

التيارات السوسولوجية لعلاقة الدين بالعنف :الديانات التوحيدية نموذجا

لغرس سوهيلة
كلية الآداب واللغات
والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة معسكر

ملخص :

سنتطرق في هذا المقال المتواضع لظاهرتين وهما "الدين" و "العنف" الذي عرفهما الإنسان منذ أن وجد في هذه الحياة. وما يلفت الانتباه أنهما ظاهرتان متناقضتان تماما، فالدين هو مطلب اجتماعي في حين نجد العنف منبوذا اجتماعيا، ونظرا لهذا التناقض الاجتماعي والأخلاقي للظاهرتين أدى بالباحثين إلى الانقسام إلى فرقتين أو بالأحرى إلى تيارين :

(1) التيار العلماني :و الذي يرى أن العنف مرتبط بالدين وأن الدين في حد ذاته يتسم بالعنف والسيطرة والاضطهاد والاستغلال ويتجلى ذلك من خلال الحروب الدينية وقتل روح الإبداع والرأي والفكر الذي يمارسه رجال الدين على العلماء والمفكرين، وعليه يقترح رواد هذا التيار فصل الدين عن الأنظمة الاجتماعية الأخرى كفصله عن المجال السياسي والمجال التعليمي والمجال الاقتصادي، ... الخ.

(2)التيار الديني :يشير أصحاب هذا التيار إلى أهمية الدين في الحياة الاجتماعية، فهو وسيلة للضبط الاجتماعي كما أنه أيضا وسيلة للاندماج الاجتماعي، وأن الحروب الدينية ما هي إلا وسيلة للدفاع عن العقيدة الدينية وحمايتها من الأعداء والملحدين، وأن تنوع المذاهب والفرق الدينية هو نتيجة لاختلاف العقول ودرجات الإيمان، أما فيما يخص الذين يعتبرون أو يرون أن الدين دين عنف أو يدعوا إلى العنف هذا لأنه (الدين) امتد إلى يد هدفها تحقيق مصالحها الذاتية أي استعمال الدين للوصول إلى السلطة والحكم وبالتالي تشويه الهدف الحقيقي للدين الذي يتمثل في الدعوة إلى السلام والإخاء والمحبة، وبعبارة أخرى الدين هو مصدر السلام .

الكلمات المفتاحية: الدين - العنف - العنف الديني - الحروب الدينية - الديانات التوحيدية - التيار العلماني - التيار الديني.

مقدمة :

عرف الإنسان " الدين " و"العنف" منذ أن دب على وجه الأرض .بحيث يعتبران من الظواهر الاجتماعية البارزة والمعروفة عند كل المجتمعات ولكن بدرجات متفاوتة، وبصورة وأشكال متعددة ولأسباب متداخلة ومتنوعة، تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية .زيادة عن ذلك فهما يختلفان في الأهمية وفي درجة القبول والرفض، إذ يعتبر الدين ضرورة اجتماعية في مقابل العنف الذي يتوجب علينا تخطيه أو التخفيف من حدته، فالأول يؤدي إلى الرباط الاجتماعي، أما الثاني (العنف) فيؤدي إلى الفساد والفوضى وتفكك الروابط الاجتماعية .

و في هذا الإطار يتولد في ذهننا الغموض والالتباس وحتى التناقض فيما نعرفه، فنحن نعلم أن الدين يرفض العنف، و أنه عبارة عن نظام، في حين نجد العنف يهدد هذا النظام فهو يعتبر مشكلة اجتماعية تعاني منها كل المجتمعات فهذا الموقف يؤدي بنا إلى طرح عدة تساؤلات :ما علاقة الدين بالعنف؟ وهل الدين يحمل في طياته العنف أي أنه لا يخلو أبدا من العنف؟ وإن كان الدين يتسم بطابع العنف هل هذا ينفي عنه صفة اللاعنف؟ وهل هذا العنف يعود للدين في حد ذاته أم إلى معتققيه؟ وما هو الدافع الذي يؤدي بالأديان للمناداة بالعنف، هل من أجل بقائها واستمرارها داخل المجتمع أو لسبب أو دافع آخر؟ نحن في مأزق: إذن للإجابة على كل هذه التساؤلات يتطلب منا الأمر بلورة الإجابة في العناصر التالية :

1-المجال المفاهيمي :تعد مشكلة التعريف بالمفاهيم وتحديدتها من المشكلات الأساسية في التحليل ونخص بالذكر في التحليل الاجتماعي، إذ تتعدد وتتداخل التعريفات للمفهوم الواحد الأمر الذي يخلق لنا الاضطراب واللبس عند استعمال هذه المفاهيم .ويرجع عدم اتفاق الباحثين والمفكرين في تحديد تعريف واحد للمفهوم للأسباب التالية :

-أن الظواهر الاجتماعية تكون متعددة المتغيرات، كما أنها تعكس خبرات ومعاني الأفراد والجماعات التي تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر .

-تعكس التعاريف تخصص ووجهة نظر الباحثين .

الخرافة والرمز

مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:

تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتتهض ببناء عالم حيواني تخيلي يرمم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي. ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تفسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الاجتماعي والسياسي.

الكلمات المفتاحية:

الخرافة - التأويل - المعنى - المقارنة - العربي - الفرنسي - الحيوان - المثل - الإنسان - الشعبي - الحكمة - العبرة - المفهوم. إن الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرمز؛ لأن كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أن خرافة الحيوان هي خزان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلا أن هذا الخزان لم يكن شفافاً، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسر تعالق الرمز بالخرافة. ويسعنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور¹ والغياب: حضور (الحكاية - حيوان) وغياب (العبرة - إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم - روح)، فهل مفهوم الرمز يتوافق مع

¹ - امبرت وايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م.

إن حركة الألفاظ والمعاني في الفكر الصوفي يمثل ذروة التطور الصوفي الذي تعايش مع معتقدات المتصوفة الذين صاغوا نظريتهم الروحية التي تبتدأ بالكشف والمجاهدة والتأمل لتنتهي بالعرفان والوصول إلى اليقين العقائدي الذي لا يستقيم إلا بالتمرد على الدنيا، هذه النظرية تمثل مشروعا لصياغة رؤية جديدة للمنهج الصوفي، ومن هذا المنظور "فالمعرفة الرمزية تقوم على مفاهيم موجودة مسبقا وتمضي من الثابت إلى المتحرك... لينصرف العقل إلى إدراك المعقولات أو الإلهام والاستبصار لإدراك ما يتجاوز الحس والعقل"¹.

