بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 24 سبتمبر 2018

التحوُّلات الثقافيَّة للنصـوص

قراءة في انتقال نصّ «بلوهر وبوداسف» إلى حيّز الثقافة الإسلاميَّة

هالة أبو الفتوح
باحثة مصرية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

نص «بلوهر وبوداسف» هو نصّ بلا مؤلف، ولتقديم قراءة نقديّة له لا يسعنا سوى استدعاء نظريَّة «موت المؤلّف» التي تؤكّد على أنَّ عمليَّة القراءة واستخراج المعاني والدلالات هي مهمَّة القارئ والمترجم، والتي يصبح النصّ وفقاً لها أكثر رحابة وأكثر انفتاحاً أمام القراءات المتعدّدة. وقد تبيّن أنَّ النص هندي الأصل تمَّ نقله إلى اللغات الفارسيَّة ثمَّ نُقل إلى العربيَّة. وهذا الأمر يضعنا أمام التساؤل عن أسباب نقل هذا النصّ إلى الثقافة العربيَّة. هذا التساؤل يحيلنا بدوره إلى جملة من التساؤلات يطرحها البحث، منها: هل سيصبح في الإمكان القبض على المعنى الذي قصده الكاتب المجهول؟ هل يمكن أن يكون كاتب النصّ هو أحد أتباع بوذا الذين أرادوا تقديم صورة تتلاءم وتغيرات المجتمع الهندي؟ أو أنَّه محاولة لأسلمة تلك الشخصيَّة الهنديَّة الشهيرة لتقديمها على هذا النحو إلى الثقافة الإسلاميَّة؟ كيف يمكن أن يقدّم لنا شخص المترجم دلائل تساهم في إيضاح الرؤية وكشف الغموض في النص؟ وغيرها من التساؤلات التي يطرحها البحث.

يسعى البحث إلى استكشاف الإجابة عن تلك التساؤلات عبر عدّة محاور أوَّلها: تناول كيفيَّة انتقال النصّ وماهيَّة فعل الترجمة، من خلال محاولة استكشاف هويَّة المترجم وما يصاحب فعل الترجمة من إبداع يستدعيه السياق الثقافي لعصر المترجم، واستكشاف الدوافع والظروف التي تكمن وراء الإقبال على نقل مثل هذا النصّ. مروراً بالمخطوطات والنسخ التي تمَّ الاعتماد عليها من قبل المحقّق للوصول إلى النسخة النهائيَّة التي اعتمد عليها البحث. ثانياً: تناول بنية النصّ وتشكّل النصّ الثقافي من خلال عدّة أفكار: (1) البنية السرديَّة للنص. (2) الأثر الإسلامي (نتاجات التثاقف). (3) حدود التصوُّف. (4) التوظيف الشيعي للنصّ، وخاتمة تتضمَّن المضامين الثقافيَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والتاريخيَّة التي تتكشّف من خلال قراءة النص قراءة نقديَّة تخلص إلى رفض الإقرار بواحديَّة الطبيعة الإنسانيَّة.

أولاً: تمهيد

نطرح في هذا البحث قراءة تحليليَّة نقديَّة لنصّ هندي شديد الندرة والأصالة في الفلسفة الشرقيَّة، هو نصّ «بلوهر وبوداسف»، وهو نصّ استحال تحديد مؤلّفه. ويتمّ السعي نحو الكشف عن المعاني الواضحة والمضمرة في النص، وعمليّات التفاعل الثقافي مع النصّ ذاته وإشكاليّات ذلك، من حذف وإزاحة وتكوين أنساق جديدة ودلالات متباينة. وتتنوّع جدليَّة الطرح بين بنية النصّ والتشكّل الثقافي، وبوذا والثقافة الهنديَّة، ونتاجات التثاقف، والتصويرات الصوفيَّة الممكنة، وهويَّة المُخاطَب، والتأويل التوظيفي، والظاهر والباطن، والتراتبيَّة المعرفيَّة.

وتكمن أهمّيَّة النصّ في المضامين الشائكة التي يطرحها، ويمكن إجمالها في عدّة تساؤلات منها: ما مدى إمكانيَّة تحقيق قصديَّة المؤلف المجهول؟ ما قدر احتماليَّة أن يكون كاتب النصّ من أتباع بوذا الذين أرادوا تقديم صورة ما له تتلاءم والتغيّرات الواقعة في الحياة الدينيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة للمجتمع الهندي؟ هل يُعدّ النصّ محاولة لأسلمة بوذا على نحو يتّسق وتصوُّرات المسلمين عن أصحاب الرسالات؟ وما الداعي لذلك؟

كذلك نهتمّ بتأسيسه على نحو جوهري لجدل الظاهر والباطن، كقيمة مركزيَّة تضبط علاقة الإنسان بالله وكلماته وكتبه وحكمته، وجميع مفردات الوجود وما فيه من موجودات.

ومن هنا، تخرج القراءة في عدة نقاط رئيسة وهي: انتقال النصّ وفعل الترجمة، وحول المترجم، وحول النصّ، والنصّ وتشكّله الثقافي، والبنية السرديَّة للنصّ، والأثر الإسلامي، وحدود التصوّف، والتوظيف الشيعي للنصّ، وخاتمة إجماليَّة توضيحيَّة.

ثانياً: انتقال النصّ، وفعل الترجمة

في خضمّ عمليَّة القراءة التحليليَّة النقديَّة نحرص على تأكيد أصالة النصّ استناداً إلى المجهود الذي بذله المحقّق نفسه خلال سعيه لالتماس النُسَخ الموجودة بالمكتبات المختلفة، وعلى الرغم من هذا المجهود فإنّه، أي المحقّق، لم يستطع التوصّل إلى أيَّة معلومات، ولو حتّى على سبيل الاحتمال، عن ماهيَّة المؤلف أو الفترة الزمنيَّة التي شهدت ولادة النصّ في صورته الأصليَّة.

وبالرغم من صعوبة الحديث عن نصّ أو مؤلّف مجهول النسب، فإنَّه لا يسعنا أمام تلك المعضلة سوى محاولة استدعاء نظريَّة رولان بارت حول موت المؤلّف التي أرسى خلالها انتفاء العلاقة بين النصّ وكاتبه بمجرَّد انتهاء فعل الكتابة لتصبح علاقة المؤلف بالنصّ لا تتعدّى نسبة النصّ إليه؛ وبما يعنيه ذلك من أنَّ عمليَّة القراءة واستخراج المعاني القصديَّة والدلالات الموضوعيَّة التي يبوح بها النصّ هي مهمّة القارئ، أو المترجم، في المقام الأوَّل. ولعلّ هذا المعنى يتجلّى في قوله: «نحن نعرف أنَّ النص ليس سلسلة من الكلمات

تحمل معنى لاهوتيّاً مفرداً، بل هو فضاء متعدّد الأبعاد، تمتزج فيه مجموعة متنوّعة من الكتابات لا يتمتع أيّ منها بالأصالة، ويتصادم بعضها ببعض»[1]. وبالطبع لن يثنينا اختفاء المؤلف عن قراءة النصّ والتعامل معه، لأنَّه بشكل أو بآخر - حتى لو ظلَّ الاسم مجهولاً - يظلّ حاضراً من خلال البنية الثقافيَّة والاجتماعيَّة للنصّ؛ بمعنى أنَّه دوماً حبيس مفردات اللغة التي يستخدمها لأنَّه يحيا داخل السياق المعرفي واللغوي للنص[2].

وبينما تسعى نظريَّة بارت إلى تحرير النصّ من سلطة المؤلف حتى لا يتمّ تقييد المتن بقيود تحصره في معانٍ محدَّدة، ومن ثمَّ استحالة تحديد المعنى النهائي للنصّ كي يظلّ حيّاً خلال عمليَّات التفسير المستمرَّة، فإنَّه من المحتمل أن يكون قد تمَّ إسقاط مؤلّف النص الذي بين أيدينا عمداً إمَّا لكي يصبح فضاؤه أكثر رحابة بحيث ينفتح أمام القراءات المتعدّدة والتفسيرات المتباينة، وبما يترتّب على ذلك من إمكانيَّة تقديمه بصور مختلفة تلائم السياقات التاريخيَّة والاجتماعيَّة والإيديولوجيَّة التي يحضر خلالها النص، وإمَّا بغرض التخفّي لما فيه من خطاب مباشر للسلطة الماثلة آنذاك.

والمدهش حقّاً أنَّ النص الذي بين أيدينا يدفعنا إلى تبنّي نظريَّة موت المؤلف، وهو ما يكشف عن قدرة النصّ على التواجد بمعزل عن مؤلفه، ولعلَّ هذا ما تسعى إليه هذه الدراسة. وهكذا، فإنَّ المعضلة الأولى في تعاملنا مع النصّ بالقراءة والتأويل لم تعد معضلة على الإطلاق، ولن تشكّل عائقاً يحول دون اكتشاف المعاني التي يمكن أن يبوح بها النصّ ذاته خلال فعل القراءة.

وهنا يلزم التذكير بأنَّ محاولتنا لاستقصاء حقيقة نصّ «بلوهر وبوداسف» كشفت عن أنَّه نصّ هندي الأصل تمَّ نقله إلى إحدى اللغات الفارسيَّة، اللغة البهلويَّة، ربَّما في غضون الفترة الأخيرة من العصر الساساني[3]، ثمَّ تُرجم مرَّة أخرى إلى العربيَّة خلال ازدهار حركة الترجمة وانفتاح الدولة العباسيَّة على ثقافات الشعوب ذات الحضارة في القرن الثامن الميلادي، وبما يترتّب على ذلك من ضرورة معرفة المترجم والأسباب - إن وجدت - التي دفعته لترجمة مثل هذا النصّ وتقديمه للثقافة العربيَّة الإسلاميَّة.

ولعلّ الإطلالة السريعة على النصّ قد توحي للقارىء أنَّه بالفعل يندرج ضمن الأعمال الدراميَّة التي تعكس الموقف الهنديّ من الحياة الإنسانيَّة باعتبارها حلقة واحدة في تلك السلسلة الطويلة التي تجتازها البشريَّة خلال سعيها نحو الاستنارة، أي البصيرة الروحيَّة؛ بينما بنظرة فاحصة -كما سيتبيّن لاحقاً- سيتكشف لنا أنَّ دلالات النص مغايرة - إلى حدّ كبير - للمبادىء الأساسيَّة المؤسّسة لنسق بوذا، بوصفه صاحب دعوة مناهضة للدين المؤسسي، الكهنوتي، في الهند.

1- جوناث كولر: رولان بارت، مقدّمة قصيرة جداً، ترجمة: سامح سمير فراج، مراجعة محمّد فتحي خضر، القاهرة 2012م، ص 12.

2- د. محمّد ياسين صبيح: رولان بارت وإشكاليَّة موت المؤلف، مجلة أدب وأدباء، 2015م.

www.adabwacdaba.com/index. Php نصوص-/47 مقالات/ 1980 /موت المؤلف -رولان بارت واشكالية html.

- أندروبينت: المؤلف، ترجمة: سُري خريس، مراجعة: أحمد خريس، أبو ظبي 2011م، ص 25 إلى 36.

3- د. فرج قدري الفخراني: خصائص الأدب الشعبيَّة في كتاب بلوهر وبوداسف، مجلة الثقافة الشعبيَّة، العدد 35، خريف 2016م، ص 51 إلى 52.

وبالطبع فإنَّ هذا النص سواء كان مترجماً عن اللغة والثقافة الفارسيَّة أو الهنديَّة فإنَّه في الحقيقة يكشف عن أنَّه قد خضع خلال تناوله إلى قدر كبير من التداخل والتأثر بروايات ذات دلالات عربيَّة وإسلاميَّة على وجه التحديد. ولعلّ تلك التداخلات هي ما سمحت للنصّ بالانتقال إلى السريانيَّة ومنها إلى أغلب لغات العالم، محتفظاً بالإطار العام للنصّ، لكنَّه بدا وكأنَّه يخصّ الموروث الغربي المسيحي، حيث حُرِّفت أسماء أبطال الحبكة الدراميَّة، بالإضافة إلى تناول بعض المعتقدات التي تخصّ العقيدة المسيحيَّة. ولعلّ ذلك هو ما يؤكّد أنَّ الفكر الفلسفي، والثقافة الإنسانيَّة بوجه عام، لا تقيّدها لغة أو تحدّها قيود جغرافيَّة تحصرها، كما أنَّه يعكس بوضوح بطلان الادّعاء بوجود ثقافة نقيَّة مستقلة ومكتفية بذاتها.

وفي السياق ذاته يذهب جان ربيكا Jan Rypka إلى «أنَّ هناك العديد من الأعمال الأدبيَّة الشهيرة التي أحضِرت من الهند وتمَّت ترجمتها إلى الفارسيَّة ثمَّ إلى العربيَّة، ولعلّ أشهرها هي: كتابا السندباد، وكليلة ودمنة، والقصَّة الشهيرة «بلوهر وبوداسف» التي نقلت إلى الغرب تحت مُسمَّى بارلام جوزفات»[4].

والحقيقة أنَّه بالرغم من غياب شخص المؤلف إلّا أنَّ النصّ يحتوي على عدّة جوانب تضعنا أمام جملة من التساؤلات، منها على سبيل المثال: هل سيصبح في الإمكان القبض على المعنى الذي قصده الكاتب المجهول؟ هل يمكن أن يكون كاتب النصّ هو أحد أتباع بوذا الذين أرادوا تقديم صورة ما لبوذا تتلاءم والتغيّرات التي حدثت في الحياة الدينيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة للمجتمع الهندي في إطار عمليَّة الامتزاج التي حدثت بين البوذيَّة والهندوسيَّة؟ أو أنَّه محاولة لأسلمة بوذا على نحو يتّسق وتصوُّرات المسلمين عن أصحاب الرسالات، كتقية يختبئ وراءها أنصاره من تلك المواجهات والمناقشات التي كانت تحدث ـ بالضرورة ـ بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى في شبه القارة الهنديَّة من جهة، وبين المسلمين وأتباع بوذا من جهة أخرى؟ وأخيراً، كيف يمكن أن يقدّم لنا شخص المترجم دلائل تساهم في إيضاح الرؤية وكشف كثير من نقاط الغموض؟

1) حول المترجم:

تزداد مهمَّة الباحث صعوبة، من حيث التعامل مع النصّ، إذا أخذنا في الاعتبار عدم إمكانيَّة التحقق الكامل من أصالة النص فيما يتعلق بترجمته، أي ردّها إلى مترجم واحد، وبالتالي تكمن المعضلة الثانية في محاولة تحديد شخص المترجم الذي يُنسب إليه فعل الترجمة.

وبغضّ النظر عن تباين الأقوال فيما يتعلق بهذه الترجمة بين رأي يذهب إلى أنَّ نص «بلوهر وبوداسف» هو النسخة العربيَّة للنصّ الفارسي Ayadgari Vazurgmiher[5] التي ظهرت في القرن الثامن

4. Jan Rypka: Histary of Iraian Literature, Holanda, 1968, p. 663.

5. Ayādgar i vazurgmihr (AV): The Memorial of Vazurgmrihr, www.rahamasha.net/uploalds/2/3/8/2328777/av.pdf.

الميلادي على الساحة الثقافيَّة الإسلاميَّة، والذي يرجّح أن يكون ابن المقفع هو المترجم الذي نقله إلى العربيَّة ضمن ما قام بترجمته من الكتب الفارسيَّة، بينما يذهب الرأي الآخر إلى أنَّ المترجم هو الشاعر العراقي أبان عبد الحميد اللاحقي المتوفّى سنة مئتين للهجرة[6]؛ إلّا أنَّه يلزم القول إنَّ النصّ يظلّ في كلّ الأحوال مشبعاً بلحظته التاريخيَّة، أي لحظة الترجمة.

وهنا تلزم الإشارة إلى حقيقة أنَّ ابن النديم قد ذكر نصّ «بلوهر وبوداسف» في غير موضع (أربعة مواضع) على نحو تتضارب فيه - أو تكاد - روايتها كما يلي: يشير في المجلد الأوَّل إلى أبان عبد الحميد اللاحقي بوصفه شاعراً اختصَّ بنقل الكتب المنشورة إلى الشعر المزدوج، دون تخصيص لهذه الكتب؛ هل هي هندية الأصل أو فارسيَّة، ومن بين ما نقل يذكر كتاب بلوهر وبوداسف[7]. ثمَّ يعود في المجلّد نفسه، وفي موضع آخر منه، ويشير إلى أبان اللاحقي باعتباره من نقلة الكتب الفارسيَّة وغيرها، فيذكر من بين الكتب التي نقلها كتاب بلوهر وبوداسف[8]. وإذا به في المجلد الثاني يتعرَّض مرَّة ثالثة إلى النصّ موضع الدراسة باعتباره من كتب الهند دون الإشارة إلى اسم المترجم، غير أنَّه في تلك المرَّة يكشف عن أنَّ النص يرد بأكثر من مُسمّى؛ منها بوداسف وبلوهر، وليس بلوهر وبوداسف، كما هو عنوان النص الذي بين أيدينا، وأخرى باسم بوداسف مفردة[9]. ليعود مرَّة أخرى في المجلّد ذاته، ليصنّف كتاب بلوهر وبوداسف - وهنا يذكره بالعنوان الذي بين أيدينا - والذي يردّه هذه المرَّة إلى أبان اللاحقي، باعتباره من الكتب مجهولة المؤلف[10].

وبالرغم من أنَّ ابن النديم لم يحسم أمر الترجمة والمترجم، فإذا بمحقّق كتابه يشير في الحواشي إلى أنَّ هذا النص يُصنّف من بين الكتب المدوّنة باللغة البهلويَّة، وهو يمثّل الصورة التي من خلالها تعرّف العرب على مذهب البوذا، مؤكّداً على أنَّ من نقله إلى العربيَّة هو عبد الله بن المقفع[11]، ليصبح بذلك ابن المقفع هو المترجم، بينما يَتمثّل دور أبان اللاحقي في نقل ما تمَّت ترجمته نثراً إلى الشعر. والمدهش حقاً أنَّنا لا نعثر على شواهد كثيرة تلمّح إلى علاقة ابن المقفع بالنصّ الذي بين أيدينا - باستثناء النصّ الفارسي سابق الذكر والذي يشير إلى ابن المقفع على سبيل الاحتمال باعتباره مترجم النصّ من البهلويَّة إلى العربيَّة - فحينما

6- أبو فرج محمَّد بن إسحاق بن النديم: كتاب الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد السيد، لندن 2009م، مجلد 2، ص 755.

7- المرجع السابق، المجلد الأوّل، ص 369.

8- المرجع السابق، المجلد الأوّل، ص 515.

9- المرجع السابق، المجلد الثاني، (1/2)، ص 326.

10- المرجع السابق، المجلد الثاني، (2/2)، ص 755.

11- المرجع السابق، المجلد الأوّل (1/1) هامش 370.

يستعرض ابن النديم، أو أيّ مصدر من المصادر التي تتناول تلك المرحلة، أعمال ابن المقفع وعلاقته بعمليَّة الترجمة لا يرد على الإطلاق ذكر نصّ بلوهر وبوداسف من بين أعماله.

