This item is provided to support UOB courses.

Its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission.

However, users may print, download, or email it for individual use for learning and research purposes only.

هذه الوثيقة متوفرة لمساندة مقررات الجامعة.

ويمنع منعا باتاَ نسخها في نسخ متعددة أو إرسالها بالبريد الالكتروني الى قائمة تعميم بدون الحصول على إذن مسبق من صاحب الحق القانوني للملكية الفكرية لكن يمكن للمستفيد أن يطبع أو يحفظ نسخة منها لاستخدام الشخصي لأغراض التعلم والبحث العلمي فقط.

الفصل السادس

السيرة: تشكّل النوع السردي

1. السيرة: فضاء الدلالة

أفضى الموروث الضخم للمرويات السيرية بأنواعها: التراجم، والسير الذاتية، والسير الموضوعية، والسير الشعبية، إلى تشكيل فضاء دلالي عام لمصطلح السيرة، وهو فضاء مملوء بالتنوّعات العامة والخاصة، وتتحدّد الدلالة الدقيقة للمصطلح طبقا للسياق الذي يرد فيه، وحسب الشكل السردي الخاص به، وبالإجمال يحيل لفظ «السيرة» دلالياً على «الطريقة»[1] وتقترن الطريقة بـــ «السنّة» فثمة تلازم بينهما، فسنّة القوم: طريقتهم، وسيرتهم، ولهذا فمن المعاني الأساسية للسيرة «الطريقة المحمودة المستقيمة»[2]. كما تدل السيرة على «الحديث» فيقال «سيّر سيرة: حدّث أحاديث الأوائل»[3]. تشير الدلالة الأخيرة إلى أمرين، الأول: تضمّن اللفظ معنى الخبر أو الحكاية، والثاني: الإشارة إلى قدم مرويات السيرة، بدلالة ربطها بأحاديث الأوائل، وأصبحت «السيرة» بدلالتها الاصطلاحية في المجال الديني تحيل على «الترجمة المأثورة لحياة النبي محمد»[4] واقترنت بـــ «المغازي» الدالة على «مناقب الغزاة»[5]، أي أفعالهم الفروسية إبان الغزو، واستعملت مفردة «ترجمة» في الاصطلاح بمعنى «سيرة» لكنها، ظلت تدل على «تاريخ الحياة الموجز للفرد»[6] وهذا الترادف في الدلالة الاصطلاحية لم يستند إلى أساس صحيح من التماثل فيما يحيل عليه، فثمة فرق بين «السيرة»، و«الترجمة»، ليس في طبيعة الآثار الأدبية التي تحيل عليها المفردتان فقط، بل في الاستخدام الشائع لهما في المصادر العربية أيضاً، ففيما كانت «السيرة» تحيل على المرويات والمدونات التي عنيت بشخص الرسول محمد، كانت «الترجمة» تحيل على خلاصات موجزة للتعريف بأعلام الحديث والفقه والأدب واللغة والطب والحكمة...إلخ

توسّع مفهوم السيرة، تبعاً لتنوع الأشكال السيرية التي تنضوي تحت هذا النوع السردي، فأصبح مصطلح «السيرة الشعبية» يدل على «مجموعة من الأعمال الروائية ذات سمات فنية متشابهة، وذات أهداف فنية متماثلة»[7] ومصطلح «السيرة الذاتية» على الكشف الذاتي عن جانب من جوانب الحياة الشخصية، ومصطلح «السيرة الموضوعية» على التعريف المفصل بشخص معروف استأثر بالاهتمام، ونال حظوة بوأته موقعاً مهماً في عصره، وسنقف في تضاعيف هذا الفصل على أبرز أشكال السيرة العربية تطوراً وسمات، على أن نجعل «السيرة الشعبية» موضوعاً للتحليل الفني في الفصل اللاحق؛ لكونها أكثر أشكال فن السيرة تمثيلاً لمكونات البنية السردية في هذا النوع السردي، وقبل كل ذلك، ينبغي الوقوف على السيرة النبوية، فهي النص المؤسس للشكل السردي، وعلى الرغم من تأرجح مدونات السيرة النبوية بين تأسيس الشكل السيري، وتوظيف إمكانات فن الخبر، فمن ناحية سردية كانت تلك المدونات إطارا دُمجت فيها شذرات كثيرة من جهود الإخباريين، والنسابين، والمؤرخين، والأدباء، والمحدّثين، وسواهم، ولهذا تعدّ السيرة النبوية ذخيرة لجهود الجميع، فإليها نتوجه في الفقرة الآتية.

2. السيرة النبوية: الأصل المؤسّس

يثير البحث في السيرة النبوية مخاطر كثيرة، ففي الثقافات التقليدية تحدّد قيمة النصوص بالشخصيات التي

تصفها، وأهمية النصوص قد لا تأتي من كونها نصوصا رفيعة إنما من كونها تعنى بشخصيات مهمة، وكنا رأينا كيف أن الإسناد في الثقافة العربية اكتسب طابع القداسة كونه حاملا لمتون الأحاديث النبوية، فالقداسة تأتي بالملازمة، كما أن الصحابة والحواريين يكتسبون القداسة بالمجاورة، بمجاورتهم للرسل والأنبياء، وقيمة الشخص في المجتمعات التقليدية تأتي بسبب قرابته من شخص نافذ، وكذلك النصوص بشتّى أنواعها، فصلات القرابة الافتراضية تضفي عليها مهابة تحول دون النظر الحرّ العميق في خصائصها الأسلوبية، والتركيبية، والدلالية، ولا في عمليات الصهر الداخلية لمكوناتها، وتمنع في كثير من الأحيان النظر في نشأتها وتطورها؛ فإضفاء رؤية تاريخية على النصوص التي أُكسبت سمة القداسة بالمجاورة أو الملازمة يوهم الفكر التقليدي المعتم بخلع القدسية عن الشخصيات المركزية التي قامت بتصويرها، ومن المهم للفكر النقدي أن يفك هذا الاشتباك الوهمي، ويتخلّص من اللبس القائم على اشتمال القداسة لكل شيء، فذلك إنما هو من مصادرات الفكر اللاهوتي والسحالي الذي يحبس النصوص المؤسسة في أفق ضيق، ويحجبها عن التداول كجزء من تاريخ الثقافة. وينبغي التأكيد بقوة على أن كل تلك المحاذير ما زالت قائمة بوجه الدرسات النقدية التي تغامر فتقترب إلى المرويات التي اتخذت طابع القداسة، مع أنها بذاتها غير مقدسة، فهي جهود بشرية تراكمت حول شخصيات مقدسة، والفكر النقدي هو الوحيد القادر على فحص تلك المرويات محتفظا للشخصيات بقيمتها الاعتبارية، ولكنه يحرر علاقة القرّاء بها من الخضوع والامتثال، وينتقل بها إلى التفاعل والتواصل. لا يمكن لثقافة مسكونة بالخوف والرجفة والارتعاش فرقا تجاه مروياتها الكبرى أن تنخرط في تطوير نفسها، فتحطّي تلك المخاوف أحد الشروط الأساسية لدمج النصوص في الوعي العام بوصفها نصوصا انبثقت من السياقات الثقافية للمراحل التاريخية التي ظهرت فيها.

أصبحت حياة الرسول بعد وفاته مباشرة، وخلال القرون اللاحقة، موضوعاً لعدد كبير من المرويات، ومنها ما تركه محمد بن إسحاق (151 = 768) الذي تعد مدوّناته الصورة شبه الكاملة لمرويات كثيرة ومتناثرة كانت تتداول مشافهة قبل أن يأمر المهدي (158- 169= 774 - 785) ابن إسحاق بتدوينها[8]. بيد أن الصورة النهائية للسيرة النبوية، إنما تكاملت على يد عبدالملك بن هشام (213 - 828) الذي اشتهر بـــ «حمل العلم»[9] ويبدو أن نصف القرن الذي أعقب وفاة ابن إسحاق أكثر وضوحاً في تاريخ تكوّن السيرة النبوية من القرن والنصف الذي سبق وفاته؛ ذلك أنه خلّف رواة محترفين رووا عنه السيرة أبرزهم: زياد البكائي (183= 799) وسلمة بن الفضل الأبرش (191= 806) ويحيى بن سعيد بن أبان (194=809) وعمرو بن عبدالله السلمي (202 = 817) والهيثم بن عدي (207-822) وأحمد بن خالد الذهبي (214 = 829) وعن الأول الذي يوصف بأنه «من أوثق الناس في ابن إسحاق»[10] روى ابن هشام السيرة، وهذّبها، ونقّحها، ودوّنها.

تثير المدة الفاصلة بين وفاة الرسول في بداية العقد الثاني من القرن الهجري الأول، ووفاة ابن إسحاق في منتصف القرن الثاني الهجري، إشكالاً كبيراً ليس في قضية الريادة الزمنية لرواة السيرة، فحسب، بل في تكوّن نص السيرة، وهو ما أفضى الى اعتبار ابن إسحق المدوّن الأول لمرويات متفرّقة قبله، لم يثبت بعد تدوينها؛ ذلك أن «مواد السيرة وهيكلها كانت معروفة قبل زمن ابن إسحاق»[11] وهو ما يوجب البحث في تلك الفترة الغامضة من عمر السيرة النبوية. فلا يعرف على سبيل الدقة ماجرى لتلك المرويات خلال هذه المدة الطويلة، وكيف

تشكّلت أطرها العامة، وكيف غزتها المرويات الإسرائيلية التي اجتثّ جزءا كبيرا منها ابن هشام في تنقيحه للنص، كما أشار في مقدمته للسيرة، ولكننا على دراية عامة بالتقلّبات التي تتعرض لها المرويات الشفوية، فالصوغ الجمعي لها يجعلها بؤرا لكثير من الإضافات والحذف، ولا يمكن أن تستقر ملامحها العامة قبل تدوينها. لم تكم السيرة النبوية وحدها النص الذي توارى عن الوصف الحقيقي لمدة تقرب من قرن ونصف، فكل المرويات السيرية اللاحقة لا يدّعي أحد أنه اطلع على تطوراتها الحقيقية، فالشفوية، وتحيزات المؤسسة الدينية، والذوق السائد، وحاجات التلقّي، تتدخل بصور عديدة في الدفع بالمرويات الشفوية للتغير المتواصل. وكبرى السير الشعبية لا يمكن بالضبط معرفة الحركة الملتوية لتاريخها النصي، وهو تاريخ شائق لو عرف لا يقل أهمية عن النصوص نفسها، وهذا أمر يشمل الملاحم الكبرى في الآداب الإنسانية، وكثيرا من النصوص الدينية، والمرويات الأسطورية، والخرافية، والسيرية.

تختلف المصادر اختلافاً جذرياً في تحديد قضية الريادة الزمنية الخاصة برواة سيرة الرسول؛ ويعود ذلك إلى أن تلك المصادر المتأخرة نسبياً، استدعت مرحلة غامضة التكوّن سبقت عصرها كثيراً، ونظّمت لها تاريخاً كانت المشافهة وسيلتها الوحيدة، ولا نجد وصفاً لموضوع رواية السيرة إلا في مدونات الواقدي (206 =821) وابن سعد (230 = 845) وعلى جهودهما، استقامت فيما بعد حول هذه القضية الأخبار التي أوردها اليعقوبي (283 = 898) والطبري (310 = 845) والمسعودي (346 - 956). ولم يثبت بعدُ وجود راوٍ للسيرة النبوية في زمن الرسول والخلفاء الراشدين، وبهذا ينتفي وجود شاهد أول محدّد على الوقائع التي اندرجت في متن السيرة، فيما بعد. ولكن الأمر المؤكد، أن الصحابة الملازمين للرسول، والإخباريين، والنسابين، كانوا المصدر الأول لرواية وقائع حياته، واستعادتها إثر وفاته، بوصفها وقائع اعتبارية لشخص أجرى تغييرا حاسما في حياة الجماعة الإسلامية، وعنهم أخذ الرواة الأُول الذين بدأوا بالظهور في النصف الثاني من القرن الأول، وتكاثر عددهم، بعد ذلك، حينما استدعى واقع الحال الاستفاضة بعملية تحويل البعد الخاص لشخصية الرسول من المستوى الشخصي إلى المستوى الرمزي، لأنه أصبح المرجعية التي يستند الجميع إليها لتنظيم علاقاتهم، وكانت تلك الحقبة بحاجة ماسة لمحور تتمركز حوله الشرعيات الدينية، والسياسية، والأخلاقية، والاجتماعية، والثقافية، ولهذا صار أمر رسم سيرة الرسول يلبي الحاجات الناشئة في مجتمع تتصارع فيه الشرعيات ليس بين المحدّثين، والمفسّرين، وأصحاب الفرق، والأشخاص الطامحين إلى أدوار سياسية ودينية، فقط، إنما بين نسقين ثقافيين مختلفين: نسق العصر الجاهلي الذي أُنتجت له صورة قائمة في ظل فكرة القطيعة عن الماضي، وهي قطيعة فرضتها تفسيرات غير تاريخية للنص القرآني، وللرسالة المحمدية، ولشخصية الرسول نفسه، ونسق العصر الإسلامي الذي كان في طور التأسيس، طبقا لذلك التفسير، على أساس المغايرة الكلية عن العصر السابق. هذا الصراع بوجوهه المعلنة والمضمرة كان يبحث عن سند له، والسند الأكثر أهمية، بعد أن استقر كلام الله في المصحف، هو سيرة الرسول المعزّزة بسنّته ومغازية الكاملة، فالملامح العامة لمسار حياته تشكل رادعا كاملا للخارجين، وتنشّط القوة دائما في نفوس أولئك الذي يمثلون رمزيا مسار النبوّة في الحياة، وهم الصحابة الذين لازموا الرسول، واحتموا بقوته المتصاعدة بعد وفاته، حينما تحوّل إلى رمز استمدّ الجميع شرعية قوتهم منه في صراعاتهم، وطموحاتهم، وتصوراتهم، وأدوارهم.

ليس من شأننا، في سياق هذا التحليل النقدي، الإشارة إلى الكيفية التي تنازعت فيها القوى المتصارعة الميراثَ النبوي، في عصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي، ومطلع العباسي، فذلك من شأن الدراسات التاريخية، ولكننا نؤكد أن الصراع كان يدور حول الكيفية التي يستأثر بها طرف ما بهذه الذخيرة الرمزية القابلة لتأويلات لا تنتهي من أجل تسويغ هدف، أو مطمح، أو دور، أو فكرة، أو حجّة. ولم يعرف التاريخ الإسلامي تنازعا مريرا، حول كل ذلك، كما عرف في القرن الأول؛ لأن معظم الفاعلين السياسيين، والاجتماعيين، والدينيين، كانوا يتنازعون فيما فيما بينهم حول الميراث النبوي لتعزيز تطلعاتهم، استنادا إلى تفسيرات مختلفة؛ ولهذا فمرويات السيرة كانت ناشطة في المساجد إلى جوار القراءة والحديث، يقوم بها القصّاص، ويوردها المحدثون والقرّاء أنفسهم، في بيئات ثقافية متعددة، في المدينة، وفي البصرة، وفي دمشق، وفي الكوفة، وسائر المدن الإسلامية الناشئة التي أصبحت مراكز ثقافية، تعنى بجمع المرويات القديمة، والأخبار، والألفاظ، والأشعار، والأمثال، وفي أجواء محمومة من النشاط الهادف إلى التأصيل الديني والثقافي تظهر الرغبة الضمنية في التضخيم، والتركيز على جانب وتكبيره، واختزال آخر وإهماله، بناء على درجة الاختلاف بين التيارات المتصارعة مصالحها. وفي ضوء هذا الجو العام لجمع المرويات، ثم تدوينها، تفتح الفرصة لكثير من التغييرات التي تعد إضافات للأصول الحقيقية، أو حذف منها، أو تكييف رواياتها حسب مقتضيات التلقّي، ويمكن القول إن المرويات الخاصة بالسيرة النبوية تعرضت لتضخيم جوانب منها، وتخطّي أخرى عبر التلميح السريع، تبعا لحاجة استخدامها في هذا الصراع أو ذاك.

لم تكن رواية السيرة بريئة عن صراعات ذلك العصر، ولا توجد، على الإطلاق، رواية بريئة لأي من المرويات الشفوية في كل الثقافات والآداب، فتلك المرويات تقدم تمثيلا رمزيا للنفس وللآخر، وهي مرويات ليست شفافة ولا محايدة، إنما متورطة في صراعات العصر الذي ظهرت أو رويت فيه، وذلك أمر شمل المرويات الكبرى في الثقافة العربية – الإسلامية، ولم تنج السيرة النبوية من كل هذا، ففيها اختزال واضح للمشركين، وأصحاب الديانات الأخرى، وتكبير للمغازي، وهيمنة نزعة اعتبارية عامة تجعل الرسول المركز المحوري ليس للجماعة الإسلامية فقط إنما للبشر بصورة عامة، وهذا أمر مفهوم في كل السير التي تصور الشخصيات التي أجرت تغييرا كبيرا في حياة المجتمعات، وتنبغي الإشارة إلى أن التضخيمات النصية في السيرة، دفعت بها أهواء الرواة، وكيفية استخدام تلك المرويات في المنازعات الدنيوية بعد وفاة الرسول. انخرطت مرويات السيرة النبوية في دعم المنازعات البشرية، وتكاثر رواتها بمرور الزمن، واتساع رقعة دار الإسلام، وازدياد المنازعات، وكل ذلك يفهم بوصفه جزءا من الصراع حول امتلاك السلطات العليا، في دار الإسلام.

يقول هورفتس «شرع الناس في الجيل التالي للصحابة، جيل التابعين، يجمعون روايات أقوال النبي وأفعاله التي كانت شائعة في عصرهم»[12]، وهذا التأكيد يهمل كثيرا الروافد الأولى للسيرة النبوية، لكنه يعزّز فكرتنا بخصوص تزايد الاهتمام بالسيرة، مع تعاظم الصراعات الدينية والدنيوية في المجتمع الإسلامي، فجيل التابعين أكثر تعلقا بمرويات السيرة لسببين: أولهما بُعدهم النسبي عن عصر الرسول، وحاجتهم لحضوره الرمزي بينهم عبر سيرته المروية، وثانيهما اتساع رقعة الخلافات في الوسط الإسلامي، ذلك الوسط الباحث عن دعامات مقدسة لتطلعاته الكثيرة، وفي مقدمة ذلك التنازعات السياسية، فيما كان الصحابة من قبل عاشوا بأنفسهم التجربة المحمدية مباشرة،

ومازالت حرارتها حاضرة في أنفسهم، ومازلت شخصية الرسول جزءا حيا من ذكرياتهم القريبة، وفي ضوء الصفة التواصلية لشخصية الرسول، وقدرته على التفاعل مع الوسط الاجتماعي، لم يجد الصحابة حاجة ماسة لاستعادة صورته، فهم أعرف بتفاصيلها، فقد كانوا شهودا من الدرجة الأولى على رحلة التحول التي أحدثها، بخلاف التابعين الذين ارتسمت صورته في أذهانهم استنادا إلى المرويات التي راحت تنشط لإشباع هذه الحاجات المتزايدة، ولهذا راحت تزدهر المرويات بمرور الزمن.

إن تقرير أمر ريادة رواة السيرة النبوية مازال موضوعاً يشوبه الغموض، ولا سبيل – لعدم توافر معطيات دقيقة – إلاّ الترجيح، اعتماداً على درجة تواتر الأخبار في المصادر التي عنيت بموضوع السيرة، ويتنازع حق الريادة الزمنية في رواية السيرة، اثنان هما: عروة بن الزبير (23 - 94 = 643 - 712) وأبان بن عثمان (22 - 105 = 642 - 723). ويستأثر الأول باهتمام المصادر الأساسية[13] ولا يقرر ريادة الثاني سوى هورفتس[14]. أما المصادر التي تؤكد ريادة الزهري (124 = 742)[15] أو موسى بن عقبة (141 = 758)[16] أو ابن إسحاق[17] فهي تهمل تماماً الجذور الأولى للسيرة في القرن الأول. يمكن القول إن عروة بن الزبير وأبان بن عثمان، كانا رائدين في تهيئة مناخ مناسب لرواية مختلف الأخبار التي تضافرت فيما بعد لتكون على يد الطبقة اللاحقة مادة السيرة التي دونها ابن إسحاق لاحقاً، ويحسن هنا أن نصنع مسرداً بطبقات رواة السيرة النبوية اعتماداً على ما أورده هورفتس ومارسدن علّه يبرز موضوع الريادة، وتعاصر الرواة في القرنين الأول والثاني، وهو يبين أن رواة السيرة كانوا يؤلفون طبقات متتالية، يأخذ اللاحق عن السابق ما يتوافر لديه من أخبار تخص الرسول.