إن قراءتنا للتفكير الروحي عند المتصوفة يحملنا على الوقوف عند تلك اللغة الرمزية التي استوعبت نصوصهم الشعرية وكلماتهم التي تنبض بمعاني المناجاة التي تشكل أداة للسمو الروحي الذي يختزل رمزية العرفان وكل ما ينفث على هذه المعاني الوجدانية التي تميز هذه اللغة التي تقوي الشعور المتزايد عند الصوفي قصد بلوغ تلك الأنوار، ومن ثم تظهر الولادة الروحية لتلك المعاني التي يعتبرها الصوفي نافذة على عالم الغيبيات، هذه اللغة تعزز الحكمة الذوقية التي تتحرك في ذواتهم وعقولهم لتغدوا تلك المناجاة مجرد تأمل وجداني يحرك الروح لتتصل بذلك الفيض الإلهي والإشراق النوراني الذي يغذي القوى العارفة عند الصوفيين، وبذلك فإن التجليات الرمزية للتعاطف الوجداني مع هذه القوى هو ما يحقق الحب المطلق في الذات الإلهية، " ومن هذا المنظور يكشف الصوفي هذه الحيوية الخلاقة للمعرفة الحدسية التي تتعاطف عقليا مع تلك الديمومة المتدفقة التي تكشف لنا عن حالاتنا الوجدانية التي يعجز العقل ومناهجه القياسية عن استبطانها"².

إن طبيعة التجربة الصوفية تنطلق من يقظة الروح وبداية رحلتها الإشرافية التي تختزل تلك الوثبة الحيوية للنفس في تجاوز عالم المحسوسات لإدراك عالم المعقولات، ذلك العالم المطلق الثابت الذي يمثل الحقيقة التي تستوعب كل القيم المطلقة التي شملت المثالية الأفلاطونية التي دفعت بأفلاطون إلى الإعلان عن نزعه الروحية التي تعد حلقة من حلقات تطور تاريخ التصوف الإسلامي والمسيحي في

¹ عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص352.

² محمد علي أب وريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة: المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 253.

العصور الوسطى، " هذا التطور قد استبطن ذلك الترويج الوجداني عند أفلاطون الذي يقوم الوحي والإلهام الموجه بالتمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الاستعاري قصد تمكين النفس من الوصول إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته...¹ "و من هذا المنظور فالنظرة الأفلاطونية قد انفتحت على اللغة الرمزية التي تتطابق مع المعرفة الإشرافية أو الحدس الصوفي الذي يصل إليه المرء عن طريق التأمل، ومن ثم فالعقل ليس طريق الصوفية وإنما القلب المؤمن وبذلك فاللغة الصوفية تتحرك في حدود نظر الروح الذي يتخلق في رحم الزهد والنقش كسبيلين لتحصيل معرفة الله وتهذيب السلوك...².

إن طبيعة التعابير الوجدانية التي تتماهى مع الكيان الروحي الصوفي لا تنفصل عن تلك المسائل الفلسفية والقضايا الميتافيزيقية الكبرى التي استوعبت الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي أشاعت الروح في الألفاظ لينصهر الجسد في تلك المعرفة النورانية التي تشعبت بالإطلاع الوجداني على تلك الأسرار الكونية لتظهر أصالة تلك اللغة الصوفية التي تعد أصدق تعبير عن الحركة الفلسفية المعاصرة: أين يعتبر الوجدان الفلسفي هو الوجدان الجمالي الذي ينفذ إلى الحقائق الباطنة حيث تحيا النفس في المطلق...³ وبذلك استأنس الخطاب اللغوي عند الصوفيين بتلك الرموز والكلمات التي حددت المنظومة التعبيرية لمبادئ هذا الخطاب الذي أرست دعائمه مدارس الفكر اللسان الحديث أين أصبح الطابع الرمزي للغة مرادفا لتلك الخصوصيات التي تميزها ممارستنا التواصلية مع الآخر .

إن طبيعة التجربة الصوفية قد جعلت من الإنسان يحيا حياة روحية تقوم على رياضة النفس التي تقاوم كل الرذائل وتسعى إلى اكتساب الفضائل ليحصل الكمال وتتحقق السعادة التي ينشدها الصوفي في لغته الروحية التي تنصرف إلى إماتة شهوات الجسد أثناء المناجاة والزهد الذي ينمي في ذات صاحبه التوقان إلى معرفة الله، وبذلك أصبح جوهر هذه اللغة مشبعا بالنور الإلهي التي تمتلئ به النفس لتمارس عبادتها، ومن هذا المنظور يدرك الصوفي وجود الروحي عندما

¹ محمد بيسار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص 197.

² رزق الحجر، ابن الوزير اليميني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 197.

³ ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج 02، ترجمة: د عيد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 02، 1980، ص 194.

النور الذي في مرآة النفس"¹ هذه النظرة السينوية تجعل من حالة تأمل النفس استبطانا لتلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة من الأنوار المعنوية وطليلة الإلهامات العلوية التي تبدد تلك الظلمة حتى ينكشف ذلك النور الرباني وهو نوع من الفيض الروحي الذي تسبح فيه النفس التي تتوق لمعرفة الله، أين تتحقق السكينة والطمأنينة والسعادة الأبدية، هذه اللغة الربانية التي يستخدمها الصوفي تمثل نصج الخطاب الرمزي الذي يفتح على جميع لحظات النور التي ترقى من خلالها النفس إلى السمو، التي تعد بمثابة منزلة الاتصال بالعلم المجرد أو بالعقول المفارقة، وهذا الارتقاء يعبر عن مرحلة الملكة وفيض العرفان الروحي التي يستلهم من خلالها الجسد والوجدان والقلب للخلاق .

إن العبارات الصوفية تؤسس لمرحلة الترويض العقلي النفسي كونها تتجه إلى إجلاء النور الإلهي الذي يعتبره الصوفي ملكوتا لروحه التي تنتقل من المعرفة والتأمل إلى الإشراق والمجاهدة التي تجمع عندها كل معاني السعادة القلبية التي ارتفعت وسمت لتضاهي ذلك العالم الخفي الذي اعتبره المتصوفة أساس الإيمان العقلي الذي تستأنس به النفوس أثناء رحلتها ومعرفتها، ومن ثم تصبح حالة التصوف وحالة التأمل العقلي إعلانا صريحا عن رمزية اللغة الروحية التي تنبثق عن أنوار العالم العقلي كمنطلق لانكشاف الحقائق وبلوغ الغايات المطلقة .