وبالطبع فإنَّ صعوبة الحسم النهائي في قضيَّة المترجم، والتي تكاد تكون ظنّيَّة، ترجع بالضرورة إلى أنَّ كليهما، أعني بذلك الشخصيَّات التي يلمّح إلى علاقتها بالنصّ، يحمل ملامح الفترة الزمنية واللحظة التاريخية نفسها التي تشرّب بها النص؛ وأعني بذلك الكيفيَّة التي تمَّت بها عمليَّة الترجمة ذاتها بعدما تحرَّرت من هيمنة اللفظ إلى البحث عن المعنى، خلال الدولة العبّاسيَّة، وعلى وجه التحديد في العصر العباسي الأوَّل، وبما يترتّب عليه من حتميَّة تدخّل المترجم في بنية النصّ من خلال العبارات والألفاظ والإشارات المستخدمة على نحو يجعل من الترجمة ـ أو يكاد ـ إبداعاً/ خلقاً لنصٍّ جديد من النصّ الأصلي[12]. إذ اكتسى النصّ بدلالات تعكس الروح الثقافيَّة لعمليَّة الترجمة والعصر الذي تنتمي إليه تلك الرّوح التي بدت واضحة في مفرداته وأساليبه اللغويَّة، وعلى النحو الذي بدا فيه النصّ أبعد ما يكون عن العنوان الذي سطّره له المؤلف.

وبالتطرُّق إلى السياق الثقافي الذي نشأت فيه تلك الترجمة نجد أنَّها قد اكتست بمجموعة من الخصائص التي ميّزت عصرها؛ أعني العصر العباسي. إذ شهدت الدولة العباسيَّة آنذاك تقدّماً في معظم مجالات الحياة، حيث لعبت الترجمة دوراً بارزاً ومميّزاً في نقل علوم وفنون الحضارات الأخرى، على النحو الذي أصبحت معه الترجمة عندئذ علماً قائماً بذاته، له رجاله الذين أغدقت عليهم الأموال مقابل هذا الانفتاح الذي أتاح أمام العرب المسلمين الاطلاع على ثقافات الشعوب الأخرى[13]. وأمام إغداق الخلفاء المال الكثير على المشتغلين بهذا النوع من العلم زخر بيت الحكمة بكلّ أصناف العلوم وبلا استثناء.

والحقيقة فإنَّ تتبّع حركة الترجمة وتطوُّرها التاريخي في الدولة العباسيَّة، أو ما قبلها، لا يمثّل نقطة ارتكاز لنا في هذا البحث، فهناك الكثير من الدراسات والبحوث التي أفاض مؤلفوها في تتبّع حركة التطوُّر التاريخي لعمليَّة الترجمة والآثار التي ترتبت على اشتغال المسلمين بتلك العلوم، والكشف عن عمق تأثرهم بتلك العلوم في تناولهم للعلوم النقليَّة. غير أنَّ نقطة اهتمامنا هنا تتعلق بظهور مثل هذا النصّ في تلك المرحلة

12- ولعلّ هذا التباين حول المترجم الحقيقي للنص هو ما دفع البعض إلى الادعاء بأنّ نصّ بلوهر وبوداسف هو نص مؤلف وليس ترجمة لنصّ فارسي، وأنّ أبان عبد الحميد اللاحقي هو المؤلف الحقيقي للنص، وقد ضمّنه أجزاء من كتاب آخر يحمل اسم «البُد»، ظهر بدوره في الفترة نفسها، إلا أنّ نسخة أبان الأصلية فقدت، منوّهًا بأنّ النسخة العربيّة المتبقية قد خطها ابن بابويه القمّي المتوفى 991م.

-ألكسندر بيرزين: التفاعل ين الثقافتين البوذيّة والإسلاميّة قبل الإمبراطوريّة المنغوليّة، ديسمبر 2006م.

www.studybuddhism.Com/web/ar/archives/e-books/unpuldlished-manucripts/historical-nteraction/ptl/history-cultures-03-html

13- نصر الدين جار النبي سليمان: حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأوّل 132-232هـ، مجلة جامعة شندي، العدد الأوّل، يناير 2004م.

www.Journal@ush.sd

- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج2، العصر العباسي الأول، بيروت 1996م، ص 283.

التي تميَّزت بانفتاح لا يتضمَّن فقط انفتاحاً على مستوى الآخر وثقافته، وإنَّما يمتدّ ليستوعب داخله الانفتاح على الحياة بكلّ ما تتضمّنه كلمة انفتاح من معانٍ ودلالات.

فبين اتّهام الجنس الفارسي وتحميلهم مسؤوليَّة انتشار الإلحاد والزندقة واللهو الذي ساد العصر الأوّل من الدولة العباسيَّة، انتقاماً منهم على ضياع ملكهم وانتهاء حضارتهم على يد العرب المسلمين، وعلى النحو الذي يبرّئ ساحة العرب من الانخراط في تلك الحالة/ الحياة الماجنة على أثر انفتاحهم الحضاري وازدهارهم الاقتصادي، وهو ما أدّى إلى انشغال الخلفاء وأشياعهم في حياة الترف واللهو، وبين القول إنَّ العنصر الفارسي قد نال مكانة كبرى بلغت حدّ الهيمنة على كلّ مفاصل الدولة العباسيَّة بموافقة الخلفاء وتدعيمهم، بالرغم من بعض النكبات التي حدثت لهم[14]، وبما يعنيه ذلك من أنَّه لم تكن لديهم مشكلة أو معاناة حقيقيَّة تدفعهم للانتقام أو محاولة هدم الدولة التي نالوا فيها أسمى المناصب واستمتعوا في ظلها بكلّ مباهج الحياة، حيث كانت لهم الغلبة على سائر الأجناس، وبما يترتّب على ذلك من تحمّل المسلمين، أو على نحو أكثر دقة خلفاء الدولة العباسيَّة، شيوع الآداب المخلّة بالأعراف والقيم، سواء على مستوى السلوك الفردي والعقائدي، أو في الأشكال الشعريَّة التي انشغلت بوصف أجساد النساء بعبارات أثارت غضب المنشغلين بالقيم الدينية والمبادئ الأخلاقيَّة[15]. أقول إنَّه بين هذا وذاك نجد أنفسنا أمام عدّة تساؤلات: ما المسوّغ لترجمة مثل هذا النصّ الذي ينطوي على دعوات تؤكّد عبثيَّة الحياة بكلّ جوانبها داعياً إلى حتميّة الهروب منها والتزام حياة النسك والسياحة في الأرض؟ من الذي أقدم على نقل هذا المحتوى إلى العربيَّة؟ هل تمَّ طمس اسم المترجم عمداً، كما أسقط اسم المؤلف، للتخفّي من النظام القائم؟ هل كان المترجم على خلاف مع السلطة أم لا؟ لماذا لم يقترب منها مثل غيره من المشتغلين بالترجمة، حتّى ينال مثل ما نالوا من الحظوة والشهرة والمال؟ أم أنَّه كان من المغضوب عليهم لجرأته على ترجمة مثل تلك النصوص التي تتضمَّن رسالة مباشرة يتمّ خلالها نقد النظام القائم على الاستبداد والظلم والتسلّط على رقاب العباد والتحكّم في معتقداتهم؟ وبعبارة أخرى: هل ترجم النصّ من بين ما ترجم دون الوعي بالرسالة التي يحملها أم أنَّ ترجمته فعل مقصود؟

إنَّ قراءة أغلب الدراسات التي انشغلت بحركة الترجمة في تلك الفترة تبيّن أنَّها عمدت إلى تصوير الأمر باعتباره عمليَّة منفتحة تمَّ خلالها نقل كلّ ما طالته يد المسلمين، سواء في العلوم الطبيعيَّة أو العلوم الإنسانيَّة، بما في ذلك المعتقدات الدينيَّة والحكم والمواعظ والأمثال حتى الفكاهة والألغاز؛ وبما يعنيه ذلك من انتفاء حالة القصديَّة في فعل الترجمة. بينما تذهب الدراسات نفسها في موضع آخر، وعلى وجه التحديد

14- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف 1966م، ص475.

15- المرجع السابق، ص 80 إلى 81.

عندما تتناول فروع العلم المختلفة والآداب التي تمَّت ترجمتها، إلى التأكيد على القصديَّة[16]، بمعنى أنَّ حركة الترجمة كانت قائمة على ما يتّسق لدى المترجمين وترك ما لا يتَسق لديهم.

ولكن، إذا كان أغلب المترجمين هم من الفرس الذين برعوا في اللسان العربي، والهندي، والسرياني، فهل يمكن القول إنَّ ترجمة نصّ بلوهر وبوداسف كانت ترجمة لا تتَسق وحسب مع شغف المترجمين بثقافتهم الفارسيَّة، بل تتّسق أيضاً وحاجة النظام إلى مثل تلك الآليَّات التي توظّف بين الحين والآخر ثقافة النسك في إلهاء العامَّة؟ أم أنَّ الترجمة تمَّت على يد مترجم عربي أتقن الفارسيَّة وانشغل بمضمون النصّ وتحمَّس له بوصفه آليَّة من آليّات المقاومة السلبيَّة لمواجهة الواقع ومخالفة النظام؟

وإذا كانت أغلب البحوث التي عالجت تلك الفترة من الدولة العباسيَّة تذهب إلى أنَّ حركات التصوُّف لم تكن قد تبلورت ملامحها بصورة واضحة في تلك المرحلة، فإنَّ هذا يعني أنَّ التصوُّف الإسلامي بوصفه نظاماً من القيم حينما انتقل إلى الثقافة العربيَّة من الثقافات الأخرى انتقل ببنيته التي كان عليها ليتعايش ويتجاور مع الموروث الإسلامي حتّى استطاع أن يثبت ذاته، فيما بعد، بوصفه الحقيقة الباطنيّة المحايثة لكلّ ما هو دينيّ. ولعلَّ ذلك ما أشار إليه الجابري في قوله: «إنَّ نظم القيم التي انتقلت إلى الثقافة العربيَّة لم تكن لموروثات ثقافيَّة لا حامل لها، لم تكن مجرَّد كلام مكتوب في كتب، بل كان لكلّ موروث أهله المتمسّكون به، المدافعون عنه، الساعون إلى نشره، المنافسون به غيره من الموروثات»[17]. وبناء على ذلك، يمكن القول إنَّ مدار الانشغال بترجمة الموروث الفارسي، وكذلك بالنسبة إلى كلّ موروث آخر، كان في الأغلب الأعمّ يتمّ على يد رجالات الموروث ذاته.

وهكذا، تتوَّلد أمامنا مرَّة أخرى عدَّة أسئلة مفادها ما يلي:

أوَّلاً: إذا كان المترجم حقاً ينتمي إلى المورث الفارسي، سواء كان ابن المقفع أو غيره، فلماذا ترجم هذا النصّ الذي يبدو «صلباً في محتواه» يستعصي على التعاطي المجازي معه على المستوى السياسي، على

16- د. معن علي المقابلة: حركة الترجمة في العصر العباسي تواصل مع الآخر، وزارة التربية والتعليم الأردنيَّة، 2009م.

- مرعي أبا زيد: حركة الترجمة في العصر الذهبي للحضارة العربيَّة، الحوار المتمدن 7/4/2009.

17- وضمن السياق نفسه، يذهب الجابري في تفسيره لهذه القضيَّة إلى أنَّ ما سمَّاه "العقل الأخلاقي العربي" هو عقل متعدّد في تكوينه، ولكنَّه واحد في بنيته. هو متعدّد في تكوينه، لأنَّ الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة كانت وما تزال مسرحاً تلتقي فيه عدّة موروثات ثقافيَّة. فمنذ عصر التدوين برز الموروث الفارسي، واليوناني، والصوفي، علاوة على الموروث العربي الخالص، والإسلامي الخالص، باعتبارها مكوّنات رئيسيَّة وأساسيَّة في الثقافة العربيَّة. وبما أنَّ كل واحد من هذه الموروثات الخمسة كان امتداداً لثقافات مكتملة وراسخة، فقد كان لا بدّ أن يحمل معه، بصورة أو بأخرى، نظام القيم الخاص بالثقافة التي يمثلها". محمَّد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليَّة نقديَّة لنظم القيم في الثقافة العربيَّة، بيروت 2001م، ص 22، 25.

الضدّ من كتاب كليلة ودمنة الذي كان قابلاً لتأويل سياسي باعتباره كتاباً يسبح في عالم الحيوان المجازي ممَّا يسبغ عليه إمكانيَّات الدخول في فضاءات التأويل؟

ثانياً: كيف احتمل الموروث الفارسي بوصفه مخزوناً يحمل سمة الانفتاح على الحياة والتعلّق بمباهجها، وهو ما أفضى دوماً إلى حلم الإمبراطوريَّة الفارسيَّة، مثل هذا النصّ الذي يشتمل في طيّاته على خطاب صوفي للإنسان بما هو كذلك يدعوه ليس فحسب إلى الزهد والتقشّف وضبط الذات، ولكن يدفعه إلى الهروب من التعلّق بكلّ ما هنالك؟

ولعلَّ تحديداً وضبطاً لتلك التساؤلات الهامَّة يقتضي منّا فهماً لطبيعة العلاقة بين النظام السياسي والحالة الثقافيَّة آنذاك، بشقّيْها المُناصِر والرافض للدولة الحاكمة. ويذهب الباحث في هذا السياق إلى الرأي القائل إنَّ الأثر السياسي لم يقف عند مجرَّد تنافس الخلفاء في دعم حركة الترجمة باعتبارها آليَّة يرجى بها توطيد النفوذ والسلطة عبر تسليط الأضواء على بعض فروع المعرفة دون الأخرى، ومن ثمَّ ضخّ الأموال للاستزادة منها، وذلك في مقابل اضطهاد وتصَدٍّ لعلوم أخرى وفنون تعارض توجُّهات أو حالة من التجاهل وغضّ الطرف عن بعض العلوم، وذلك بعدم الالتفات إليها أو إلى المشتغلين بها[18].

وبالطبع لم يكن كلّ المشتغلين بالترجمة يسعون جميعاً لمداهنة السلطة من أجل تحقيق مصالحهم الشخصيَّة، بل كان من بينهم من ينشغل بضبط الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة التي بدت مضطربة بل مغايرة لما كانت عليه في السابق، وذلك في إطار عقلنة النصوص الدينيَّة وإبراز الجانب الوجداني والروحاني الذي توارى خلف التوظيف السياسي، وبما يتّفق مع قواعد العقل التي تغلغلت بصورة كبيرة في ثنايا المجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

ولعلَّ ذلك يتّفق مع ما مضى إليه أحد الباحثين الجدد، الذي أدار تفكيره كلّه حول تلك القسمة التي شهدتها العلوم في تلك الفترة بين علوم ترعاها السلطة وعلوم أخرى ترعاها المعارضة، إلى الحدّ الذي يذهب فيه إلى أنَّ إعمال العقل في الشريعة واستخدام الفلسفة أصبح هو نهج التيّارات المعارضة للدولة التي كانت تثور على التوجُّه العام لتطوُّر المجتمع الإسلامي، بينما أصبح النصّ بتفسيراته التقليديَّة متناغماً مع السلطة الحاكمة[19]. وتأسيساً على ذلك ينطلق إلى القول إنَّ هذا الشرخ بين العلوم أدَّى إلى أن يستقلَّ كلّ جانب بعلومه الذاتيَّة وينشغل بها دون أن تكون هناك محاولة للانفتاح على الآخر والاقتراب منه لمعرفة طرائق تفكيره، الأمر الذي أفضى إلى حرمان العلوم الإسلاميَّة من نظرة تكامليَّة بين فروعها المختلفة. وكأنَّنا أمام تصنيف

18- شوقي ضيف، سبق ذكره، ص 47 إلى 52.

19- د. محمَّد مصطفى محمَّد صالح: إشكاليّات ترجمة المسلمين عن اليونان وغيرهم وأثرها على الفكر الإسلامي، كليّة الآداب، جامعة الخرطوم 2013م.

http://khartoumspace.uofk.edu/handle/123456789/9399

للعلوم بين علوم للخاصَّة، أي الصفوة من رجالات الدولة، وأخرى للعامَّة، أي فرق المعارضة، وتمثّلها النخب التي تقاوم أيديولوجيَّة الدولة بأخرى مضادَّة لها.

ولكن، إذا صدقت تلك القسمة بين علوم تتَّخذ من العقل نهجاً لها وعلوم أخرى تعتمد الرؤى التقليديَّة، وهي رؤية تراثيَّة تقدّم التفكير بالأصول وتضع العقل في رتبة ثانويَّة، فأين يقع التصوُّف وتصوُّراته التي تتأسَّس على الزهد والتقشّف وإنكار مباهج الحياة؟

يقدّم محمَّد عابد الجابري قراءة للتدخّل الثقافي الفارسي في السياق العربي الإسلامي، إذ كان هذا التراث غنيًّاً بالقدر الذي جعل كلَّ طبقة في الاجتماع العربي الإسلامي تستلهم منه ما يناسبها؛ فأخذت الدولة العربيَّة الإسلاميَّة تحاكي قواعد الدولة الساسانيَّة وتفاخر بقيم الكسرويَّة في ملابسهم ومساكنهم وطعامهم وشرابهم[20]، بينما تبنّى العوامّ، ربَّما في معارضة الدولة، جانب التصوُّف الفارسي الذي يحتوي على الكثير من الزهد وترك المتاع. وهكذا - حسبما يرى هو - تبنَّت الدولة «قيماً جديدة تركّز على وحدة المجتمع والدولة وضرورة الانسجام بينهما. وبما أنَّ ما يجمع المجتمع والدولة هو الدين وما يحقّق الانسجام بينهما هو الطاعة لله ولصاحب الدولة، فإنَّ القيم المطلوبة هي تلك التي تربط بين الاثنين: وحدة الدين والدولة وطاعة الله والخليفة. وتلك قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي، الذي كان حاضراً في الثقافة العربيَّة بوصفه موروثاً يحمل قيماً سياسيَّة وأخلاقيَّة[21]. هذا في الوقت الذي تبنّت فيه بعض حركات المعارضة، ومعها العوامّ، «السلاح نفسه، أي الموروث الفارسي الصوفي الذي قاومت به المعارضة في إيران النظام الكسروي وعملت هي الأخرى على إلباس هذا السلاح لباساً إسلاميًّاً فجعلت أخلاق الفناء أخلاقاً إسلاميَّة بالتأويل لتوظيفها ضدّ الحكّام، إن لم يكن ضدّ دولة العرب ككل»[22].

وينبني على ذلك أنَّ الدعوة إلى التصوّف وممارسة أخلاق الفناء قد شقّت طريقها إلى الدولة العربيَّة الإسلاميَّة عن طريق الفرس أنفسهم الذين فقدوا مكانتهم السياسيَّة وتحوّلوا إلى مَوالٍ في بداية الفتح الإسلامي لبلادهم، فاتخذوا الزهد واعتزال الواقع آليَّة من آليَّات المقاومة. ومن ناحية أخرى نجد أنَّ العرب قد نهجوا النهج نفسه الذي انتهجه الفرس في دولتهم لمواجهة حالة الترف والمجون التي كانت منتشرة آنذاك؛ بمعنى أنَّه في الوقت الذي روَّج فيه رجالات الدولة العباسيَّة، سواء كانوا من العرب أو الفرس، للموروث الفارسي بقيمه الكسرويَّة، كان هناك من داخل الدولة أيضاً من يواجه هذا الموروث من داخله عبر إعلاء قيم الزهد

20- د. محمَّد عابد الجابري: سبق ذكره، ص 45 إلى 48.