مسرد طبقات رواة السيرة النبوية في القرن الأول ومتصف القرن الثاني

1. طبقات السيرة النبوية حسب هورفتس

الطبقة الأولى	الطبقة الثانية	الطبقة الثالثة	الطبقة الرابعة
أبان بن عثمان، عروة بن الزبير، شرحبيل بن سعد، وهب بن منبه	عبدالله بن أبي بكر بن حزم، عاصم بن عمرو، محمد بن شهاب الزهري	موسى بن عقبة، معمر بن راشد، محمد بن إسحاق	نجيح بن عبد الرحمن السندي، الواقدي، ابن سعد

2. طبقات السيرة النبوية حسب مارسدن

الطبقة الأولى	الطبقة الثانية	الطبقة الثالثة
عروة بن الزبير، وهب بن منبه، أبان بن عثمان	عاصم بن عمرو، محمد بن شهاب الزهري، عبدالله بن أبي بكر بن حازم	موسى بن عقبة، محمد بن إسحاق، معمر بن راشد، نجيح بن عبد الرحمن السندي

استأثر الزهري، وهو من أعلام الطبقة الثانية، بأهمية خاصة فإليه عزي الفضل في جمع المرويات المتناثرة عن حياة الرسول، وتأسيس الإطار السردي الشفوي للسيرة، وتعد مروياته الأصل الذي قامت عليه مدونات ابن إسحاق، وظلت تلك المدونات الأصل الذي بنيت عليه الجهود اللاحقة، ومع أن التقديم والتأخير في ترتيب الطبقة الأولى عند هورفتس ومارسدن لا يغير من أهمية وجود أهم راويين للسيرة في وقت مبكّر، وهما: عروة بن الزبير وأبان بن عثمان، فإن عدم الاتفاق على رواة الطبقة الأولى يكشف نوعا من الغموض في الحقبة الأولى لتكوّن مرويات السيرة النبوية، لكن الاتساق يظهر في الطبقتين اللاحقتين، وينهار في الطبقة الرابعة، التي لا يأتي مارسدن على ذكرها. على أن هذه ليست الملاحظة الوحيدة على طبقات الرواة، إنما الملاحظة الجوهرية تتصل بعدم إمكانية قبول عدد محدود من الرواة، طوال قرن ونصف، في دار الإسلام التي كانت في تلك الحقبة تشكل مجالا جغرافيا واسعا يشمل معظم العالم القديم، هذا فضلا عن معاصرته للدولتين الأموية والعباسية، وأية نظرة إلى هذه الحفنة القليلة من الرواة، تكشف أن هؤلاء الرواة أنما هم عينة ممن احتفظت الثقافة الرسمية بأسمائهم، وتوارى عشرات، وربما مئات غيرهم، دون ذكر لجهودهم، ولا يعرف أحد الآن شيئا عن مروياتهم التي كانت تتدفّق في عالم مترامي الأطراف، يمتد من الأندلس إلى حدود الصين. في ضوء هذا، فإن المرويات التي استقرت مدونة على يد ابن إسحاق، هي المدوّنة الرسمية المعترف بها، المدوّنة التي أمر العباسيون بتقييدها خطّيا لتدرس لبعض أولاد الخلفاء. تضافرت رغبة العباسيين، مع الطموحات الإخبارية الكبيرة عند ابن إسحاق، فظهرت النسخة التي تعد النسخة الأم، وهي التي اعتمدها ابن هشام.

يوصف ابن إسحاق عادة بأنه «صاحب السير»[18] و«رئيس أهل المغازي»[19]. وكان طبقا للذهبي «بحراً من بحور العلم»[20] و«عالماً في السير والمغازي»[21] وفيهما كما يقول السهيلي وابن خلكان «لاتجهل إمامته»[22]. وموقعه هذا هو الذي جعل الشافعي يقول «من أراد أن يتبحّر في المغازي، فهو عيال على ابن إسحاق»[23] فلا عجب أن تكون مدونته أساساً للسير التي خصّ بها الرسول، وأصلا دارت حوله شروح كثيرة[24]، ولكن من الصعب لأي تحليل نقدي فكري أن يهمل أثر العصر الذي عاش فيه ابن إسحاق، الأثر الثقافي والسياسي الذي ترك بصماته ليس في المرويات الشفوية فقط إنما في طريقة تدوينها، ولم يكن ابن إسحاق بمنأى عن تلك التأثيرات، فقد استدعى أحداثاً مضى نحو قرن ونصف على وقوعها، ومن المؤكد أن عصر التدوين الذي تزامن ظهوره مع تدوين ابن إسحاق لمرويات السيرة النبوية، ترك أثراً في الأحداث التي دوّنها، وأضفى عليها مفاهيم عصر التدوين لا عصر الوقائع المدوَّنة، فالوقائع التاريخية التي تروى شفاهاً يعاد إنتاجها ليس في ضوء عصرها فقط، بل في ضوء عصر تدوينها أيضاً، وتفترض الرواية الشفوية أن يضفي كل راو رؤيته للأحداث وموقفه منها، وكان ابن هشام أشار بوضوح إلى أخبار لحقت بالسيرة، وهي «أشياء بعضها يشنع الحديث به»[25] فضلاً عمّا ورد فيها من أشعار، لم يكن أحد من «أهل العلم بالشعر يعرفها»[26]، فقام بحذف كثير مما وجده لحق بالسيرة، ولا يليق بشخص الرسول، بما فيه الجزء الذي خصصه ابن إسحاق لبدء الخليقة والمعاد، وهي مرويات سردية تخيلية ذات خلفيات يهودية ازدهرت في عصر ابن إسحاق، ودشّن بها ابن إسحاق السيرة النبوية، ويكشف موقف ابن هشام من تلك المرويات التي لم يتقبل أمر وجودها، أن ابن إسحاق لم يكن بمنأى عن إضفاء مناخ قصصي متصل بالمناخ

الثقافي لعصره على السيرة النبوية، والحق فزعيم أهل السير كان على دراية بالمرويات الإخبارية في ذلك العصر، والعصور السابقة، وكان « اتصل في دراساته بكافة الأوساط من محدثين، وأهل كتاب، ورواة، وقصّاص، وأخذ عن الجميع»[27] وهو الأمر الذي جعل المحدّثين يشككون في روايته الأحاديث، ويطعنون فيه لأنه لم يكن يلتزم بالسند، كما قرّره المحدثون[28] وبعضهم أخرجه من المحدّثين، الذين عدّوه، لمدة طويلة، وحدهم أهل العلم، وأصحاب السلطة الروحية العليا في المجتمع الإسلامي.

صيغ متن السيرة في كثير من أجزائه صياغة سردية وبأسلوب ذاتي أحياناً، وكان ابن إسحاق يتخلّى أحياناً عن الإسناد، ويتصرّف في ترتيب المرويات طبقاً لسياق الأحداث، فيهمل أحياناً أسماء الرواة، ويؤكد أنه يروي عمّن لا يتهم[29] أو يروي عما يتحدث به الناس[30] أو يسند خبراً واحداً إلى مجموعة من الرواة[31]. وجاء المتن الرئيس للسيرة الذي يصور غزوات الرسول بشكل وحدات شبه حكائية، كما أن هيكل السيرة بأجمعه يمثل وصفاً شاملاً ومفصلاً لشخصية ذات أهمية اعتبارية في التاريخ، ابتداء من ظهورها وانتهاء بوفاتها، مروراً بأهم الإنجازات التي قامت بها طوال حياتها، الأمر الذي يؤكد أن بنية السيرة النبوية كانت الموجّه السردي الأول لصياغة البنى السردية للسير الشعبية، فيما بعد.

3. الأشكال السردية للسير العربية

رأينا كيف انبثقت السيرة النبوية من وسط المناخ السردي الشفوي في القرن الأول الهجري، ثم استقامت هيكلا في النصف الأول من القرن الثاني، فجذبت إليها كثيرا من المأثورات الإخبارية، والقصصية، وتجلّت فيها جهود الرواة، والمحدّثين، والإخباريين، وبالتداول تبلور شكلها العام، و لم يقتصر الأمر على شخصية الرسول، فكثير من الرجال حوله استأثروا بمكانة متميزة، وكثير منهم أسهم في تأسيس التحولات الكبرى في المجتمع الإسلامي، ولهذا ظهرت الحاجة إلى تدوين أخبارهم، والتعريف بهم وبسواهم من الشخصيات في العصرين الجاهلي والإسلامي، إلى ذلك فإن عملية جمع الموروث الشعري، والسردي، والإخباري، والديني، التي انطلقت بقوة في القرن الثاني، سرعان ما أظهرت للوجود مدنا ثقافية كالبصرة والكوفة، وفيهما وفي غيرهما من المدن الأخرى نشط تداول المرويات وتدوينها، كما أن التفاعل الثقافي العارم في تلك المدن شجّع العمل في هذا المجال، فانطلق الرواة إلى الحجاز، واليمن، ونجد، وعمان، وشرق الجزيرة، وإلى مواطن القبائل العربية، ومواقع الأيام الجاهلية والإسلامية،، لتقصّي أخبار الشعراء، وجمع اللغة، والحديث، والأشعار، والأمثال، ومرويات أيام العرب، وفي تلك المدن التي قامت بتأصيل الثقافة العربية عُرفت العقود الضمنية الأولى بين الرواة الشفويين والمدوّنين الأوائل، فظهرت أولى المصنفات الكبيرة مدونة، وبدأت تتبلور شروط الرواية، وشروط التدوين، وبرزت أهمية الإسناد بوصفه الطريقة الوحيدة في الثقافات الشفاهية للتحقّق من صدق الأخبار والمرويات، ومع أن تلك المصداقية المفترضة طعنت في مرات لا تحصى عند رواة الشعر، والحديث، والأخبار، كما هو معروف عند حماد الرواية، وخلف الأحمر، وابن الكلبي، لأسباب كثيرة، في مقدمتها الأسباب الدينية، والعرقية، والشخصية، فظهرت المنحولات والموضوعات، فإن رواة آخرين انتزعوا اعترافا عاما كالأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء، وآخرين، وسرعان ما ترسّخ الإسناد كوسيلة للتواصل بين ثقافة الحاضر وثقافة الماضي، فكان يمثل الإطار الذي يقوم بترتيب المرويات وتوثيقها، يضاف إلى كل

ذلك أن الثقافات الشفاهية بخلاف الكتابية تدمج بين النصوص، والأخبار، وأصحابها، فالتلازم بين هذه العناصر ضروري، ومع أن بقايا ذلك ما زالت حاضرة في بعض الثقافات الحديثة، فإن التركيز على النصوص أخذ يستأثر بالاهتمام بمرور الزمن، أما في الثقافات الشفاهية فإن أخبار الشعراء، والكهّان، والخطباء، لا تقل أهمية عمّا ينسب إليهم من مرويات، وفي كثير من الحالات كانت أخبارهم تسبق مروياتهم، فظهرت الحاجة للتعريف بكل مَنْ تنسب إليه مرويات، وصار البصريون والكوفيون من الرواة يتنازعون في الطرق التي ينبغي اتباعها للتدقيق في الأخبار، والمرويات، والأشخاص، وانبثق النزاع بين المدرستين في تلك الحقبة التأسيسية التي جمع فيها الموروث القديم. صار البحث في سير الأشخاص لا يقل أهمية عن البحث في المرويات، وهذا قاد ظهور أولى الأشكال السردية للسير العربية، وهي التراجم، وبمرور الزمن توالت الأشكال الأخرى.

3. 1. التراجم

لا يخفى الباعث الديني وراء ظهور التراجم وطبقات الرجال في شتى حقول الأدب والمعرفة؛ ذلك أن العناية بالرجال كان يراد بها أولاً «خدمة الحديث النبوي بالحكم على رواته، ووزنهم بأدق الموازين»[32] ويضيف روزنتال الاهتمام المبكر بالفقه سبباً بقوله إن التراجم ظهرت من أجل «تدعيم علمي الحديث والفقه»[33]، ولكن التراجم اتسع موضوعها ليشمل الشعراء، والنحاة، والقرّاء، والصحابة، والمفسرين، والحكماء، والأعيان، وأصحاب المذاهب...الخ. وهذا يكشف أن المؤثر الثقافي دفع بهذا الاهتمام إلى الظهور.

تمثل التراجم جزءاً كبيراً من الموروث الفكري والأدبي، يصعب حصره، امتد إلى جميع حقول النشاط الثقافي، وتنهض التراجم على قواعد محددة تهدف إلى التعريف الموجز بالمترجم له، اسماً وكنية ولقباً، تعقبها وقفة وجيزة على أخباره ونتاجه الأدبي أو العلمي – تناسب أهمية الشخص – وتتراوح هذه التراجم بين أسطر قليلة، كما يلمس في تراجم ابن أبي أصيبعة لابن وصيف الصابئ، وأبي عثمان سعيد بن غالب، وموسى بن سيار، وبين صفحات طويلة، تورد الأخبار المستفيضة، شأن ترجمته لابن سينا، وعلي بن رضوان، وعبد اللطيف البغدادي[34]. ولكن الإيجاز هو السمة الغالبة والمميّزة لهذا الشكل من السير، وغالباً ما يبيّن المعنيون بالتراجم، الأهداف المحدّدة لما يقومون به، وخطة العمل التي يتبعونها في الترجمة، فابن قتيبة (276 = 883) يقول عن التراجم التي ضمنها كتابه «الشعر والشعراء» هذا الكتاب "ألّفته في الشعراء، أخبرت فيه عن الشعراء، وأزمانهم، وأقدارهم، وأحوالهم في أشعارهم، وقبائلهم، وأسماء آبائهم، ومَن كان يعرف باللقب أو بالكنية منهم، وعمّا يستحسن من أخبار الرجل، ويستجاد من شعره"[35] ويحذو السلمي (410 = 1019) حذوه في التأكيد على أنه يهدف في كتابه «طبقات الصوفية» إلى الوقوف على طبقات الأولياء المتصوفة حسب عصرهم ذاكراً لكل منهم «من كلامه، وشمائله، وسيرته، ما يدل على طريقته، وحاله، وعمله»[36] وهو الأمر نفسه الذي يحرص ابن أبي أصيبعة (668 = 1269) على ذكره عندما يخصّص كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لـ «مراتب المتميزين من الأطباء القدماء والمحدثين، ومعرفة طبقاتهم على توالي أزمنتهم، وأوقاتهم» ويورد «نبذاً من أقوالهم، وحكاياتهم، ونوادرهم، ومحاوراتهم»[37] من أجل أن يستدل على علمهم ومكانتهم، وهو الأمر الذي كان تقيّد به قبله كثيرون، مثل ابن سعد (230 = 844) في كتاب «الطبقات الكبرى» وابن المعتز (296 = 908) في «طبقات الشعراء» ثم بعد ذلك

ابن الأثير (630 = 1232) في «أُسْد الغابة في معرفة الصحابة» والذهبي (748 = 1347) في «طبقات القراء المشهورين» والسبكي (771 = 1369) في «طبقات الشافعية الكبرى» وعدد لا يمكن حصره من الكتب التي عدّها كثيرون جزءا من التواريخ[38].

تمنح وجهة نظر المؤلف الشخصية الترجمة طابعاً ذاتياً وأدبياً، وأسلوب التعبير هو الآخر يشحن التعريف أحياناً بسمات أدبية، كما يلمس، على سبيل المثال، في ترجمة السبكي لطبقات الشافعية[39]، ولكنه قد يكون أسلوباً يتصف بالإيجاز والدقة، شأن ترجمات ابن قتيبة، وابن أبي أصيبعة، والقفطي، والسيوطي. على أن البذور السيرية الأولى في التراجم لا تخفي تأرجحها بين التوثيق والتعبير، فالهدف التعريفي يحول في كثير من الأحيان دون الارتفاع بالمستوى التخيلي إلى درجته التمثيلية الأدبية، وفي جميع الأحوال تعتبر التراجم أدبا إستعداديا تجري فيه عملية بناء صورة للشخصية استنادا إلى سلسلة متضاربة أحيانا من المرويات، فارتسامها عند المتلقّي يتشكّل طبقا لوجهة النظر المؤلف، وطريقة ترتيب المرويات، ودرجة التحيّز، وهذه مكوّنات أدبية، ففي الأدب السيري ينحو التركيز إلى الكيفية التي تتمّ فيها عملية تركيب صورة الشخصية، أكثر من انصرافها إلى المواد المكوّنة للصورة نفسها.

3. 2. السير الموضوعية

نصطلح بـــ «السير الموضوعية» على تلك التراجم المستفيضة التي تؤلف كتباً قائمة بذاتها، معروفة المؤلف، وتعنى بأعلام معروفين على نطاق واسع، وتفصّل في حياتهم، وأعمالهم وآثارهم، وتهتم بالموقع الاعتباري لهم على المستويات التاريخية، والفكرية، والأدبية، والسياسية، وتقدّمها بوصفها أنموذجاً يحتذى في عصرها، شأن: سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي (597 = 1200)، وسيرة صلاح الدين الأيوبي، لابن شداد (632 = 1234)، وسيرة أحمد بن طولون للبلوي، وسيرة سنان راشد الدين لشهاب الدين أحمد بن إبراهيم المنيفي الملقب بأبي فراس (937 = 1530).

تحكم السير الموضوعية قواعد محددة يتبعها كتّابها وهي: الوقوف المفصل على شخصية صاحب السيرة، فابن شداد يورد في القسم الأول من سيرة صلاح الدين الأيوبي ذكر مولده، وأوصافه، وشمائله، وخلاله، ويخصص القسم الثاني لبيان تقلبات أحواله، ووقائعه، وفتوحاته، ويؤكد على أن ما دعاه إلى كتابة سيرته، هو أنه كان «جامع كلمة الإيمان، وقامع عبدة الصلبان، ورافع علم العدل والإحسان» وهو «صلاح الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، منقذ بيت المقدس من أيدي المشركين»[40]. وينهج ابن الجوزي النهج ذاته، فيقرر أنه كتب سيرة عمر بن الخطاب «لأنه جمع من العلم والعمل ما أدهش العلماء العاملين، وقام من الجد في السياسة والعدل ما أعجز الولاة والزاهدين»[41]. ويؤكد البدر العيني أن الذي دعاه إلى تدوين سيرة الملك الظاهر «ططر» هو «سيرته الشريفة، وأحوال دولته المنيفة»[42] ويتمسك بالأسباب ذاتها أبو فراس والجوذري والبلوي[43]. ما يميز السير الموضوعية عن غيرها من أشكال السير العربية أنها تعنى بشخصية استأثرت باهتمام الناس، وأصبحت مآثرها معروفة، وشائعة، فتأتي السيرة الموضوعية لجمع كل ذلك في إطار واحد. وتقوم السيرة بوصف المركز الاعتباري الذي بلغته الشخصية، وتضفي عليه أوصافاً كثيرة هي نتاج المرويات الإخبارية حول تلك الشخصية، فابن الجوزي

يورد نبوءة التوراة بظهور عمر بن الخطاب، وكيف أنه كان يصارع الشياطين، وتنعاه الجن وتبكيه حين وفاته. وتحتشد سيرة سنان راشد الدين بالكرامات والنبوءات. ويحاول كتّاب السير الموضوعية إضفاء سمات شبه خارقة على الشخصيات، لذلك فهي تمثل مرحلة من التعبير السردي تقع بين التراجم والسير الشعبية.

3. 3. السيرة الذاتية

عرف الأدب العربي شكلاً آخر من أشكال السيرة، وهو «السيرة الذاتية» حيث يتكفّل أصحابها بكشف تكوّنهم الفكري، وتطورهم الروحي، والثقافي بشكل عام، وهو ما جعلها ترتبط بالفلاسفة، والعلماء، والفقهاء، والمؤرخين، وتشكل السير الذاتية بابا ضخما في الأدب العربي القديم، هو بأمس الحاجة إلى رصد وتصنيف وتحليل، ومعظم تلك السير متناثرة في مقدمات الكتب الكبرى لأصحابها، وبعضها ورد في كتب قائمة بذاتها.