إن سيكولوجية المعرفة الفلسفية تمثل مرجعا لتلك اللغة التي استثمر من خلالها الصوفي لصياغة نظريته في الاعتقاد وتجربته في التصوف التي تحدد كل المعاني والدلالات الوجدانية التي تعبر عن مظاهر المناجاة والتعبد الروحي الذي يندمج معه المفهوم الحقيقي للسعادة التي يفارق من خلالها الوجدان الحواس والعقل، ومن ثم تعد حركة الروح استبصارا لكل المعقولات التي تتعاطف مع العالم المطلق وبذلك فواقع هذا التعاطف الباطني يختزل جوهر هذا الحضور الروحي الذي يميز الطابع الرمزي للغة العرفانية التي ينصرف من خلالها العقل والوجدان إلى إدراك معاني الفناء والمجاهدة، التي تمتلئ به النفس أثناء ممارستها هذا النشاط الروحي الذي يترجم شعور المتصوفة اتجاه خالقه، وفنائهم في حب الذات الإلهية كما تجسد جليا في تجربة "رابعة

¹ محمد غلاب، القارابي وابن سينا، دراسات في الإسلام، العدد 10، 1961، ص82.

العدوية" الصوفية، هذا النموذج قد استغرق مراتب العشق الإلهي التي حضيت بها في مناجاتها وزهدها ورعها، فتجليات هذه اللغة الإلهية تقوي جوانب الاعتقاد الذي شبعته أحيانا بالرموز والألغاز والإشارات والإيماءات، " هذا اللون من التعبير الرمزي يختلف عن الشطحات التي تستقيم مع المنظور الديني كما هو الحال عند " الحلاج"، "ابن الفارض"، "البسطامي" ¹

إن الحديث عن اللغة الصوفية هو ما يعكس تلك الإلهامات الغيبية التي تجري على ألسنة الصوفيين الذين يتكلمون باللغة السريالية وهي لغة الروح التي تجعل من الجسد مغيبا، أثناء ممارسة هذه اللغة النورانية التي تنصرف إلى إجهاض تلك الرغبات الدنيوية والملذات الحسية قصد تحقيق الارتقاء الروحي إلى أعلم مقامات العبودية، وبذلك فكل طاقة روحية تتطوي على تلك المسالك الوجدانية التي يشعر من خلالها الصوفي في اتصال دائم مع الله " ومن ثم فكل المعاني والصور والكلمات هي أساس الخلق الروحي الذي يوجه نشاط العقل في تجربته العرفانية اتجاه مظاهر هذا الخلق .." ² هذا الاعتقاد البرجسوني يخرج عن نطاق تمظهر الخطاب الرمزي الذي يجسد العلاقة بين لغة الجسد ولغة الروح التي اعتبرها الصوفيين حقيقة قائمة بذاتها تمنح للإنسان المعرفة والسكينة المعبرة عن الولادة الروحية لهذا الكائن في عالم آخر مفارق للمادة هذه المفارقة قد دعت لتكييف كل ما هو رمزي عند الصوفي مع طبيعة والحلول والفناء في حب الله، والتوقان إلى معرفته والاتصال به ومن ثم يعتقد محي الدين بن عربي في كتابه "فتوحات مكية" أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، وما قرره العقلاء من حيث أفكارهم، وإنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص الله به ما يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي ولي ومؤمن، ومن لا كشف لا علم له ³، وقد استأنس أبو حامد الغزالي بهذا الاعتقاد ليجعل من الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده وسيلة الإدراك الحقيقي، أين تظهر تجليات الإشراق والنور الذي يتعزز بالمشاهدة التي يصبح في مجالها النظر الروحي تعبيرا عن رمزية العرفان عن التجربة الصوفية.

¹ عبد المنعم قنديل، رابعة العدوية، عذراء البصرة البتول، شركة الشهاب، الجزائر، 1987، ص 113.
² هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة: د. سامي الدروبي، الأوايد، دمشق، ط 02، 1964. ص 147.
³ مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 01، 1981، ص 11-12.

والمنظومة التعبيرية التي عززت موقع اللفظ والمعنى والرمز والعلامة والدلالة في الخطاب الفلسفي الإسلامي، وتلك التجربة الصوفية التي اجتمعت عندها كل عوامل حركة تطور لغة المتصوفة التي تستخدم خطاب القلب ومناجاة الروح قصد بلوغ تلك المقامات انطلاقاً من تلك الرحلة الروحية التي يسلكها الصوفي لتحقيق السعادة عن طريق البحث والنظر والتأمل، وهذا ما يشكل حقيقة الإشراق والنور الذي تمتلئ به النفس لإدراك الله، والحلول والفناء في ذاته، أين تظهر تجليات هذا الإدراك من خلال تحصيل تلك التجربة الصوفية من خلال انتقال العقل من حالة المعرفة إلى حالة الإشراق ضمن سلوك الزهد والتقشف والانقطاع التام عن الدنيا وولوج الروح والعقل في التأمل، وهو المجال الذي يقدر للإنسان أن يحرر طاقاته أين تصبح مشاعره مقدمة لكل حدس روحي تلتقي عنده معاني السعادة والنشوة والاستمتاع ومن ثم فكل ضرب من ضروب الإشراق هو نور إلهي قد تحول عند بعض الصوفيين إلى درجة من درجات الحب والعشق، حيث كل لذة حاصلة في النفس تدرك عن طريق المحبة الإلهية باعتبارها إحدى المقومات الأساسية في التصوف الذي ينطلق من تلك اللغة الرمزية التي توجه الغاية القصوى لمقامات العرفان وهو ما نهجه الغزالي والحلاج والسهوردي وابن العربي والبسطامي وابن فارض، هذه اللغة الروحانية تمثل ذلك النموذج الذي جسد تلك المسالك التي حملت العبارات والكلمات باعتبارها " تلك الرياضة النفسية التي يسعى من خلالها الإنسان تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية .. فالأول يتم بالمكاشفة لأن أشرف هذه العلوم هي معرفة الله تعالى وهي الغاية التي تطلب لذاتها..."¹ ومن ثم فإن معرفة الله هي أساس تلك المجاهدة والرياضة التي تطمئن لها النفس قصد معرفة جوهرها وعالمها ومبدئها ومعادها لتصبح تلك المقامات الإشراقية رمزا يختزل تلك العقيدة الربانية التي تظهر تجلياتها عبر ذلك التحول الذي تنتقل عبره النفس من حال إلى حال، من الظلمة إلى النور، ومن ثم يسمو الخطاب الرمزي عند المتصوفة الذين يميلون إلى تركية النفس بالخصال الحميدة وبذلك فإن ما يحمله التصوف الإسلامي أو المسيحي من رموز نموذجية، كالنور والظلمة، أو الكأس والشراب هي جملة من الرموز التي تمثل حيز الأساس لتلك المعرفة النورانية التي تقود الصوفي

¹ عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البدلية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 02، 1978، ص 69.