وفي السياق ذاته يشير عبد الوهاب عزام إلى تبنّي الخليفة المنصور تلك القيم الكسرويَّة، ليس في سياسة الدولة فحسب، بل في هيئة رجالاتها أيضاً، حيث أمر أن تُلبس القلنسوة الفارسيَّة والملابس المذهّبة على النمط الفارسي.

عبد الوهاب عزام: الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهليَّة والإسلام، القاهرة 2012م، ص 45.

21- د. محمد عابد الجابري، سبق ذكره، ص 78، 153

22- المرجع السابق، ص 431 إلى 432.

والامتناع عن المشاركة في تفاصيل الحياة الاجتماعيَّة[23]. ولعلَّ هذا هو ما فتح الباب أمام انتشار التصوّف بقيمه الداعية إلى النسك واعتزال الواقع في مقابل التعلّق بنعيم سماوي أخروي، أو ربّما بنعيم وقتي في قلب حالات الوجد، وبما يعنيه ذلك من أنَّ وجود مثل هذا النص الذي يؤسّس لشكل من أشكال التصوّف لم يكن بالضرورة وليد الفقر والعوز بقدر ما هو حركة سياسيَّة اجتماعيَّة لمواجهة وضعيَّة محدّدة.

وتلزم الإشارة هنا إلى قراءة أيديولوجيَّة أخرى تنغلق فيها الذات العربيَّة المفكّرة - أو تكاد - على نفسها، إذ لا تعكس هذه النظرة بقوّة عمق التلاقح الثقافي بين السياق العربي والسياق الفارسي/ الهندي. إذ يحدث التلاقح الثقافي على الأقلّ بين طرفين: طرف مؤثِّر يمتلك خبرة تاريخيَّة اجتماعيَّة سياسيَّة معيّنة، وطرف مُؤثَّر فيه لا يمتلك هذه الخبرة بالضرورة، وفي بعض الأحيان قد لا يمتلك الحامل الثقافي الذي يعينه على تقبّلها بالأساس، وبالتالي، إن كان الحال كذلك، فإنَّه - الطرف المؤثَّر فيه - سيسعى لتهيئة المجال اللازم لزرع هذه التجربة في سياقه الخاص. وتحاجج هذه النظرة بأنَّه لم يكن من الناحية التاريخيَّة ما يؤيّد أيّ اتصال بين المسلمين والهند قبل ظهور التصوّف، كما لم يُكتب شيء بالعربيَّة عن الهند قبل اكتماله[24]. في حين أنَّ الفحص الدقيق يكشف أنَّ الفلسفة الهنديَّة بشقّيْها الهندوسي والبوذي قد شقّت طريقها إلى فارس، ثمّ العراق بمدنها المختلفة، نظراً لوجود العنصر الفارسي فيها؛ وبما يعنيه ذلك من أنَّ حركة الترجمة - وهي بالفعل أسبق من نشأة التصوّف الإسلامي - قد نقلت التجربة الهنديَّة، بشقّيها المتشائم وغير المتشائم، إلى الثقافة العربيَّة. أضف إلى ذلك تشرّب الموروث الفارسي القديم ذاته بالفكر الهندي، خاصّة الرؤية البوذيَّة التي سادت بلاد فارس قبل الفتح الإسلامي، وهو ما يكشف عن أنَّ ترجمة التراث الفارسي قد انطوت بدورها على ترجمة لهذا التوجّه الصوفي الذي وظّف آليّة الزهد والامتناع عن الاشتراك في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة ممَّا قد يمثّل آليَّة ضغط على النظام السياسي.

وبالرغم من عدم إمكان الحسم بشخص المترجم أو بأسباب الانشغال بترجمة أو نقل مثل هذه التصوّرات والأفكار التي تدعو إلى الترك وخلع الدنيا، فإنَّه ينبغي الإشارة أيضاً إلى استحالة الجزم بما إذا كان نصّ بلوهر وبوداسف من بين النصوص التي كانت تُقرأ على حكام الدولة العباسيَّة لتذكيرهم بأيام الله وحال الآخرة، بالرغم من تعلّقهم بمباهج الحياة، أم أنَّه ترجم من بين ما ترجم بل ونقل شعراً ليظلّ قيد دائرة المهمّشين والمعارضين للنظام، يقرأ في المساجد ويتغنّى به القصّاصون في جلسات السمر للترويح عن كلّ من فقد ملك الدنيا سعياً نحو مُلك دائم في الآخرة.

ولعلّه يلزم التنويه إلى أنَّه بالرغم من صعوبة تحديد شخص المترجم، ومن ثمَّ غايته من وراء فعل الترجمة، فإنَّه قد أصبح في الإمكان الحديث عن السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي سمح بظهور هذا النصّ أو الذي ظهر النصّ في ثناياه كنتاج لتفاعل المترجم معه وفي ظلّ علاقة جدليَّة بينهما. وينبني على

23- المرجع السابق، ص 433 إلى 435.

24- د. أبو العلا عفيفي: التصوّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، القاهرة 2013م، ص 64.

ذلك أنَّه رغم غياب المؤلّف وكذلك المترجم فإنَّنا لا نملك سوى أن نعلن انتماء النص إلى السياق التاريخي والزمني لظهوره على الساحة الثقافيَّة التي تحدَّد بالقرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي.

2) حول النصّ:

وإذا ما تطرَّقنا إلى النصّ الذي بين أيدينا، فسوف نعوّل فيما يختصّ بالنُسَخ الأصليَّة على المحقّق الفرنسي دانيال جيماريه (Daniel Gimaret)، وذلك لأنَّه هو الذي جمع الأصول وقارن بينها واستخلص منها النصّ الذي بين أيدينا. فجاء في مقدّمته التي دوّنها بالفرنسيَّة أنَّه اعتمد على أربعة مخطوطات وجدها في أماكن مختلفة تتباين فيما بينها من حيث الحجم والحواشي والتعليقات المدوّنة على جانبي النصّ، بالإضافة إلى بعض الاختلاف في عنوان النصّ نفسه. فقد أورد أنَّ المخطوط الأوّل، الذي يرمز له في الهامش بحرف (ف)، عثر عليه ضمن مخطوطات فرقة الشيعة الإسماعيليَّة المحفوظة في جامعة بومباي، وهي نسخة رديئة يتباين فيها عدد الأسطر في كلّ صفحة لكنَّها مقروءة. ويحمل هذا المخطوط أكثر من عنوان أحدهما «كتاب بلوهر» والآخر «قصّة بلوهر وبوداسف»، وهو من أقدم المخطوطات التي اعتمد عليها حيث يؤرّخ لها بعام 1608م[25]. ويبدو، من ثنايا حديثه، أنَّه غير مدوّن باللغة العربيَّة باستثناء الصفحة الأولى والأخيرة، حيث يُذكر خلالهما بالعربيَّة أسماء مالكي النسخة الذي بدا واضحاً - حسبما يرى هو - أنَّهم من أشراف الطائفة الإسماعيليَّة، ويُفتتح النصّ في هذه النسخة بعنوان قصة بوداسف في الوعظ والأمثال. وهنا يشير دانيال جيماريه إلى أنَّ كلّ تلك العناوين سابقة الذكر لم يُدوّن أيّ منها بخط الناسخ، منوّهاً إلى أنَّ التعليقات المدوّنة في الهوامش أو بين السطور لم تكن ذات جدوى، ولذلك لم يحرص على وضعها في النسخة التي بين أيدينا.

أمَّا بالنسبة إلى المخطوط الثاني الذي يرمز له بالحرف (ص)، فهو من أحدث النسخ على الإطلاق، حيث يؤرّخ لها بنهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وتوجد هذه النسخة ضمن مقتنيات المسجد الكبير باليمن، كما توجد لها نسخة ميكروفيلم في دار الكتب بالقاهرة، ورغم حداثة تلك النُسَخ إلّا أنَّها رديئة ولا تكاد تقرأ. يبلغ عدد صفحاتها 95 صفحة ويتراوح عدد الأسطر في كلّ صفحة بين 14 و20 سطراً، وبها العديد من الأخطاء اللغويَّة. لا تحمل تلك النسخة سوى عنوان واحد فقط كتب في الصفحة الأولى بخط مقروء: «هذه قصة بلوهر وبوداسف في المواعظ والتمثيل». بينما تحمل النسخة المحفوظة في دار الكتب عنوان: «بلوهر وبودا في المواعظ والأمثال الحكيمة». وتشير الصفحة الأولى إلى أنَّ النص من الكتب الباطنيَّة التي تخالف الدين وعقائد المسلمين، ويختتم النص في صفحته الأخيرة بجملة: «تمّ كتاب بلوهر والحمد لله، ويؤرخ لذلك بـ 3 رجب 1293هـ/ 25 يوليو 1976م». وتحيل الخاتمة أيضاً إلى بعض الأسماء التي يعلن المحقّق أنَّه لا يعرف حقيقتها على وجه الدقّة، هل هي للناسخ أم للكاتب، لتنتهي الخاتمة بالتنويه بشخصيْن أحدهما يدعى

25- مؤلف مجهول: نص بلوهر وبوداسف، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1971م، المقدّمة الفرنسية للنصّ، ص 13.

شاهي/ جاهي، وهي إشارة - في الأغلب الأعمّ - إلى الشخص الذي أملى النص في مقام عبد الله سعد الدين أحد كبار رجال الإسماعيليَّة ابن العالم العلّامة العارف بالله ابن المرحوم عبد الرحيم بن جعفر بن سلطان بن إبراهيم الهندي اليمني الأنصاري[26]. ولعلّ تلك الأسماء أيضاً لأشخاص ذوي مكانة سامية في الفرق الإسماعيليَّة المتواجدة باليمن والهند. كما يشير دانيال إلى ورود كلمة «هجرة» في السطر الخامس من الخاتمة، ممَّا يدعو إلى التساؤل: هل هذه القصة مستوحاة من رحلة قام بها أحدهم إلى الهند، أم أنَّ الشخص الذي أملاها كان مسافراً إلى الهند؟

وتُصنّف النسخة الثالثة، التي يرمز لها بحرف (هـ)، ضمن مجموعة الأستاذ عبّاس حمداني، وهي نسخة بلا تاريخ، لكنَّه يُرجّح أن يكون تاريخ نسخها 1870م. تبدو النسخة في حالة جيدة، وتتكوَّن من 115 صفحة، وتحتوي كلّ صفحة على خمسة أسطر مدوَّنة بخط نقشي، وتخلو من الأخطاء، بها هوامش كثيرة عبارة عن مقتطفات من المخطوطة نفسها، وتحمل عنواناً واحداً فقط هو «كتاب بلوهر بوداسف «، وقد دُوّن بخطّ الناسخ طيب بن ملا سلطان علي. ويذهب عبّاس حمداني إلى أنَّه من المحتمل أنَّ هذه المخطوطة قد تمَّ نسخها ونشرها في بومباي من قِبَل أحد تلاميذ جدّه الشيخ محمّد علي حمداني المتوفّى 1898م، وأنَّها من ضمن مقتنيات وقف العائلة[27].

أمَّا المخطوط الرابع، الذي يرمز له بالحرف (ب)، فإنَّه يُشار إلى نشره في بومباي عام 1306هـ/-89 1888م من قبل نور الدين جوهان خان صاحب مطبعة تُسمَّى صاف داري، وهي النسخة المتاحة والمعتمدة في الغرب، وتبدو بحالة جيّدة. ويبدو أنَّها أكبر النُسَخ على الإطلاق، إذ يبلغ عدد صفحاتها 288 صفحة، وينتهي النصّ ذاته قبل هذا الرقم بصفحتين ليُختتم النص من قبل الناشر بإضافة قصيدة ابن سينا عن الرّوح. وبالطبع تحتوي هذه النسخة على صفحات لا توجد في النسخ الأخرى، بالإضافة إلى أنَّها تجاهلت - وربّما أغفلت - أجزاء أخرى احتوتها النسخ سابقة الذكر. تحمل الصفحة الأولى من المخطوط عنوان: «هذا كتاب بلوهر وبوداسف في المواعظ والأمثال الحكيمة»، بينما يذكر الناسخ عنواناً مختلفاً قليلاً، حيث استبدل كلمة الأمثال الحكيمة بالتمثيلات، ويشير الناشر في الخاتمة إلى أنَّه قد تمَّ تصحيح المسودات من قبل شخص يدعى ميان صاحب عبد العلي حافظ، وهو شيخ إسماعيلي[28].

وترتيباً على ذلك، يذهب دانيال إلى أنَّ مقارنة النسخ مع بعضها بعضاً يكشف لنا بوضوح عن مدى الاختلاف الحادث فيما بينها، وكأنَّها غير مرتبطة ببعضها بعضاً، باستثناء تلك الدروس والمواعظ المشتركة التي تُظهر قدراً من الشبه بين النسخة (ف) و(هـ) من ناحية، والنسخة (ص) و(ب) من ناحية أخرى[29]،

26- المقدمة الفرنسيّة للنص، ص 15.

27- المقدمة الفرنسيّة للنص، ص 16.

28- المقدمة الفرنسيّة للنص، ص 18-17.

29- المقدمة الفرنسيّة للنص، ص 18.

بمعنى أنَّه من خلال المضاهاة بين النسخ الأربع أصبح في الإمكان تقديم النصّ الذي بين أيدينا، بعد ما تمَّ استبعاد بعض النقاط التي لا تتّسق والسياق العام للنسخ ككلّ.

وفضلاً عن هذه النسخ سابقة الذكر، يشير داينال إلى وجود نسخ أخرى بالعربيَّة يُعدّ أكثرها وضوحاً وقرباً للمضمون ذلك النصّ الذي قدَّمه ابن بابويه ضمن كتابه الشهير: إكمال الدين وإتمام النعمة. ويشير دانيال في ثنايا مقدّمته أيضاً إلى نصٍّ فارسي يُعرف باسم «آداب برزجمهر»، حيث راح يؤسّس لاعتبار نصّ بلوهر وبوداسف نسخة أمينة، وربّما مشابهة، لذلك النصّ الفارسي رغم وجود بعض الاختلافات[30]. وهو ما يكشف عن أنَّ النصّ في حقيقته يُعدّ من الأدب الفارسي المدوَّن باللغة البهلويَّة، وتمَّت ترجمته إلى العربيَّة في غضون العصر العباسيّ الأوَّل.

وفي السياق ذاته، أي المتعلّق بالمقاربة مع نص آداب برزجمهر، يذهب سيد أبو طالب مير عابديني محقّق النسخة الفارسيَّة إلى أنَّ نص بلوهر وبوداسف من الكتب الهنديَّة التي ترجمت إلى الفارسيَّة في العصر الساساني، وعلى وجه التحديد في عهد سلطنة كسرى برفريز الأوَّل، لكنَّها فقدت ولم يعد لها أثر ليعيد الحكيم برزويه، أو برزجمهر، نقلها مرَّة أخرى إلى الفارسيَّة الساسانيَّة لتنقل بعدئذ إلى العربيَّة ثمَّ الشعر العربي على يد أبان اللاحقي[31]. ولعلّنا هنا نتوقف قليلاً أمام الإشارة إلى الحكيم الفارسي برزجمهر، أو بوزرجمهر، لنتساءل: هل هو من ترجم نصّ بلوهر وبوداسف إلى الفارسيَّة الحديثة ثمَّ استفاد منه في كتابة نصّه المعنون بآداب برزجمهر؟ أم أنَّ نص «آداب برزجمهر» تمَّ تأليفه قبل أن يطّلع على نصّ بلوهر وبوداسف، وبما يعنيه ذلك من أنَّه قد أقحم بعضاً من تصوّراته الخاصَّة وأفكاره الذاتيَّة على النصّ خلال عمليّة الترجمة، وعلى النحو الذي دفع دانيال إلى اعتبار أحدهما نسخة أمينة للآخر؟ ولسوء الحظ، فإنَّنا لا نملك إجابة يمكنها أن تحسم لنا الأمر على نحو يقيني، غير أنَّ محقق النسخة الفارسيَّة يشير إلى أنَّ عمليَّة الترجمة قد أحدثت خللاً في بنية النصّ، وهو ما يُكشف عنه ذكر «البُد» في قلب النصّ بوصفه شخصيَّة مغايرة لبوداسف بطل

30- المقدمة الفرنسيّة للنص، ص 19- 20.

31- مؤلف مجهول: بلوهر وبوداسف، بـــ روايت شيخ صدوق وملا محمد باقر مجلسي، تحقيق سيد أبو طالب مير عابديني، (النسخة الفارسيّة للنص موضع الدراسة) طهران 1395هـ، ص 20.

- ولعله يلزم التنويه إلى أنَّ نصّ "آداب برزجمهر/ بزرجمهر" الذي يشير إليه كلٌّ من دانيال جيماريه وسيد أبو طالب، هو النصّ الوحيد للحكيم برزجمهر، الذي شغل منصب مستشار الملك خسرو Hasro (531/579)، الذي مازال باقياً في لغته الفارسيَّة الأصيلة. وبالرغم من ضياع بعض أجزائه، التي أحدثت ثغرات يصعب معها التنبّؤ بالمعنى المفقود، إلا أنَّه ترجم إلى العربيَّة ويرجّح أن يكون ابن المقفع هو من قام بترجمته. وقد عثر على تلك الترجمة العربيَّة ضمن نصّ الحكمة الخالدة لأبي علي أحمد بن محمّد مسكويه. وتحتوي النسخة العربيَّة على النصائح الثلاث الأولى لبرزجمهر التي كان يوجهّها للملك خسرو، ووضع لها عنوان "ما اخترته من آداب برزجمهر"، ليعود الفردوسي إلى ترجمته مرّة أخرى إلى الفارسيَّة شعراً. والغريب أن يدرج الكثير من هذا النصّ في نصّ بلوهر وبوداسف، حيث وضعت أقوال برزجمهر على لسان بلوهر. غير أنّنا لا نملك أدلّة على ما إذا كانت عمليَّة الدمج حدثت بفعل الترجمة من الفارسيَّة إلى العربيَّة أم من الهنديَّة إلى الفارسيَّة. وبالطبع فإنَّ الإشارة إلى ابن المقفع بوصفه مترجم نصّ آداب برزجمهر ونصّ بلوهر وبوداسف - كما يذهب محقق الفهرست إلى ذلك - له دلالته خاصة عندما نلمح في نصّ بلوهر وبوداسف القصة الرمزية نفسها التي توظّف صورة البئر المحفوفة بالمخاطر ومماثلتها بحال الدنيا والمنشغل بها في قلب كتاب كليلة ودمنة.

Ayadgar J vazurgmihr, Op.cit.

- بلوهر وبوداسف، ص 39.

- عبدالله بن المقفّع: كليلة ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزّام وطه حسين، القاهرة 2014م، ص 70.