تورد المصادر التاريخية سيرة مبكرة لسلمان الفارسي (36 = 656) يسندها الخطيب البغدادي إلى ابن عباس (68 = 687)[44]. وإذا صحت نسبة السيرة مدوّنةً تكون من أوائل المدونات في الثقافة العربية، وتكشف تلك السيرة المدهشة عن التحوّلات المستمرّة لشخصية سلمان الفارسي بين الثقافات والأديان والبلاد، فخلفياته الثقافية والعرقية الفارسية، وتنقلاته بين جغرافيا العقائد والثقافات وصولا إلى الإسلام، تكشف شخصيته المركّبة، وقد تقلّبت به الأحوال، فانتهى مسلما اختار الإسلام اختيارا فكريا مقصودا لأنه استجاب لتكوينه الفكري، وتطابق مع تطلعاته الروحية. وإذا اعتبرنا هذا النص من النصوص المؤسّسة للسيرة الذاتية، أمكن القول بأنه استنّ شرعة السير الذاتية اللاحقة، وهي النأي عن المجال العاطفي والوجداني، والانصراف إلى التكوين الثقافي والديني، وهو ما سارت عليه السير الذاتية بعد ذلك. ويورد ابن سعد[45]، بعد ذلك، في كتابه "الطبقات الكبرى" سيرة للواقدي (206 = 821) الضليع بمرويات السيرة النبوية، ثم يتوالى ظهور السير الذاتية العربية، فتتزامن مع التطور الثقافي المتنوّع، وتزدهر بمرور الزمن.

لو نظرنا إلى السير الذاتية من وجهة نظر تاريخية نجد أنها، طبقا للسير الأولى التي ذكرناها لسلمان الفارسي والواقدي، ظهرت في محضن الثقافة العربية – الإسلامية، لكن هناك مَنْ يذهب إلى أن هذا الفن مستحدث عند العرب «قلّدوا فيه غيرهم من الأمم الأجنبية التي قرأوا آثارها، وخاصة اليونان»[46]. وهذا الرأي يعتمد على ما قال به جرونباوم من أن أول من ترجم لنفسه هو جالينوس، وأن العرب أخذوا عنه ذلك[47] كما أنهم عرفوا تعريب ابن المقفع لسيرة برزويه التي وردت في مقدمة كتاب"كلية ودمنه"[48] في النصف الأول من القرن الثاني، وشيئا فشيئاً، استأثر هذا الشكل من أشكال السيرة باهتمام المفكرين، والمؤرخين، ورجال الدين، فظهر عدد كبير من السير الذاتية للرازي، وابن الهيثم، وابن رضوان، وحنين بن إسحاق، والغزالي، وابن طفيل، وابن الجوزي، وابن خلدون، والغزّي، والمرادي، وابن حزم، والسيوطي، وابن حجر العسقلاني، والمحاسبي، والشعراني، وعشرات غيرهم.

كانت السير الذاتية قصيرة ومختزلة في أول أمرها، كما يلاحظ ذلك في سيرتي الفارسي، والواقدي، ثم راحت تتوسّع قرنا بعد قرن، ولكن الاختزال ظل سمة من سماتها العامة، كما نجد ذلك في السير الذاتية لابن عربي، وحاجي خليفة، والعماد الأصبهاني، واليماني، بيد أنّ مسارا آخر منها أخذ بالتوسّع، فورد في كتب كاملة، كسيرة

الداعي هبة الله الشيرازي، وابن خلدون، والغزالي، وابن طفيل، والحيمي. ويقول روزنتال إن «النقطة الرئيسة في كل التراجم الذاتية العربية، هي في وصول الشخص إلى الإيمان بمذهب من المذاهب، أو دين من الأديان»[49] وهذا التعميم يحيل على عناية كتّاب السير الذاتية بجانب التشكل العقائدي والفكري لهم، ولهذا فهم يغفلون الجانب الوجداني لشخصياتهم، ويحاولون التأكيد على الجانب الاعتباري لتكونهم الذاتي متّبعين الأساليب المباشرة في التعبير حيناً كابن سينا، والغزالي، وابن خلدون، والإيماء والرمز والتلميح حيناً آخر كابن طفيل. واستعمال الأسلوب المباشر في التعبير عن الذات يتجلّى في سير ابن سينا، والغزالي، وابن خلدون، ولكن بعض السير يتحاشى أسلوب السرد المباشر، وبه يستبدل الأسلوب غير المباشر، وهذه التنويعات الأسلوبية في السرد، وحركات الإلتفات، وتبادل صيغ التعبير، وتعاقب الضمائر، عرفت في السير الذاتية. وليس الصيغة المباشرة وحدها هي التي تلفت الاهتمام، إنما الوصف المباشر للوقائع بصورة تقريرية. يظهر ذلك في سيرة ابن سينا (428 = 1037) التي أوردها ابن أبي أصيبعة، والقفطي[50]، ففيها الاختزال الجاف المباشر، والتحولات الذهنية الخاطفة بين المعارف والأفكار.

يقول الشيخ الرئيس «كان أبي رجلاً من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصرّف (= ربما يكون التصوف) وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرمثين من ضياع بخاري، وهي من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها أفشنة، وتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدتُ منها بها، ثم ولدت أخي، ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرتُ معلم القرآن ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب». يصلح هذا المقطع دليلا على اختزالات ابن سينا، وتعجله غير المفسّر، وضرباته الأسلوبية التقريرية المباشرة، وهو صاحب المتون الكبيرة والمفصلة في الثقافة العربية-الإسلامية، ففيه، وفي عموم سيرته، التي تتألف من بضع صفحات، رصف صارم وكثيف وموجز لأحداث متصاعدة، يكتفي بذكر كل حدث في جملة واحدة، فيخنق التعبير الداخلي لتطور الشخصية، لكنه يجذب المتلقّي لمتابعة التحولات الفكرية عنده، ومن الواضح أن النص المحكم يلبّي شرط التعبير السردي، ويفي بالغرض الذي تريد السيرة الذاتية تحقيقه، لكن المتلقّي، وبخاصة الذي يعرف النشاط الفكري الشامل لابن سينا، وحياته العريضة، ورغبات الحياة المتدفقة في أوصاله إلى النهاية، يخذل من سيرته، التي تخطّت كل تلك الأحداث الكبيرة، ومرّت على القليل منها مرورا عابرا، فلم يستأثر من بينها سوى قدرته الخارقة على فك مغاليق الأفكار الفلسفية، وباستثناء الإشارات المتعجلة لأبويه، لا يضيء النص الجوانب الحميمة من شخصية صاحبه، فهو معني، شأن الآخرين بطرائق اكتسابه العلم، بما فيه من منطق، وفلسفة، وطب، يقدم كل ذلك بحياد كامل، وكأنه درس في كيفية تلقي المعرفة.

يحذو ابن خلدون (808 = 1405) حذو ابن سينا في التعبير عن تكونه الفكري، ولكن مشكلة أخرى تظهر في سيرته، فإذا كان الأول أوجز فأخلّ، فالثاني أطنب وأفاض، في أشياء كثيرة خارج مجال المحور المركزي لنص السيرة، وهو حياته الشخصية، إذ تدافعت مهاراته كمؤرخ تعليلي، ومفسّر للأحداث، ومولع بالتفاصيل، في تضاعيف السيرة التي تضخمت، وأُلحقت بكتابه الكبير في التاريخ، ثم انفصلت فيما بعد عنه، ومثال ابن سينا وابن خلدون يكشف أمرا على غاية من الأهمية، وهو غياب النسق المحكم والواضح لفن السيرة الذاتية، فالأول كثّف كثيرا، والثاني أطال كثيرا، وهذا أمر مفهوم في الثقافات القديمة، فقواعد التأليف غير محكمة، ومختلف بشأنها،

وحيث تكتب السيرة الذاتية لأغراض متصلة بالتكوّن الفكري، ورسم المسار العام للحياة، دون التوغل في التفاصيل الداخلية. ويحسن الاطلاع على الأسلوب الذي يقدّم به ابن خلدون نفسه. يقول صاحب المقدمة" ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائه، وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت، وقرأت القرآن العظيم... وبعد أن استظهرت القرآن الكريم قرأت عليه (= شيخه البطرني) القراءات السبع المشهورة إفراداً وجمعاً في عشرين ختمة... ودرست عليه كتاب التسهيل لابن مالك، ومختصر ابن الحاجب في الفقه، ولم أكملهما بالحفظ، وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على يد والدي وعلى أستاذي»[51] ثم يورد أسماء شيوخه بالطريقة الشائعة في التوثيق القديم، ودراسته الحديث والفقه وتمكنه منهما، وهلاك والديه، ثم بداية انخراطه في العمل العام كمؤرخ ووسيط فعال، كاتصاله بالسلطان أبي عنان، ورحلته إلى الأندلس وبجاية، وعلاقته بابن الخطيب، ورحلته إلى مصر، وحجّه، ولقائه تيمورلنك، وفي كل ذلك تكتسح الرغبة الجامحة للمؤرخ خصوصية النص، فيتوارى المسار الفردي، ويتضاءل خلف الأحداث الجسام.

يُلحظ في سيرتي ابن سينا وابن خلدون، عناية صاحبيهما بمرحلة النشأة، والتكوّن المعرفي في جميع وجوهه، والوقوف على النتاج الفكري الذي خلفه كاتب السيرة، وذكر الأحداث التي لها علاقة بهذا الجانب دون غيره، والمؤكد أن السير الذاتية العربية التي تنحو هذا المنحى تستدعي أحداث الطفولة على عجل؛ ذلك أن عنايتها الأساسية، كما أشرنا من قبل، تتجه ناحية الموقع الاعتباري علمياً ودينياً، الموقع الذي صار عليه صاحب السيرة زمن تدوينها، ولعل سيرة الغزالي تمثل أبرز نماذج السيرة الذاتية العربية التي يكون الانصراف فيها كاملاً إلى المرحلة الأخيرة من مراحل التكون الفكري، مرحلة الثبات على موقف عقائدي وفكري استخلصه كاتب السيرة، عبر مروره بتجارب عديدة أفضت به إلى الموقف الفكري الأخير.

يقول الغزالي (505 = 1111) «أحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين أضراب الفِرَق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار، وما استفدته أولاً من علم الكلام، وما اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً من طريقة أهل التصوف[52]. واضح أن السيرة الذاتية لحجّة الإسلام ستتضمن وصفاً للمراحل الأربع التي شكلت تكونه الفكري، وهي: التكلّم، والتأويل، والتفلسف، والتصوف. جرب الأول، وهو علم الكلام الذي يقوم على الحِجاج المنطقي واللاهوتي، فوجده «علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي» وجرب الثاني، وهو التأويل الذي ظهر لدى بعض الفرق والطوائف الدينية، وسبر ظاهر أتباعه وباطنهم «فرجع حاصلهم إلى استدراج العوام، وضعفاء العقول... فهذه حقيقة حالهم. فأخبرهم تقلهم (= تبغضهم)، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم أيضاً». وجرّب الثالث، وهو طريق الحقيقة العقلية القائمة على الأسباب والعلل والنتائج، فوجد أتباعه «على كثرة أصنافهم، يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد». وأخيرا بعد هذه الرحلة المفعمة بالتنوّعات المنهجية والفكرية، التي خاض غمارها مجرباً، وصل الغزالي مرحلة الحق واليقين، وهي عنده التصوّف، الذي يرى بأن أصحابه، هم «السالكون لطريق الله» و«سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً

من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[53].

مرّ أبو حامد الغزالي بتجارب روحية وعقلية كثيرة، وسيرته الخطيّة التي عرضها في "المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال"، وقد كتبها وهو في الخمسين من عمره، تشير من عنوانها الطويل المسجوع إلى طبيعة الإشكاليات الفكرية التي تتنازع هذه الشخصية التي تركت أثرا كبيرا في الفكر الإسلامي، وهي تكشف إلى جوار مؤلفاته الضخمة أنه كان يعدّ نفسه لوساطة بين علوم عصره، بين علم الكلام الذي استقام في القرن الخامس منهجا سجاليا خاليا من الحيوية التي بدأ بها في القرون الأولى، وبخاصة على أيدي المعتزلة، ومنهج التأويل الذي ازدهر في المشرق، وتشكّلت أقطابه قبل ظهور الغزالي، وسعى لتحرير العقل من المنهجية المدرسية للنقل والإسناد، ونهل من الموروث القديم بمنابعه الفارسية واليونانية التي كيفتها المدارس الأفلاطونية المُحدثة، والتصورات الغنوصية الموغلة في القدم، وأخيرا الفلسفة بوصفها الوسيلة الأكثر طموحا في اخضاع الظواهر الطبيعية والروحية لمعطيات العقل وفرضياته. لكن كل هذه المداخل الكبرى لثقافة القرن الخامس ما احتوت الغزالي، وجدها ضيقة عليه، فيما يقول، فكان خلاصه في التصوف، وهي النهاية التي انتهى إليها سلفه المحاسبي في كتابه "الوصايا" الذي أفاد الغزالي منه إفادة كبيرة، وحذا حذوه في كثير من النتائج التي توصّل إليها.

ليس من اهتمامنا في هذا السياق مناقشة إمكانية انخراط الغزالي الحقيقي في كل من علم الكلام، والتأويل، والفلسفة، بصورة تمكنه من ممارسة التفكير المبدع في كل ذلك، وإن استخدم شذرات من معطياتها في سجالاته اللاهوتية في أثناء الهجوم على الفلسفة وعلم الكلام، وفي استعداء الدولة على المؤوّلين الذين اتهمهم بالباطنية، وحرّض عليهم، ولكن الأمر الأكثر بروزا في سيرته، هو المنحى الاختزالي لمسارات الفكر الكبرى في عصره، فلا يظهر الفكر الأصيل برفض الآخر واقصائه إنما بالحوار والتفاعل، والاستراتيجيات الانتقاصية التي تتخلّل سيرة الغزالي تغمر النص من أوله إلى آخره بأمرين: الأول المساجلات التي تخرج عن اهتمام السيرة، والثاني الدعوة الملحة ذات الطابع التأكيدي للتصوف والإشراق الروحي، وهذان الأمران يتنازعان الجوهر الدلالي لسيرة الغزالي، ويجرّان المتلقّي للمشاركة في أحكام ذم وتقريظ مزدوجة في وقت يترقّب أن يلامس النص الجوهر المتوّهج لشخصية الغزالي، وعلى الرغم من هذا فالسيرة تحتشد بالالتفاتات الشائقة، وهي بمجملها تمثل للمعايير الفضفاضة في التأليف القديم حيث الاستطراد، والرغبة بالتوسع، والمخاصمة، والردود والمساجلات. وإذا كان الغزالي وصف مباشرة تجاربه الفكرية والروحية، مورداً الأدلة على ذلك، ومفنداً بالقرائن المراحل الثلاث الأولى من حياته الفكرية، ومعتنقاً التصوف في المرحلة الأخيرة، بوصفه أفضل خياراته العقائدية، لكون التصوف «أصوب الطرق»، كما يقول، فإن ابن طفيل (581 = 1185) تجاوز الغزالي، في اختيار طريق التصوف ذاته، وصولاً إلى «حكمة الإشراق»، وهي المرحلة الأكثر سموّا في التصوف الروحي والعقلي، التصوف القائم على النظر، والتدبّر، والاعتبار، ثم الكشف، والإشراق، وهو يستعين بأكثر أساليب التعبير غموضاً وإيماءً وتعمية، لتدوين سيرته الذاتية، مستعيراً حكاية رمزية تمثيلاً لخياره العقائدي، وبحثاً في فلسفة الإشراق عنده.

عدّ كتاب «حي بن يقظان» منذ القدم خطاباً في الفلسفة، وهو مملوء بالإيحاءات الفلسفية، ففي جنباته تتردّد كثير من تلك الأفكار، وقراءته بوصفه سيرة ذاتية لابن طفيل، توجب بحثاً خاصاً في دائرة الإشراق، حيث تتنفس هذه السيرة أنسام ذلك الإشراق، وهو ما يفرض الاستفاضة في هذا الجانب المهم من جوانب الثقافة العربية الإسلامية. ويلزمنا ونحن نشرع في الوقوف على ما نعدّه أهم السير الذاتية العربية، كشف الخلفيات المعرفية للنص، والمحاضن الثقافية التي انطلق منها، والاختيارات الرمزية للأشخاص الذين قاموا بتجسيد أفكار ابن طفيل في النص الذي ينهل من فلسفة الإشراق معظم تمثيلاته السردية.

يعرّف السهروردي (587 = 1119) الإشراق بأنه "شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع عن منازعة الوهم"[54]. وهو يقترن بالكشف الذي هو "ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها، وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها"[55]. وتكون الحكمة الإشراقية، تبعا لذلك "حكمة إلهية، لأنها تنشد معرفة الله، والحقائق الربانية، وذلك بتعميق الحياة الداخلية، حتى تستحيل النفس إلى مرآة، تنعكس عليها الحقائق الخالدة"[56]. ولا يكون ذلك ممكنا، حسب السهروردي، شيخ الإشراق، إلا بـــ "الانسلاخ عن الدنيا" و"مشاهدة الأنوار الإلهية" والوصول إلى حال من الكشف" لا نهاية له " يتحوّل فيها العابد إلى "حكيم متأله" يفقد القدرة على جسده، لأن بدنه "يصير كقميص يخلعه تارة، ويلبسه تارة "ويخلص السهروردي إلى القول: إن الإنسان لا يعدّ من حكماء الإشراق "ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أية صورة أراد" ويعلل ذلك بالقول إن قدرة الإشراق "تحصل له بالنور الشارق عليه" ويمضي متسائلا " ألم ترَ أن الحديدة الحامية إذا أثرت فيها النار تتشبه بالنار، وتستضيء وتحرق ؟ فالنفس من جوهر القدس إذا انفعلت بالنور، واكتست لباس الشروق، أثرت وفعلت، فتومئ فيحصل الشيء بإيمائها، وتتصور فيقع على حسب تصورها"[57]. عند هذه المرحلة يشخّص سؤال جوهري، وهو: ما السبيل الموصلة إلى حالة الكشف ثم الإشراق ؟ يجيب السهروردي بوصفه رأس حكماء الإشراق عن ذلك، مخاطبا مريد تلك الحكمة" أنت إذا واظبت على التفكير في العالم القدسي، وصمت عن المطاعم ولذات الحواس إلا عند الحاجة، وصلّيت بالليالي، ولطّفت سرّك بتخيل أمور مناسبة للقدس، وناجيت الملأ الأعلى متلطفا متملقا، وقرأت الوحي الإلهي كثيرا، وطربت نفسك أحيانا تطريبا، وعبدت ربك تعظيما، ورهبت قواك ترهيبا، ربما تخطف عليك أنوار مثل البرق لذيذة، ويكثر فيتابع، وقد يسلبك عن مشاهدة الأجرام، ويكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، وتحصل لك حالات مشاهدة، فلا تحتاج إلى السماع من غيرك "[58]. سيتبين لاحقا كيف أن حي بن يقظان تمثّل كل هذا، تمثلا روحيا عميقا، وطبقه تطبيقا كاملا، وهو في مغارته، فأفلح في بلوغ مرحلة الكشف والمشاهدة، عبر المعاينة والنظر أولا، والبحث والتقصي ثانيا، ثم التماهي في ذات الخالق أخيرا، لتسطع في داخله أنوار الإشراق، كما رسم السهروردي مظاهرها وتجلياتها. ولكن ما الكيفية التي تتم فيها عملية الاندماج القصوى بالذات الإلهية؟

تذهب فلسفة الإشراق إلى أن نشأة الكون حدثت على سبيل الانبثاق عن موجد يستعصي إدراكه بالقوى العقلية والحسية، فهو موجود وجودا مطلقا، وعنه توالت نزولا مكونات العالم، وكلما ازداد هبوط الكائنات صوب الطبيعة، ضمرت صفات الموجد الأول فيها، إلى أن تختفي تلك الصفات في أحط الأشياء كالمعادن

والأحجار. وعلى نقيض ذلك، فكلما ارتفعت الموجودات في مراتبها صوب ذلك الموجد ازدادت خصائصه وصفاته فيها، فتسمو باقترابها إليه، وتماهيها فيه؛ لأنها تطرد عنها صفات الفساد والحدوث، وتكتسب سمة الديمومة، وهي في ذلك شأنها شأن النور الذي يزداد وهجا كلما اقترب إلى الشمس، ويزداد عتمة كلما ابتعد عنها. ولما كان إدراك هذه الحقيقة لا يتم إلا للنفوس، كون غيرها يفتقر أصلا للإدراك والتفكر، وجب على النفس أن تحنّ إلى مصدرها، وتتفرغ لطلب اللذات العليا، لذات الاندماج في الموجد الأول، وذلك لا يتم، كما تذهب إلى ذلك حكمة الإشراق، إلا بالاختبار، فالبحث النظري، وأخيرا بالتأمل الباطني، إذ يتفتح الذهن، وتتسامى النفس، فتشرق عليها الحقائق الأزلية الثابتة، فتنال بذلك سعادتها العظمى المرجوة. وسبيل ذلك، لدى الإشراقيين، هو التشبّه بالأجرام السماوية، والأفلاك، لتنظيم درجات التسامي، ابتداء من كرة القمر، وهي تقابل العقل العاشر، وصولا إلى زحل الذي يقابل العقل الرابع، ثم جرم الثوابت، فجرم السماء الأولى، وهما يقابلان العقل الثالث والثاني، وصولا إلى العقل الأول الذي يتعالى على جميع صفات الأفلاك والأجرام، وهو ينبثق عن الموجد المطلق، وبوصول النفس إليه تبلغ غاية سعادتها وكمالها[59]. هذا هو الإطار الفلسفي الافتراضي الذي يتحرّك الإشراق في داخله.