للحلول في ذات الله، وهو ما يفسر مقامات الحب والعشق الذي أدركته رابعة العدوية في رحلتها التأملية ومناجاتها الربانية التي أخلصت من خلالها معرفتها القبلية بالله، فطبيعة هذا الإدراك هو أسمى مقامات العبودية، أين تتغلب الروح على الجسد ليصبح كل من الزهد والورع ومحبة مطلقة لله، ومجاهدة النفس على لسان " الجنيد " في قوله: " ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، لكن الجزع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"¹، هذه النظرة الصوفية تجعل من قانون العمل والممارسة هو الولوج في الحياة الباطنة للبحث عن الدواء لآلام القلوب حتى يحصل الشفاء ويزول الشقاء، حينها تتحقق السعادة عن طريق تلك الملكة الوجدانية التي تحدث بها النفس كل الحقائق المطلقة أو الاتحاد المطلق، "وبذلك لما كان للتجربة الصوفية عالمها الخاص وهو العلم الروحاني المفارق للعالم الطبيعي كان من الطبيعي أن تكون معاني هذا العلم الطبيعي الحسي..."²

إن تجلي معاني الخطاب الصوفي تظهر من خلال تلك الرياضة الروحية التي استهوت المتصوفة في رحلتهم الإشرافية التي تركت انطباعها من خلال هذه اللغة الرمزية التي تشبعت بأصول فلسفة أفلاطون ونسك الهند والمسيحيين الذين صاغوا ثقافتهم الروحية ضمن تلك النصوص التي تحمل كل دلالات الوحي والإلهام والرياضة التي أصبحت تمثل حجر الأساس لمعتقداتهم وتوجهاتهم الدينية، ومن هذا المنظور فاللغة الرمزية عند الصوفيين تمثل عرفانا باتصال أنوار العالم العقلي بالتأمل الفلسفي الذي تسلكه النفس البشرية لتخلص الروح من قيود المادة، عندئذ ينبثق ذلك الشعاع الروحي الذي يحدد تلك الكوامن الباطنة للمعرفة الصوفية التي تتشعب بتلك الرموز التي تختزل طبيعة الإعداد الروحي للاتصال بالعالم الآخر، ومن ثم تتقدم النفس نحو المجردات بخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج، ولهذا فرحلة الزاهد العارف والعابد تلتقي عندها كل الغايات التي تجعل من مرحلة الرياضة والإرادة عند الصوفي جزءا لا يتجزأ من " نظرة ابن سينا لمذهبه الصوفي أين يرى أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصبها إلى معرفة الباري جلا وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق

¹ المرجع نفسه، ص 23.

² شارفي عبد القادر، لغة الخطاب الصوفي - الإشارة والرمز - محي الدين بن العربي، مؤلف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 210، ص 100.

خاتمة: إن كل تيار يعكس وجهة نظر صاحبه، فالعلمانية ترى بأن الدين وسيلة من وسائل العنف، فهو ضد الروح والعقل وضد الحرية والإبداع وخير دليل على ذلك هي الحروب الدينية وجرائم الفكر، ولهذا فهم يدعون لمحاربة الدين وإلغائه من المجتمع، في حين نجد التيار الديني الذي يرى في الدين أنه دين سلام، وأنه يمثل ضرورة اجتماعية، وأن الحروب الدينية فهي من أجل الدفاع عن عقيدته من المجرمين والملحدين، و بناءا على هذا فالدين هو دين عنف كما أنه دين سلام ووثام.

قائمة المراجع : القرآن الكريم .

1-الكتب باللغة العربية :

- 1-ألكسي جورا فسكي .ترجمة :خلف محمد الجراد.الإسلام والمسيحية من التنافس والصدام إلى الحوار والتفاهم.سورية .دمشق .دار الفكر ..2000
- 2-أركون محمد.ترجمة:هاشم صالح .العلمنة والدين -الإسلام-المسيحية-الغرب .لبنان .بيروت.دار الساقي.الطبعة الثالثة..1996
- 3-التواتي مصطفى.التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام .لبنان.بيروت.دار الفارابي .الطبعة الثانية..2003
- 4-الزواوي خالد محمد.سماحة الأديان والسلام العالمي.الإسكندرية .دار الوفاء..2004
- 5-جورج قزم.ترجمة:خليل أحمد خليل.المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين .لبنان.بيروت.دار الفارابي.الطبعة الأولى..2007.
- 6-حسن توفيق إبراهيم.ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى..1992
- 7-عبد الهادي عبد الرحمان .عرش المقدس-الدين في الثقافة والتقاليد في الدين.بيروت.دار الطليعة.الطبعة الأولى..2000
- 8-ماجد مورييس إبراهيم.الإرهاب... الظاهرة وأبعادها النفسية .الجزائر .دار الفارابي..2008
- 9- مجدي حماد وآخرون.الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى ..1999
- 10-نبيل محمد توفيق السمالوطي.الإسلام وقضايا علم النفس الحديث. المملكة العربية السعودية.دار الشروق.الطبعة الثانية..1984
- 11- وراز محمد عبد الله.الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان .الكويت.دار القلم.الطبعة الثانية..1970

2-الكتب باللغة الفرنسية:

- 1-jacqueline lagree .la religion .paris .Armand colin .2006.
- 2-Cipriani Roberto manuel de sociologie de la religion. Paris .France .l harmattan. 2004.

الخرافة والرمز مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:

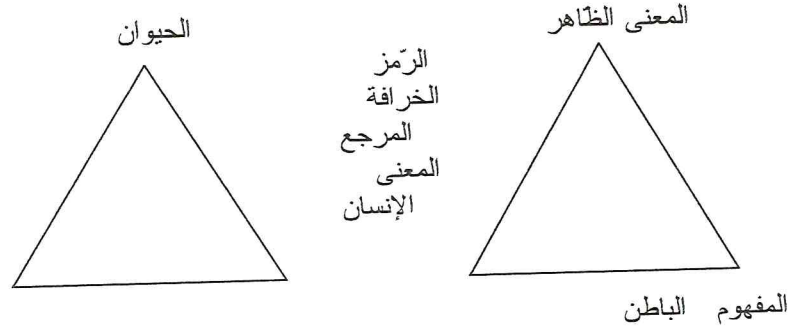
تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتنهض ببناء عالم حيواني تخيلي يرمم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي. ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تفسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الاجتماعي والسياسي.

الكلمات المفتاحية:

الخرافة - التأويل - المعنى - المقارنة - العربي - الفرنسي - الحيوان - المثل - الإنسان - الشعبي - الحكمة - العبرة - المفهوم.
إن الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرمز؛ لأن كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أن خرافة الحيوان هي خزان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلا أن هذا الخزان لم يكن شفافاً، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسر تعالق الرمز بالخرافة. ويسعفنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور¹ والغياب: حضور (الحكاية - حيوان) وغياب (العبرة - إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم - روح)، فهل مفهوم الرمز يتوافق مع

¹ - أمبرت واكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005 م.