القصَّة، وبما يعنيه ذلك من أنَّ من قام بالترجمة أو المزج والإضافة لم يكن على دراية بأنَّ شخصيَّة البُد التي يعالجها الكتاب المعنون بهذا الاسم، وهو نصّ يتناول حياة بوذا، هي الشخصيَّة ذاتها التي يحمل النصّ الذي بين أيدينا اسمها في العنوان، فالبُد هو بوداسف الذي يتمحور حوله النصّ[32]. وترتيباً على ذلك فقد راح المترجم - أو من تدخّل في بنية النص - يؤسّس لاعتبار أنَّ البُد وبوداسف شخصيّتان مختلفتان، يسبق أحدهما الآخر في الحكمة والاستنارة.

ولعلَّ قيمة ما يطرحه سيّد أبو طالب من ذلك الدمج الذي تمَّ بين كتاب البُد وقصّة بلوهر وبوداسف، وكذلك آداب برزجمهر، إذا صدق الأمر، تتمثّل في بيان أنَّ النص الذي بين أيدينا هو بالضرورة نصٌّ مؤدلج أريد به التخفّي وراء تلك الأبعاد الأخلاقيَّة والعقائديَّة التي تلحّ عليها العبارات والرموز والأمثال المستخدمة داخله، لتصبح عمليَّة موت المترجم، وكذلك المؤلّف، عمليّة مدبّرة بغرض التخفّي[33].

ولعلّ ذلك كلّه يؤكّد على أنَّه نادراً ما يخلو عمل أدبيّ مؤلّف أو مترجم من آثار الحضارة العقليَّة التي تشكّل خلالها، وبمعنى أنَّ ما تمَّت ترجمته ونقله إلى العربيَّة خلال العصر العباسي لم يخلُ من تأثير الحياة العربيَّة الإسلاميَّة بشقيها الثقافي والسياسي. وبما يترتّب على ذلك من أنَّ اشتغال الأدباء والحكماء والوعاظ والشعراء وحتى الفرق والمذاهب الدينيَّة بما ترجم لم يخلُ من عمليَّات التدخل سواء بالإضافة أو بالحذف.

والحق فإنَّ المرء يلحظ أنَّ أثر العرب المسلمين في هذا النص يتجاوز مجرَّد إقحام بعض المفردات والعبارات التي قدّر لها أن تلعب دوراً في إنتاج الدلالة التي يبوح بها النص. ولعلّه يمكن القول ترتيباً على ذلك: إنَّ نصّ بلوهر وبوداسف كان الصورة الأولى التي حضر خلالها بوذا إلى الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وبما يعنيه ذلك من أنَّه المؤسّس لتلك الصورة الإسلاميَّة التي بدا خلالها بوذا في الثقافة الإسلاميَّة وعلى النحو الذي سمح بإدراجه في مصافّ الأنبياء الذين حجب الله أسماءهم في قرآنه الكريم. ولعلّ ذلك يتفق مع

32- وإذ راح البيروني يذكر فرقة الشَّمَنية باعتبارهم هم أصحاب البُد الذين يكنّون كراهية زاعقة للبراهمة، فإذا بنا لا نجد ابن النديم يسلّم بتلك المماثلة، زاعماً أنَّ مذهب السُمنيّة/ الشمنية، الذي ظهر في خراسان على يد نبيّ لهم يدعى بوداسف، كان يدين به قبل الإسلام أغلب أهل ما وراء النهر، مميزاً بذلك بينهم وبين البُد وأصحابه. حيث ذهب إلى صعوبة تحديد هويّتهم، إذ زعمت طائفة من أهل الهند أنَّه صورة الباري، بينما ذهبت أخرى إلى أنَّه رسول الله إليهم، لينتهي الشهرستاني إلى أنَّ البددة هم البوذيون، وهم جماعة تتسم بالجود والكرم، والعفو عن المسيء، والتعفّف عن الشهوات وتهذيب العقل بالعلم وضبط النفس وغير ذلك من القيم الأخلاقيَّة السامية. والبُد هو شخص يأتي إلى هذا العالم لا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، وهو يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والرغبة فيما يجب أن يرغب فيه، والامتناع عن الدنيا وشهواتها.

- أبو الريحان محمَّد بن أحمد البيروني: تحقيق: ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت 1983م، ص 19.

- ابن النديم، الفهرست، سبق ذكره، (2/2)، ص 422 إلى 428.

- أبو الفتح محمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمَّد، بيروت 1992م، ج3، ص 710 إلى 712.

33- ولعلّ ما ذهب إليه Douglas Galbi يتسق ورؤيتنا حول اختفاء اسم المؤلف والمترجم، حيث أورد أنَّ كتاب بلوهر وبوداسف هو الصورة العربيَّة لحياة بوذا التي ظهرت في ق8م بغرض توجيه البشريَّة نحو المفاهيم الإنسانيَّة الكبرى التي تُعيد للإنسان إنسانيته التي فقدها في خضم الانشغال برغباته الإنانيَّة، بلغة حواريَّة يغلب عليها مشاعر المودّة والرحمة. وبالرغم من عدم إمكانيَّة المجادلة فيما يتعلق بالترجمة وشخص المترجم، فإنَّه قد فتح الباب أمام الانشغال بمضمون النصّ باعتباره يعيد طرح قصّة خلق الإنسان، التي وردت في سفر التكوين، بالإضافة إلى استدعاء رحلة الإسراء الإسلاميَّة وما تنطوي عليه من دلالات يقتضيها الواقع رغم صعوبتها.

Douglas Galbi: Men>s Enlightened Self-Realization in The early Arabic life of Buddha

www.purplemotes.net/2013/09/15/men-enligtened-slef-realization-buddha/comment-1600

ما مضى إليه د. سيد أبو طالب من أنَّ قصة بلوهر وبوداسف كانت من بين النصوص التي أدَّت إلى انتشار سيرة بوذا وأفكاره في العالم الإسلامي، حيث اشتهر بوذا في الحياة الثقافيَّة الإسلاميَّة باعتباره رمزاً للزهد وترك الدنيا، وهو أمر يتّسق وشيوع زهّاد ونسّاك المذاهب غير الإسلاميَّة منذ القرن الثاني الهجري، وعلى النحو الذي فتح الباب ـ فيما بعد ـ أمام البعض لاعتبار حياة إبراهيم بن أدهم وأقواله وليدة الأثر البوذي[34].

وبالطبع فإنَّ المقدّمة الفارسيَّة تشير إلى عدد النسخ التي تمَّ العثور عليها بخصوص نصّ بلوهر وبوداسف في المكتبات المختلفة، إلّا أنَّها لم تتناول كلّ نسخة بالتفصيل من أجل رصد أوجه الشبه والاختلاف فيما بينها، مكتفية بالتنويه إلى أنَّها أربع نسخ صُنّفت كالآتي:

1- النسخة الأقدم: وتنسب إلى عليّ بن محمَّد نظام التبريزي، وتقع في 123 صفحة.

2- نسخة فارسيَّة في مكتبة سلطان أحمد بن سلطان أويس: وقد اطلع التبريزي عليها ووضع لها ملخّصاً بالعربيَّة والفارسيَّة.

3- نسخة بالمكتبة المركزيَّة: ولا يُعلم إن كان المقصود بها دار الكتب المصريَّة أم غيرها، غير أنَّه أردف قائلاً إنَّها نسخة بلا عنوان، وهو ما يخالف قول دانيال جيماريه بصدد نسخة دار الكتب المصريَّة.

4- نسخة ابن بابويه: وقد بدت مختصرة حيث حذف منها الكثير.

كلّ هذا بالإضافة إلى ثلاث نسخ فارسيَّة أخرى تنسب إلى مترجمين مختلفين، دون أن يشير إلى ما بينها من تماثل أو اختلاف. ليختتم مقدّمته بالإشارة إلى أنَّ النسخة الفارسيَّة التي بين أيدينا ليست هي النسخة الأولى التي نقلت عن إحدى لغات الهند القديمة، بل هي نسخة مترجمة عن نصّ عربي، ترجمها شيخ صدوق ملّا محمَّد باقر مجلسي، ووضعها ضمن أبواب كتابه «عين الحياة»[35]، كما أدرجها كذلك ضمن فصول «بحار الأنوار»، الذي راح يؤسّس خلاله للأئمة ومعجزاتهم التي أتوا بها لضبط إيقاع الحياة على الأرض.

وفي السياق سالف الذكر نفسه، أي المتعلّق بالتوظيفيَّة الشيعيَّة نجد أنَّ ابن بابويه قد راح يؤسّس لاعتبار قصّة بلوهر وبوداسف ضمن الأدبيَّات الشيعيَّة حيث أدرجها ضمن كتابه المعنون «إكمال الدين وإتمام النعمة»، وذلك بعد أن اختزل مضمون النصّ ليحتفظ فقط بالأجزاء التي يمكن توظيفها لخدمة فكرته عن الإمام المستتر الذي لا ينكشف أمره إلّا بعدما تصبح الساحة مهيَّأة لظهوره. وهكذا يستعين ابن بابويه بالنصّ باعتباره من المرويَّات التي تؤكّد حقيقة العقيدة الإسماعيليَّة عن الأئمة المستترين التي يستلزم

34- مقدّمة النسخة الفارسيَّة، ص 18.

35- مقدّمة النسخة الفارسيَّة، ص 23 إلى 27.

ظهورها بين الحين والآخر لضبط ميزان الكون. ولعلَّ ذلك يتّفق مع ما مضى إليه الفكر الهندي الحديث من القول إنَّ العلاقة بين السماء والأرض علاقة مستمرَّة لا تتوقّف ولا تنقطع.

ويتبدَّى هذا التوظيف في تلك الافتتاحيَّة التي استهلَّ بها ابن بابويه قبل الدخول إلى تفاصيل الحوار بين بلوهر وبوداسف، إذ يقول: «وما في الأزمنة المتقدّمة من أهل الدين والزهد والورع إلّا مغيبين لأشخاص مستترين لأمرهم، يظهرون عند الإمكان والأمن ويغيبون عند العجز والخوف وهذا سبيل الدنيا من ابتدائها إلى وقتنا هذا، فكيف صار أمر القائم في غيبته من دون جميع الأمور منكراً إلّا لما في نفوس الجاحدين من الكفر والضلال وعداوة الدين وأهله وبغض النبي والأئمة بعده عليهم السلام»[36]، ثمَّ يشرع بعدئذ في سرد القصَّة.

ولعله تلزم الإشارة إلى السياق المسيحي فيما يتعلّق بالتفاعل مع النص، حيث يذهب آرثر ماكدونل إلى أنَّ يوحنا الدمشقي [676-749م]، الذي عاصر الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور، هو من نقل قصَّة بلوهر وبوداسف إلى اليونان تحت عنوان «برلام وجوسفات» لتصبح بعدئذ تلخيصاً يُعتدّ به في اللاهوت المسيحي[37]. وبالطبع فإنَّ انتقال النصّ إلى اليونان قد فتح الباب أمام ترجمته إلى العديد من اللغات الأوروبيَّة، وعلى النحو الذي أدَّى إلى إقحام العديد من الحكايات الرمزيَّة والأمثال التي يعود أغلبها - فيما يرى آرثر - إلى مصادر هنديَّة بجانب التوظيف الأيديولوجي المسيحي للنص، ليصبح برلام هو من تجلّت فيه النعمة الإلهيَّة التي استطاع من خلالها هداية القدّيس جوسفات إلى الإيمان. ومع استبدال أسماء الشخصيَّات المحوريَّة في النص إلى مقابلها المسيحي، ومرَّة أخرى إلى مقابلها في النسخة العبريَّة التي سمّيت بالأمير والدرويشي، بلغ جوسفات وبرلام مرتبة القدّيسين، حيث أدرج اسم كلٍّ منهما في الكنيسة الأرثوذوكسيَّة الشرقيَّة؛ ليتمَّ الاحتفال بهما باعتبارهما من شهداء المسيحيَّة يوم 26 أغسطس في الكنيسة اليونانيَّة، ويوم 27 نوفمبر في الكنيسة الرومانيَّة.

ثالثًا: النصّ وتشكّل النصّ الثقافي

تكشف أيَّة قراءة تتجاوز عنوان النصّ وبعضاً من صفحات مقدّمته إلى ما يكمن خلفها، عن أنَّ هناك إضافات جمَّة لحقت بالنصّ في هيئة كلمات وجمل تستعير المعاني القرآنيَّة، جعلت من النصّ ساحة تقبل استنبات أيديولوجيَّات عدَّة منه. حيث تنشغل كلّ أيديولوجيَّة بمراميها وتوظيف نفسها داخل النصّ بشكل مرئي في بعض الأحيان وبشكل غير مرئي في أحيان أخرى.

وهنا فإنَّه إذا كان من أساسيَّات تحليل النصّ الكشف عن المعاني المضمرة، الملحقة في بنية النصّ، التي تحمل الدلالات القصديَّة للمؤلف/ المترجم، فإنَّه يمكن القول إنَّ هذا التحليل لا يستطيع الوقوف على

36- أبو جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن بابوية القمّي: كمال الدين وتمام النعمة، بيروت 1991م، ص 52.

37. Arther A. Macdonell, M. A.: Ahistory of Sanskrit Literature, London 1928, pp. 413, 420.

النصّ الأصلي، ليس فقط بسبب كثرة التراكمات التي يصعب معها الحديث عمَّا يُسمَّى بنصٍّ أصلي يتّسق والعنوان الذي بين أيدينا، بل بسبب ما جرى من عمليَّات مقصودة للحذف والإزاحة لجوانب من تصوّراته الفكريَّة التي غيَّرت من بنية النصّ ومن ثمَّ قصديَّة المؤلف، وينبني على ذلك أنَّه خلال عمليَّة الترجمة والتفاعل الثقافي مع النصّ نفسه تشكّل نصّ آخر جديد يوازيه ولا يتقاطع معه، حيث استخدم سياقه العام كوعاء مليء بمضمون جديد لا يخصّه ولا ينتمي إلى الشخصيَّة التي ينطق بها العنوان؛ وبما يعنيه ذلك من تحوّل مضموني من النصّ الأساسي عن مقصوده الأصلي لنصبح أمام نصّ ثقافي، تشكّل بفعل الثقافات الناقلة، يدّعي أنَّه ترجمة للأصل، لكنَّه مفارق له في البنية والدلالة.

ولعلَّ نقطة البدء في تحليل قصَّة بلوهر وبوداسف، التي تبدو في الظاهر أنَّها تروي صراع الابن بوداسف مع أبيه الملك جينسر، صراع الحقّ والباطل، والخير والشرّ، والمعرفة والجهل، والإيمان والكفر، والدين والدنيا، تنطلق من الوعي بما تنطوي عليه من أحداث تدور حولها ومن سياق يحتضن تلك الأحداث ليتضافرا معاً في إنتاج ما تستهدفه القصة من دلالات الاستبعاد والتثبيت. وإذا كانت الأحداث التي تزخر بها منذ البداية وحتّى النهاية تتلاحق على نحو متداخل لتأكيد مسألة الاستبعاد والتثبيت، فإنَّه يمكن القول إنَّ عناصر السياق الذي احتضن كلّ تلك الأحداث هو ذاته نتاج الأحداث نفسها التي كثيراً ما تضعنا أمام خطابات متعدّدة، أي أصوات مختلفة، يحيل كلّ منها إلى دلالات متباينة.

1) البنية السرديَّة للنصّ:

ترد قصَّة بلوهر وبوداسف كما يلي: يُحكى أنَّ ملكاً من ملوك الهند تجتمع في قبضته السلطة السياسيَّة والسلطة الدينيَّة، وهو الملك نفسه الذي كان يأمل دوماً في أن يلد ابناً وريثاً يحمل لواء الملك بعده، حتى أتته البشارة بمجيء الابن، ولكن، وعلى اعتبار أنَّ الرياح دوماً لا تأتي بما تشتهي السفن، لن يصبح هذا الابن حاملاً لملك أبيه؛ إذ سيصبح النسك دربه في الحياة بعيداً عن كلّ آمال أبيه وطموحاته[38]. وإذ تصبح تناقضات العالم وانغماسه في الخير والشر بمثابة المحرّك الذي سيدفع بالابن إلى التنسّك ربَّما إعلاناً منه عن عجزه في تغيير واقعي، وبالتالي يصبح لزاماً على الأب/ الملك إمَّا أن يحجب التناقض بالكامل عن ابنه - وإن كان يصعب ذلك عمليَّاً - أو أن يُلهي الابن عن هذا التناقض أو يفسّره له باعتباره تجليَّات لشيء واحد. ولم يتعيّن على الأب أن يتكلّف عناء هذا التفكير إلّا بعد اكتمال الإدراك الفكري للابن، ومن هنا حرص الأب على صقل شخصيَّة ابنه بحيث يرى في نفسه ملكاً منذ الصغر، وقبل أن ينفتح على بؤس العالم وأوجاعه.

38- نص بلوهر وبوداسف، ص 18 إلى 32.

فأحاطه بالمغريات ورسَّخ في ذهنه صورة الملك وكيفيَّة الاستمتاع بالحياة ومباهجها، فصار مخيال الابن منذ الصغر متشرّباً بهذه الرؤية.

وبالرغم من حرص الملك على التلقين الملكي للابن إلّا أنَّ شرطاً خارجيّاً مثّل تهديداً لحُلم الأب، إذ تسلّل راهب متنسّك إلى البلاط الملكي وتولّى شرح عقيدة التنسّك والزهد لابن الملك في إطار التأكيد على عبثيَّة التعلّق بالحياة الدنيا ترسيخاً لقاعدة إنكار إرادة العالم والحياة.

ولعلَّ هذا هو أوَّل تناقض يتعرَّض له الابن في حياته ما بين الإلحاح على كونه ملكاً من جانب أبيه وتلقينه مذهب التنسّك والتزهّد والترك من جانب الراهب، وهكذا، فعلى الرغم من حرص الأب الملك وخشيته من أن يرى ابنه تَناقضَ العالَم إلّا أنَّ التناقض أتى بنفسه إلى القصر الملكي.

وهكذا تبدو تفاصيل الحوار التهذيبي، الذي اتخذ شكل سؤال وجواب، بين الناسك بلوهر والابن بوداسف من أجل إعداده لمهمَّة تتقاطع بشكل عنيف مع رغبات الأب الملكيَّة، وعلى النحو الذي تتداخل موضوعاته مع الخطوط الرئيسة للقصَّة التي تعمل ليس فقط على توظيف حشد من الأحكام القيميَّة والمواعظ والأمثال والروايات الرمزيَّة، بل أنسنة الموجودات أيضاً على غرار ما يمكن أن نجده في نصّ كليلة ودمنة، كلّ ذلك في حبكة دراميَّة تضمّ مجموعة من الحكايات الرمزيَّة التي تتشابك مع القصَّة من أجل تثبيت المعاني المراد ترسيخها.

ولعلَّ ذلك هو ما دفع البعض إلى إدراج قصَّة بلوهر وبوداسف ضمن الأدب الشعبي الذي يكرّس القيم التربويَّة والتعليميَّة من خلال توظيف صيغ التناقض والترادف التي يفيض بها النص. «إذ يبدأ النصّ بعرض القيمة الأخلاقيَّة في البداية بطريقة عامَّة ثمَّ يكرّر القيمة الأخلاقيَّة نفسها في صورة أقوال مأثورة أو قصص رمزية ـ على هامش القصَّة الرئيسة ـ بغرض التأكيد والإلحاح على مضامين دلالات بعينها»[39].