كان ابن سينا دشّن لفلسفة الإشراق، بالتمثيل الرمزي، في رسالته "حي بن يقظان" التي استلهمها ابن طفيل، وكانت موجها لرؤيته الكلية في سيرته، فليس الجامع بين النصين المشاركة في العنوان فقط، إنما الرؤية العميقة الموجهة للنصّين، والمنظومة المعرفية التي يحيلان عليها بالإشارة والإيماء والتلميح. وعلى الرغم من محاولة الشيخ الرئيس تضليل معاصريه بأنه كان من المشائين، إلا أنه أقر أخيرا في "منطق المشرقيين "بأنه يريد أن يضع" كتابا يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيرا، وفكر مليا، ولم يكن من وجوده الحدس بعيدا"، وكان حسب قوله يضنّ بهذا العلم إلا على" الذين يقومون منا مقام النفس"[60]. ثم خطا خطوة أخرى وأخيرة في مجال كشف رؤيته الإشراقية، فخصص لذلك كتابه "الإشارات والتنبيهات"الذي احتوى، كما يقول" أصولا وجملا من الحكمة" هي، كما يقرّر نصير الدين الطوسي (672 = 1255) من" أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين" وتتصل تلك الأصول والجمل بمعرفة أعيان الموجودات المترتبة، المبتدئة من موجدها ومبدئها، والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومنتهاها"[61].

تصف رسالة "حي بن يقظان" لابن سينا عروج العقل الفعال إلى الموجد المطلق الذي يتربع على العرش، ويظهر ذلك العقل بصورة شيخ" بهي أوغل في العمر، وأخنتْ عليه السنون، وهو في طراءة العز، ولم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من الشيب إلا رواء من يشيب"[62]. رحلة"حي بن يقظان" لابن سينا داخل النفس هي ذاتها رحلة"حي بن يقظان" لابن طفيل، كلاهما استعان بالرمز للتعبير عن رغبة الارتحال السامية للاتصال بالموجد المطلق، خاضا صعاب الكشف والإشراق معا. ظهرت إشارات قليلة من قبل إلى إشراقية "حي بن يقظان "[63]، كما أشير إلى أن موقفه الرمزي إنما هو "صورة لابن طفيل عن نفسه منهجا وشخصا وموقفا"[64]. بيد أن الجابري لا يرى ذلك ؟ ومع أن ابن طفيل – كما يرى – يقدم "قراءة كاملة لفلسفة ابن سينا المشرقية، قراءة استهدفت الكشف عن أسرارها ومصادرها "إلا أنه ينفي اشراقيته لأنه"لم يكن ينطلق في تفكيره، ولا في إشكاليته من منطلق ابن سينا" ودليل الجابري على ذلك" فشل حي بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره، بأن

معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات، ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل "ففشله، كما ينتهي الجابري، يحيل على "فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة". أما البديل الذي طرحه ابن طفيل وفلاسفة المغرب والأندلس، فهو "الفصل بين الدين والفلسفة"[65].

لا يستند الجابري في تقويل موقف ابن طفيل إلى معطيات تجعله ينفي إشراقية ابن طفيل، ذلك أن استنطاق النص، في مقدمته وخاتمته، وفي متنه، إنما يفضي إلى موقف مغاير تمام المغايرة. ويمكن التقاط ذلك مما انتهى الغزالي إليه في "المنقذ من الضلال" فقد أطّر ابن طفيل سيرته بإطار يظهر فيه سائل يطلب الحقيقة، وهذا الإطار إنما هو "إجراء منهجي" يمكّنه من إدارة حوار حول الرؤية الإشراقية التي يهدف إلى توصيلها إلى المتلقّي، الذي يتّحد بشخصية طالب الحقيقة المجهولة، فيبدأ الكتاب، وينتهي به، وسيتضح دور هذا السائل في تضاعيف الاستنطاق، وكيف أنه يوجّه قراءة النص وجهة إشراقية، تتفق ودائرة المعرفة التي تغذّي نص"حي بن يقظان " برؤيته، وتؤكد أنه سيرة ذاتية – فكرية، مقنّعة لابن طفيل.

يقرر ابن طفيل اتصاله بحكمة الإشراق التي مثّلها قبله ابن سينا بالقول "إن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها"[66]. أما كيف يعبّر عن تمثّله تلك الحكمة، فيكشفه من خلال مخاطبته طالب الحقيقة الذي حرّك فيه خاطرا شريفا أفضى به إلى"مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحبور، لا يستطيع مَن وصل إليها، وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها، أو يخفي سرها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل"[67]. إن سؤالا غاية في الأهمية يجب أن يثار بعد قراءة تلك الفقرة، ويجب أن يظل البحث عن جواب له ماثلا في الذهن، وهو سؤال مركّب من مجموعة أسئلة: ما الحال الغريبة التي لم يشهدها ابن طفيل من قبل ؟ ولَم يعجز اللسان والبيان عن وصفها؟ ولَم تثير البهجة والسرور واللذة والحبور؟ ولَم تمتنع على الإخفاء؟ وأخيرا، ما الذي يجعل البوح بها أمرا متعذرا إلا على سبيل الإجمال لا التفصيل ؟

التوسل بالسرد الرمزي مكّن ابن طفيل من تمويه دعوته إلا على مَن هم في مقام نفسه ،كما حرّر وسائله التعبيرية في كشف ما لا يُكشف بالوصف والحجاج والتحليل. ولهذا، فإن حالة الذهول التي أبداها إنما تذكّر بخمرة الذهول التي كانت تنتاب كبار المتصوفة من أمثال الجنيد، والحلاج، وذي النون المصري، وابن عربي، وتذكّر بتعابير الشطح التي كانوا يشطحون بها. ولكن ابن طفيل يتعالى على اللجوء إلى عبارة خاطفة تضيء وجده؛ ذلك أن الشطح المباشر قد يفضي إلى الطعن في ذات الله، عندما يفلت زمام الشاطحين الذين منهم "من لم تحذقه العلوم" أو أنه" قال فيها بغير تحصيل"[68] فالوسيلة ينبغي أن تعبّر عمّا هو كلي لا جزئي، ولا سبيل أكثر قدرة من "التمثيل الرمزي" للحالة الواعية وغير الواعية، وفيما كان المتصوفة يذهبون إلى أن "سبيل العارف عدم البحث عن هذا العلم (= التصوف) وعليه السلوك فيما يوصل إلى كشف الحقائق، ومتى كشف له عن شيء علمه"[69] وهو الأمر الذي كان أبو يزيد البسطامي (261 = 874) قد عبّر عنه بقوله "لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا، فإذا زال جهله، زالت معرفته"[70] فإن ابن طفيل وسائر الإشراقيين يقولون بضرورة النظر والبحث باعتبارهما مرحلة سابقة على

الكشف والإشراق، وهو ما اصطلح عليه الغزالي بـــ "العلم بكيفية تصقيل المرآة"[71]. ويوضح ابن طفيل جملة الأمر قائلا " استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة" ويضيف "رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا" ثم يدعو سائله إلى مرافقته في رحلة الكشف الإشراقي، مخاطبا إياه" إنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدّم علينا سلوكنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولا حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه "ويختتم ذلك، كاشفا هدفه بوضوح لا لبس فيه، لمن يفكر داخل مقولات الإشراق، بالقول" أرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق، وأمنها من الغوائل والآفات"[72].

الوسيلة لدخول الطريق التي تفضي إلى المشاهدة والكشف، إنما تكون باصطحاب السائل، عبر معادل رمزي قوامه الحكاية التي توازي تجربة "حي بن يقظان" فيها، تجربة ابن طفيل الفكرية. وما إن يفرغ ابن طفيل من إيراد حكاية حي بن يقظان وسلامان وأبسال، حتى يعود ثانية إلى السائل يحاوره مجددا، فيؤكد له أن ما كان من خبرهم "قد اشتمل على حظ من الكلام، لا يوجد في كتاب، ولا يسمع في معتاد الخطاب، وهو العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله"[73]. أيكون أهل المعرفة بالله غير أولئك العارفين بذاته، ممن بلغ بهم الكشف حدا تماهوا فيه، شأن حي بن يقظان؟ وأيكون أهل الغرة بالله، غير أولئك الذين اعتمدوا البرهان والجدل، بغية معرفة حقيقة الموجد الأول؟ وهل يكون "العلم المكنون" سوى الكشف السرّي الإشراقي الذي لا يسبره إلا العارفون بمدارجه ومسالكه الغامضة؟ إن ابن طفيل لا يكتفي بكل ما ورد ذكره، إنما يمضي ملحا على تحقيق دعوته، متجاوزا صيغة الإفراد في الخطاب إلى صيغة الجمع، فيقول "رأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق" ويسألهم أن يقبلوا اعتذاره لكونه يرى نفسه ملزما بقول ما يجب قوله، والخوض في هذا اللباب، وهتك أسرار هذا الحجاب، وما شفيعه، حسبما يذهب" إلا لأني تسنّمت شواهق يزل الطرف عن مرآها، وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق"[74].

إن نظرة متقصية إلى ما وقفنا عليه تكشف أمرين متلازمين، لا سبيل إلى الفصل بينهما، ظل ابن طفيل يؤكد تلازمهما: أولهما، الكشف عن رؤيته الإشراقية على سبيل التلميح وليس التصريح، وسنقف لاحقا على سبب ذلك. وثانيهما – وهو أمر غاية في الأهمية – انتداب نفسه للدعوة إلى تلك الرؤية، والحثّ على الاعتقاد بها، بوصفها سبيل النجاة "والحق الذي لا جمجمة فيه". والدليل الذي يكشف عن الأمرين المذكورين تأكيد ابن طفيل المتواصل على أن حالة الكشف عصيّة على الوصف، وأنه لا سبيل للعارف المنذهل برؤية الحق إلا التعبير عن انذهاله تمثيلا، وإلحاحه على السائل أن يسلك هذا الطريق، بعد أن يسّر له الأمر، ودشن له السبيل التي يراها ملائمة لأن تقوده إلى جوهر الحق، ولا أفضل من أن يجعله يتمثل الحال، بكل حواسه خلال تتبع مراحل الكشف خطوة خطوة، بكل ما ينطوي عليه من قدرة داخلية، بتأكيده على أن البراهين العقلية والمنطقية قد تفلح في تحقيق صدق موضوعها، ولكنها لا تنجح في كشف مضامينه، على نحو يجعل المتلقّي يعتقد بها.

تبدو مهمة ابن طفيل عسيرة، ولكنها ناجحة، فهو لا يهدف إلى عرض آفاق رؤيته الإشراقية فحسب، إنما يهدف أيضا إلى تمثيلها على نحو يجعل المريد منجذبا إليها وجدانيا وحسيا، وذلك بأن يصطحبه معه إلى غياهب

ذلك العالم الداخلي. وإذا كان ابن سينا مهّد سبيل الكشف، تمثيلا، في رسالته "حي بن يقظان"، فإن ابن طفيل أضفى شحنة أدبية عالية الشأن على حكايته الرمزية، وأحاطها بإطار هدف فيه إلى نشر الإشراق، وانتدب نفسه داعية لذلك، وبذا، فإنه فاق، فيما نظن، السهروردي" شيخ وقته في علم الحقيقة"[75] الذي استهواه الاستغراق في الرموز والطلاسم إلى درجة غمضت فيها مراميه، وأبهمت مقاصده، في "أصوات أجنحة جبرائيل" و"الغربة الغربية" إلا لصفوة الصفوة ممن اندرج في خضم ذلك العالم البكر المجهول. وقفنا على الصيغة التعليمية التي اعتمد عليها ابن طفيل، سواء في مخاطبة سائله، أو في اصطحابه إلى العالم الرمزي الذي شيّده ليكون فضاء يؤطّر منظومة الوقائع التي تكفّل "حي بن يقظان" القيام بها، وهي وقائع دالة على ضروب المجاهدة والحدس للارتقاء بالنفس إلى مصاف الموجد المطلق. بيد أن ثمة سببين آخرين يدعمان التحليل والاستنطاق، ويسوغان لجوء ابن طفيل إلى استعارة الحكاية عوض الوصف المباشر لسيرته الفكرية، وهما سببان مترابطان، الأول: استحالة الوقوف على الإشراق بطرائق الوصف المجردة لكونه إحساسا وانخطافا بموضوعه. والثاني: الحظر الذي كان قائما على الإشراق في الأندلس، لارتباطه بالاتجاه الباطني المشرقي الذي كان يعبر عن نفسه بوساطة مواقف سياسية مناهضة للحكم في الأندلس في القرنين الخامس والسادس، بل قبل ذلك، كما تجلى في موقف السلطات من الجمعية المسرّية (= نسبة لابن مسرّة الباطني (319 = 931) التي "دخلت مع السلطة خلال بعض الفترات في صراع مكشوف، وحاربتها هذه الأخيرة بدون هوادة"[76].

أشار ابن طفيل كثيرا، في تضاعيف مقدمته وخاتمته للكتاب، إلى أن ما يعوزه للتعبير عن حالة المشاهدة هو "الألفاظ الجمهورية" ويقصد بها الألفاظ الواضحة المعبرة عن حالة الوجد والكشف، التي تعبر تمام التعبير عن حالة العارف عندما يبلغ أقصى مراحل عرفانه، ولا يتردد في الاعتراف، كما أوردنا من قبل، بأن الأمر من الغرابة "بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان "ولم يجد في" الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة "[77]. وهو يوافق الشيخ الرئيس في أن ذلك لا يكون إلا ذوقا، وليس"على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج"[78] بل إنه يقرّر أن التعبير عن تلك الحال، بالألفاظ المعروفة، يفقدها حقيقتها، لأن" هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك، وتكلّفه بالقول أو الكتب، استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظري؟ لأنه إذا كسي الحروف والأصوات، وقرب من عالم الشهادة، لم يبق ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيرا"[79]. ويبلغ عند ابن طفيل الأمر حدا يجعله يوقف توالي متن حكاية حي بن يقظان، في اللحظة التي يكون فيها قد بدأ "يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك". في هذه اللحظة – الذروة، يتدخّل ابن طفيل ليخاطب السائل، قائلا له "أصغ الآن بسمع قلبك، وحدّق ببصيرة عقلك إلى ما أشير به إليك، لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق، وشَرْطي عليك ألا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة، على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق، والتحكّم بالألفاظ على أمر ليس من شانه أن يلفظ به خطر"[80].

يتضح في النص الذي أوردناه مقدار ضيق ابن طفيل بالألفاظ العاجزة عن وصف حال حيٍّ وهو على مشارف بلوغ غايته، وهو أمر نادرا ما تشكّى منه الإشراقيون، بالصورة التي تشكّى فيها ابن طفيل منه، مع كل

مهاراته الأسلوبية التي تجلّت في الكتاب. ألا يعبّر ذلك عن إحساسه بقصور وسائل الخطاب عن استيعاب حال الوجد والمشاهدة والكشف التي كان حي بن يقظان يترلق إليها بأحاسيسه جميعا؟ فإذا كان الأمر كذلك، فيما نحسب، فلنمض إذن مع ابن طفيل في التعبير عن ضيقه بالألفاظ التي تفتقر إلى قدرة توصيل ما يهدف إلى كشفه ؟ ذلك أن "العالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل أو بعض، ولا ينطق أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلا وتوهّم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه"[81]. وسرعان ما يعلن ضيقه بالأمر كله فيقول "ألم نقدّم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق، وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة" ثم يبلّغ سائله بعدم وجود شيء يمكن أن يصفه له بعد هذه المرحلة، فالأمر يفوق الوصف، ويستعصي عليه "هذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به، فيما شاهده حي بن يقظان في ذلك المقام الكريم (= مقام الله) فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ، إن ذلك كالمتعذر"[82].

هذا، بإيجاز، تفصيل السبب الأول الذي جعل ابن طفيل يلجأ إلى استعارة حكاية رمزية مموهة للتعبير عما كان يريد التعبير عن تطوره الفكري، التطور الفكري الذي كان الهدف الأول في كل السير الذاتية العربية، وهو يتصل مباشرة بعجز أدلة الوصف، وهي الألفاظ، عن كشف الأمر بصورته المطلوبة. أما تفصيل السبب الذي جعله يتكتّم على إشراقيته، ويوارب كثيرا فيه، فهو على غاية في الأهمية، ويلمح إليه إلماحا، ولا يصرّح به أبدا، لما قد يلحقه الاعتراف به من ضرر بليغ ؛ فالإشراق شيء خطير ونادر، بل هو "أعدم من الكبريت الأحمر" وذلك لقلة من ظفر به "لا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه (= الأندلس)، لأن من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلّم الناس به إلا رمزا، فإن الملة الحنيفية، والشريعة المحمدية، قد منعتاه من الخوض فيه، وحذرتاه عنه"[83]. إذا أخذنا بالحسبان الموقع السياسي والاجتماعي والثقافي لابن طفيل الذي كان وزيرا معروفا في غرناطة، وكاتما للسرّ في بلاط الموحدين، وطبيبا لسلطانهم أبي يعقوب يوسف (580 = 1148) وكان علما، وفاعلا اجتماعيا في قلب المجتمع الأندلسي المؤمم بكليته من قبل المذهب المالكي الذي لم ينافسه مذهب آخر في تلك البلاد، وفي معظم شمال إفريقيا، والاعتقاد بغيره يعد مروقا، تبين لنا السبب الذي جعل ابن طفيل يضفي على رؤيته غطاء التكتّم والسرّ، والعلة وراء اتخاذ التلميح السريع وسيلة له، بدل التصريح الواضح. وتحتشد مقدمة الكتاب وخاتمته بالإشارات الواضحة التي تحيل على الخوف والحيرة والتردد والتحفّظ؛ فابن باجة (533 = 1139)كما يقول ابن طفيل منعه الطعن في سيرته، والقدح في شخصه، من أن يكشف إشراقيته. ولهذا، فهو يحترز في مخاطبة سائله كثيرا، وما إن يطمئن إليه، حتى يؤكد له على أن ما دفعه للبوح بما ينطوي عليه من رؤية "صحيح ولائك وذكاء صفائك". وعليه أن يحسن الظن به، وألا تتنازعه الشكوك والظنون، لما بينهما من "المودة والمؤالفة" فما يسفر عنه إن هو إلا من "العلم المكنون، ولم يحتمل أن يضن به عليه، ويشحّ به على من هم على شاكلته" فما كان أمامه سوى "إفشاء هذا السر، وهتك الحجاب".