هذه الوجهة في التحليل؟ فلندع أحد الباحثين المعاصرين ينير لنا الطريق: " يفرّق بول ريكور بين طريقتين للتعامل مع الرّمز، الأولى هي التعامل مع الرّمز باعتباره نافذة نطلّ منها على عالم المعنى، والرّمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينمّ عما وراءه... والطريقة الثانية هي التعامل مع الرّمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها.¹ في الحالة الأولى يشير الرّمز مباشرة إلى المعنى مثل رمز " الميزان " الذي يحيل إلى معاني القانون والعدل، والحالة الثانية تكشف عن خصائص الخرافة التي يمكن إبرازها في الخطاطة التالية:



الدّرس الأخلاقيّ

إذا أردنا الوصول إلى المعنى الحقيقيّ في الخرافة ينبغي الإطاحة برأس المثلث -المعنى الظاهر، الحيوان - لنمكّن الإنسان من التّواصل المباشر مع المفهوم أو الحقيقة.

إنّ أوّل ما يستوقفنا في اشتغال الرّمز داخل حكايات الحيوان هي رموز الأسماء التي استعارها السّارد لشخصياته الحيوانية، ففي ملحمة "رينار" الفرنسية² Roman de Renart، نحن أمام حيوانات ذات شخصيات مستقلة تتمتع بأسماء أعلام - Noms propres - لا علاقة لها بصفاتها الطّبيعية، فبالنسبة " لأسماء الحيوانات في المجموعة

¹ - نصر حامد أب وزيد: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب 2005، ط 07، ص 44

² - مجموعة حكايات ظهرت في القرون الوسطى على يد رجال الدين clercs، ونظرا للشهرة التي نالها الثعلب رينار Renart في مغامراته مع خصمه الذئب، غلب تداوله على المستوى الشعبي وسقط اسم الثعلب Goupil من قاموس الكلام الفرنسي، وحل محله رينار renard إلى اليوم .

الأولى - 1^{er} groupe de recueil - المنسوبة إلى بيار دو سان كلو، فهي ذات أصول ألمانية. ¹ " مثل اسم الثعلب "رينار" - Renart - التي تعني اشتقاقيا "مستشار" أو "صاحب نصيحة" والدثب " إيسونجران " - Ysengrin - " في سلسلة الحكايات يبرّر دائما المعاني المستنبطة من اسمه التي تعني الوحشية والافتراس ² " والمجموعة الثانية حيواناتها ذات " أسماء فرنسية ورمزية مستنبطة من طبيعة أو هيئة هذه الحيوانات. ³ : فالأسد: نوبل - Noble - واللبؤة: فيار - Fièr - والذئب: شانتكلر - Chantecler -، وفي المقابل فإنّ التراث الشعبي العربي عرف هذا النوع من التسمية إذ كانت الحيوانات تتحرك داخل المتن الحكائي بأسماء وكنيات من قبيل:

- الأسد، من أسمائه: أسامة، حيدرة والرتبال... ومن كناه: أبو الأبطال، وأبو شبل، وأبو الحارث. " وروي أنّ له خمس مائة اسم وصفة.. وكثرة الأسماء تدلّ على شرف المسمّى. ⁴ "

- الثعلب: كنيته أبو الحصين وأبو نوفل وأبو الخبص، وفي كتاب التمر والثعلب لسهل بن هارون كنيته أبو مرزوق.

- الدثب: ذؤالة، الخاطف والسرّحان والهملس. ومن كناه الشهيرة: أبو جعدة.

إذا كان جريم ⁵ - Grimm - يؤكد على أنّ " كلّ الأسماء الموجودة في ملحمة الحيوانات كانت من البداية ذات دلالة. كلّ عنصر من هذه المجموعة الحيوانية سمّي حسب خصاله الفيزيائية أو السلوكية. ⁶ فإنّ حيوانات الحكايات العربية امتازت بفائض من الأسماء والكنى جعلت الحيوان الواحد يتحرك على مسرح الحكاية بأكثر من اسم أو كنية،

¹ - ينظر: CH. M. Des Granges, et J. Boudout: Histoire de la littérature Française, librairie A. Hatier, Paris 1951. P 91

² - W. J. Jouckbloet, Etude sur le roman de Renart, Ed chez Aug. Durant, Paris 1863. P 18 "...Le loup - Ysengrin, le trait principal de son caractère n'a pas été altéré, il reste toujours voleur et vorace, cruel et féroce, et justifié toujours son nom. "

³ - CH. M. Des Granges, Op.Cit, P 91

⁴ - الدّميري كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان 2008، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. ج 01، ص 09

⁵ - جاكوب جريم J.Grim: فلكلوري وراوي حكايات ألماني أثارى خرافة الثعلب ببحث قيم سنة 1834م بعنوان «رينهارت فوش» Reinhart Fuchs

⁶ - W. J. Jouckbloet, Op.cit., P 14

وذلك بسبب السعة الدلالية التي يمنحها المخيال العربي للحيوانات حتى
ضجّت الأمثال والأشعار بأوصافها وأسمائها مما حمل بعض العلماء
أن يخصصوا معجماً للحيوانات داخل مدوناتهم ويحفظوا فيه هذا الكنز
من المعارف كما فعل الجاحظ في حيوانه، والدميري (ت 808 هـ)

في حياة الحيوان الكبرى، والأبشيهي (ت 850 هـ) في المستطرف.
لقد كتّى الذئب بأبي جعدة، والجعدة هي الشاة. وهو وإن حسنت كنيته،
فإن فعله قبيح. وفي هذا قال الشاعر:

و قالوا هي الخمر تكتي الطلّا كما الذئب يكتي أبا جعدة¹

و الأمثال العربية تكشف عن سلوكه وخصاله، كما هي حال نظيره في
ملحمة "رينار"، فقد وصفت العرب الذئب فقالوا:
أعذر من ذئب، وأختل، وأخبث، وأخون، وأعتى، وأظلم، وأجسر،
وألأم من ذئب" في حكاية "الثعلب والغراب تيسلان" - Renart et
Ticelin le corbeau - ينطق الغراب بجانب من صفات الذئب
المذكورة في الأمثال السابقة عندما سرق قطعة جبن من قطع كثيرة
كانت عجوز قد وضعتها لتجف، ولما اكتشفت العجوز ما حدث هرعت
إليه، ورمته بحجر وهي تصرخ والغراب يطير في الهواء، ويردّ عليها
بمثل فرنسي: "الحراسة السيئة تسمح للذئب بأن يشبع..²"
لقد كانت أسماء الحيوانات في حكاية "رينار" وفيّة لدلالاتها، فالأسد
- Noble - اسمه يرفعه إلى مرتبة قيادة المجموعة الحيوانية، والديك
شانتكلر - Chantecler - يوحي بأنّ له صوت جميل، وهناك من حمل
اسم شخص ممّا يضيف على أبعاد هذه الشخصية الحيوانية داخل
الحكاية طابع السخرية، مثل الحمار - Bernard -، ومثله في البيئة
العربية، "الحمار مثل في الدّم الشنيع والشتيمة، ومن استباحشهم لذكر
اسمه أنّهم يكتّون عنه."³، قالوا: أبو صابر، وأبو زياد، وفي ذلك قال
الشاعر:

¹ - حياة الحيوان الكبرى... ج 02، ص 450

² J. Frapier, et M. Boyou : Roman de Renart Librairie Larousse, Paris 1937. P 21 ينظر:

³ - حياة الحيوان الكبرى... ج 02، ص 306

³ - نفسه، ص 305 .

زياد لست أدري من أبوه ولكن الحمار أبو زياد¹

و قد تتشابه الأسماء المستعارة للحيوان العربي والفرنسي مثل القنفذ الفرنسي - Epinard - والعربي "أبو الشوك"² كما تكتفي الفأرة في حكاية "رينار" باسم دالّ على صفتها الفيزيائية، بينما يصطفي المخيال العربي للفأرة كنية "أم خراب والفويسقة، وإنما سميت هذه الحيوانات فواسق على الاستعارة لخبثهنّ..³ "نجل دلالات هذه الأسماء في الجدول التالي:

الحيوان العربي	الحيوان الفرنسي
- الأسد: أبو الحارث	- Lion: Noble
- الذئب: أبو النّهبان	- Coq: Chantecler
- الطّاووس: أبو الحسن	- Paon: Petit-pas
- القنفذ: أبة الشوك	- Hérisson: Epinard
- الشّاة: الطّاغية	- Mouton: Belin
- الفأرة: أم خراب	- Souris: Chauve
- الجرذ: أبو جوال	- Rat: Pelé
- الحمار: أبو زياد - أبو صابر	- L'âne: Bernard

و قد اتّبع سهل بن هارون في كتابه "التمر والنّعلب" هذا الأسلوب في التسمية، فقد سمّى الدّئب "مكابّر بن مساور" ولا أدلّ من هذا الاسم على ذاك المسمّى، لذا كتب إليه التمر: "من ملك النّمر المظفر بن منصور إلى الطّاغية الشّبيه باسمه مكابّر بن مساور..⁴"

"أمّا التمر، فالظفر حليفه والتّصر رديفه، لهذا سمّاه المظفر بن منصور. وممّا يجسّم النزعة الفكاهية الساخرة في القصّة، أسماء القواد: الوثاب بن المنتهش، وخدّاش بن عضاض. وتوحي الدلالة

⁴-نفسه ج4/ ص 319

⁵- نفس ج4/ ص 241

⁴ - قحطان صالح الفلاح، القصّة على لسان الحيوان، مجلّة التراث العربي، ع 86 - 87، دمشق

2004. ص 08

الصّرفيّة، بما تتّصف به من قدرة حربيّة فائقة، تبعث الرّهبة في نفوس الأعداء..¹

لم تقف الرّمزية الحيوانية عند دلالة الأسماء في حكاية "رينار" أو حكاية " التمر والتّعلب " بل تجاوزتها إلى رمزيّة اجتماعية، سياسية ودينية، فالمجتمع الحيوانيّ في " حكاية رينار " كان يحيل إلى مجتمع إنسانيّ وبخاصّة المجتمع الفرنسيّ، فكلّ المؤسّسات نالت حقّها من التقدير والسّخرية حتّى المؤسّسة الأكثر قداسة - الكنيسة - "رينار - Bernard - الحمار هو كبير الكهنة، والجمل - Musard - سفير البابا حين يتحدّث في "محكمة التّعلب" بلغة غير مفهومة، خليط من إيطالية ولاتينية وفرنسية، ليقول: يجب إخراج المتهّم - التّعلب - خارج المحكمة إذا قدّم كلّ ماله الآن..²

لذلك فإنّ سلوك الحيوانات ومواقفها في الملحمة، ما هي إلاّ ألقنة مرتبطة بمراجع خارج الحكاية، ويبدو ذلك جليّاً في سير الأحداث والعلاقات، فليست الغريزة هي التي توجّه، ولكن القوانين هي المادّة الخصبة للملحمة التي ارتبطت بأجواء القرون الوسطى، وشكّلت تعبيراً عن " ثمرة تحوّل اجتماعيّ عن غلبة الطّبقة الأرستقراطية بفنونها المحكمة إلى الطّبقة البرجوازية التي عملت على التّهوين من شأن الصّور والقيم السّابقة على وجودها، فجعلت من الملاحم العظيمة القديمة أشياء ساخرة."³

أمّا حكاية "التمر والتّعلب" فمجرّد ظهورها في بيئة اجتماعية وسياسية مضطربة تموج بالصّراعات والدّسائس والانقلابات أوحّت للكتاب والباحثين تأويلات عدّة بسبب خصوصية الجنس الأدبيّ الذي اعتمده سهل بن هارون في كتابه و" حمل بعض الدّارسين على اعتباره لونا بيانياً كالمجاز والتّشبيه "⁴، وهذا ما جعل الكاتب يستهلّ الحكاية بتحديد أوصاف المتلقّي التي حدّدها في خصال هي: العلم، الأدب والعقل، وذلك في قوله: " .. أمّا بعد، أيّدك الله بتوفيقه، وعصمك بتسديده، فأبني رأيت أن أصنع لك كتاباً في الأدب والبلاغة والترسل والحروب

¹ - نفسه، ص 09

² - ينظر: G. Lanson et P. Tuffran : Manuel illustré d'histoire de la littérature Française, classiques Hachette, Paris 1959. P51

³ - عبد الحميد يونس، الحكاية الشعبيّة، مكتبة الدّراسات الشعبيّة، القاهرة 1997. ص 40

⁴ - القصّة على لسان الحيوان...، ص 09

والحيل والأمثال والعالم والجاهل، وأشرب ذلك بشيء من المواعظ وضروب من الحكم، وقد وضعت من ذلك كتاباً مختصراً موعباً، شافياً، وجعلته أصلاً للعالم / الأديب والعاقل / الأريب..¹