ولعله تلزم الإشارة إلى أنَّ مأزق النصّ لا يقف عند كونه يمثّل انتحالاً لتلك الروايات فحسب، وربما الأساطير التي رويت حول مولد بوذا مؤسّس البوذيَّة وبعضاً من أفكاره وتصوّراته الفلسفيَّة، بل يتجاوز ذلك إلى تقديم صورة معرفيَّة عن مؤسّس الإلحاد في أديان الشرق، حسبما يرى البعض ذلك، تفتقر إلى الدقة بسبب عدم مطابقتها للواقع. ولا أعني بذلك أنَّ الأمر يقتضي استدعاءً لبوذا الحقيقي للكشف عن

39- د. فرج قدري الفخراني، ص 51 إلى 53.

وفي السياق ذاته يذهب د. حسن نافعة وكليفورد بوزورث إلى أنَّ كتاب كليلة ودمنة يشبه كتاب بلوهر وبوداسف الذي حُرّف إلى يوداسف / يوداساف، وهو قصّة زاهدة لها صيغ عديدة تدور حول حياة بوذا، حيث راحا يؤسّسان لاعتبار "أنَّ جميع مادة الأدب الشعبي قد خضعت لعمليّات معقّدة من التغيّر والتطوّر"، وبالطبع فإنَّ ذلك يؤسّس لاعتبار أنَّ نصّ بلوهر وبوداسف قد تعرّض لعدّة تحويرات ليصبح في الصورة التي بين أيدينا". د. حسن نافعة، كليفورد بوزورث: تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، يناير 1978م، ج2، من ص21 إلى 22.

عمليَّات الأسلمة التي يقوم بها النصّ[40]، بقدر ما ينبغي التزام الحيطة أمام تلك الإسقاطات التي يقوم بها النصّ ليُنطق بوذا/ بوداسف ومعلّمه بلوهر بمعانٍ لمحاولة تأصيل رؤى بعينها، كبرهان على صحّة ما يدّعيه ويعمل على تأكيده.

وتتمثّل هذه الرؤية منذ اللحظة الأولى داخل النصّ في التأكيد على حتميَّة الانفصال وعدم التعلّق بالحياة الدنيويَّة، ليس فقط بقصد الهروب من الألم والمعاناة المترتّبة على ذلك التعلق، الذي يعقبه بالضرورة انفصال وفقد، بل أيضاً لاعتبار التغير والصيرورة، سواء على مستوى العالم الطبيعي أو الإنساني، هو الحقيقة الكبرى التي غالباً ما يغفل عنها العقل الإنساني خلال سعيه المنشغل بمتطلباته الماديَّة فيسقط بالضرورة في قبضة الأسى والحزن.

فبينما يُفتتح النصّ ببيان موقف الملك من حالة التنسُّك التي تفشّت في البلاد والتي تبدَّت في تلك الكراهية الشديدة من جانبه على النحو الذي ألزمه ضرورة التصدّي لها بأشدّ أنواع العقاب حماية للدولة ومؤسَّساتها، فإنَّ أولى أزمات الملك تتجلى زاعقة عندما يكتشف أنَّ أوفى أصدقائه ومستشاريه بل والأكثر مودّة وقرباً إليه قد خلع الدنيا والتزم حالة النسك تاركاً الأهل والولد والمال فارّاً بذاته وكأنَّه يفرّ من عدوّ لدود.

وبالرغم من أنَّ حديث الملك مع صديقه الذي اتخذ النسك نهجاً له راح يفتّش عن فساد القلوب، والأنفس، الذي يدفع المرء إلى أن يظهر عكس ما يبطن، وهو ما يمكن رصده بمجرَّد ملاحظة سلوك ومشاعر رجالات الدولة المنشغلة بالسلطان، فإذا بالحوار يتطرَّق إلى الرؤية المحوريَّة التي يريد تأصيلها من خلال توظيف مسألة الوهم، وربَّما الجهل، الذي يسيطر على الإنسان فيُخيّل إليه أنَّه كينونة خالدة، أو أنَّ أهله وعشيرته هم حقاً أهله الأوفياء وأحبابه الرحماء، إلى أن يستيقظ من هذا الوهم عندما تختفي/ تنساب الأشياء بل والأشخاص من أمامه مع ما يترتّب على ذلك من ألم وشقاء، الأمر الذي يستلزم استعادة اليقظة وإزالة العوائق التي تحول دون إدراك المرء للغاية من وجوده والنهج الذي ينبغي عليه اتباعه[41].

وبالطبع فإنَّ تلك الافتتاحيَّة تعكس في مجملها السمات العامَّة للثقافة الهنديَّة، بالأخصّ صورتها الكلاسيكيَّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّها تجسّد أهمَّ تصوُّرات بوذا المتعلّقة بمسألة الصيرورة وعلاقتها

40- وهنا تلزم الإشارة إلى أنَّ المقصود بكلمة أسلمة في السياق ليس مجرَّد إضفاء الطابع الإسلامي على العلوم المختلفة كما يحدث الآن، بل يعني أنَّه في لحظة تاريخيَّة محدَّدة حدث انفتاح ثقافي على الثقافات الأخرى حيث يتمّ استيعاب العديد من النصوص ومن بينها بالطبع النصّ موضع الدراسة في الثقافة الإسلاميَّة وإدخالها في نسيجها لتصبح جزءاً من نسيج الثقافة الإسلاميَّة.

41- بلوهر وبوداسف، ص 16.

بشقاء الإنسانيَّة، وما يحيل إلى ضرورة ممارسة اللّاتعلق، واللّاتملك، حتَّى يتحقّق الانفصال التام بين الفعل ونتائجه.

2) الأثر الإسلامي (نتاجات التثاقف):

غير أنَّ قراءة مدقّقة لتلك الافتتاحيَّة تكشف بما لا يدع مجالاً للشكّ عن الأثر الإسلامي في النصّ، ذلك الأثر الذي لا يتبدّى فقط من خلال مجموعة من المفردات والعبارات، فحسب، بل تجاوز ذلك إلى تقديم دلالات ومعانٍ وقضايا أبعد ما تكون عن الطرح البوذي، خاصَّة ما يتعلق بالألوهيّة والعالم الآخر، وبما يعنيه ذلك من ضرورة الوقوف على ذلك الحضور الإسلامي ـ بشقيه السُنّي والشيعي ـ الذي أفرز لنا ذلك النصّ الثقافي.

وهنا يلزم التنويه إلى أنَّ التناول الإسلامي للنصّ، كما هو بين أيدينا، يطرح أمامنا حقيقة أنَّه لم يقف عند تصوُّر بعينه يمكن تثبيته ليكون حائلاً يمنع التحقيق أو السماح بما سواه، بل بدت الدلالات التي تفيض بها الجمل والعبارات والكلمات تنطوي على معانٍ عدّة. فبينما تبرز إضافات التصوُّف السُنّي في النصّ من خلال توظيف معاني بعض الآيات القرآنيَّة التي تؤكّد على هوان الدنيا التي لا ينشغل بها إلّا كلّ غافل عن السعادة الأبديَّة، والحياة الأبديَّة في عالم يتجاوز عالمنا المادّي الذي يتّسم بالتغير والفناء، فإذا به في الوقت ذاته يؤكّد على ضرورة السعي لدرء المفاسد التي من شأنها أن تحدث اضطراباً في الواقع، وذلك حتّى تنتظم حياة الإنسان وتتناغم مع حركة الكون. ولعلَّ ذلك كان استناداً إلى وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة الوحي والواقع، وذلك على النحو الذي يقتضي أن يعمل الإنسان ويحيا في الحياة الدنيا مع وعيه بضرورة السعي إلى الفوز بمغفرة من الله للفوز بجنّة عرضها كعرض السماء والأرض أعدّت لمن آمن وأتقى، وأدرك ببصيرته دلالة قوله تعالى: [اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ[42]].

ولا تقف دلالة الآية عند مجرَّد استدعائها لتلعب دوراً في المقارنة بين الحياة الدنيا والآخرة، بل يتمّ الاستدعاء من أجل تجميد الحياة اليوميَّة وسلب حيويتها، بحيث ينحصر البُعد الأخلاقي والقيمي، في ذلك التصوّر المتجاوز للواقع الحياتي استناداً إلى صيرورته الدائمة، وهو ما يخالف رؤية بوذا حول التفاعل الإنساني. وتتجلّى تلك المعاني عبر الجمل والعبارات التي ألحقت بمعنى الآية التي تمَّ توظيفها للتأكيد على عبثيَّة التعلّق بتفاصيل تلك الحياة الإنسانيَّة. وهو توظيف يكشف لا محالة عن أنَّ هذا النصّ ليس بترجمة

42ـ سورة الحديد، آية 20؛ بلوهر وبوداسف، ص 70.

حرفيَّة لنصّ هندي يعرض لتصوُّرات بوذا الأصيلة، إنَّما هو مثال حيّ لاستقبال ثقافة الآخر وتحويلها/ إدخالها داخل الثقافة الإسلاميَّة.

وينبني ذلك التوظيف في الحقيقة على ما يتردَّد طوال النصّ من عبارات واستطرادات تستفيض في تسفيه قيمة الحياة الدنيا، وأحياناً في قيمة الوجود الإنساني ككل، باعتباره القصد الحقيقي لقوله تعالى: [الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا][43]، لنجد أنفسنا أمام بعض الإشارات والعبارات التي تبالغ في وصف المال والبنين والأهل بالعدوّ الذي يغلق الباب أمام الوصول إلى الله.

3) حدود التصوّف:

من الملاحظ أنَّ النصّ يتضمَّن مسحة من الصوفيَّة التي تميل إلى الزهد والمغالاة في العزلة واحتقار الدنيا ومعارفها، على النحو الذي يفتح الباب أمام اعتبار كلّ متع الدنيا من الموبقات والعراقيل التي تحول بين الزهد وسبيله إلى الله، ومن ناحية أخرى نجد أنَّ الزهد يستحيل إلى تصوّف عملي يسعى إلى الارتقاء بالأخلاق مع الحرص على أفعال العباد ومجاهدة النفس وعدم الاكتفاء بالعرفان اللدني، بل ويحث أيضاً على الانغماس في العلوم على مختلف ضروبها. ويتبدَّى ذلك في الأمثلة التوضيحيَّة والاستطرادات المستخدمة في إيضاح المعنى المراد تأسيسه، فتارة يُستخدم مجاز الجيفة والكلاب لتصوير حال المتعلّق بالحياة الدنيا والمنشغل بالواقع الاجتماعي والسياسي، على النحو الذي ينتهي إلى تشبيه الدنيا بالجيفة النتنة والبشر بالكلاب الضالة التي تتصارع فيما بينها على أحقر الأشياء، وتارة أخرى يتمّ استدعاء صورة الطبيب المنشغل بصلاح الأبدان كي تستقيم حياتها الدنيوية وكذلك صورة المزارع الذي يحرص على صلاح الأرض وخصوبتها[44].

والحق أنَّ المرء يلحظ تكرار التصويرات التي تسفّه أحياناً الواقع الاجتماعي والحياتي بكلّ أشكاله إلى الحدّ الذي يفتح الباب أمام الانطلاق إلى الصحارى بمعزل عن الحياة المؤسّسيَّة، في حالة من التسليم والاستسلام لحالة الخلوة التي تخلو من كلّ شيء ما عدا رفقاء تلك الخلوة المُعينين عليها، وأحياناً أخرى نجد النصّ يلحّ على استخدام مجاز الطبيب وحنكته في معالجة الأمراض ووعيه الفطن بضرورة تهيئة المريض سيكولوجيّاً لتلقي العلاج حتى يتمَّ الشفاء[45]، وهو تصوير ينشغل في الحقيقة بصحَّة الإنسان البدنيَّة والنفسيَّة حتّى يستقيم وجوده الأنطولوجي في واقعه الاجتماعي.

وإذ يكشف مجاز الطبيب ومهارته مع المريض عن مماثلة المرض بالجهل الذي قد يفضي إلى الموت / الكفر ومن ثمَّ الخروج من دائرة الإيمان، فإنَّه أيضاً يفتح الباب أمام إمكانيَّة الشفاء والإيمان، وبالتالي النجاة.

43- سورة الكهف، آيه 46، بلوهر وبوداسف، ص 41 - 42.

44- بلوهر وبوداسف، ص 38 إلى 45.

45- بلوهر وبوداسف، ص 39 إلى 157.

وهكذا فإنَّه بالرغم من إلحاح النصّ على قضيَّة الترك وممارسة التنسّك، إلّا أنَّه يمكن العثور على بعض الشواهد التي تكشف عن توجُّه آخر، وربَّما خطاب آخر، يقوم على تأكيد قيمة الوجود الإنساني وتفاعله مع الواقع بكلّ أشكاله باعتبار ذلك من الحقائق الوجوديَّة التي يصعب التخلّي عنها.

ولعلَّ ذلك المشهد الذي يجسّده حوار الأب/ الملك مع ابنه بوداسف حول رؤية النسَّاك للعالم والإنسان خير شاهد على ذلك، إذ راح يعدّد مساوئ تلك الرؤية التي تحمل في طياتها إنكار فضل الله على الإنسان، فمن نعم الله على الإنسان أن خلق له هذا العالم ووهبه القدرة على الفعل والإبداع وحبَّب إليه المجاهدة والتفاعل مع الحياة، والعمل على نشر الأمن والسلام والرخاء على الأرض للإنسانيَّة كلّها. فإذا بالتنسُّك والنُسّاك يخالفون الأصل الذي يعتبر إصلاح العالم وإعمار الأرض ومدّ يد العون للآخر، ومجاهدة النفس في قلب العالم، هو جوهر العقيدة. وبهذه الصورة التي يقدّمها الملك لما يجب أن يكون عليه الإنسان باعتباره مستخلفاً في الأرض لإعمارها، فإنَّه يتمّ توظيفها باعتبارها الصورة الحاكمة لما يجب أن تكون عليه علاقة الأب بابنه الذي أعدّه للسلطة، وهيّأه ليكون خليفة له، إلّا أنَّه، على غرار النُسّاك، أنكر تلك النعم وأبى إلّا أن يخالف الأصل الذي يلزم اتباعه؛ وبما يعنيه ذلك من سعي النص للمطابقة بين الصورتين[46].

وهنا يلزم الوعي بأنَّ نصّ بلوهر وبوداسف يفيض بصيغ التناقض التي تكشف لنا عن تعدّد الخطاب وتنوّعه، على النحو الذي يؤكّد على التشرُّبات الثقافيَّة في النصّ. وكمثال على تلك التناقضات، فإنَّه يمكن الإشارة إلى ما ورد حول رؤية الإنسان وموقفه من الأهل والأولاد والأقارب، وغيرها من العلاقات الإنسانيَّة والاجتماعيَّة التي يجد المرء لزاماً عليه خلال مسيرة حياته الانخراط فيها. فبينما يتبنَّى النص منذ البداية موقفاً عدائيّاً تجاه الأهل والأولاد باعتبارهما مدخلاً من مداخل الشيطان، فإذا بصوت آخر ساطع البيان يؤكّد على أنَّ من القضايا التي تحقّق لقلب الرجل - وليس الإنسان - الهدوء والسكينة التي تبعث على السعادة والطمأنينة وجود الابن الصالح والزوجة التي تُعين على السعي للسعادة الأخرويَّة[47]. وعلى الرغم من أنَّ السعي في الأرض لم يُدرج بوضوح ضمن مساندة الزوجة وتحقق السكينة التي ينشدها المرء، إلّا أنَّ المعنى الحاضر فيما وراء البناء اللغوي للخطاب الذي يكاد أن تنطق به الكلمات باعتباره المعنى المراد تأسيسه أنَّ الولد الصالح وكذلك الزوجة من مدخلات السعادة ومحفّزات التقوى التي يحتاج إليها الإنسان خلال وعيه بذاته ووجوده الاجتماعي.

وفي السياق نفسه المتعلّق بالمتناقضات، يتبدَّى للقارئ منذ الوهلة الأولى أنَّ هناك مفارقة أو بالأحرى تناقضاً بين النزوع الزهدي الاستغنائي الذي يفيض به النصّ، والتركيز الخطابي على ذلك الثالوث ذي

46- بلوهر وبوداسف، ص 39 إلى 148.

وهكذا فإنَّه إذا كان القصد من تلك الاستطرادات تثبيت وضع سياسي واجتماعي بعينه، فإنَّ هذا القصد بدا وكأنَّه لن يتحقق إلا بتخفّيه وراء مقاربات معرفيَّة للعقيدة تسمح له بتأسيس نفسه على قوعد دينيَّة. ولعلّه يمكن التماس هذا التأسيس في توظيف برّ الوالدين باستفاضة لما يؤول إليه ذلك من ترسيخ حضورها - كقضيّة دينيّة - في مجالي السياسة والاجتماع، وبما يترتب عليه بالأساس من ربط الدين بالسياسة.

47- بلوهر وبوداسف، ص 87.

الأبعاد الزرادشتيَّة الذي يتمثّل في الفكر الحسن، والقول الحسن، والعمل الحسن، وذلك لأنَّ الزهد بمصادراته الأوليَّة يعني الانقطاع عن أزمات الاجتماع وصراعاته والعلاقات المكوّنة والفاعلة فيه. وإذ يتحقّق توجيه الثالوث وأهميته من خلال حضوره الفاعل في الواقع الفعلي وخلال المعاملات بين الناس، وهو التناول الذي حرص زرادشت على ترديده في خطابه الإصلاحي، فإنَّ هذا التحقّق سوف يبقى معطلاً في ظلّ هذا التوجّه الزهدي غير المنشغل بالواقع[48]. إلّا أنَّ وجهة نظر أخرى قد تحاجج بأنَّ الزاهد نفسه الذي يرتدّ هو بدوره إلى الاجتماع حين يصبح سلطة معرفيَّة في الزهد، فيكتسب أتباعاً يقومون بنقل أفكاره، وحكمته الزهديَّة، إلى الاجتماع. ومن هنا يصبح انفصاله عن المجتمع ـ وهو ذلك الانفصال الذي ينتج ضرورة من الزهد نفسه ـ هو ما يظهر فقط على السطح بينما في العمق يتحوَّل الزهد إلى خطاب اجتماعي ينشد تغيير الاجتماع على مستوى البُنى الفكريَّة، وبذلك يمكن فهم انشغاله بهذا الثالوث الذي يكشف عن الإضافات الفارسيَّة للنص.

والملاحظ فيما يتعلّق بالانتقال من الترغيب في التزهّد وممارسة التنسّك، باعتباره من صميم العقيدة، إلى هذا النمط من التعامل الواقعي مع الحياة اليوميَّة، أنَّه كان انتقالاً في السياق ذاته، وأعني بذلك أنَّه ظلَّ يشتغل بآليَّة إكساب المجرَّدات سمات إنسانيَّة تبدَّت في إنطاق الحيوانات والطيور بالإضافة إلى توظيف الصور المجازيَّة والرمزيَّة التي تحطّ من شأن الواقع الفعلي ـ الاجتماعي والسياسي ـ للإنسان، وذلك في إطار الرؤية التي يتبنَّاها النصّ، وتنصّ على أنَّ أسوأ أنواع البشر هم هؤلاء المستحوذون على المكانة العليا في الدنيا[49]. وبما يترتّب على ذلك من أنَّ أصحاب السلطة والجاه، ومراكز السيادة في الاجتماع المدني هم الأكثر بعداً عن الله، ومن ثمَّ السعادة الأبديَّة. في حين يعلي النص من شأن هؤلاء غير الطامحين إلى الهيمنة السياسيَّة أو الاجتماعيَّة، المنشغلين بتطبيق الزهد والتنسّك في حياتهم العمليَّة تطبيقاً حيّاً؛ وإذ يدعم النص هذا المسعى الإنساني "النبيل" فهو يؤكّد على أنَّ هؤلاء هم الأغنياء حقاً، حيث يَمثُل غناهم في فعل الاستغناء[50].