خلص بنا التحليل إلى أن ابن طفيل لجأ إلى التكتم لسببين، هما: قصور وسائل التعبير والخوف من كشف إشراقيته. ويقدّم متن النص كشفا رمزيا أكثر أهمية فيما نحن بصدده، أعني السلسلة المتتابعة من العمليات الاختبارية والحدسية التي يلجأ إليها حي بن يقظان بغية تحقيق هدفه. بدأ "حي" بحثه عن سر الحياة، حينما فوجئ

بموت الظبية التي أرضعته، فكان سبب الموت سؤالا غامضا استفزّه للبحث في كنه الأمر، فأصبح العثور على سرّ الحياة هدفا من أهداف بحثه، ويغمره شوق عارم، حالما يضع يده على السرّ، ثم يعلل حنينه للظباء، حينما يعثر على مكان وجود الروح، أو النفس التي بوجودها في الجسد توجد الحياة في الكائنات، فيبدأ البحث في جواهر الأشياء أو نفوسها، مثل الحيوانات والنباتات، وتتبين له وحدتها واتساق كينونتها، ثم يقوده البحث إلى أنها مركبة من معنى الجسمية وما زاد عليها من صور. ويستنتج، تبعا لذلك، أن كل جسم مكوّن من مادة وصورة، وبهذا يكون حلّ أسرار الموجودات الحية التي تحيط به، وهو بعد في الثامنة والعشرين من عمره. ثم يبدأ، بعد ذلك، ولعهُ بمعرفة أسرار الأجرام السماوية ويشغله أمر صانعها، فيزداد حنينا لمعرفة كل ما يتصل بذلك الصانع. وهنا، في هذه المرحلة من البحث، يبدأ قلبه يتعلّق بالعالم الأرفع، ويكون بلغ الخامسة والثلاثين، وتبدأ مرحلة ثالثة، يتطور فيها اهتمام"حي"لمعرفة ذات الله وعلمه، فتتضاعف أحاسيس الاشتياق إليه، وكلما انكشف له جانب ازداد انغمارا في سعادته، وانصرف تماما إلى تأملاته الذاتية المجردة، إلى أن يتحقّق من أن سعادته لا تكون إلا بدوام البحث عن واجب الوجود، فيبدأ يتشبه بالأجرام السماوية، ويدور حول نفسه إلى أن يفقد إحساسه بالوجود، مستعينا بوسائل الحدس كلها إلى أن يبلغ درجة مقبولة من التماثل بينه وبين ذات الله. ويفلح أخيرا في بلوغ مقصده، إذ يعتزل الحياة، ويختبيء في مغارة منعزلة، ولا يشغل إلا بإدامة علاقته مع الخالق، وذلك بوساطة ممارسات حدسية شاقة، سرعان ما يعتادها مع مرور الزمن، ويكون انذاك قد بلغ الخمسين من عمره.

يحقق "حي بن يقظان" حالة التماهي مع ذات الخالق بوساطة الوسائل البرهانية التجريبية أولا، ثم الحدسية الإشراقية ثانيا، دون أن يعرف لغة يسترشد بها، أو رسولا يدلّه على الحق، ويتمّ له كل ذلك قبل أن يقيض له اللقاء بـــ "أبسال" الذي يخبره بحقيقة الرسالة الدينية، التي يجد أنها تتفق، تمام الاتفاق، مع ما كان اكتشفه بوسائله الخاصة دون معرفة لغة ولا دين، فلا يزيده ذلك إلا ثباتا على ما بلغ في مجاهدته وحدوسه. يورد ابن طفيل المحتوى الذي أوجزناه، بوساطة عرض مباشر لتجارب هي على الطبيعة، ويكشف في أثناء ذلك عن تأملاته الذاتية بالتفصيل، فلا يلجأ إلى الإخبار عن شيء، بل يستعيض عن ذلك بالعرض والتمثيل، على نحو متدرج، إلى أن يبلغ الغاية القصوى: السعادة الغامرة. إن مضاهاة دقيقة بين المفهوم الإشراقي للنفس وسعادتها من جهة، وكشوفات حي بن يقظان من جهة ثانية، وبين مفاهيم الحياة والكون والله كما قال بها الإشراقيون من جهة ثالثة، وما توصل إليه "حي" من جهة أخرى، تكشف درجة كاملة من التطابق بين المفاهيم المذكورة، فما قام به ابن طفيل وهو يضع قناع حي بن يقظان على وجهه، تمثيل سردي – رمزي لمنظومة مفاهيم الفلسفة الإشراقية. فإذا استحضرنا حماس ابن طفيل في دعوته السرية للإشراق، اتضح لنا مقدار التماثل بين رؤيته ورؤية قرينه حي بن يقظان، مما يؤكد أن الأخير كان قناعا موّه ابن طفيل بوساطته على تجربته الفكرية، ورؤيته الإشراقية العميقة والأصيلة.

إضفاء الطابع السرّي على الأفكار والاعتقادات الخاصة لم يكن مقتصرا على ابن طفيل، ولا على الإشراقيين، إنما كان شائعا في كثير من الأوساط، فتبنته بعض الفرق الدينية، والكلامية، ولجأ إليه كثير من المفكرين والمتصوّفة، وكل ذلك اندرج في مجال "المضنون به على غير أهله". كان الطبع السري لبعض الاعتقادات والمعارف والعلوم سببه الخوف من التنكيل الذي تعرّضت له نخبة من المشتغلين فيها، الحلاج قتل، ومزّق جسده، وأحرقت

رفاته، ونثرت في مياه دجلة، والسهروردي القتيل دفع حياته ثمنا لتصوراته الإشراقية، ومن ينج من التقتيل، كان يوصم، إلى الأبد، بتهم المروق والزندقة؛ فالثقافات التقليدية منغلقة على نسق من التفكير والاعتقاد، وما زالت بعيدة عن تقبل فكرة الاختلاف. والإشراق بكامله يقع ضمن التأويل الذاتي - العقلي للفكر الديني الباحث عن الحقيقة، وهو يختلف عن عموم المؤمنين بظاهر الشريعة، فلا غرابة أن يتكتّم أصحابه عليه خشية سوء الفهم، وسوء التفسير، وسوء المصير، وهو الأمر الذي كان ابن طفيل حذرا منه، فكنّى عن أفكاره وتصوراته الفكرية بالطريقة الرمزية التي ظهرت في كتابه "حي بن يقظان" الكتاب الذي امتثل، في نهاية المطاف، للهدف المراد تحقيقه من السيرة الذاتية، وهو وصف تطور المسار الفكري والروحي لمفكر، أو فيلسوف، أو رجل دين.

ننتهي إلى أن السير الذاتية العربية، بأساليبها المتنوعة، تُعنى بطرق مباشرة أو غير مباشرة، برحلة التكوّن الفكري والعقائدي، الأمر الذي جعل المؤلف هو المركز الذي يضفي أهمية على ما حوله، فكل شيء، لا يكتسب أهمية، إلاّ عبر منظوره الذاتي، ورؤيته تكتسب أهميتها الخاصة، في تحديد مسيرة التطور الفكري له، أما العناية بالجوانب الوجدانية والعاطفية، فلم يلتفت إليها كتاب السير الذاتية، وهو ما يؤكد أن البواعث الكامنة وراء كتابة السير هي الرغبة المتأخرة في تقديم سيرة اعتبارية لا شخصية دقيقة، تعنى بوصف رحلة البحث عن الحقيقة، في بنية ثقافية يزداد فيها الصراع بين الخيارات العقائدية، والفكرية، والاجتماعية.

3. 4. السير الشعبية

في الوقت الذي اقتصرت فيه التراجم، والسير الموضوعية، والسير الذاتية، على النخب المنخرطة في المجالات الفكرية، والدينية، والسياسية، فإن السير الشعبية اتجهت إلى استثمار الصور المتخيلة للأبطال العظام في التاريخ العربي - الإسلامي، فمخيال العامة، مدفوع بفكرة نقض التراتب الذي تفرضه آداب الخاصة، فجموح التخيلات، وانفتاح الرغبات على الأدوار البطولية المتخيلة لا يوافق الانضباط المدرسي لأدب الخاصة، ولا سلوكهم، ولا علاقاتهم؛ فالمهمّشون يستعيدون أدوارهم عبر تضخيم التخيلات، وانتخاب الرموز العامة، وشحنها برغباتهم، وإخراجها من مجالها الخاص والدفع بها إلى المجال العام، وهو الأمر الذي يفسّر الكيفية التي جرت فيها عملية اختيار الأبطال الكبار للقيام بأعمال جليلة. تنتمي «السير الشعبية» إلى مرويات العامة، وهذا الانتماء هو الذي جعلها تتشكّل في منأى عن الثقافة المتعالية التي تعنى إجمالاً، بأخبار الخاصة وشؤونها، وذلك أفضى إلى عدم العناية بهذه المرويات، تدويناً ووصفاً، فالتواريخ الأدبية الرسمية تنتقص العامة وآدابها، وتراها نفثات مشوشة لأغلبية جاهلة. إن تغييب مرويات العامة والسكوت عنها، يرجع إلى موقع العامة في الثقافة العربية الإسلامية، وأدى ذلك إلى جهل شبه تام بالأصول الأولى للمرويات الشفوية السيرية، فضلاً عن الجهل بمراحل تكوّنها، وأسباب ظهورها، وتواجه الباحث في هذه المرويات مهمتان أساسيتان هما: تشكّل السير الشعبية، وإنشادها.

3. 4. 1 تشكّل السير الشعبية

لم تشر المصادر العربية الأدبية والتاريخية إلى السير الشعبية إلا إشارات مقتضبة في سياق ذمها، وبذلك فالغموض يحيط بالأشكال الأولى لها، فضلاً عن الأسباب الكامنة وراء ظهورها؛ ذلك أن التدوين المتأخر الذي قام به بعض منشدي هذه السير، لا يقدم إلاّ صورة أولئك المنشدين، على أنه من المؤكد أن جذورها المتداولة شفويا ترجع

إلى زمن أقدم بكثير من زمن تدوينها، ولا يمكن حصر أسباب ظهور هذا الشكل السردي، إلاّ على سبيل تأويل متونها الضخمة، كونها تستدعي أشهر فرسان العرب ليكونوا أبطالاً لعصور غير عصورهم، وهو ما جعل بعض الباحثين، يعللون ظهورها، بأنه نوع من استحضار الماضي المجيد، لمواجهة عصر، انحسر فيه الدور العربي– الإسلامي، وأوردوا أسباباً أخرى تهدف جميعاً إلى تعليل دوافع ظهور هذا النوع المتميز من أنواع السرد العربي القديم.

يرجع آندريه ميكال، المستشرق الدؤوب، والمتبحّر بالجغرافيا البشرية لدار الإسلام، ظهور السير الشعبية إلى «تعلّق الجماعة الإسلامية بذكرياتها»[84] والتعلّق هو الحنين الهوَسي بمجد غابر مثله الفرسان الأوائل كعنترة بن شدّاد، وسيف بن ذي يزن، وأبي زيد الهلالي، وغيرهم، ثم الحنين المشفوع بالألم والحسرة على حقبة القوة التي عرفتها الجماعة الإسلامية، في عصور ازدهار الفتوحات، وبانحسار فكرة البطولة الحقيقية، وبداية انهيار دار الإسلام، اختل التوازن النفسي في أذهان المسلمين الذين مازالت الذكريات المروية طرية في أوساطهم، وبحثا عن توازن جديد، يختلق المخيال بطولات وهمية تسند إلى أبطال يستدعون من بطون التاريخ، فتُعقد لهم بإجماع الأدوار الغائبة في الواقع، لتنتقل إلى التخيل، والحق فالمجتمعات المقهورة تتوغل في قارة التخيلات الغامضة لكي تستعيد مجدا غابرا، فتلك المجتمعات، عبر المرويات السردية الكبرى، تقوم بتأكيد هويتها ورغباتها، فتضخم روايتها المتخيلة بالسرد، وتعتصم بحبكة تنعقد حولها الأحداث البطولية، ولا يخفى أن المهام التي يقوم بها معظم أبطال السير الشعبية، تتمركز حول فتح العالم، وتوسيع دار الإسلام، أو التدشين لظهور الرسالة الإسلامية، مع أن كثيرا من أولئك الأبطال عاشوا قبل الإسلام، وماتوا، كما يقال، ميتة جاهلية، لكن هذه الحقيقية الجزئية لا تبطل رغبة العامة المنكفئة على نفسها في إضفاء الأدوار البطولية الكبرى لهم. الأدوار التي تهدف، بمجملها، إلى محاربة الأخطار القادمة من دار الحرب، أي من ذلك العالم الواقع خارج دار الإسلام، والذي كان يعرف بدار الكفر، طوال القرون الوسطى، فأبطال السير الشعبية يوفرون حماية رمزية متخيلة لمجموعات ضخمة من المسلمين الذين صار حاضرهم يتهدّد ماضيهم بقوة، فارتموا بصورة كاملة في ذلك الماضي، يستعيدونه، ويبعثون أبطاله، ويرسمون لأفكاره طابع الخلود، ففكرة التأصيل التخيلية تنبثق من الإحساس بهشاشة الحاضر، والسير الشعبية تحقّق هذا التوازن الداخلي لتخطّي هذه الإخفاقات الجوانية، وتستجيب لتوهمات القوّة الزائفة، ولهذا ازدهرت في الحقب المعتمة من التاريخ العربي – الإسلامي، وتمدّدت دلالاتها للوفاء بحاجات التلقّي التعويضية، فأبطالها يحيلون على أولئك الرجال العظام الذين عرفهم التاريخ العربي، وبخاصة الجاهلي، وقد أوكلت لهم مهمات جديدة، فانخرطوا في الدفاع عن عقيدة جديدة، في عصور غير عصورهم.

ولا يختلف عبد الحميد يونس كثيرا عن آندريه ميكال، حينما يعزو ظهور السير الشعبية إلى اهتزاز «الوجدان العربي» بسبب الحروب الصليبية، مما دفعه إلى «أن يعتصم بعصر البطولة»[85]، الذي مثله أبطال لهم شأن في قلب ذلك الوجدان. وإذا كان ميكال ويونس، يذهبان إلى أنّ ظهور السير الشعبية سببه عوامل نفسية وحضارية، استجدت نتيجة التحديات التي واجهها العرب والمسلمون، فإن بعض الباحثين الآخرين، يرون أن ظهورها يعود إلى أسباب أدبية، ففاروق خورشيد يرجع ذلك إلى حاجة العرب لشكل إسلامي للتعبير الأدبي يبعدهم عن الارتباط بالأشكال الأدبية المنحدرة من الأسطورة الوثنية القديمة[86] فيما يرى عادل البياتي أنها تطوير للبذور الأولى التي أو جدها أيام العرب، وما احتوته من أخبار كثيرة[87]، أما أحمد زكي فيرى أن هذه المرويات تخلّقت في خط موازٍ

للمغازي، واستقطب كل ما رفضه المؤرخون واللغويون من الأيام الأصل، ومن تواريخ الأنساب، وأسفار التكوين[88] فضلاً عمّا ترسّب في الذاكرة من كتب الأوائل، ونوادر الرحالة والجغرافيين المتقدمين.

يصعب تقرير صحة أي من هذه الآراء، فكل منها يمكن أن يكون سبباً وراء ظهور السير الشعبية، وجميعها يمكن أن تكون كذلك، لكن آراء تقتصر على استدعاء ثقافة الماضي على سبيل التأويل، لا الاستقراء الفني الذي يهتم بتحليل البنى السردية لها، ضمن شروط النوع السردي الذي يوجهها، تظل بحاجة إلى نوع من الدرس والتحليل، للتثبت من أمر ظهور تلك المرويات السردية. والحقيقة فجمع المرويات في عصر التدوين وفّر مادة أدبية ضخمة جرى تداولها في الحواضر الإسلامية، كما أن الرواية الشفوية لمأثورات الماضي نشطت وازدهرت، فتراكمت مرويات غزيرة، شكلت بمرور الوقت رأس المال الرمزي لمجتمعات تناقصت فيها شروط الحياة الطبيعية، وتراجعت أدوارها، وانحسرت تطلعاتها الكبرى، وراح المجال الذي تحتمي به من قبل يتفتّت، فدار الإسلام في تراجع، والقوى الكافرة (طبقا للتعريف الديني السائد آنذاك للمغايرين عقائديا) تغزو تلك الدار الهشّة، وتمزّقها، وتقتطع أجزاء كثيرة منها، فيما يتناحر أبناؤها، طمعا في مكاسب دنيوية عابرة، وبسبب هذا يقوم العامة بتضخيم أنساق القيم الموروثة، ويغذّون حاضرهم بمزيج متداخل من الرغبات والتخيلات والآمال، كمكافئ نفسي لحالة الانهيار التي يحسون بها على نحو فطري وغير معلّل؛ فتتعالى في أوساطهم المقاومة الرمزية تنعشها بطولات حبيسة المرويات السردية. تظهر تلك المرويات لتلبي الحاجة الكامنة في وسط يتمركز مخياله حول العقيدة والعرق، وهذا يفسر سبب اقتصار السير الشعبية على أبطال عرب، وعلى أدوار دينية يقومون بها، وحينما يتعارض ذلك، يتم اختلاق انتساب عربي، مهما كان الأمر، كما ظهر في حالة "الظاهر بيبرس"، وحينما يكون البطل جاهليا، كما هو الأمر في حالة سيف بن ذي يزن وعنترة، فهما يدشنان لظهور الإسلام، ويعمران لأكثر من ألف سنة، ويكرسان حياتهما للدفاع عن الإسلام، ويكتسحان "دار الكفر" في كل مكان على رؤوس جيوش جرّارة لا تعرف الهزيمة.

وكما أختلف بشأن أسباب ظهور السير، اختلف أيضاً في أزمان ظهورها، ويستمد الباحثون المعنيون بهذه المرويات آراءهم إما من الأحداث التاريخية التي تحيل عليها تلك المرويات، أو من الإشارات العابرة التي تتضمنها المصادر الأدبية أو التاريخية، وكلا المصدرين لايقدّمان أدلة كافية تؤكد شيئاً أساسياً في هذا الموضوع، ذلك أن إشارات المصادر التاريخية أو الأدبية، لا تعنى بهذا الموضوع، كون المرويات الشعبية من الآداب المنحطّة التي لا تتوفّر فيها الشروط التي تجعل منها أدبا، كما قرّ الأمر في تلك المصادر، أما اعتماد الأحداث التاريخية التي توردها تلك المرويات، بوصفها أدلة على أزمنة تشكلها، فأمر يشوبه عدم الدقة والشك؛ لأن تلك الآراء تتعامل معها بوصفها تاريخاً، وليس بنى رمزية سردية متحولة، تتضاعف أحداثها بمرور الزمن، فتقويل المرويات، يخرجها من إطار جنسها الأدبي ويدخلها في حقل غريب عنها هو التاريخ. صحيح أن الأحداث التاريخية قد تكون دليلاً على أن مروياً ما قد ظهر بعد الواقعة التاريخية التي يشير إليها، كما في سيرة «الظاهر بيبرس» التي تورد وصفاً لثورة عرابي في عام 1882 في مصر، الأمر الذي يؤكد على أن هذا الجزء من السيرة – في أقل احتمال – لابد أن يكون قد ظهر بعد تلك الأحداث، لكن استقراء شاملا للسير الشعبية العربية، يرجح أنها ليست من التاريخ بشيء[89]. بالمعنى الذي يحملهُ هذا المفهوم. وما يمكن تقريره هنا، أن تلك الآراء، كانت تهدف إلى تأصيل المرويات السيرية في التاريخ لا البحث في

ماهيتها، ويفترض البحث في مرويات ذات أصول غامضة، القول إن صورها الشفوية كانت تتغير، تبعاً لتغير عصور رواتها، ومن المؤكد أن التداول الشفوي كان يحذف منها، ويضفي عليها كثيراً من الوقائع، وتلك صفة ترافق المرويات الشفوية عامة. وعلى الرغم من ذلك فإن المسرد الخاص بما أثير حول عصر ظهور السير الشعبية العربية، يكشف تعددا في وجهات النظر، في هذه القضية، ويستحسن الإطلاع على كل ذلك.