و نورد هنا ثلاث سبل في التأويل حاولت فكّ شفرات نصّ الحكاية: أولاهما تشير إلى " تشابه ملفت للنظر بين بعض مقاطع من " كتاب النمر والثعلب " وما جاء في كتاب " العقد الفريد " لابن عبد ربّه الأندلسيّ حين يقدم الخليفة العبّاسيّ المهدي (ت 169 هـ) على مواجهة ثورة سكّان خراسان، التشابه ظاهر بين طريقة تصرّف الخليفة بحضور مستشاريه وطريقة الملك - النمر - عندما يطلب من وزرائه نوع الأسلوب المتبع لمواجهة الذئب والثعلب.²

الاتّجاه الثاني يعتبر " كتاب النمر والثعلب " مؤلف للرّشيد (ت 193 هـ) بعد نكبة البرامكة سنة 187 هـ، وقد كان سهل من أتباعهم قبل أن يفتك بهم الرّشيد. وكان مع يحيى البرمكيّ، حينما نعي إليه جعفر، وطلبه الرّشيد بع ذلك، فطار قلبه شعاع وضافت عليه الأرض بما رحبت، فهو ربيب نعمتهم، وتابع دولتهم. بيد أن الرّشيد عفا عنه؛ لأنّ الحاجة إليه قربت منه وأبقت عليه.³

الخليفة الرّشيد في هذه القراءة يمثل النمر الذي عفا عنه الثعلب - سهل - والبرامكة يمثلون الذئب وجماعته.

ولعلّ القراءة الثالثة تجعل النصّ أكثر انفتاحاً على الواقع الخارجيّ، ولا تحبس الحكاية في إطار زمنيّ ومكانيّ محدود، وتسمح لرموز الحكاية بالحركة عبر متلقين جدد في مساحة زمنيّة أوسع لإنتاج معاني جديدة، والقصة على هذا النحو " تمثّل الثالوث الحاكم.. فالنمر رمز الخليفة الشرعيّ، والذئب الجحود رمز لكلّ خارج على طاعة الخليفة والولاء، والثعلب الحكيم رمز الكتاب والوزراء..⁴

¹ - سهل بن هارون، كتاب النمر والثعلب، حققه وقّده له وترجمه إلى الفرنسية عبد القادر المهيريّ، منشورات الجامعة التّونسيّة، الشركة التّونسيّة 1973. ص 173

² - كتاب النمر والثعلب...، ص 25

³ - القصة على لسان الحيوان...، ص 09

⁴ القصة على لسان الحيوان...، ص 10

و قد أدّى الحفر في بعض نصوص خرافات لافونتين إلى اكتشاف خيوط مرتبطة بوقائع خارجية آنذاك كما هي الحال في خرافة " الأسد - Le lion - التي عدّها النقاد¹ ذات رمزية سياسية تحيل إلى الصراع بين بعض دول أوروبية وفرنسا. والخرافة تسرد حكاية نمر كان سلطان غابة بها ثيران، غنم وطيور وحيوانات أخرى، وفي الغابة ليث صغير أزعجه وأقض مضجعه. وبعد استشارة وزيره الثعلب، نصحه بالصّحبة أو القضاء عليه قبل أن تنمو أسنانه وأظفاره. لم يصغ النّمر إلى هذه النصيحة، وما لبث الليث أن أصبح أسدا ملكا، فاهتزّ عرش النّمر وجادل وزيره في سبل الخروج من هذه الورطة.²

ترمز الخرافة إلى بروز قوّة الملك لويس الرابع عشر Louis XIV - في أوروبا في القرن السابع عشر، وهو يمثل الأسد، والنّمر في الخرافة يحيل إلى إنجلترا في ذلك الوقت. إنّ كلا من الحكاية العربية والفرنسية تتحدّث لغة واحدة، لغة الإنسان الذي يواجه في حياته وضعيات نفسية واجتماعية بتفاصيلها الصغيرة. فالرسالة التي يحملها المتن الحكائي هي الحكمة والموعظة والتّجربة الحياتية، فقد كانت على لسان إيزوب، لقمان، ابن المقفع، ولافونتين على السواء.

هذه المضامين المعرفيّة والأخلاقية هي التي تجعل الخرافات تتعلّق وتتناصّ، وبهذا يعزّف ابن المقفع ولافونتين لحنا في مجموعة يقودها شيوخ الخرافة مثل إيزوب ولقمان الحكيم. وفي هذا المعنى جاء في التراث العربيّ عن جحا ما يلي:

"ركب جحا حماره، ومشى ابنه خلفه، ومرّ أمام جماعة فقالوا: انظروا إلى هذا الرّجل الذي خلا قلبه من الشّفقة، يركب هو، ويترك ابنه يمشي. فنزل جحا، ومشى وأركب ابنه، ومرّ على جماعة، فقالوا: انظروا إلى هذا الغلام المجردّ من الأدب يركب الحمار، ويترك أباه الرّجل الكبير يمشي، فركب جحا وابنه الحمار، وساروا، فمرّوا بجماعة فقالوا: انظروا إلى هذا الرّجل القاسي، يركب هو وابنه ولا يرفقان بالحمار. فنزل هو وابنه، وساقا الحمار لا يركبانه، وبعد أن جاوزاهم

¹ - ينظر: J.C.Darmon : préface de fables de la Fontaine , P 498

² - ينظر: J. De La Fontaine Fables, librairie générale Française, Ed 41, juillet 2009. P 327

حمل جحا هو وابنه الحمار وسارا به، فمرّا بجماعة فضحكوا منهما، وقالوا: انظروا إلى هذين المجنونين يحملان الحمار بدلا من أن يحملهما. وحينئذ أنزلاه، وقال جحا لابنه: يا بني لا تستطيع أن تظفر برضا الناس جميعا.¹

وقد ظهرت هذه القصة في خرافات إيزوب المنسوبة إليه²، كما تلقفها لافونتين، ونظمها في خرافة هي بمثابة ملهاة سمّاها " الطحّان، ابنه والحمار " - Le Meunier, son fils et l'âne - .

وقد كانت هذه النادرة منتشرة في الفلكلور الشعبيّ الفرنسيّ، وانتقلت إلى الأدباء والكتاب ممّن اهتمّوا بتزيين إبداعاتهم بالموروث الشعبيّ، أمثال " مالرب " - Malherbe - وكان الدرس واحدا: " من الطّموح أن ترضي الجميع، لكنّ الكثير يحزن، ولا أحد يرضى..³

و ابن المقفع في " باب الناسك والضيّف " يسرد مثل من يدع عمله، ويطلب سواء فلا يدركه، وفي هذا قال الناسك للضيّف: " .. زعموا أنّ غرابا مرّة رأى حجلة تمشي، فأعجبته مشيتها، وطمع في تعلّمها، وراض نفسه عليها فلم يقدر على إحكامها، فانصرف إلى مشيته التي كان عليها فإذا هو نسيها، فصار حيران متردّدا لم يدرك ما طلب، ولم يحسن لما كان في يديه فصار أقبح الطير مشيا..⁴ " و يؤلّف لافونتين خرافة في هذا المعنى موسومة " الغراب يريد تقليد العقاب⁵

Le corbeau voulant imiter l'aigle - مع اختلاف في بعض التفاصيل، فغراب لافونتين أكثر طموحا، فهو أراد محاكاة عقاب في خطف شاة؛ لتكون له غداء، فكانت النتيجة أخطر واعنف من نهاية الخرافة العربية، فقد سجن الغراب، وأصبح لعبة في أيدي أبناء الرّاعي.