والحق أنَّ المرء يتساءل عن هويَّة المخاطب في هذا النصّ، هل هو رسالة للعوام التي ـ ربَّما ـ كانت تُمثل في تلك اللحظة التاريخيَّة التي تشكّل فيها النصّ معضلة أمام النظام الحاكم، سواء كان ذلك بسبب قيامهم بحركات تمرُّد تستهدف الحكام طمعاً في السلطة وحقداً على مكانتهم أو بسبب الإلحاح على ضرورة إصلاح الواقع الإنساني والحياتي لهم؟ أم أنَه بالأساس خطاب للنظام ذاته الذي راح يؤسّس لنفسه أيديولوجيَّات،

48- بلوهر وبوداسف، ص 93.

49- بلوهر وبوداسف، قصة العنقاء، ص 124 إلى 126؛ قصة القرود، ص 154 إلى 155؛ قصة الطيور، ص 167 إلى 169.

50- بلوهر وبوداسف، ص 95 إلى 102.

مباشرة وصريحة، ترسّخ الاعتقاد في تمايزه، وذلك من خلال ما أحاطوا به أنفسهم من الروايات التي تجعل منهم موضوعاً مباشراً للاصطفاء والتمايز؟

ولعلَّ تلك التساؤلات تتفق مع ما مضى إليه أحد الباحثين حينما أشار إلى ظهور العوام كقوَّة مؤثرة في واقع الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة في الدولة العباسيَّة، ذلك الظهور الذي تبدَّى في حركات التمرُّد والمواجهة التي قادها قطاع ليس بالقليل من العامَّة. وبالطبع فقد دفع هذا الحضور إلى رصد تشكّل طبقات العوام، خاصَّة تلك الفئات المحرومة اقتصاديّاً، ممَّا جعلها تميل للثأر من الطبقات التي تشغل المكانة العليا في الدولة. فيذهب عبد العزيز الدوري إلى أنَّ تمرُّد فئة العيّارين، على سبيل المثال، واستمرار حركتهم يكشف عن أنَّهم كانوا يمثّلون حركة اجتماعيَّة ثوريَّة نشأت كنتاج لذلك التباين الاجتماعي والاقتصادي بالأساس[51].

وهكذا لم تكن ثورتهم موجَّهة فقط ضدَّ الطبقات الثريَّة؛ بل تعدَّى ذلك إلى مهاجمة رجالات الدولة الذين غضُّوا الطرف عن معاناة تلك الطبقات المحرومة. وبالرغم من التغيرات الاقتصاديَّة والسياسيَّة التي شهدتها الدولة العباسيَّة، خاصَّة منذ زمن الأمين والمأمون، والتي فتحت الباب أمام إدخال بعض فئات العامَّة، أي العيّارين، إلى القوَّات التابعة للنظام الحاكم للدفاع عن بقاء السلطة في بغداد، إلّا أنَّ هذا الإدخال لم يحرّر تلك الفئة من أزماتها النفسيَّة والأخلاقيَّة الناتجة عن تلك المعاناة شديدة الوطأة التي عاشتها منذ تشكّلها، حيث خضعت لأشدّ أنواع الاستبعاد والقهر[52]، لتصبح بعد ذلك قوَّة سياسيَّة يُعتدّ بها في المجتمع البغدادي، على النحو الذي يفتح المجال أمامها لفرض سيطرتها على الواقع وممارسة أفعالها لترهيب عامَّة الناس، كالشطّار يفرضون الجبايات دون وجه حق ويسلبون الناس حقوقهم وأموالهم؛ وبما يعنيه ذلك من أنَّهم قد أصحبوا عبئاً ثقيلاً على بنية المجتمع ونسقه القيمي.

وإذا كان هذا هو حال بعض العوام في اللحظة التي ظهر فيها نصّ بلوهر وبوداسف، فإنَّه يلزم الوعي - أيضاً - بأنَّ النص قد أتى مناسباً للمزاج الاجتماعي السائد لدى قطاع كبير من طبقة العوام، وبالتالي تمَّ تلقّف هذا النصّ والتفاعل معه بشكل إيجابي. إذ أنَّه يعزف على النغمة نفسها التي تتلاءم وقناعات هذه الطبقة الاجتماعيَّة من حيث احتياجهم لنصٍّ ثقافي يؤيّد قناعاتهم ويؤكّد لهم أنَّ "سلبيّتهم السياسيَّة"[53] هي الإجراء

51- عبدالعزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1974م، ص 93. وفي السياق ذاته يذهب فهمي سعد إلى "أنّ معظم العيّارين من الجماعات العرقيّة المسحوقة التي دخلت المجتمع البغدادي عن طريق الفتوح، من الأفارقة والأحباش والسنديّة والهنديّة والصقالبة والنوبيين. كما ساهمت الاضطرابات السياسيّة والاقتصاديّة في تحويل جماعات أخرى إلى عيّارين، ويبدو ذلك جليّاً من وجود جماعة من بني العباس بين العيارين". فهمي سعد: العامّة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة، دراسة في التاريخ الاجتماعي، بيروت 1993م، ص 489.

52- رفاه تقي الدين عارف: العامّة في بغداد في العصر العباسي الأول والثاني، مجلّة "سُرّ من رأى"، المجلّد 7، العدد 35، 2011م.

53- تشير السلبيّة السياسيّة إلى الإيمان بالخلاص الأخروي وهو الرهان الأكبر لهذه الطبقة بل والقيمة التأسيسيّة التي تنبني عليها ممارستهم بشكل عام. وإذ يتطلب التفكير بهذا النمط من الخلاص زهداً من درجة عالية، إلا أنه يتطلّب أيضاً انشغالاً أقلّ بالشأن السياسي والواقع الاجتماعي بالأساس. ولعلّ حديث أحد النسّاك عن سلامة العيش مع صحبة لا تعرف الطبقيّة ولا تتطلع إلى التمايز فيما بينهم، وعلى النحو الذي يخلو من تلك التراتبية الدنيويّة خير برهان على تلك السلبيّة التي اتخذوها مسلكاً للمقاومة. ولكن هل يمكن أن تكون تلك السلبيّة انعكاساً لحالة العنف التي تمارسها السلطة تجاه المعارضة التي تبنّت العزلة للتخفّي والستر؟

السياسي الأمثل تجاه الدولة والحكّام، ومن ثمَّ يصبح القعود عن المشاركة في المجال السياسي أمراً أكثر قبولاً بدعم من نصٍّ ثقافي من خارج السياق الاجتماعي والجغرافي.

وإذا كانت الصوفيَّة ـ في أغلبها ـ تؤكّد على ضرورة العمل داخل منظومة الواقع الفعلي والعملي مع التزام التقوى التي تحصّن العمل وتمنحه الحسن الذي يجعل المرء أكثر قرباً من الله، فعلى النقيض من ذلك، نجد أنَّ حديث بلوهر وسلوكه وفعله وكذلك دعوة بوداسف، بعد أن التزم التنسّك، أبعد ما تكون عن رؤية التصوُّف العملي، بمعنى أنَّ حديثاً قد راح يؤسّس لحالة الرهبنة في أكثر صورها تطرُّفاً، ليس فقط في الدعوة إلى اعتزال العمل والواقع العملي والانطلاق بعيداً في خلوة يوتوبيه، بل أيضاً بسبب موقفهما السلبي تجاه الحياة الأسريَّة وما يكتنفها من مشاعر المودَّة والرحمة لتتسع السلبيَّة ذاتها تجاه ذوي الأرحام. وقد يكون ذلك هو ما حدا بالبعض إلى القول إنَّ الزهد قد اتخذ في فجر الإسلام مسلكاً/ مساراً أخلاقيَّاً تبدَّى في أفعال الصحابة اليوميَّة، إلّا أنَّه لم يلبث أن أصبح منذ القرن الثاني الهجري ظاهرة تعمل على معارضة الأوضاع الاجتماعيَّة والسياسيَّة القائمة[54].

والحقيقة أنَّ المرء يقف حائراً أمام هذه المبالغة في دعوة التَرك، هل هي حقاً نتاج الوضع السياسي، والاجتماعي، والسياسي المأزوم آنذاك أم أنَّها وليدة التداخلات الشيعيَّة في النص، والتي تتجلّى زاعقة في تلك العبارات والإشارات ذات المنحى الباطني؟

وغنيّ عن البيان أنَّ دعوات القرامطة في تلك الفترة لإحداث حركة إصلاحيَّة شاملة تعمل على خلق مجتمع يتّسم بالرخاء التام قد لاقت قبولاً من جانب السواد الأعظم لطبقة العوام، ليس فقط بسبب قولهم إنَّهم يسعون إلى انتشالهم من هوان الذلّ والفقر، بل لأنَّهم قد افتتنوا بشعارهم الرئيس الذي يستدعي قوله تعالى: [وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ][55].

وإذا كانت التغيُّرات السياسيَّة والاقتصاديَّة في الدولة العباسيَّة قد حملت البؤس إلى شريحة كبيرة من المجتمع البغدادي، وهو ما أدَّى إلى ظهور حركات التمرُّد والمقاومة بأشكالها المتنوّعة، فإنَّها أيضاً قد أحدثت تحوُّلاً ملحوظاً في النظام الحاكم وسلوك رجالاته الذين افتتنوا بمظاهر الثراء الفاحش الذي تحقّق نتيجة الانفتاح على الحضارات الأخرى وثقافاتها؛ وبما يترتّب على ذلك من اتساع الهوَّة بين العوامّ وأصحاب المكانة العليا في الدولة. ولعلّه يمكن القول، ترتيباً على ذلك، إنَّ اللحظة التاريخيَّة كانت تقتضي وجود مثل ذلك الخطاب الذي ربَّما يُلقى على مسامع هؤلاء المنشغلين بالسلطة الطامحين إلى الثراء دعوة

54- جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: عبد القادر حسن وآخرين، القاهرة 1959م، ص 146-147.

55- القصص، آية 5، فهمي سعد: سبق ذكره، ص 168 إلى 169.

حقّ تذكّرهم بيوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم، وبما يؤكّد على أنَّ مثل تلك النصوص قد نالت قبولاً لدى العقل العربي الإسلامي بطوائفه المتعدّدة.

وإذ يكشف ما مضى كلّه عن دخول التشرُّبات الإسلاميَّة في تركيب النص، وبالكيفيَّة التي يستلزم معها القول إنَّ صورها المتنوّعة لا تقدّم التصوُّرات البوذيَّة الخالصة، فإنَّه ينبغي الوعي بأنَّ تلك التمثيلات لم تقف عند مجرَّد استعارة بعض المعاني والقصص القرآني، بل تجاوزت ذلك إلى استخدام بعض الجمل والقضايا من قلب العقيدة ذاتها للتأكيد على أنَّها تمثّل سُنّة الله في الأرض منذ أن خلقها. ولعلَّ أبرز ما نراه من أوجه التفاعل السُنّي ذلك الدور الحاسم الذي تلعبه كلمة "سُنّة" في إنتاج المعنى المراد ترسيخه، لا سيَّما في هذا الحوار الثري بين الأب وابنه الذي شغل حيّزاً كبيراً في مضمون النصّ.

لقد راح هذا الحوار، الذي يصنّفه المحقّق باعتباره الحوار الثاني بين الملك جينسر وابنه بوداسف، يرسّخ لقضيَّة المفاضلة والتمايز بين الأفراد على أساس الدين، أو المذهب، حيث يدَّعي كلٌّ منهما امتلاكه الحقيقة المطلقة والمعاني الأصيلة للعقيدة، تأسيساً على فهمه - هو - بمراد الله الذي يضمن له الفوز بالجنَّة والنجاة من النار، مع ما يصاحب ذلك من بيان فساد المخالفين الذين لا يعرفون من الدين سوى اسمه، ومن النصّ سوى وصفه[56]. ولعلَّ الحوار المشار إليه يُعدّ كاشفاً عن تلك السجالات التي كانت تسعى لتثبيت معنى الدين والتدين، وذلك على النحو الذي يسمح في بعض الفقرات إمَّا بإظهار دلالة بعينها أو بإسكات معنى ما.

وبينما يكشف الحوار المنشغل ببيان حقيقة «البُد» وسنّته، باعتبارها وحياً من الله للعباد، عن تلك المغالطة التي سقط فيها النصّ عندما استعرض سيرة «البُد» باعتباره شخصيَّة مغايرة لبوداسف/ بوذا الذي ظهر في أزمنة سالفة، فإنَّ تحليلاً لمضمون الحوار واستحضار سُنّة «البُد» التي تمثل صحيح الدين - كما ينطق بها لسان بوداسف - يكشف عن أنَّه انتحال لقصّة إبراهيم مع أبيه آزر كما وردت في القرآن الكريم. وإذ ينافح الأب عن كونه حاكماً صالحاً صاحب سلطة مستمدّة من الدين، وهو ما يستلزم وجوب تحرّكه من أجل بقائه في الحكم، فإنَّ موقف الابن الرافض لذلك التوجيه يتبدّى في تأكيده على أنَّ الدين لا يؤيّد السعي أو التمسّك بالحكم، وإنَّما ينشغل بالخلاص الأخروي الإسكاتولوجي، وهو ما يؤمن به الابن (أي التنسّك).

وهكذا يقف الدين صامتاً بين تأويلين توظيفيين: تأويل يحاجج بالدين بما هو داعم للسلطة والاشتغال بأمور الواقع الفعلي، وتأويل آخر للدين بما هو ينشد الابتعاد عن السلطة والانخلاع عن التعلق بهذا الواقع أو الانشغال به. ويجد التأويل الأوَّل ما يدعمه في خطاب الأب من أدلّة يحاجج بها الابن، تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة المستقرّة للدين، حيث يذهب إلى أنَّه ليس ثمَّة تعارض بين الدين كما استقبله السلف الصالح من «البُد» والممارسات الحياتيَّة الإنسانيَّة، وبما يؤكّد على أنَّه لم يخالف سُنَّة «البُد» قط، وذلك ابتداءً من أنَّ الدين يلتئم بالحياة الإنسانيَّة التئاماً تامّاً، وعلى النحو الذي لا يسمح باستبعاد أحدهما عن الآخر. وفي الجهة

56- بلوهر وبوداسف، ص 139 إلى 154.

المقابلة ينبري الابن في الدفاع عن رؤيته مستنداً على أقوال بلوهر الناسك باعتباره مصدر الحكمة والعلم الذي لا يسمو فقط علم الآخرين، بل يتجاوز ذلك إلى مقام النبوَّة. وبالتالي يسعى إلى تفنيد رؤية الأب تأسيساً على دحضه لفكرة السلف الصالح، كاشفاً عن حقيقة أنَّه لم يكن «البُد» ليفرض على الناس ما حرمه على نفسه، وبما يترتب على ذلك من أنَّ سُنَّة «البُد» تستوعب في جوفها كلَّ البشر دون أن تتبدّل أو تتغيّر في مضمونها بتغير الأتباع[57].

وبينما يفتح ذلك الحوار الباب أمام كلٍّ من الأب والابن لاستعراض تصوُّراتهما حول المعنى الحقيقي لدين الله، كما تفسّره سُنَّة «البُد»، وعلى النحو الذي يكشف عن الجدل الدائر بين المنشغلين آنذاك بالشأن العام حول علاقة الدين بالسياسة، فإنَّه أيضاً يضع أمامنا قول الابن الذي جاء مخالفاً ليس فقط لطبيعة الحوار الذي ينبغي أن تتأسَّس عليه علاقة الابن بأبيه، بل بدا محمَّلاً بعبارات ومعانٍ تكشف عن قسوة ووعد ووعيد مقارنة بحديث إبراهيم في القرآن الذي غلبت عليه صفة اللين والرفق حينما أجابه قائلاً: [سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا[58]].

والغريب حقاً أنَّ هناك الكثير من الشواهد التي تضمَّنها حديث الأب/ الملك تكشف عن وعيه، بل وإقراره بوجود الله وأنبيائه، كما يتبدَّى ذلك في استشهاده بالسلف الصالح الذين التزموا سُنَّة «البُد» في فهم الدين وتطبيقه في الواقع العملي، وهي شواهد لا تشي أبداً بأنَّه من عبدة الأوثان أو من الداعمين لسدنة المعابد الوثنيَّة كما يشير النص صراحة إلى ذلك منذ الافتتاحيَّة. ولعلّه يمكن القول، ترتيباً على ذلك، إنَّنا لسنا أمام نصٍّ أصيل يمكن القبض على دلالاته التي ترتبط بالسياق الذي ظهرت فيه، بل أمام نصٍّ ثقافي تشكّل عبر فترات متتالية ومتباينة، وربما كذلك في أماكن مختلفة، بحيث أثّرت كلّ هذه العوامل على فحواه الداخلي، فلم يعد نصَّاً متفرّداً بل أتى محمَّلاً بإسقاطات الثقافات الناقلة بغرض تثبيت مفاهيم وتصوُّرات محدَّدة، إمَّا لمواجهة أوضاع سياسيَّة معيّنة، أو لترسيخ مُعطى جاهز يُقدّم لطبقات بعينها كي يضبط ويصوغ مسار حركتها في الواقع الاجتماعي والديني وبما يتّسق وطبيعة الوجود الإنساني. وهو ما يؤكّد أنَّنا أمام نصٍّ ذي خطاب مزدوج: أحدهما للنظام المهيمِن المنشغل بالسلطة، والآخر موجَّه للمعارضة، لا سيَّما تلك الفئات التي تعاني أزمة وجوديَّة. بمعنى أنَّه إذا كان القسم الأكبر من فحواه يعمل على تسفيه الانشغال بالمُلك، وكذلك العلاقات الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، باعتبار ذلك هو المعنى الحقيقي لمراد الله من عباده، فإنَّنا نحاجج بأنَّ هذا الكتاب كان ملائماً لذلك الكفاح الأيديولوجي للمعارضة بكافة فئاتها وطوائفها خلال فترات تشكّله.

ولعلَّ مثالاً لذلك القصد يأتي ممَّا يحتشد به النصّ من المجازات والاستطرادات التي تكشف عن اتساع مظلة النسك أو الممارسة الزهديَّة - إن جاز التعبير - لتشمل ناشديها باعتبارها إجراءً أساسيًّا يدلّ على فعل تمرُّد سياسي، بالإضافة إلى هؤلاء العُبّاد الذين قرَّروا هجر متاع الدنيا سعياً وراء التعويض والخلاص

57- بلوهر وبوداسف، ص 154 إلى 163.

58- مريم، آية 47.