مسرد تأليف وظهور السير الشعبية العربية

السيرة	زمن التأليف	صاحب الرأي
الأميرة ذات الهمّة	ترجح الآراء ظهورها في القرن التاسع الميلادي	نبيلة إبراهيم، سيرة الأميرة ص59 وتستند في رأيها إلى ما ورد في السيرة 22: 68 من أنها كانت تروى للخليفة العباسي الواثق (227- 233 =841 - 847)
عنترة بن شداد	تتعدد الآراء في ذلك ويحصر تأليفها بين القرنين العاشر والقرن الثاني عشر الميلاديين	الزيات، تاريخ الأدب العربي ص 392، ومحمود دهني، سيرة عنترة ص 155 و171 و280، وسليمان موسى، الأدب القصصي عند العرب، ص 105 وفؤاد حسنين، قصصنا الشعبي ص 77، وجميعهم يستندون إلى إشارة أوردها لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية 2: 882 من أن الشيخ يوسف بن إسماعيل أُمر بتدوينها، وشغل العامة بها لصرفهم عن ربة وقعت في قصر العزيز الفاطمي (344 - 386 = 955 - 996) لكن أندريه ميكال، الأدب العربي ص 85، وعبد الحميد يونس، دفاع عن الفلكلور ص163 يقولان إنها ظهرت في القرن 12م لورود إشارة صريحة عند ابن أبي أصيبعة تؤكد أن طبيبا عراقيا يدعى ابن الصائغ، كان "يكتب أحاديث عنترة العبسي، وصار مشهورا بنسبته إليها" عيون الأنباء 2: 314
السيرة الهلالية	بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين	عبد الحميد يونس، الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي ص133 ودفاع عن الفلكلور ص 179 ويستند برأيه إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن للهلاليين حكاية غريبة عن رحيلهم إلى المغرب، تروى "خلفا عن سلف، وجيلا عن جيل، ويكاد القادح فيها، والمستريب في أمرها، أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط، لتواترها بينهم" كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر 6: 40
سيف بن ذي يزن	بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين	ثريا منقوش، سيف بن ذي يزن بين الحقيقة والأسطورة ص90، وعبد الحميد يونس، الحكاية الشعبية ص91 وفؤاد حسنين، قصصنا الشعبي ص 59 ويستند هذا الرأي إلى أن السيرة تورد أخبار ملك الحبشة سيف أرعد (1334 - 1372) بوصفه أحد أبطال السيرة من خصوم سيف بن ذي يزن
الظاهر بيبرس	القرن التاسع عشر الميلادي	بدلالة كون السيرة تورد أحداثا وقعت في نهاية القرن التاسع عشر مثل ثورة عرابي 1882 وولاية عباس حلمي 1895 على الرغم من أن أحداثها تبدأ في خلافة المقتدي بالله العباسي (467 - 487 = 1074 - 1094)

3. 4. 2. الانشاد

لإنشاد السير الشعبية، تقاليد شبه ثابتة، وصفها الباحثون، وفيها يقوم المنشد بقراءة جزء من السيرة في مكان ما، بحضور جمع من المتلقّين، وترافق القراءة الموقّعة، مقاطع موسيقية على بعض الآلات كالربابة والجوزة، وكانت هذه التقاليد معروفة على نطاق واسع إلى منتصف القرن العشرين في كثير من المدن العربية، وفي بعضها كدمشق والقاهرة مازالت تلك المرويات تنشد في بعض المقاهي الشعبية في مطلع القرن الحادي والعشرين، فيما دفعت حاجات الترويج السياحي بعض البلدان العربية إلى الاهتمام بتلك المرويات لتقدّم للسائحين، كجزء من المووروث الأصيل، لكن ذلك استثمار سيء لها، وتحريف لوظيفتها التي كانت في الأساس تقوم بإشباع التخيلات، وتحقيق التوازنات الداخلية، فيما تحولت في الأماكن السياحية إلى فرجة خالية من تلك الوظيفة الفنية. وفي جميع الأحوال يحث المنشد – الذي يعدُّ هنا راوياً – مستمعيه على المشاركة الوجدانية في الأحداث التي ينشدها، ولا يلتزم حرفياً بالمرويات المدونة خطياً لديه، إنما يتصرف بما يروي تبعاً لحالة الانفعال التي يثيرها في المتلقين، ويستعين أحياناً لتعميق الإحساس بصدق الواقعة، ببعض قطع السلاح كالسيف أو العصا، فيومئ بها، طاعناً مساعديه الذين يقومون برفقته في بعض المقاطع بتحويل الرواية إلى مقاطع لتمثيل الأحداث، ولما كانت متون السير ضخمة، كان الإنشاد يستمر عدة أشهر، يستأنف فيه المنشد كل مساء الإنشاد من حيث انتهى في الليلة الماضية، فرواية سيرة الأميرة ذات الهمة كانت تستغرق سنة كاملة. وكان المنشدون يتخصصون براوية سيرة معينة، وينسبون إليها كـ «العنترة» و«الهلالية» و«البوزيدية»، وكانت صناعة الإنشاد مزدهرة في كثير من البلاد العربية، وفي القاهرة على سبيل المثال، كان لها «نقابة لها شيخ يرأسها، ويشرف على مصالحها ومصالح أفرادها، ويشجع على رواجها»[90]، وكانت مهنة الإنشاد وراثية تعتمد على المشافهة[91]. وسنعود، في مكان آخر من هذه الموسوعة، إلى وصف تلك المرويات، وتزايد رواتها، في القاهرة، خلال القرن التاسع عشر، حينما نتطرق إلى تفكك الأبنية السردية لها، وتحولها إلى رصيد أعيد تجميع بعض عناصره في النوع السردي الجديد، وهو الرواية.

يمثل المنشد راوياً مفارقاً لمرويه في السير الشعبية، فيما يمثل المتلقي نوعاً من المروي له، وبينهما يتشكل متن المروي، ويصف باحث متخصّص عملية تكّون مرويات السيرة الشعبية، قائلاً: تعتمد التغيرات التي يحدثُها الراوي في النص كثيراً من الأوصاف النمطية المحفوظة عن وصف البطل، وهي كثيرة، ويمكن أن يضيفها لأي بطل من أبطاله، وكذلك صورة الجو، تتكرر في المواقف تطول وتقصر حسب إحساسه برغبة جمهوره الذي يشترك في عملية الأداء، اشتراكاً فعلياً، فالنص الشفوي يعاد تأليفه ساعة الأداء، ويتم في عملية جدلية بين الراوي والمتلقي، أما إذا لم تتم عملية التفاعل، فإن النص يسقط، فكل النصوص التي بين أيدينا هي بصورة أو بأخرى تأليف تم ساعة تسجيل النص أو ساعة أدائه، تأليف لا يبدأ من فراغ، وإنما من تقاليد متوارثة؛ فالسيرة التي تطول طولاً متسعاً ليس من السهل أن يحفظها الراوي بكاملها، إنه يحفظ الأساس ثم يبني عليه بناء جديداً من وصفه، وحسه، وتتم عملية تداخل لمحفوظه، وما يمكن أن يتولد ساعة الأداء، فهو يصوغ عالماً متكاملاً من خلال تقاليد عالمه الذي يعرفه، ويشترك في معرفته جمهوره الخاص، ويأخذ النص في التوالد والبناء، ليتكامل نصاً لنوع أدبي، اسمه فن السيرة[92].

ويورد نمطين من الرواة، أولهما: الراوي الأصيل وهو "الذي يحترم الرواية التي يرويها، ويحترم جمهوره" وثانيهما:

الراوي المزيف وهو "الذي لم يدرب تدريباً كافياً فيقف قبل أن يتم تدريبه أمام الجمهور، فهو هنا يخدعهم "[93].

تكشف علاقة الراوي المنشد بالمتلقّي عن توافر ظروف مناسبة لإضافة أحداث إلى متون السير أو حذفها منها، وتقاليد الإنشاد، وحاجات التلقّي هي التي تتحكم في ضخامة تلك المرويات، وهي السبب وراء ظهور أحداث متأخرة كثيراً عن عصر البطل، ولكن تلك التقاليد، من جهة ثانية، هي التي جعلت عوالم تلك المرويات شبه متماثلة، سواء في أفعال الأبطال، أم في البنى السردية لمتون تلك المرويات، فالنسق الشفوي المتوارث بين الرواة يتيح لهم إمكانية التنويع داخل إطار واحد، ومشاهد القتال، والمبارزة، واللقاءات الحميمة، ومغامرات الأبطال والمساعدين تكاد تكون متماثلة، لا تتغير فيها إلا التفاصيل، فالراوي ينهل من صيغ ثابتة يقوم بتطبيقها على مجموعة محدودة من المواقف، ذلك أن النظم الشفوي للمرويات، التي تنشد موقّعة يجعل الراوي أمام خيارات محدودة، فقد تدرّب على مراعاة الإطار العام للوحدة الحكائية، وللإطار الشامل لكل الوحدات التي تؤلف متن السيرة، وفي كل مرة، يدفع بالبطل إلى مغامرة، ثم يعيده سالما منها، وذخيرته المحدوة من الأوصاف تجعله يعيد استخدام الصيغ الثابتة في المواقف المتشابهة، وبهذه الطريقة تتشكل البنيات السردية لتلك المرويات، وهو ما سنقف عليه في التحليل الفني لتلك السير في الفصل الآتي.

هوامش الفصل السادس

1. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، واللسان والصحاح، مادة "سير"
2. اللسان، مادة "سنن"
3. م. ن، مادة "سير"
4. دائرة المعارف الإسلامية، طهران 12 : 439
5. اللسان، مادة "غزا"
6. يحيى إبراهيم عبد الدائم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، القاهرة 31
7. فاروق خورشيد، السير الشعبية العربية، القاهرة 5
8. يشكك الخطيب البغدادي تاريخاً في هذه الرواية، لأن ابن إسحاق توفي قبل خلافة المهدي، ويرى أن أمر تدوين السيرة، ربما أصدره المنصور (136 - 158 = 753 - 774) لتكون بين يدي ولده المهدي - تاريخ بغداد 1 : 21 وإن صحت الرواية يكون الأمر قد حصل قبل تولي المهدي الخلافة
9. الروض الأنف 1 : 43
10. العبر في خبر من غبر 1 : 287
11. عبد العزيز الدوري، دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن إسحاق، بغداد 5
12. هورفتس، المغازي الأول ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار 2
13. الصفدي، الوافي بالوفيات تحقيق هلموت ريتر، المانيا1 :7 ومحاضرة الأوائل1 :3 كشف الظنون 2 : 1147، الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن، أكسفورد 1: 21 ودائرة المعارف الإسلامية 12 : 450

14. المغازي الأول ومؤلفها 3

15. الإعلان بالتوبيخ 157 وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي 3 : 10

16. الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، القاهرة 1: 2 ودحلان، السيرة النبوية والآثار المحمدية، مطبوع على هامش إنسان العيون 1 :3

17. القفطي، أنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة 1 : 5.

18. الفهرست 105

19. كشف الظنون 2 : 1012

20. العبر في خبر من غبر 1 : 216

21. تاريخ بغداد 1 : 215

22. الروض الأنف 1 : 37 ووفيات الأعيان 4 : 276

23. تاريخ بغداد1 : 219، الروض الأنف 1 : 40، وفيات الأعيان4 : 276، وابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، القاهرة 1 : 9

24. للوقوف على السير النبوية وشروحها، نحيل على كشف الظنون 2 : 1012 - 1013 والإعلان بالتوبيخ 157 والوافي بالوفيات 1 : 7 - 8

25-26. السيرة النبوية 1 - 6

27. دراسة في سيرة النبي 8

28. الفهرست 105، تاريخ بغداد 1 : 223 وكتاب المجروحين من المحدثين 1 : 77

29. السيرة النبوية1 :194، 225، 262: 37، 89، 39 :136، 176 و4: 44، 54.

30. م. ن 1 : 45 و 4 : 123

31. م. ن 2 : 193 و 3 : 176

32. هاني العمد، دراسات في كتب التراجم والسير، عمان 93

33. روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، بيروت 115

34. عيون الأنباء 2 : 18، 220، 225، 226، 230 : 164، 287

35. ابن قتيبة، الشعر والشعراء 21

36. السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة1

37. عيون الأنباء 1 : 8

38. جرونباوم، حضارة الإسلام ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة 329 ونحيل في هذا الموضوع على الإعلان بالتوبيخ 154 وعجائب الآثار 1 : 9

39. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1 : 14.

40. ابن شداد، سيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة 3

41. ابن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب 2

42. البدر العيني، الروض العاطر في سيرة الملك الظاهر(ططر) تحقيق هانيس أرنست، القاهرة 2

43. نحيل بهذا الصدد على أبي فراس، مناقب المولى سنان راشد الدين، تحقيق مصطفى غالب، بيروت 165 والجوذري، سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي أبو شعيرة، القاهرة 34 والبلوى، سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي، دمشق 7

44. تاريخ بغداد 1 : 164 - 169

45. الطبقات الكبير 5 : 314

46. شوقي ضيف، الترجمة الشخصية، القاهرة 5

47. حضارة الإسلام 343

48. كلية ودمنة 70 - 87.

49. عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، الكويت 120

50. عيون الأنباء 3 : 3 وتاريخ الحكماء 413 - 417

51. ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد بن تاويت، القاهرة 15- 17

52. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق 55.

53. المنقذ من الضلال 101

54. السهروردي، رسالة كلمات الصوفية، تحقيق حسن علي عاصي، (مجلة معهد المخطوطات العربية)، مج 28 ج 1984/1، ص 183

55. سامي الكيالي، السهروردي، ص 33

56. السهروردي، كتاب اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، ص32

57.السهروردي، مجموع في الحكمة الإلهية، بعناية هنري كوربين، 1: 195

58. اللمحات، ص150

59. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، ص193، وللتفصيل انظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية منذ شهاب الدين السهر وردي.

60. ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدرجة في المنطق، القاهرة، 2: 4

61. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1: 161

62. ابن سينا رسالة حي بن يقظان، ضمن رسائل الشيخ الرئيس في كتاب "أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، لايدن، مطبعة بريل، 1: 1-2

63. مدني صالح، ابن طفيل، قضايا ومواقف، بغداد 35، ومعالم الفكر العربي 236

64. مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، بغداد 30

65. محمد الجابري، نحن والتراث، بيروت 120.

66. ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، بيروت 106

67. م. ن. ص 106

68. م. ن. ص 106

69. ابن العقاد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت 5: 192

70. أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق 1 :178

71. الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة 1: 20.

72. حي بن يقظان 115- 116

73. م. ن. ص 235

74. م. ن. ص 235

75. شذرات الذهب 5: 153

76. نحن والتراث 176.

77. حي بن يقظان، 108

78. م. ن. ص 108

79. م. ن. ص 110

80. م. ن. ص 207

81. . م. ن. ص 209

82. م. ن. ص 216

83. م. ن. ص 111

84. آندريه ميكال، الأدب العربي، ترجمة رفيق بن وناس وآخرون، تونس 95.

85. عبدالحميد يونس، دفاع عن الفلكور، القاهرة 139.

86. فاروق خورشيد، السيرة الشعبية العربية 43.

87. عادل البياتي، الملاحم العربية، بغداد 29.

88. أحمد كمال زكي، الفن القصصي في التراث العربي، مجلة الآداب7 – 4 لعام 1989 ص 40.

89. تجدر الإشارة إلى أن أبطال السير العربية الكبرى عاشوا قبل الإسلام، لكن بعضهم استدعي للمساهمة في أحداث إسلامية، فعنترة يغزو الأندلس، وسيف بن ذي يزن يمهد للإسلام، ويقود جيشاً من ثمانية عشر مليوناً من الجند، وتجعل سيرة الأميرة ذات الهمّة الملك الرومي (لاوون) معاصرا لثلاثة عشر خليفة، ابتداء من عبد الملك بن مروان (64 - 85 = 683 - 904) لغاية المهدي (158 - 169 - 743 - 749) كما تجعل مروان بن محمد (125 - 132 - 743 - 749) خليفة لسليمان بن عبد الملك (96 - 99 - 714 - 171) ولا تأتي على ذكر ستة خلفاء بينهما، وتجعل سيرة سيف الحجاز مكاناً للطوفان، وتصف مدينة القاهرة في سياق أحداث وقعت قبل الإسلام، وتجعل سيف بن ذي يزن، الذي عاش في القرن السادس الميلادي عاصراً للملك الحبشي (سيف أرعد) الذي حكم الحبشة في القرن الرابع عشر الميلادي، وتشير سيرة عنترة إلى مدينة بغداد والأندلس في سياق أحداث قبل الإسلام، وتجعل سيرة الظاهر بيبرس، صلاح الدين الأيوبي (589 - 1193) معاصراً للخليفة المقتدر (320 - 932) وتقرر أن وفاته، كانت عام 752 وتؤكد على أن الأصمعي (216 - 831) قد فرغ من تأليف السيرة سنة 473 هـ وأنه عاش في الجاهلية سنة 670، ومثل هذا الخلط شائع، وهو سمة من سمات السير الشعبية التي تعيد بناء أحداث متخيلة، ولا تؤرخ لحدث محدد.

90. عبد الحميد يونس، الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي القاهرة 123.

91. حول تقاليد الإنشاد وصناعته، نحيل علي المصادر الآتية: عبدالحميد يونس، دفاع عن الفلكور 151، والحكاية الشعبية 45، والهلالية في التاريخ والأدب الشعبي 153، وفاروق خورشيد، السير الشعبية العربية 168- 172، ونزار الأسود، الحكواتي في دمشق، مجلة المأثورات الشعبية 18 - 1990 ص 55 - 63.

92. أحمد شمس الدين الحجاجي، مصادر الراوي والرواية في السيرة الشعبية، مجلة المأثورات الشعبية 15 - 1989، ص 8.

93. م. ن. ص 75.

الفصل السابع

البنية السردية للسيرة الشعبية

1. وظـــائف الـــرواة

تكثر السير الشعبية من إيراد مصطلح «الراوي» دلالة على مَنْ سمع قولاً ما وقام بروايته على الوجه الذي قيل فيه، كما وتورد مصطلحات رديفة للراوي، مثل «المؤلف» و«المصنف» و«الناقل» و«الراوي المؤلف»[1]. واستعمال المصطلح بغير دلالته أمر شائع في السير الشعبية، فهي لا تقدم تحديدا للمفاهيم والعناصر الأساسية فيها، فاختلاف المرويات، واختلاف الرواة، وتباعد العصور، وأماكن رواية السير الشعبية تجعل هذه المرويات نهبا للخلط في كل شيء: خلط في الحوادث التاريخية، وخلط في الشخصيات، وخلط في مصائر الأبطال، وخلط في المصطلحات التي تتردّد في ثناياها. ولم يقتصر ذلك على «الراوي» بل تعداه إلى «السيرة» نفسها، إذ حلّت مصطلحات كثيرة، مثل «الإيراد» و«الكلام» و«التبيان» و«الأخبار» و«المقال» و«النظام» و«الديوان» و«القول» و«القول المجمع» و«الحديث الغريب» و«الكلام العجيب»[2] محل مصطلح «السيرة» على الرغم من الاختلاف الواضح في الجذور الدلالية بينها وبين مصطلح «السيرة» وذلك يؤكد أن منشدي السير الشعبية كانوا يفتقرون إلى الدقة، ولا يعنون بها، ويوردون اصطلاحات مختلفة للدلالة على شيء واحد.