يظهر الغراب في الخرافة العربية والفرنسية بوصفه حيوانا يتظاهر بما ليس له، ويسعى إلى أشياء بعيدة عن طباعه، وكذلك خاطبه البوم في "

¹ - داوود سلوم، الأدب المقارن في الدراسات التطبيقية المقارنة، مؤسسة المختار، القاهرة

2003، ط 01، ص 87

² - نفسه، ص 87

³ - J. C. Darmon, Op. Cit ,P 443

⁴ - عبد الله ابن المقفع، كيلة ودمنة، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان 2003، ط 01 ص 218

⁵ - J. De La Fontaine ,Op. Cit ,P 103

كليلة ودمنة " : " أليس تدور حيث درت؛ فتصير إلى أصلك وطباعك، كالفأرة التي وجدت من الأزواج الشمس والسحاب والريّح والجبل، وتركت ذلك كله، وتزوّجت جرذا..¹

و المثل الذي يسوقه اليوم هو " مثل الناسك والفأرة المحولة جارية " وهو يشير إلى أنّ العبرة بالأصل والحقيقة وليست بالمظاهر والطباع الطارئة، وفي هذا المعنى استدلّ اليوم بهذه الحكاية:

" زعموا أنّ ناسكا عابدا كان مستجاب الدعوة، فبينما هو قاعد على شاطئ النهر.. إذ وقعت عنده فأرة صغيرة، فأشفق عليها وحملها إلى بيته، ثمّ خاف أن يشقّ على أهله تربيتها، فدعا ربّه أن يحولها جارية، فأعطيت حسنا وجمالا، فانطلق بها الناسك إلى بيته فقال لامرأته: هذه يتيمة فاصنعي بها صنيعك بولدك. ففعلت ذلك حتّى إذا بلغت اثنتي عشرة سنة، قال لها: بنية، قد أدركت، ولا بدّ لك من زوج، فاختاري من أحببت من إنسيّ أو جنّي أقرنك به. قالت: أريد زوجا قويّا شديدا. فقال: لعلك تريدين الشمس. فقال للشمس: هذه جارية جميلة، هي عندي بمنزلة الولد، وزوّجتها؛ لأنّها طلبت زوجا قويّا منيعا. قالت الشمس: أنا أدلك على من هو أقوى منّي. السحاب الذي يغطّي نوري ويغلب عليه. فانصرف الناسك إلى السحاب، فقال له مثل ذلك. قال السحاب: أنا أدلك على من هو أقوى منّي. الجبل الذي لا أستطيع له تحريكا. فانصرف الناسك إلى الجبل.

وحينئذ قال الجبل: أنا أدلك على من هو أقوى منّي. الجرذ الذي يتقنني، ولا أستطيع له امتناعا. قال الناسك للجرذ: هل أنت متزوّج الجارية؟ فقال له: كيف أتزوّجها وأنا صغير، ومسكني ضيق، والجرذ يقترن بالفأرة. فطلبت الجارية غلى الناسك أن يدعو ربّه؛ ليحولها فأرة، فأجابها... فتحوّلت فأرة، ورجعت إلى أصلها الأوّل، فتزوّجها الجرذ...²

ويعزف لافونتين اللحن الخرافيّ نفسه في الحكاية المنظومة " الفأرة المحولة إلى فتاة..³ - La souris métamorphosée en fille - فنعيش مع المظاهر التي يشتدّ ضوءها، ويتعالى حتّى يبلغ الشمس، ثمّ يغيب

1 - كليلة ودمنة..، ص 152

2 - كليلة ودمنة..، ص 153

3 - J. De La Fontaine , Op. Cit , P 283

الضوء بفعل السحب إلى أن ننحدر تحت ضربات الواقع؛ لنصل إلى أسفل الجبل حيث الجرد، وحيث هناك الحقيقة.
يختم لافونتين خرافته بقوله:
"أرواح الفئران وأرواح الجميلات
بينهما أشد اختلاف
ينبغي للكل الرجوع إلى قدره،
بمعنى إلى القانون المنزل من السماء.
تحدث إلى الجن، مارس السحر،
لا تستطيع صرف أي شخص عن حقيقته.."¹

المراجع:

أ/العربية والمترجمة:

- 2 -اميرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة. مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005 م .
- 2- داوود سلوم، الأدب المقارن في الدراسات التطبيقية المقارنة، مؤسسة المختار، القاهرة 2003، ط 01.
- 3- سهل بن هارون، كتاب النمر والثعلب، حققه وقدم له وترجمه إلى الفرنسية عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسية، الشركة التونسية. 1973.
- 4- عبد الحميد يونس، الحكاية الشعبية، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة 1997.
- 5- عبد الله ابن المقفع، كنز ودمنة، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان 2003، ط 01
- 6- قحطان صالح الفلاح، القصة على لسان الحيوان، مجلة التراث العربي، ع 86 - 87، دمشق 2004.
- 7- الدميري كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان 2008، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي.
- 8- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005، ط 07.

ب/ الأجنبية:

- 1- CH. Des Granges et J. Boudout : Histoire de la littérature Française, librairie A. Hatier, Paris 1951.
- 2- G. Lancon et P. Tuffran : Manuel illustré d'histoire de la littérature Française, classiques Hachette, Paris 1959.
- 3-J.C.Darmon : préface de fables de la Fontaine .
- 4-J. De la Fontaine : Fables, librairie générale Française, Ed 41, juillet 2009.
- 5-J. Frapire et M.Boyau : Roman de Renart Librairie Larousse ,Paris 1937 .
- 6- W. A. Jouckloboet : Etude sur le roman de Renart, Ed chez Aug. Durant, Paris 1863.

¹ - ينظر: J. De La Fontaine, Op. Cit , P284

".. Les âmes des souris et les âmes des belles Sont très différents entre elles Il en faut revenir toujours à son destin, C'est-à-dire la loi par le ciel établie.Vous ne détournerez nul être de sa fin."

² موسي اللوزي: التطوير التنظيمي أساسيات ومفاهيم حديثة، دار وائل للنشر التوزيع، الأردن، ط1، 1999، ص.266.