الأخروي [في رؤية إسكاتولوجيَّة لا تعطي اهتماماً للحياة الدنيا ومتاعها]. ولعلَّ ذلك ما تؤكّده حقيقة تلك المواقف التي يفيض بها الحوار داخل النصّ، لتأتي المفارقة في سعي رجالات الدولة للاحتجاج على سلوك الملك الذي التزم الصمت وعزف عن مشاركة حاشيته البروتوكولات الرسميَّة للدولة، خاصَّة الدينيَّة منها، باعتبار ذلك إدانة سياسيَّة تقتضي المواجهة لإجباره على العودة وممارسة دوره الفعَّال[59]. وبالطبع لم يكن أمامهم سوى استدعاء التنسُّك الذي يحيل إلى الاحتجاج السلبي على السلطة، وعلى النحو الذي يفتح الباب للخروج على الدولة والسياحة في الأرض تشبُّهاً بالنسّاك من أجل الضغط على النظام الحاكم لتلبية مطالبهم المنشودة، وسواء كان التزام النسك فعلاً مؤقتاً أو دائماً فقد بدا جليّاً أنَّه وليد التفاعل الفارسي مع النصّ وليس التفاعل الإسلامي[60].

وبإطلالة سريعة على موقف الملك الذي قرَّر الانفراد بذاته بعيداً عن صخب السلطة، تاركاً واجباته السياسيَّة والاجتماعيَّة، تصارعه الأفكار والخيالات، يمكننا أن نلمح استدعاءه لحالة التنسّك وهي الحالة نفسها التي طالما استخدم العنف في مواجهتها، وهو ما يثير لدينا بعض التساؤلات التي تتجلى كالآتي: هل كان اعتزال الملك لمهامّ منصبه تعبيراً عن يأسه وحزنه العميق أمام إصرار بوداسف ترك السلطان والالتحاق بركب الزهاد والعُبّاد الذين يسيحون في الأرض فلا يُعرف لهم مقرّ؟ أم أنَّه تجسيد لقلقه أمام تلك النبوءة التي أخبرته بدنوّ أجله قبل أن ينجح في إعداد وريث/ خليفة له؟ هل كان اعتزال الملك شكلاً من أشكال مراجعة النفس ومحاسبتها على اتباع الشهوات والتفريط في سُنَّة الله، وهو ما أدَّى إلى استغراقه في المتع التي حادت به عن طريق الحق؟ أم أنَّها تعبير عن لحظات الشكّ التي كثيراً ما تراود العقل الإنساني حينما تتراكم في ذهنه المتناقضات ويشتعل الصراع بين الخير والشر، الحق والباطل، النور والظلام، على النحو الذي يصعب معه ليس فقط إدراك الحقيقة واستشرافها بل يتجاوز ذلك إلى لحظة الشكّ المطلق؟

لا تقف لحظات الشكّ داخل النصّ عند تلك الحالة التي استغرق فيها الملك متسائلاً عن علاقة الدين بالسياسة، وما إذا كان ثمَّة ما يحول دون التطلّع إلى السلطة. إذ يكشف الحوار داخل النصّ عن لحظات أخرى تفصح عنها مواقف وعبارات أتت على ألسنة بعض الشخصيَّات، حيث تعكس مواقفها حالة من الارتباك النفسي أمام عزوف بوداسف، ابن الملك والمهيَّأ لمنصب الحاكم، ليس فقط عن السلطة بل أيضاً عن الحياة بكليَّتها. وبالطبع بدت تلك الشخصيَّات عاجزة عن اتخاذ موقف تتناغم فيه تصوُّراتها العقليَّة وقناعاتها مع مشاعرها الوجدانيَّة[61].

وفي السياق نفسه سالف الذكر، أي المتعلق بلحظات الارتباك والحيرة، بدا الأب مشتتاً بين توجّهين: يتمثّل الأوَّل في الإنصات للابن وحديثه عن المعنى الحقيقي للدين والتأثر بدرجة أو بأخرى بأفكاره التي

59- بلوهر وبوداسف، ص 171، 172.

60- د. محمَّد عابد الجابري، سبق ذكره، ص 432 إلى 434.

61- بلوهر وبوداسف، ص 127-128، 187، 190.

تخالف كلَّ ما اعتادت عليه نفسه، بينما يتمثل التوجُّه الثاني في سعي جوقة أبناء السلطة وسدنة المعابد بضرورة العمل بالتحرُّك الجاد لاسترداد الابن عن مساعيه وتوجّهاته التنسّكيَّة.

وبالطبع كان استعراض الأب لسيرة حياته وحياة آبائه وأجداده وتاريخهم السياسي سدّاً منيعاً أمام الإقبال على دعوة الابن، فقد بدا له خطورة التأثر بتلك الرؤى التي تُعنى بالتخلي عن السلطة، وذلك على النحو الذي اقتضى ضرورة إثناء الابن عن توجُّهاته بشكل غير مباشر، أي بتجنّب الصدام المباشر معه.

وبالطبع فإنَّه لن يكون غريباً مع هذه الهيمنة للثقافة الإسلاميَّة وتثبيتها داخل النصّ أن يتمَّ استدعاء تفاصيل ذلك اللقاء الذي ساق المواجهة بين موسى وفرعون مصر من أجل إثناء الخصم/ المناظر عن غايته في مقابل تثبيت رؤية بعينها تصبح لها السيادة العليا داخل دائرة الدين الذي يُشكّل الواقع الفعلي والثقافي للمجتمع. لقد جرى إنتاج القصَّة/ المناظرة ذاتها - أي قصَّة فرعون موسى والاحتشاد يوم الزينة - وتثبيتها بكلّ ما يترتَّب عليها من ضروب التماهي أحياناً والتقاطع أحياناً أخرى، وكأنّنا أمام المناظرة ذاتها بتفاصيلها، والمشهد ذاته الذي احتشدت له العامَّة والخاصَّة لمراقبة ذلك الحدث الذي يسعى للتمييز بين الحق والباطل، الخير والشر، الإيمان والكفر؛ وبما يعنيه ذلك من أنَّ اللقاءيْن، أو المناظرتين، قد اجتمعا على هدف واحد، لكنَّهما اختلفا بدرجة ما في النتائج المترتبة على تحققهما[62].

وبالرغم من ذلك، يستأنف الملك محاولاته الدؤوب لاستعادة الابن بوداسف من قبضة النسّاك والعبّاد، استجابة لطلب رجال الدين والدولة، فإذا بالحيلة تدفعه إلى توظيف آليَّة الشيطان باعتباره وسيلة ناجزة في إغراء الابن ودفعه للانشغال بمتاع الحياة الدنيا، وعلى رأسها شهوة الملك. والغريب هنا حقاً أن يوظّف النصّ كلمة الشيطان كرمز إلى - أو إن جاز لنا قول مرادفة لكلمة - المرأة، مصدر الإغراء واللهو الذي يحيد الإنسان عن الانشغال بالله[63]. ولعلّ هذا المجاز يجد ما يؤسّس لذلك في الحديث الذي رواه أبو ذرّ قائلاً: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قام أحدُكم يصلّي، فإنَّه يستُره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل، فإنَّه يقطع الصلاة الحمار والمرأة والكلب الأسود"[64]. وبالرغم من أنَّه لم يتمّ تشبيه المرأة بالشيطان في هذا الحديث إلّا أنَّها قد جمعت مع ما يبطل الصلاة على غرار الحمار والكلب الأسود، باعتبار الأخير تجلياً للشيطان أحد هذه المبطلات، وربَّما تساوت معه في قبح الفعل.

وبالفعل سقط بوداسف الإمام المرتجى في شباك الشيطان/ المرأة، حيث استمالت قلبه فتحرَّكت غريزته، ليخرج من تلك السقطة مغموماً مذعوراً يلتمس الأمن في الصلاة طلباً لعون العليّ القدير أن ينجيه من تلك المحنة التي استغرقته، لتأتي الاستجابة على نحو يتجاوز كلَّ الطاقات البشريَّة في رحلة روحيَّة إلى

62- بلوهر وبوداسف، تفاصيل المناظرة ص 163 إلى 171.

63- بلوهر وبوداسف، ص 175 إلى 178.

64- مسلم بن حجاج: صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المُصلّي، ذرا طيبة 2006م، ب51-52/ح، ص 510 إلى 512.

السماء، فيما يشبه رحلة الإسراء والمعراج، إذ تنخلع روحه تاركة جسد المتعة ليُصعد بها إلى الجنان حيث الحسن الحقيقي والجمال الذي لا يضاهيه جمال[65]. والحق أنَّ الرحلة لم تكن لتنشد فقط استشراف ملامح الجنّة ونعيمها بقدر ما كانت تتلمَّس تعرية لحقيقة المرأة إذا ما قورنت بجمال الجنّة والاستمتاع بنعيمها. فحينما رُفعت الحجب عن بصره انكشف له ما ووري من سوءات النساء، على النحو الذي تماثلت فيه صورهنّ مع صور الكلاب والخنازير، فبصر بحقيقتهنّ منذ أن كنَّ نطفة في الأرحام حتّى يبلغن الممات، لتزهد نفسه فيهنَّ عندما تعود الروح إلى جسد المتعة.

لقد عاد بوداسف إلى الأرض، أو على الأرجح عادت روحه لتحيا في عالم الظواهر كسائر الموجودات التي يفيض بها الكون، لكنَّه لم يعد كما كان؛ ويعني ذلك أنَّ تغييراً عميقاً قد حدث في تكوينه على إثر تلك اللحظة التأسيسيَّة. إنَّه في حالة تفصله عن التعلّق بالواقع الفعلي، ليصبح باحثاً عن بؤرة مضيئة في حياة يعشقها خارج حدود الزمان والمكان. لقد تبدّلت رؤيته وتنوَّعت إدراكاته واكتسب قدرة على رؤية الأشياء من الداخل حيث حقيقتها الجوهريَّة التي لطالما احتجبت وراء المدركات الحسيَّة.

ولكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه بقوة الآن: لماذا تكرَّرت تلك الرحلات السماويَّة؟ ألم تكن رحلة واحدة قادرة على تحقيق ذلك الارتقاء المنشود؟ أم أنَّ تعدُّد الرحلات السماويَّة كان نتاج تعدُّد الغايات التي يصعب اكتناهها في رحلة واحدة؟ أم أنَّ بوداسف نفسه، وبالطبع كلّ من يُهيَّأ للدور نفسه، كان في أمسّ الحاجة لتلك المنح والنفحات الإلهيَّة التي تحقق له الوصل وترسّخ لديه المغزى الأصلي للعقيدة؟ أم أنَّ ذلك كله يُعدّ من بقايا الثقافة الهنديَّة التي طالما أكدت على أنَّ علاقة السماء بالأرض علاقة أبديَّة لا تنقطع قط؟ أم أنَّها نتاج الثقافة الشيعيَّة التي تبنَّت هذا النص باعتباره من الإشارات والشواهد العديدة التي تدلّ ليس فقط على استمراريَّة العلاقة بين السماء والأرض، بل تتجاوز ذلك إلى التأكيد على الحضور الدائم للأئمّة المستورين؟

4) التوظيف الشيعي للنصّ:

ليس من الصعب الكشف عن الحضور الشيعي الذي يتحكّم في مسار الحوار داخل النصّ بين الحين والآخر، لا سيَّما حينما نجد أنفسنا أمام بعض العبارات الكاشفة عن ذلك الحضور الدائم لرؤيتهم حول الإمام المستور. وغنيّ عن البيان أنَّ ما تنطق به مقدّمة دانيال جيماريه التي دوَّنها بالفرنسيَّة حول المخطوطات - سواء الأقدم منها أو الأحدث - التي اعتمدها لإخراج النصّ الذي بين أيدينا، تُعدّ كاشفة عن ذلك الاحتفاء الذي ناله النصّ من جانب الشيعة، خاصَّة فرقة الإسماعيليَّة التي عثر في مكتباتها على أقدم النسخ التي يؤرّخ لها بعام 1600-1608م. كما راح يؤكّد على أنَّ النسخ الأربع التي اعتمد عليها لا تخلو من الإشارات والشواهد وأحياناً كثيرة أسماء لشخصيَّات كشف البحث أنَّها تخصّ شخوصاً ذوي مكانة سامية في فرقة الإسماعيليَّة.

65- بلوهر وبوداسف، ص 178 إلى 179. والمثير للدهشة حقاً أنَّ تلك الرحلة السماويَّة لم تكن التجربة الوحيدة التي مرّ بها بوداسف خلال تهيئته لدوره المنوط به، إذ يشير النصّ في أكثر من موضع إلى رحلات سماويَّة أخرى تجاوز خلالها عالم الظواهر لتكشف أمام بصيرته حقيقة المُلك والملكوت.

وقد دوّنت تلك الأسماء إمَّا في الصفحات الأولى من مقدّمة المخطوط أو في آخر المخطوط باعتبارهم كانوا مُلّاكاً للنسخ أو الناسخين أنفسهم، الذين احتضنوا هذا النص وتناقلوه فيما بينهم من بومباي وحتّى اليمن، وصولاً إلى القاهرة التي نوَّه أحدهم في صفحتها الأولى بأنَّ هذا النصّ من الكتب الباطنيَّة التي تخالف الدين وعقائد المسلمين[66].

وبالرغم من ذلك، فإنَّه يلزم التأكيد على أنَّ نصّ بلوهر وبوداسف يخلو تماماً من تلك التصوُّرات الفلسفيَّة والعقديَّة التي تشكّل البنية الأساسيَّة لمذهب الشيعة بصفة عامَّة وفرقة الإسماعيليَّة بصفة خاصَّة؛ وأعني بذلك رؤيتهم حول الخلق وعلاقة الله المبدع الأوَّل بالعالم وحركة الأفلاك، والعقول المحرّكة، وتصوُّرهم للزمان والحلول، وكذلك صفة العرش واستواء الرّبّ الذي لا تتجاسر نحوه الخواطر... وغيرها، مكتفياً في المقابل بالإشارة إلى قضيّتين أولاهما جلَّ اهتمامه: تتمثّل الأولى في تثبيت فكرة الأولياء والأئمة باعتبارهم رسل الله ونفحاته للعباد، الذين لا تخلو منهم الأرض منذ أن وجدت، كلّما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وتتجلّى القضيَّة الثانية زاعقة في توظيف مفهومي الظاهر والباطن، ليس فقط في فهم كلام الله، وعلاقة اللفظ بالمعنى، بل تتجاوز ذلك إلى النظر في الأشياء والموجودات باعتبارها إشارات لمعنى خفيّ[67]. وغنيّ عن البيان أنَّ القضيّتيْن (الإمام المستتر والمعاني الباطنيَّة) لا تنفصلان عن بعضهما بعضاً، فالشيعة تقول بالظاهر والباطن، وتؤمن بأنَّ الباطن أسمى من الظاهر، وأنَّ المراد الأصلي للآيات والأحكام هو الباطن دون الظاهر، ويتوافق التفكير الباطني بصورته الإسماعيليَّة مع فكرة الإمام المستتر، حيث يختصُّ الإمام دون غيره بفهم بواطن الأمور.

ولعلَّ ذلك يرجع إلى أنَّ هذا النص ليس من نصوص الخاصَّة حتى يتضمَّن تلك التصوُّرات الفلسفيَّة والعقديَّة التي ينشغل بها عِلْيَة القوم، بل أُريدَ به أن يكون من بين الأدبيَّات التي يتمُّ تداولها بين العوام كي تنتشر وتعمّ الفائدة الأخلاقيَّة التي يحرص على تأكيدها عبر حشد من المواعظ والحكايات الرمزيَّة التي يتمّ توظيفها، ليس فقط لصرف الأتباع والمريدين عن شهوة السلطة وترسيخ قاعدة التنسُّك والطاعة لرسل الله، بل أيضاً لتثبيت فكرة الأولياء والأئمة الحاضرة الغائبة حتى تأتي لحظة الظهور وتحقيق دورها الحتمي ثمَّ تعود للستر مرَّة أخرى. ولعلَّ هذا المعنى الآخر هو ما جسَّدته شخصيَّة بلوهر الإمام في النص؛ وأعني به

66- راجع المقدّمة الفرنسية لنص بلوهر وبوداسف.

67- بلوهر وبوداسف، ص 35 إلى 37، 43-44، 51 إلى 54. والحق لا تخلو صفحة من صفحات النصّ من توظيف كلمة إمام أو وليّ الله، أو أنبياء الله ورسله، وهذا ما يدفعنا للقول إنَّه نصّ ثقافيّ تشكل خارج السياق الذي ينطق به العنوان.

ذلك الظهور المفاجئ في لحظة بعينها لتحقيق مهمَّة محدّدة ليختفي بعدها من المشهد بنفاد فاعليته وانتفاء ضرورته[68]. فديمومة الظهور والستر مسألة واردة كلّما اقتضى الواقع الفعلي ذلك الحضور الضابط.

وإذ يبدو أنَّ مسألة الاضطهاد الديني والسياسي التي عاشتها الشيعة الإسماعيليَّة تحت مظلّة الدولة العباسيَّة قد ألقت بظلالها على مضمون النصّ، فإنَّ حضور هذا الاضطهاد في ساحة النصّ قد تبدَّى منذ الصفحات الأولى، حيث يكشف حوار الملك جينسر مع أحد مستشاريه الذي التزم التنسُّك عن ذلك العنف والصدام الذي وسم علاقة الشيعة بالنظام[69]، وبما ترتب على ذلك من إدراجهم في قائمة حركات التمرُّد التي سعت دوماً للانقلاب على السلطة. ولعلَّ هذا الواقع هو ما دفعها بين الحين والآخر للتخفّي السياسي والتزام الستر هرباً من بطش الدولة الذي راح النصُّ يصوّره في مشاهد مؤلمة تتأرجح بين الحرق والتمثيل بالأجساد[70]. وبالطبع فقد دفع هذا الواقع فريقاً منهم إلى التزام الوعظ والإرشاد وهداية العباد بعيداً عن التطلّع إلى السلطة والانشغال بتفاصيل الحياة اليوميَّة، وعلى النحو الذي بلغ حدّ الدعوة إلى مقاطعة الأهل والأصدقاء والإخوان - حسبما يعلّق النص - المتطلّعين إلى السلطة باعتبارهم من الذئاب التي ينبغي الحذر منها مؤثرين على ذلك التزام مجالس العلم الديني[71].

ويجسّد لنا النصّ تلك الصورة كالآتي: "قلَّ دينُ الحقّ في أرض شولابط، إلّا أنَّه بقي أناس من المصدّقين الذين يظهرون غيره ولا يعملون عملاً يُعرفون به وناس قليل من النسَّاك كرهوا الخروج من البلاد واختاروا الإقامة والاستخفاء ليكونوا دعاة وهداة لِمَن وصلوا إلى كلامه إلى الحق... وكان رجل من أحباء الملك وأهل سرّه يعرف الحق ويدين به، فلما حرمه الملك وأقبل عليه آثر معيشته وكتم أمره وكان قد اطلع على ما نصب راكس من الكيد في أمر بلوهر (الإمام) وخاف أن يفتن ذلك بوداسف فأتاه في جوف الليل فأطلعه على ذلك فجلا عنه ما كان من الوَجل والشفقة على بلوهر وقواه بما يستظهر به على ما نصبوا له من الكيد"[72]. وهو ما يتفق مع مسألة الدعوة السريَّة التي تتجلّى في ما صار إليه ليس فقط الشيعة الإسماعيليَّة بل والمذاهب الهندوسيَّة والبوذيَّة كذلك من قصر التعاليم على المريد الذي يتطلّع للاندماج في الجماعة، وذلك

68- والغريب حقاً أن يختفي بلوهر الحكيم من أحداث النصّ حتى قبل أن يبدأ الصدام بين بوداسف والملك حول علاقة الدين بالسياسة والموقف من التنسّك باعتباره النقيض لشهوة السلطة، وكأنّ ظهوره مكرَّس فقط لتهيئة بوداسف لتلقي النفحات الكبرى والإلهامات الإلهيَّة التي سوف يُعرج به خلالها إلى الملأ الأعلى ليعرف بواطن الأمور من أعلى نقطة تجاوزيَّة، تلك النفحات التي بدت خلال السياق أنّها تفوق طاقة بلوهر في صورته البشريَّة.