ترتبط المرويات السيرية بالراوي، الذي يتجلّى ظهوره في هذا النوع السردي أكثر مما يتجلّى في الأنواع السردية الأخرى، وعنه يصدر إلى المروي له، ولذلك فهو أداة لتشكيل نسيج تلك المرويات، ومما يتميز به الراوي في السير الشعبية أنه يعيد إنتاج مروي إلى متلقّين تلقّوه من راوٍ قبله، وهو بذلك يحل لفظه محل لفظ الذي سبقه، ويورد متناً مرناً رواه غيره، في ظل بنى ثقافية متغيرة تبعاً لتغير مكان الرواية وزمانها، وفي كل هذا إنما يروي عن راوٍ أصل يتصف بصفات الراوي الأول الذي كان شاهداً على الواقعة المروية، وفيما يعلن الراوي في السيرة عن حضوره فإن الراوي الأول يظل متخفياً يتجنب الإشارة إلى نفسه، ولا يعنى إلا بما شاهد من وقائع، وبذلك فالراوي في السير الشعبية شأنه شأن الراوي في المرويات السردية الشفوية ينتظم في نمطين، راوٍ مفارق لمرويه يتدخل دائماً فيما يروي، وراوٍ يترك للمروي أن يروي دونما تدخل مباشر فيه، وينبغي الوقوف على وظائف كل منها، وأثره في البنية السردية لتلك المرويات.

أ – وظائف الراوي المفارق لمرويّه

(1). وظيفة اعتبارية: يقوم الراوي المفارق لمرويّه بتحديد الأهمية الاعتبارية للسيرة، وذلك بإضفاء صفات اعتبارية عالية الشأن على أبطال السير وأفعالهم، كما يلمس في فواتح السير الشعبية عامة، وما يتخللها من عبر وأحداث تنطوي على مقاصد محددة: كقول الراوي «هذه قصة الأمير سيف بن ذي يزن مبيد الكفرة أهل الشرك والمحن في سائر الأمصار والدمن ومخمد الأسحار والفتن»[3].

(2). وظيفة تمجيدية: لا يألو الراوي جهداً في إضفاء كل ما يمجّد السيرة التي يرويها، لمنح ما يروي أهمية خاصة،

وإثارة حماس المتلقّي، وتحتشد السير الشعبية بعبارة «السير العجيبة المطربة الفائقة الغريبة» ومن أمثلة وظيفة التمجيد التي يقوم بها الراوي ما ورد في سيرة «الأميرة ذات الهمة» قوله «يالها من سيرة ما أعجبها، وفي الأحاديث ما أغربها»[4]، ثم يضيف «لم يرو في السير، ولا سمع في الخبر مثلها، لوقعاتها نقلت عن أكابر المشايخ من بني كلاب أهل العقل والصدق والأدب المجاهدين في سبيل الملك التواب، وما كان الواثق يملّ من سماع هذا الحديث، ولا سيما هذا الفصل في نفي ظالم والبطال، ورجوعهم إلى الديار والأطلال.فكان الواثق يطرب من هذا الحديث غاية الطرب، ويتعجب منه غاية العجب"[5] ويختتم السيرة بقوله «هذا ما انتهى إلينا من سيرة المجاهدين، وأبطال الموحدين رضوان الله عليهم أجمعين، ولقد قرأت في كتب الأولين والآخرين فما وجدت ألذّ من سماعها»[6] ويطرد الأمر نفسه في سير أخرى[7].

(3). وظائف بنائية: يقوم الراوي المفارق لمرويه بالوظائف البنائية الآتية:

(أولاً). وظيفة تنسيق: فهو ينسق مرويات الراوة، ويجعلها متماسكة حول شخصية البطل؛ فالراوي في سيرة الأميرة يصرح مؤكداً وظيفته هذه «أحببت أن أجمع سيرة تكون نزهة السامعين لما فيها من الانتفاع لكل المطالعين، وأنا أسأل الله الأمانة على ترتيب هذا الكلام العظيم»[8].

(ثانياً). وظيفة استباق: وفيها يقوم الراوي بالإعلان عن أحداث ستقع، ولم يكن سياق السرد قد منحها تحقّقاً بعد. ومثال ذلك ما يورده الراوي في سيرة «عنترة» من أن «زبيبة» مانعت عن نفسها، ولم ترض غير شدّاد معاشراً لها «لأنها من نسل قوم كرام، وسوف نذكرها في تأصيل نسبتها، ونذكر سبب غربتها وفراقها، ولكن نذكر كل شيء في مكانه بعون الله وسلطانه إذا وصلنا إليه"[9]. ينسج الراوي وحدة حكائية كاملة، بعد ثلاثة وثلاثين جزءاً، حينما يغزو عنترة الحبشة، بعد أن يصبح فارساً معروفاً، فيتدخل الراوي لكشف نسب أم عنترة، وفيما يستعد عنترة لمواجهة النجاشي، يقدم الراوي سرّ الانتساب بينهما «قال الراوي: وكان الملك النجاشي وهؤلاء الملوك كلهم أولاد عم، وكانت أم عنتر زبيبة بنت النجاشي ملك الحبشان، وكان ملك الحبشان، قد زوج أمها بالملك بسام، وهو أبو الملك همام، وأن الملك النجاشي هو جد زبيبة من الأبوين، ونسبهم إلى نوح عليه السلام، وقد غدر بزبيبة الزمان، وأحكم عليها القادر أن تقع في بلد العربان، وأرسلها إلى بني عبس وعدنان، وأخذها شداد، وأتت منه بعنتر»[10]. اكتشاف حقيقة النسب الذي يربط عنترة بالنجاشي ملك الحبشة يؤدي إلى تغير في مجرى أحداث السيرة إذ يتحول العداء إلى إخاء ويتصل، النسب بينهما، ويعود عنترة لخوض مغامرة جديدة، وتؤدي الأحلام أحياناً، دوراً مهماً في تحقيق الاستباق، فالرؤيا التي يراها عبدالوهاب في سيرة الأميرة، إذ يزوره الرسول، ويخبره بأن عقبة شيخ الضلال الشخصية الشريرة التي تعاضد الروم ضد المسلمين، لابد أن يصلب على أسوار القسطنطينية بحضور خليفة المسلمين ترد في الأجزاء الأولى من السيرة[11]، لكن تحقّقها لا يتم إلا في نهاية السيرة[12] وعلى الرغم من المواقف الكثيرة التي ينجح فيها أبطال السيرة من المسلمين في القبض على عقبة إلا أن ظروف صلبه لا تتحقق طبقاً لما جاء في رؤيا عبد الوهاب ويظل الاستباق، مهيمناً على أحداث السيرة ولا يتأتى لأحد قتل عقبة لبعده عن المكان المحدد في الرؤيا وتتابع الأحداث، وتتوالى الأجيال ليتحقق أخيراً ما بذره الاستباق إذ يصلب عقبة بحضور المعتصم، بعد مرور زمن طويل على الرؤيا – النبوءة التي تحدد مصيره.

يتحدّد إطار الاستباق السردي بعبارات يوردها الراوي مثل «سنذكر كل شيء في موضعه» و«سنذكر ما به يتم الكلام» و«يكون لنا معهم كلام، إذا وصلنا إليه نحكي عليه» وجدير بالذكر -كما مثلنا في رؤيا عبد الوهاب - أنّ كثيراً مما له علاقة بالاستباق، تبذره النبوءات، والأحلام، وتوقعات الأولياء، وإرشادات الرجال الصالحين ذوي الكرامات، ممن يعاضدون البطل في مهمته، وتحتشد السير الشعبية بالرؤى والنبوءات التي تؤدى هذا الغرض؛ ففي سيرة سيف، على سبيل المثال، يتنبأ نوح أن نسل حام لابد أن يصبحوا خدماً لنسل سام، لأن الأول ضحك على عورة أبيه[13] وتظل تلك النبوءة توجه أحداث السيرة إلى أن يقوم سيف بن ذي يزن، الذي يرمز إلى أولاد سام، بقتل سيف أرعد الذي يرمز إلى أولاد حام في «الركبة الكبرى» التي يجردها سيف ضد خصومه، وتستغرق ثلاث عشرة سنة وستة أشهر وسبعة وعشرين يوما[14] وبها تنتهي السيرة إذ يتحقق الاستباق السردي الذي دارت حوله أحداث السيرة.

(ثالثاً). وظيفة إلحاق: وفيها يقوم الراوي بإلحاق جزء من الحكاية، أو محور من محاور الأحداث فيها بجزء كان قد قدمه من قبل، ومثال ذلك أن الراوي في سيرة عنترة يصف ظهور شخصية «الجوفران» على النحو الآتي «وكان السبب في طلوع الجوفران، وفي هذه الأحوال، وأصل هذا القتال، سبباً عجيباً وأمراً مطرباً غريباً، لأنه هو وأخواته أصل هذه السيرة وأخبارها وفروعها، وبسبب أبيهم كان وقوعها حتى تكتمل لهم لذة الكمال»[15] ويتضح أن الجوفران هو أحد أبناء عنترة يظهر بعد موته، وهو ابن الجارية التي طلب إليها القيصر أن تحمل من عنترة، لكنها فرت فيما بعد مع كوبرت إلى إحدى الجزر النائية، وذلك حينما يذهب عنترة إلى الشام والقسطنطينية وبلاد الأندلس[16]. ولتوضيح العلاقة بين أحداث السيرة، يقوم الراوي بإلحاق جميع الوقائع الخاصة بحياة الجوفران في بلاد الروم إلى أن يتعرّف إلى أخوته مثل الغضنفر وعنيتره[17]. وفي سيرة الظاهرة بيبرس يقوم الراوي بإلحاق وحدة حكائية كاملة تكشف الأصول الملكية لبيبرس[18] في وقت أصبح فيه أميراً، وسياق الأحداث يمنحه فرصة بعد أخرى ليكون سلطاناً لمصر. يؤطر الراوي الوحدات الحكائية التي يلحقها بسياق أحداث سابقة عليه، وترتبط بها ارتباطاً عضوياً بعبارة محددة مثل «وعدنا إلى سياق الحديث الأول» و«نرجع إلى الحديث» و«سنرجع إلى سياق كلامنا الأول» و"وعدنا إلى ترتيب الكلام".

(رابعاً). وظيفة توزيع: وفيها يقوم الراوي، بتوزيع محاور الوحدة الحكائية حسب وقوعها في الزمان، أو حسب علاقتها بالشخصيات، ثم ينظم تتابع الوقائع في كل محور، بما يجعل وقوعها متوازياً، وكأنها تحدث في زمن واحد ويتم ذلك حينما يورد الراوي مشهداً يخص البطل ومعاضديه تارة، والخصم ومعاضديه تارة أخرى، لكشف استعداد الجانبين لملاقاة الآخر، وتبنى متون السير عامة، بتوجيه من التوزيع المنظم للأحداث التي يقوم بها الراوي، لأن الانتقال بين الفئات المتصارعة ضرورة لازمة من ضروريات البنية السردية للسير الشعبية، كون هذا النوع السردي لا يتكون إلا بوجود خصوم، يختلفون فيما بينهم، اختلافاً عرقياً ودينياً، ويحتم كشف هذا التناقض توزيعاً في المشاهد السردية بين فئتي الخصوم، على نحو يكشف موقف كل منهما بصورة جلية، ففي سيرة الأميرة وعنترة وبيبرس وسيف وبني هلال، يفرد الراوي مشاهد تصف أبطال السيرة من العرب المسلمين، وأخرى تصف أبطال السيرة من روم وفرس وأحباش وأقوام وثنية أخرى تعبد النار أو الأوثان.

يستعين الراوي وهو يؤدي وظيفة توزيع الأحداث والوقائع بعبارات تسهل القيام بهذه المهمة، مثل «هذا ما كان من أمر هؤلاء، وأما كان من أمر..» ويورد أحياناً تفصيلاً مفيداً كان يقول «هذا ما كان من الملك بعلبك وما جرى له، وأما ما كان من الملك ذي يزن، فإنه بعد هروب الملك بعلبك من قدامه، احتوى على جميع ماله"[19] وقد ينص الراوي على أن الأحداث ستتطور في محورين، فيقول «يا سادة يا كرام: ومن هنا ينقسم الحديث، حتى لا يجوز الغلط في الكلام»[20].

(4). وظيفة إبلاغية: وفيها يقوم الراوي المفارق لمرّيه بنقل حديث الراوي المتماهي بمرويه، بوصفه شاهداً على الوقائع، وتأتي الصياغة الإبلاغية، باستخدام أسلوب السرد المباشر، ففي سيرة الأميرة ينقل الراوي الأول عن الثاني قوله «لقد سألت الأمير أبو محمد «البطال» وقلت له: كيف كان خلاصكم؟ قال: "إنه لما ألقى الملعون شومدرس الطاحون على باب المطمورة.."[21] وقد يدّعي الراوي المفارق لمرويه أنه شاهد الوقائع بنفسه، كما يرد على لسان الأصمعي في سيرة عنترة وصفه الحرب بين الفرس وبني عبس قوله «ولقد كنت صغيراً في هذه الواقعة ولها ناظر، فقاتلت بنو عبس ذلك الجمع الكثير، وما قصّرت، وحمت حريمها وما تأخرت)[22]، أو قوله «وقد اجتمعت على عنتر مراراً عديدة فما رأيته قط يسجد لصنم، ولا هتك حرم، وما كان يحلف إلا برب البيت الحرام، وكان عنده يقين بظهور سيد المرسلين»[23]، وقد يورد الراوي المفارق لمرويه حديثاً أخذه عن شاهد عيان مثل «وقال الأصمعي: لقد أخبرني من أثق به، واعتمد في كلام الصدق عليه، وهو أنني صادق في حديثي هذا، ولا قلت إلا حقاً، ولا تكلمت إلا صدقاً وقال لي: يا أصمعي: إني كنت في هذه الواقعة حاضراً وناظراً، ولقد شاهدت بعيني فرأيت العجائب، وقد رويت على قد جهدي،واقتصرت غاية الاقتصار[24].

(5). وظيفة تأويلية: وفيها يقوم الراوي المفارق لمرويه بإيجاد علاقة ما بين ما يروي والبنية الثقافية للمرجع من أجل شحن الخطاب بدلالته المطلوبة في زمن روايته. إن أمرين اثنين يوفران للراوي أسباب وظيفته التأويلية أولهما: عدم وجود مؤلف ترجع إليه مُلكية السيرة، وثانيهما: التداول الشفوي المتواتر للمرويات السيرية، وهذان الأمران مكّنا الراوي في كل زمان ومكان أن يجري إضافات كثيرة لتلك المرويات تتناسب والظروف الموضوعية التي تروى فيها. فـ «الانزياحات الدلالية» المستمرة تحدث نتيجة التغير الحاصل في البنية الثقافية للمرجع من ناحية، وأهداف الرواة الذين يتعاقبون على رواية المتن من ناحية ثانية، الأمر الذي يتيح للراوي المفارق لمرويّه إضفاء رؤيته الخاصة، وموقفه الفكري على المروي، كلما رأى ضرورة لذلك، دون مراعاة أمر الإخلال بالمروي الذي يرويه؛ ذلك أن الرواية تجري في مناخ شفوي لا يراعي الدقة في الإرسال، سواء من جهة الراوي أم من جهة المتلقي، بل يراعي حالة الانفعال التي يحدثها المروي في نفس المتلقي. ولبيان الوظيفة التأويلية للراوي نقف على نماذج تدلل عليها.

إن الرواة يقدمون أبطال السير، بوصفهم حماة الإسلام أو دعاة له، على الرغم من أن بعض أبطال السير عاشوا وماتوا قبل الإسلام مثل، سيف بن ذي يزن، وعنترة بن شداد، فإن الرواة يجعلون عنترة داعية للدين الجديد، ومدشناً لظهور الرسول في الجزيرة العربية، وهو الذي يخوض حروبه لإحلال الإيمان محل الكفر، ويجعلون سيفاً حاملاً لواء «الحنفية» بين الوثنيين عبدة زحل، ويقود جيشاً جراراً قوامه ثمانية عشر مليوناً من المقاتلين ليحول العالم من الكفر إلى عبادة الله قائلاً «أنا قصدي أطهر الأرض من الكافرين، وإذا كانت بقعة من الكافرين، أحاربهم حتى

يؤمنوا بالله رب العالمين»[25] وما أن ينجز سيف رسالته الدينية حتى يعتزل الحياة في «قلعة الجبل» وهي القلعة التي بناها صلاح الدين الأيوبي بعد عصر سيف بما لا يقل عن ستة قرون في القاهرة، ويموت ويدفن جوار القلعة، وقد كتب على قبره «هذا قبر الملك الجيوشي، رحمة الله تعالى عليه وعلى من مضى من أموات المسلمين»[26] والأمر ذاته يحصل مع عنترة فهو بطل قومي وديني يطهّر الجزيرة من الأوثان، ويواجه كسرى والنجاشي، ويعود مظفراً، وقد حقق الرسالة التي يقاتل من أجلها. أما الوقوف على نماذج لأبطال السير الأخرى، كالأميرة ذات الهمة، والظاهر بيبرس، وأبي زيد الهلالي، وهم عاشوا تاريخاً في ظل الإسلام، فإنه يكشف أن الرواة جعلوا هؤلاء الأبطال يقاتلون الروم، والفرس، والصينيين، والهنود، والمجوس، ويقومون بمغامرات داخل الممالك الصليبية والمجوسية، الأمر الذي يستدعي إلى الذهن صور المواجهة العربية – الإسلامية من جهة والرومية – الفارسية من جهة أخرى، ويؤكد أن الرواة كانوا يستجيبون ويعبرون في الوقت نفسه عن مخيال العامة، ذلك المخيال الفعّال في إحساسه غير المباشر بانهيار دار الإسلام، وحاجته إلى أبطال يعيدون بسط السيطرة، مرة ثانية، على أطراف ذلك العالم.

إن الراوي الذي يؤول متون السير، طبقاً لبنيته الثقافية، وليس طبقاً للظروف التاريخية التي ظهر البطل فيها، ويستدعي من التاريخ شخصيات اتصفت بالشجاعة والبطولة ليضعها في مواجهة أحداث متأخرة كثيراً عن عصرها، إنما يقوم في حقيقة الأمر، بـــ «إعادة إنتاج» لمرويات معينة بما يوافق عصره ورؤيته للعالم الذي يعيش فيه، وهذا «التمدُّد الدلالي» لتلك المرويات هو السبيل الوحيد لإغنائها وتخصيبها، وإضفاء مزيد من الأهمية عليها، وجعلها الصوت الباطني للمتلقّين الذين يتابعونها بشغف بالغ، ويتماهون مع أبطالها، فيحزنون لسجنهم، ويفرحون بانتصاراتهم، فيقع إسقاط متبادل بين الوقائع المتخيلة والوقائع الحقيقية.

ب – وظائف الراوي المتماهي بمرويّه

(**1**). وظيفة وصفية: وفيها يقوم الراوي بتقديم مشاهد وصفية للمنازلات وأعمال الفروسية دون أن يعلن عن حضوره، بل إنه يظل متخفياً، وكأن المتلقّي يراقب مشهداً حقيقياً لا وجود للراوي ولا حضور فيه، فالراوي لا يتنحّى تماما في مشاهد الوصف، لكنه يحتجب إلى حد ما، ولا يعنى بإظهار موقفه من الأحداث أبداً فيتيح للمروي أن يتشكل في صفاء بعيداً عن تأملات الراوي وآرائه، ويستعين الراوي المتماهي بمرويه، بأسلوب السرد الموضوعي (الأسلوب غير المباشر) ويصف كل ما يتعلق بالمشاهد بحياد، ذلك أن المشاهد الوصفية تتطلب عرضاً للموقف، دونما تدخل مباشر من الراوي ومثال ذلك منازلات الخصوم والأعوان التي تحتشد بها السير، وتؤلف جزءاً كبيراً من متون تلك المرويات.

(**2**). وظيفة توثيقية: وفيها يقوم الراوي بتوثيق بعض مروياته، رابطاً إياها بمصادر تاريخية، زيادة في إيهام المتلقي، إنه يروي تاريخاً موثقاً، ومثال ذلك ما يرد في متون السير عامة، من التأكيد المستمر، بأن هذه السير تنتمي إلى رواة مشهورين: كالأصمعي، ووهب بن منبه، وأبي عبيدة، وجهينة اليمني وغيرهم.

(**3**). وظيفة تأصيلية: وفيها يقوم الراوي، بتأصيل مروياته في التاريخ والثقافة العربية، ويجعل منها أسفاراً للصراع

القومي والديني، ويربطها أحياناً بالمآثر العربية المعروفة في الانتصار على الخصوم، مثل معارك الفتوح الإسلامية، والمواجهات العربية الرومية، والحروب الصليبية التي انتصر فيها العرب المسلمون على الصليبيين.

