajan [Education in Mesopotamia—Sumer (2900–2370 BCE) as a model]. *Majallat al-Muqaddimah lil-Dirāsāt al-Insāniyyah wa-al-Ijtimā'iyyah*, 7(2). [in Arabic]
- Jasim, A. ', Raḥmah, A. L., Ḍirghām, S. ', & Yāsīn, '. K. (2020). Al-ta'lim fi Bilād al-Rāfidayn fi ḍaw' al-muktashafāt al-āthāriyyah wa-al-nuṣūṣ al-mismāriyyah [Education in Mesopotamia in light of archaeological discoveries and cuneiform texts]. *Ishraqāt Tanmawiyyah*, (20), 180–213. [in Arabic]
- 'Abd al-Bāqī, '. (2021). Al-tamthil al-thaqāfi: Qirā'ah fi al-mafhūm [Cultural representation: A reading of the concept]. *Majallat 'Ulūm al-Lughah al-Arabiyyah wa-Ādābiḥā*, 13(2), 1086–1096. [in Arabic]
- Umm al-Sa'd, Ḥ. (2017). Waṣā'if tamthil al-khiṭāb al-ghayrī fi al-riwāyah wafq al-manẓūr al-Bākhtīnī [Functions of representing other discourse in the novel according to the Bakhtinian perspective]. *Majallat Kullīyyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm*, 1(2), 129–140. [in Arabic].