69- بلوهر وبوداسف، ص 19، 24، 25، 30، 108-112.

70- إحسان إلهي ظهير: الإسماعيليَّة تاريخ وعقائد، باكستان 1987م، من ص35 إلى 36؛ محمّد كمال حسين: طائفة الإسماعيليَّة. تاريخها، نظمها، عقائدها، القاهرة 1959م، ص 7 إلى 8.

71- بلوهر وبوداسف، ص 16 إلى 17.

72- بلوهو وبوداسف، ص 25-، 113، 105 إلى 109.

بعد أن تتمَّ تهيئته لاستقبال تلك التعاليم، على المستوى النفسي والعقلي، لا سيَّما انتقاء آليَّة التهذيب وكذلك الموضوعات التي ينبغي البدء في تعلمها[73].

ولعله يمكن القول إنَّ مدار الانشغال هنا هو ذلك الإلحاح على دور الإمام، وليّ الله، ليس فقط في نشر الدعوة واستنباط المعاني الباطنيَّة لكلام الله وسُنّة أنبيائه، بل أيضاً في القيام بإعداد وتهيئة كلّ من أدرك ببصيرته التجاوزيَّة/ الإلهيَّة أنَّه إمام الزمان المكلّف بإعلاء كلمة الله في أرض كثر فيها الفساد واستباح أهلها محاربة دين الله الحق[74]. ولعلَّ اللقاء الأوَّل بين بوداسف والإمام بلوهر يُعدّ كاشفاً ليس فحسب عن معرفة الإمام الذي جاء من مكان بعيد ليلتقي بمن تهيَّأ الزمان لاستقباله وازيَّنت الأرض لقدومه بل أيضاً عن اللحظة التي بصُر فيها بوداسف، صاحب القلب النقي، ذلك الإمام فأدرك حقيقته وعظم ما عنده ووعى بكلّ ما هو آتٍ[75]. وهكذا ومنذ تلك اللحظة يستفيض النصّ على لسان بلوهر في توظيف المتناقضات للتأكيد على قضيَّة وحدة تتمثل في أنَّ هناك باطناً خفيَّاً لكلّ ما هنالك، وعلى أصحاب القلوب الصافية والعقول الواعية أن تتهيَّأ على النحو الذي يسمح لها بالقبض على تلك المعاني المستترة.

وهكذا فإنَّ الفكرة الحاسمة التي يقوم عليها التوظيف الشيعي للنصّ تنطلق من إدراك تلك الثنائيَّة بين الظاهر والباطن، فكما أنَّ للإنسان ظاهراً وباطناً، فإنَّ لكلّ الموجودات التي تملأ الكون، وكذلك الأحداث، ظاهراً وباطناً، لتندرج داخل تلك الثنائيَّة أيضاً علاقة اللفظ بالمعنى، على النحو الذي يكشف عنها بلوهر في قوله:

"الناس يعجزون عن أن يحملوا كلام الله عزَّ وجلَّ وكلام ملائكته عليهم السلام على حقيقته ولطافته وكنهه وحاله وكماله وصفته، فصار ما تراجعوا به بينهم من الأصوات التي سمعوا بها الحكمة بألسنة اللحم والدم كصوت الزجر والنقير الذي سمعت به الدواب من الناس وحفظته عنهم مؤدّياً إليهم وَحْيَ ما أراد الله عزَّ وجلَّ أن يعرفهم من الحكمة بألسنة النبيين المشبهة بصوت النقير والصفير الذي سمعت به الدواب من الناس... كان الصوت للحكمة جسداً ومسكناً والحكمة للصوت نفساً وروحاً، وكما أنَّ أجساد البشر تكرّم وتشرّف لمكان الروح التي فيها، فكذلك صواب الكلام يشرف للحكمة التي فيه... ولا طاقة للبشر أن يبلغوا نهاية معرفة الحكمة... فالحكمة كالملك المحجوب الغائب وجهه الشاهد أمره... فإذا تسلّح بها غير أهلها، لم

73- ولعلّ قيمة اطلاعنا على نص بلوهر وبوداسف المدرج في كتاب "إكمال الدين وإتمام النعمة" لابن بابويه، تتمثل في وقوفنا على بعض العبارات التي خلا منها النصّ الذي بين أيدينا. إذ احتوت نسخة ابن بابويه على ما يتيح له ترسيخ رؤيته حول الاختفاء والستر للأئمّة، حيث يُنطق النصّ على لسان الحاضن، المسؤول عن رعاية بوداسف، في وصفه لحال النسّاك بعد إيذاء الملك لهم وتربّص الناس بهم "أنَّهم قد غيّبوا أشخاصهم ينتظرون الفرج وهذه سُنّة أولياء الله قديمة يتعاطونها دون الباطل، فاعتصر لذلك الخير فؤاده". سبق ذكره، ص 533.

74- كمثال على هذا المعنى، يمكن الرجوع إلى تلك الفقرة التي يختم بها بلوهر لقاءه الثاني مع بوداسف، ص 64 إلى 65.

75- بلوهر وبوداسف، ، ص 131 إلى 135.

تجرح إلّا فيهم، وإذا لبسها من لم تنسج له، أبدت عورته، هي النور الذي يجلّي العمى، وهي البرهان على كلّ شيء..."[76].

وهكذا راح النصُّ يؤسّس لمسألة الظاهر والباطن باعتبارها قيمة مركزيَّة تضبط علاقة الإنسان، ليس فقط بكلمات الله وفحوى كتبه، بل أيضاً بالإشارات والإيحاءات التي تنطق بها الموجودات من حوله؛ وذلك على النحو الذي يبقى فيه الباطن أسير ظهور هؤلاء الأئمة الراسخين في العلم. وإذ يفتح ذلك الباب أمام القول بتراتبيَّة معرفيَّة تترتّب بحسبها منظومة العلوم، وهو ما يكشف عنه إلحاح النصّ حينما يؤكّد على قيمة العلوم الدينيَّة المستنبطة بوحي من الله، فإنَّه بالمثل يُعدّ كاشفاً عن البنية الذهنيَّة القابعة وراء تشكّل هذا النصّ الثقافي.

الخاتمة:

تتوالى الأحداث كاشفة عن تحقّق مراد الله في ظهور إمام هذا القرن الذي أُذن له بالخروج في صحبة ملائكيَّة تخلو من البشر، كما تخلو من علائق الدنيا، لاكتمال الحكمة الإلهيَّة لديه، ليعود إلى بلدته في لقاء أشبه بموعظة الجبل أو خطبة الوداع، ليلقي على آذان مستمعيه صحيح الدّين في خطاب يحتشد بمفاهيم متنوّعة وعبارات جمَّة تشير إلى أكثر من مشرب ثقافي، فإذا به ينطوي على مفاهيم تُردّ إلى الثقافة الهنديَّة على الإطلاق مثل الخلاص والنجاة من الدنيا، وحياة الروح، والحياة التي لا تنفد، وقيمة العلم في تحقيق السعادة الأبديَّة، والامتناع عن أكل اللحوم وشرب الخمور. كما تشير مفاهيم أخرى إلى الثقافة المسيحيَّة مثل ملكوت السماء، وملك الأرض الزائل، وبلوغ الراحة وخلاص الأنفس. كلّ ذلك بجانب الحضور الإسلامي في الخطاب الذي يتجلّى عبر مفاهيم عذاب القبر، ونار جهنّم، ودور العلم والإيمان في الارتقاء الرّوحي والتأكيد على فعل الخيرات للفوز برضا الدَيَّان والنجاة من العذاب. ثمَّ يختتم الخطبة بالتأكيد على ضرورة مساندة النسّاك ومعاونتهم على التفرُّغ لحياة النسك وأعمال البِرّ والتقوى حتّى يُسمح لهم بدخول ملكوت السماء.

وبالطبع فإنَّ محاولة ترسيخ الدعوة لترك الدنيا والتزام حياة النسك على هذا النحو الذي جعلها في مقام الثوابت الدينيَّة، إنَّما يأتي من اشتغالها تحت مظلّة ذلك التصوُّر الذي يؤسّس لسلطة الشيطان باعتبارها قوَّة تهيمن على الوجود البشري والسلوك الإنساني طالما أنَّه ظلَّ حبيس الانشغال بواقعه السياسي والاجتماعي. ولعلَّ قيمة ما يبدو من إدخال الشيطان في تفاصيل الأحداث تتمثّل - بالأساس - في ما يتيحه ذلك الإدخال من بيان نتائج التعلّق بهذا العالم، للكشف عن مدى تأثير الشيطان وحضوره الفاعل في المخيّلة البشريَّة. ذلك الحضور الذي لا يسوّغ فقط لحظة الانشغال بالمتع الدنيويَّة والسعي المفرط لإشباع الرغبات التي لا تهدأ ولا تنضب، بل يتجاوز ذلك كلّه إلى تزييف وعي الإنسان بثوابت العقيدة ودلالاتها؛ على النحو الذي يفتح

76- بلوهر وبوداسف، ص 51 إلى 54.

الباب أمام الصراع والتحزّب الذي يوقع العداوة والبغضاء بين أصحاب المذهب الواحد، وبما يترتّب على ذلك من استباحة بعضهم لدماء بعض ظنّاً منهم أنَّهم بذلك يقيمون حدود الله.

ولعلّنا هنا أمام استعراض لحظة تاريخيَّة بعينها ينشغل بها النصّ، فإذا كان النصّ، أيّ نصّ، لا يشتغل في فراغ، وهو ما يعني أنَّه يلزم وجود اجتماع محدّد له خصائصه التي يتشكّل خلالها، فإنَّه ينبني على ذلك أنَّ الحالة التي يتقاطع معها النصّ إمَّا حالة النظام الحاكم المنشغل بالجاه والسلطان لدرجة بلغت حدّ الاستغراق في المتع التي حجبت عنه ليس فقط الاهتمام بقضايا الحق والعدل والمساواة، بل تجاوز ذلك إلى الغفلة عن الواقع الفعلي، وكلّ ما يتعلّق بمعاملات الناس من قواعد تحقّق الضبط السياسي والاجتماعي والعقدي، وإمَّا أنَّه خطاب للعامَّة التي أرهقها الفقر والعوز وقلّة الحيلة أمام العجز عن تلبية احتياجاتهم اليوميَّة فآثروا الانشغال بدعوة الترك وسطوة الشيطان التي انسحبوا على إثرها من واقعهم مستسلمين لحالة الرهبنة التي تحتّم عليهم اعتزال الواقع، سواء كان ذلك على مستوى العالم الواقعي حيث الصحارى والغابات، أو على المستوى النفسي والوجداني بقصد خلق أُفق روحيّ تحلّق فيه الروح عوضاً عن واقعها اللّاإنساني. ولعلَّ ذلك ما تؤكّده حقيقة العديد من الفقرات التي تُختتم بالابتهال إلى الله كي يمنح عباده الأتقياء المدد والعون للثبات على ما يرون أنَّه يمثل جوهر العقيدة.

والسؤال الآن: إذا كان التنسُّك حقاً هو دين الله الصحيح، وأنَّه دعوة السماء التي تخالف هوى أهل الأرض، فلماذا خلت موعظته من إلزام الجميع على الترك واتخاذ النسك أسلوب حياة؟ بعبارة أخرى: لماذا لم يوجّه حديثه إلى أهل بلدته بضرورة اعتزال الواقع الفعلي والانطلاق إلى الصحارى والبراري لممارسة التنسُّك مكتفياً في المقابل بالتأكيد على معنى الآية: [وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى]؟ هل هذه الخطبة تجسّد وعياً بالتفاوت الفطري للطبيعة الإنسانيَّة الذي يمايز بين البشر ويتحكّم في ممارساتهم والتزامهم بجوهر الدين؟ أم أنَّها ترسّخ لطبقيَّة أخرى على المستوى المعرفي والسياسي والاجتماعي؛ بما يعنيه ذلك من أنَّ التزام النسك وخلع الدنيا هو بالأساس مسألة قدريَّة تتحكَّم فيها إرادة السماء؟

ولعلَّ تلك التساؤلات تتّفق مع ما مضى إليه النصّ في صفحاته الأخيرة، فإذا كان بوداسف أبى أن يخلُف أباه سياسيّاً، إلّا أنَّه لم يعترض على بقاء أبيه في السلطة، كما أنَّه لم يعترض على تولّي عمّه مهام الحكم بعد وفاة أبيه. والمدهش حقاً أنَّه لم يقاوم عمليَّات الإعداد التي يخضع لها ابنه من أجل تهيئته ليكون خليفة لجدّه جينسر فيبسط سلطانه على البلاد. وكأنَّ النصَّ الذي يحتوي في صفحته الأخيرة على كلمة "الإسلام" يؤسّس لقاعدة تنصّ على أنَّ اتخاذ النسك مسلكاً حياتيّاً هو سلوك الخاصَّة المكلّفة برسالة سماويَّة لضبط ميزان الواقع وليس إلزاماً للإنسانيَّة جمعاء. ولأنَّ ثمَّة من قد يربط بين دعوة النسك التي يؤسّس لها النصّ ودعوة الثقافة الهنديَّة للممارسة ذاتها، فإنَّه يلزم التنويه بأنَّ دعوة بوذا إلى عدم التعلق بالعلائق الدنيويَّة والسياحة في الأرض لم تكن ممارسة اختياريَّة بل هي إلزام لكلّ من قُدّر له أن يختار المسلك البوذي للنجاة من قبضة الألم. حقاً لقد رفض بوذا وبقوَّة إيذاء الجسد أو إخضاعه لممارسات من شأنها أن تسبّب له ألماً،

لكنَّه في الوقت نفسه عمل على ترسيخ مجموعة من القواعد الإلزاميَّة لمن أراد أن يحقّق الاستنارة. غير أنَّ تلك القواعد ذاتها سرعان ما تكشف عن طبقيَّة معرفيَّة واجتماعيَّة تتحكّم فيها قدرة كلٍّ منّا على أن يضع نفسه إمَّا في طبقة العامَّة وإمّا في طبقة الخاصَّة.

وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه النصّ في التمييز بين البشر فيما يتعلّق بالتزام النسك أو البقاء في السلطة والاستمتاع بمباهج الحياة، فإنَّه لن يجد إلّا ما تقدّمه الذاكرة التاريخيَّة للشعوب من أنَّه التقليد الاجتماعي الطبقي الذي يرفض الإقرار بواحديَّة الطبيعة الإنسانيَّة.

لائحة المراجع:

- أندروبينت: المؤلف، ترجمة: سُري خريس، مراجعة أحمد خريس، أبو ظبي 2011م.
- أبو العلا عفيفي: التصوّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، القاهرة 2013م.
- أبو فرج محمَّد بن إسحاق النديم: كتاب الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد السيد، لندن 2009م، مجلد2.
- ألكسندر بيرزين: التفاعل ين الثقافتين البوذيَّة والإسلاميَّة قبل الإمبراطوريَّة المنغوليَّة، ديسمبر 2006م.

www.studybuddhism.Com/web/ar/archives/ebooks/unpuldlishedmanucripts/historical-interaction/ptl/history-cultures-03-htm

- أبو الريحان محمَّد بن أحمد البيروني: تحقيق: ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت 1983م.
- أبو الفتح محمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمَّد، بيروت 1992م، ج3.
- أبو جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن بابوية القمّي: كمال الدين وتمام النعمة، بيروت 1991م.
- إحسان إلهي ظهير: الإسماعيليَّة تاريخ وعقائد، باكستان 1987م.
- نصّ بلوهر وبوداسف، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت 1971م، المقدّمة الفرنسيَّة للنص، ص13.
- بلوهر وبوداسف، بـ رواية شيخ صدوق وملا محمَّد باقر مجلسي، تحقيق: سيد أبو طالب مير عابديني، (النسخة الفارسيَّة للنصّ موضع الدراسة) طهران 1395هـ.
- جوناث كولر: رولان بارت، مقدّمة قصيرة جدّاً، ترجمة: سامح سمير فراج، مراجعة محمَّد فتحي خضر، القاهرة 2012م.
- جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: عبد القادر حسن وآخرون، القاهرة 1959م.
- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج2، العصر العباسي الأوَّل، بيروت 1996م.
- رفاه تقي الدين عارف: العامَّة في بغداد في العصر العباسي الأوَّل والثاني، مجلة سرَّ من رأى، المجلد 7، العدد 35، 2011م.
- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأوَّل، دار المعارف 1966م.
- عبد الله بن المقفّع: كليلة ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزّام وطه حسين، القاهرة 2014م.
- عبد الوهاب عزام: الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهليَّة والإسلام، القاهرة 2012م.
- عبدالعزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت 1974م.
- فرج قدري الفخراني: خصائص الأدب الشعبيَّة في كتاب بلوهر وبوداسف، مجلة الثقافة الشعبيَّة، العدد 35، خريف 2016م.
- محمَّد ياسين صبيح: رولان بارت وإشكاليَّة موت المؤلّف، مجلّة أدب وأدباء، 2015م.

www.adabwacdaba.com/index. Php- نصوص/47 مقالات/ 1980 /رولان بارت وإشكاليَّة موت المؤلف.html

- محمَّد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليليَّة نقديَّة لنظم القيم في الثقافة العربيَّة، بيروت 2001م.

ـ محمَّد مصطفى محمَّد صالح: إشكاليَّات ترجمة المسلمين عن اليونان وغيرهم وأثرها على الفكر الإسلاميَّة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم 2013م.

http://khartoumspace.uofk.edu/handle/1234567899399/

ـ مسلم بن حجاج: صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، ذرا طيبة 2006م، ب51-52/ح

ـ محمَّد كمال حسين: طائفة الإسماعيليَّة: تاريخها، نظمها، عقائدها. القاهرة 1959م.

ـ معن علي المقابلة: حركة الترجمة في العصر العباسي تواصل مع الآخر، وزارة التربية والتعليم الأردنيَّة، 2009م.

ـ مرعي أبو زيد: حركة الترجمة في العصر الذهبي للحضارة العربيَّة، الحوار المتمدّن 2009.

ـ نصر الدين جار النبي سليمان: حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأوَّل 132-232ه، مجلة جامعة شندي، العدد الأول، يناير 2004م.

www.Journal@ush.sd

المراجع الإنجليزيَّة:

- Ayādgar i vazurgmihr (AV): The Memorial of Vazurgmrihr, www.rahamasha.net/uploalds/22328777/8/3//av.pdf

- Arther A. Macdonell, M. A.: Ahistory of Sanskrit Literature, London 1928.

- Douglas Galbi: Men’s Enlightened Self-Realization in The early Arabic life of Buddha.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018