2. بنية الوحدة الحكائية

نعرّف «الوحدة الحكائية» بأنها: سلسلة الأفعال المتعاقبة التي يقوم بها بطل السيرة بإشباع حاجة ما، مادية كانت أو معنوية، وتستدعي رحيلاً عن المكان الذي يقيم فيه، والذهاب إلى مكان خصومه، والدخول معهم في مواجهة، وعودته ظافراً إلى مكانه، وقد أشبع الحاجة التي دفعته للرحيل. والوقوف على بنية «الوحدة الحكائية» بوصفها فعلاً متكاملاً يقوم به بطل السيرة، يوجب انتخاب عدد من الوحدات الحكائية، تكون موضوعاً مباشراً للتحليل، ذلك أن متون السير الشعبية تتكون من عدد كبير من الوحدات الحكائية المترابطة بشكل متتابع، تكوّن بمجموعها متون تلك السير، وجرى انتخاب خمس وحدات حكائية من بين عدد كبير من الوحدات، وأخضعت للتحليل الذي يهدف إلى كشف المنطق الداخلي الذي يحكمها، وبيان العناصر المكّونة لها. وبسبب تناثر تلك الوحدات في متون السير العربية الكبرى، وجدنا من اللازم – لضرورات البحث – أن نلخّص أحداثها بصورة مكثّفة، ليتضح التحليل اللاحق الذي يقوم على مكوناتها.

أولاً : الخلاصات

(أ). في سيرة الأميرة ذات الهمة، تُشفى الأميرة من مرض ألمّ بها، إثر فتحها مدينة ملطية، وهي البؤرة المكانية لأحداث السيرة.[27]. وكان القائد الرومي كوشناوش قد مضى إلى بغداد والبصرة ملاحقاً جيوش المأمون الفارة أمامه، وقد خلف وراءه أبناء الأميرة وأتباعها، أسرى في قلعة «الشيطبان» لهذا تنتهز الأميرة فرصة ابتعاد كوشناوش لتحرير أتباعها من الأسر، ومن بينهم ولدها عبد الوهاب وأولاده ومساعدها البطال، فتقود لهذا الغرض جيشاً من بني كلاب قومها، وتتوغل في بلاد الروم وتصل القسطنطينية حيث يُعلمها «يانس المتعرّب» أن كوشناوش أسر «ميخائيل» ملك القسطنطينية مع أولادها في قلعة «الشيطبان»، وأنه لابد من تحرير الجميع من الأسر، فيقودان معاً، جيشاً واحداً، ويتجهان صوب القلعة الحصينة، وفيما هما يحاولان اقتحام القلعة يلتقيان صدفة أبا محمد البطّال، الذي استطاع الهروب من الأسر، ويروي لهما ما يدور في القلعة، إذ إن كوشناوش ترك أحد قواده لحماية القلعة، ويدعى «صليبا» وكان هذا تزوج قسراً «مليكة» التي كانت تحبُّ «ميخائيل» ملك القسطنطينية، وحالما ترى مليكة «ميخائيل» بين الأسرى، حتى تتعلق به ثانية، وتقرر زيارته في الأسر، وتتمارض فتخبر زوجها أن شفاءها لا يكون إلا بطعام من لحم أسد أحمر، وعليه الخروج ليصيد ذلك النوع من الأسود، وتتصل بزوجة حارس السجن، خلال سرداب مطمور تحت الأرض، وتغريها بالمال والجاه، إن مكنتها من اللقاء بميخائيل، ويتم لها ما تريد، فتهبط حيث يعتقل الأسرى، وتلتقي «ميخائيل» وسط الأسرى العرب، فيطلب إليها أبو محمد البطّال، أن تساعدهم في الخروج، شرط تسهيل زواجها من «ميخائيل» ويتفقون جميعاً على ذلك، وتفكّ أغلالهم، فيما يعثر البطّال على منفذ، يفضي إلى خارج أسوار القلعة، وفيما يفلح في الخروج، يلتقي هناك الأميرة ويانس المتعرب، وقد أحاطوا القلعة بجيوشهما، وبمساعدة البطّال، تدخل الجيوش القلعة، وتحرر جميع الأسرى،

ويقتل جميع من فيها باستثناء مليكة التي تتزوج «ميخائيل» ويرحل الجميع صوب القسطنطينية، حيث يعود ميخائيل إلى عرشه، وفي هذه المرحلة من الأحداث، يبلغ كوشناوش نبأ ما جرى خلف جيشه، وكيف حُرِّر الأسرى من القلعة، فيفكّ حصاره عن البصرة، ويقرر العودة لمواجهة الأميرة وابنها عبد الوهاب وأحفادها، وتقع بين الخصمين منازلة، يقتل فيها إبراهيم حفيد الأميرة، وتؤسر هي، لكنَّ عبد الوهاب ينازل كوشناوش ويتغلب عليه، ويتركه صريعاً، وينتصر على جيشه، وبنهاية المعركة، يعود الكلابيون إلى ملطية منتصرين بقيادة الأميرة[28].

(ب). في سيرة سيف بن ذي يزن، يطلب الملك أفراح «حلواناً» لابنته شامة من سيف الذي ينوي الزواج منها دون أن يعلم أن تلك مكيدة، دبرها سقرديون، أحد أتباع ملك الحبشة سيف أرعد، للتخلّص من سيف بن ذي يزن، ويشترط الملك أفراح أن يكون حلوان ابنته كتاب (تاريخ النيل) الذي لا يعلم سيف مكانه، ويتمكن حائز هذا الكتاب، من تغيير مجرى النيل إلى أي جهة يشاء، ولهذا يحاول ملك الحبشة الحصول عليه، لتحويل مجرى النيل عن مصر. يغادر سيف مدينة الملك أفراح، على غير هدى، ويمرّ عرضاً بصومعة الشيخ«جياد»أحد الأولياء الزاهدين، فيعلمه أنه سيكون ملكاً عظيماً، وأن اسمه ليس «وحش الفلا» – ولم يكن قد سمي باسمه المعروف بعد – وإنما يدعى الملك سيف بن ذي يزن، ويمضي الليلة في صومعة الشيخ، ويسلم على يديه، فيخبره الشيخ، أن الكتاب الذي يبحث عنه في مدينة «قمير» وأن ملكها «قمرون» قد حصّنها بالأرصاد والسحر، وهي بعيدة، تقع خلف بحار شاسعة، ولا وسلية إليها، إلا بركوب دابة متوحشة، تريد التهام الشمس، فتلاحقها من شروقها إلى حين غروبها، وحالما تصل الشاطيء وقت الغروب، وقد أعياها التعب. حتى تضرب رأسها على صخوره، وتنام طوال الليل، وحالما تشرق الشمس، تلاحقها مجدداً إلى أن تبلغ شاطيء البحر من الناحية الأخرى، وتجدد ذهابها ورجوعها كل يوم في محاولتها التهام قرص الشمس، وليس أمام سيف وسيلة سوى الاختباء على ظهر تلك الدابة لتنقله إلى ما وراء البحار صوب مدينة قمير، ويتم له الأمر طبقاً لما أخبره به الشيخ، وحالما يصل مكاناً قريباً من المدينة حتى يلتقي «طامة» ابنة الحكيمة «عاقلة» في انتظاره، وقد أعلمتها أمها، وهي التي تشرف على السحرة المكلفين بحماية المدينة، أن الأقدار ستجعلها في المستقبل زوجة لملك يدعى سيف بن ذي يزن، وهكذا تتخفى بزي فارس، وتنازل سيفاً فينتصر عليها، وتكشف له حقيقة نبوءة أمها، وأنها تخفّت بزي فارس لتتحقق من صحة النبوءة، التي تؤكد أن سيفاً سينتصر عليها، وستكون زوجة له، وتخبره أنه لا يمكن دخول المدينة لأنها مرصودة من شخص آلي مسحور، يكتشف وجود الغرباء ويعلن عنهم، وأن المدينة حصينة، ويشرف على حراستها ثلاثمئة وستون ساحراً، لكل يوم ساحر؛ خوفاً من سرقة كتاب تاريخ النيل، وأن لا سبيل لبلوغ المدينة، سوى الوقوف بجوار البرج العاشر من أبراجها، والدخول في صندوق يجده معلقاً هناك، يدخل فيه ويدقّه برجليه، فتقوم أمها الحكيمة عاقلة، بإلقائه داخل المدينة، بوساطة آلة تشبه المنجنيق ترفع الصندوق وتقذفه إلى الداخل، دون أن يمس الأسوار.

وبهذه الطريقة يدخل سيف مدينة قيمر، ويختفي في بيت الحكيمة عاقلة، التي تنازعها رغبتان: الإخبار عنه، كونها المسؤولة عن حماية المدينة، أو التستّر عليه، لأنه سيكون زوجاً لابنتها، طبقاً للنبوءة. وفيما يكون سيف في البيت، يعلن الشخص الآلي عن وجود غريب في المدينة، جاء لسرقة الكتاب، ويبدأ البحث عنه، لكن الحكيمة

عاقلة، وقد اختارت أن تنقذه، تتبع أساليب سحرية لإبطال جميع المحاولات الهادفة إلى العثور عليه، وتبتكر طرائق متعددة، تسفّه فيها ما يقوله السحرة عن وجوده في المدينة، وتخرّب كل خططهم، دون أن تكشف عن هدفها الحقيقي، فمرة تلف سيف بجلد سمكة، وتشد عليه مخالب طير، ومرة تلفّه بجلد غزال، وتشدّ عليه أجنحة نسور، وثالثة توقفه في هاون مملوء بالدم، وتضلل السحرة كلما حاولوا بحضور الملك، أن يعثروا على الغريب، أو يقدموا وصفاً له، وتعمل في الوقت نفسه، على تسهيل مهمته في الحصول على الكتاب، وذلك بأن تغير صورته، وتجعله مرافقاً لها في زيارتها الشهرية لمخبأ الكتاب برفقة الملك، لكن أمره يكتشف حينما يرتفع صندوق الأبنوس المطعم بالفضة في الهواء ويحط بين رجليه؛ الأمر الذي يدفع الحراس إلى إلقاء القبض عليه، وأسره بعيداً عن المدينة في «جب الهلاك» إذ لا أمل له في الخلاص إلا الاستغاثة بالله، كما قال له الشيخ جياد من قبل. وحالما يستغيث سيف، إذا هو بـــ«عاقصة ابنة الملك الأبيض» وهي أخته في الرضاعة، وكانت أمها قد أرضعته في طفولته، حينما نبذته أمه في الصحراء في طفولته، ويكون حضور عاقصة من أجل الانتقام لها من «المختطف الأقطع»، وهو الجني الجبار الذي أجبرها على الزواج منه، وتخرجه من «جب الهلاك»، شرط أن يخلصها من ذلك الجني، ويستطيع سيف أن يقتل الجني بوساطة السوط المُطَلْسم، ويحرّر أربعين جارية طال احتجازهن في قصره، ويتفرج برفقة عاقصة على المدن السبع العجيبة، ويحول أهلها إلى الإسلام، ويترك له نائباً في كل مدينة يحررها، ثم تتركه عاقصة جوار«جب الهلاك» وتأتيه ثانية طامة، فتسهل دخوله إلى مدينة قيمر، مرة أخرى متخفياً بقلنسوة غنمها إبان جولته في مدن العجائب، ويستطيع بعد لأي ومغامرات، وبتوجيه من الحكيمة عاقلة الحصول على الكتاب، فتطارده جيوش الملك قمرون، لكنه ينجو من الموت، حينما يختفي على ظهر الدابة المتوحشة التي تنقله إلى الجانب الآخر من البحار، فيعرج إلى صومعة الشيخ جياد، ويبلغه بما جرى له، وفي تلك الليلة يموت الشيخ، فيدفنهُ سيف، ويعود حاملاً الكتاب إلى مدينة الملك أفراح، ويفاجأ بنشوب حرب بين مساعده «سعدون الزنجي» من جهة، والملك أفراح وسقرديون من جهة أخرى، ذلك أنهما رغبا أن يزوجا شامة للملك سيف أرعد؛ ظنا منهما أن سيف بن ذي يزن هلك؛ لأنهما أرسلاه في مهمة مستحيلة، لن يعود سالماً منها، لكن سيفاً بحضوره المفاجئ يوقف الحرب، ويصلح ذات البين، ويروي لهم كل ما وقع له في رحلته إلى مدينة قمرون[29].

(ج). في السيرة الهلالية يغادر أبوزيد «بلاد السرو» باتجاه «بلاد الحسب والنسب والقيطاف» إثر علمه بوجود فرس تدعى «الحيصا» هنالك يرغب في امتلاكها فيخرج متنكراً إلى تلك البلاد، ويلاقي في رحلته شيخاً راعياً قرب عين ماء أسمه «فارس» ويوهم أبو زيد فارساً أنه درويش من «القدس» كيلا يثير وجوده الريب بأمره، وفيما يقدم الراعي الطعام لأبي زيد يقوم هو بعمل «حجاب» له ليمكن امرأته العاقر من الإنجاب، ويظل يراقب عن كثب مكان الفرس التي تعود إلى الملك "حسين الجعبري" ويجد أنها محروسة بعدد من العبيد الأشداء الذين يحمونها من السرقة، وفيما ينتظر أبو زيد متخفياً جوار عين الماء يقوم "مساعد" ابن الوزير، بالاعتداء على "العليا" ابنة الجعبري، فتستغيث بمن ينجدها، ولا وجود لأحد في المكان سوى أبي زيد الذي يهب لنجدتها ويقتل ابن الوزير، ولما تسأله عن اسمه والهدف من وجوده يخبرها بحقيقة أمره، وأنه قدم لاختطاف فرس أبيها، فتَعِده "العليا" أن تجلب له الفرس لأنه أنقذها، ويعود إلى بلاده وقد حقق مبتغاه، ولما يكتشف الوزير أن ابنه قد قتل بتدبير من ابنة الملك

يبدأ حرباً ضده، لكن "العليا" تخبر أباها بأن ابن الوزير حاول الاعتداء عليها، وأن أبا زيد أنقذها، وأنه وعدها أن يستجيب لطلبها ساعة تحتاج المساعدة، فيرسل الجعبري رسولاً يخبر أبا زيد بالأمر، وتصل فرسان بني هلال يقودها أبو زيد الذي ينتصر للملك، ويقتل الوزير وأبناءه، فيكرمه الملك ويزوجه ابنته "العليا" فيعود إلى بلاده بالزوجة والفرس[30].

(د). في سيرة عنترة يخرج عنترة مغادراً "أرض الشربه والعلم السعدى" باتجاه ديار «بني رميش» طالباً الثأر من الملك «الهيلقان» لأنه قتل صديقة الأمير «بسطام» واستحوذ على أرملته، ويرافق عنترة أخوه شيبوب وبعض فرسان بني عبس كعروة بن الورد وسبيع اليمن، بعد أحد عشر يوماً يقترب عنترة من ديار بني رميش فيجدها محمية بالفرسان الصناديد، وأن الملك الهيلقان مسربل بالحديد كأنه الأسد الغضوب، فيرسل عنترة أخاه لاستطلاع المكان، وما أن يعود حتى ينصحه بألاّ يهاجم خصومه مباشرة بل ينتظر خروج مواشيهم صباحاً، فيقوم بغنمها، وحالما يقوم الأعداء بالخروج لاستعادتها يبدأ عنترة بالهجوم عليهم، ويتبع عنترة ما أشار عليه شيبوب عمله، وتدور معركة شديدة بين الجانبين، ويقتل فيها الهيلقان، ويعود عنترة منتصراً وقد أخذ بثأر صديقه[31].

(هـ). في سيرة الظاهر بيبرس يرسل والي الشام رسولاً إلى مصر ليخبر السلطان بيبرس أن أهل الشام يعانون من ظاهرة غريبة، وهي قيام مجهول باختطاف الأولاد والبنات وحجزهم في مكان غير معروف، فيندب بيبرس نفسه للوقوف على حقيقة الأمر، فيغادر (قلعة الجبل) في القاهرة ناحية الشام (= دمشق) وفيما هو يمر في أحد أحياء الشام، يعترضه "نقيب الأشراف" أمام أحد المساجد، وقد ألقى القبض على «حسن بن الإمام» متهماً إياه بخطف ابنته، لأنه وجده يرتدي عباءة ابنته المخطوفة، ولما يستجوب بيبرس ابن الإمام يخبره أنه هو الآخر كان مختطفاً في مكمن خفي يعود إلى امرأة فارسية تدعى «قمرستان» وأنه أفلح في الهروب حينما سكر حراس المطمورة، وكان عارياً لأنهم استولوا على ملابسه، فلم يكن أمامه إلا طلب عباءة ابنة نقيب الأشراف المحتجزة معه في المطمورة، وفيما هو قادم إلى الجامع لإخبار نقيب الأشراف بالأمر اهمه الأخير بأنه اختطف ابنته، وأنه إنما جاء ليدلهم على مكان الاحتجاز ويستطيع بيبرس اقتحام المطمورة، ويحرر المختطفين ويحرق «قمرستان» التي أرسلها ملك العجم، لتخريب ديار العرب، ويأمر بأن يتزوج ابن الإمام من ابنة نقيب الأشراف، ويباركهما، ويعود إلى «قلعة الجبل» مطمئناً[32].

ثانياً : مكونات الوحدة الحكائية

يكشف الاستقراء الخاص بمكونات الوحدة الحكائية للسيرة الشعبية، عن وجود نظام داخلي، يحكم بنيتها السردية، وسنعمل- بحسب الخلاصات السابقة - على استخراج تلك المكونات، استناداً إلى تصنيف يهدف إلى استنباط المنطق السردي الداخلي الذي يوجّه تعاقب تلك المكونات، لبيان درجة التماثل فيما بينها، الأمر الذي يدل على ثبات بنية الوحدات الحكائية في السير الشعبية العربية.

(1). في (أ) تقرر الأميرة تحرير ولدها وأحفادها من الأسر، وفي (ب) يقرر سيف الحصول على كتاب تاريخ النيل، وفي (ج) يقرر أبو زيد الحصول على الفرس "الحيصا"، وفي (د) يقرر عنترة الثأر لبسطام، وفي (هـ) يقرر

بيبرس كشف أمر محنة اختطاف الأولاد والبنات في الشام والاقتصاص من الفاعل. وكل هذا يدل على أن البطل ينتدب نفسه لإنجاز مهمة محددة يشبع فيها حاجة ما، تخصه أو تخص بني قومه، تكون أحياناً مادية «فرس، كتاب» أو معنوية «ثأر، تحرير، أسرى، حل معضلة ما» وهذا الحافز يخلخل وضع الاستقرار الذي كانت الشخصيات تنعم به، ويغير حالة سكون الأحداث، ويوجب على البطل وأتباعه مغادرة أرضهم.

(2). يتم الرحيل عن «البؤرة المكانية» بتصميم من البطل فتغادر الأميرة «ملطية» في (أ) وسيف «مدينة الملك أفراح» في «ب» وأبو زيد «بلاد السرو» في «ج» وعنترة «أرض الشربة والعلم السعدي» في «د» وبيبرس «قلعة الجبل» في "هـ".

(3). يكون اتجاه البطل محدداً، ففي (أ) إلى «قلعة الشيطبان» وفي (ب) مدينة «قيمر» وفي (ج) «بلاد الحسب والنسب والقيطاف» وفي (د) ديار « بني رميش» وفي « هـ» بلاد «الشام".

(4). يحدد البطل خصمه، فيكون في (أ) كوشناوش وصليبا، وفي (ب) الملك قمرون، وفي (ج) حسين الجعيري، وفي (د) الملك الهيلقان، وفي (هـ) قمرستان. ولا يشترط أن يكون الخصم قد ألحق أذى بالبطل في هذه المرحلة من الأحداث، ولكنه يستطيع أن يشبع حاجة البطل التي دعته للرحيل، فـ «قمرون» في «ب» ليس خصماً لسيف، لكنه يصير كذلك لما يرفض إعطاءه الكتاب، وحسين الجعيري في «ج» ليس خصماً لأبي زيد، لكنه صاحب الفرس التي يريد أبو زيد الحصول عليها.

(5). يستعين البطل بمساعدين،يسهلون له مهمته، وهم على فئتين: أولاً: المساعدون الأساسيون، وهم يرافقون البطل طوال أحداث السيرة، ويكاد يتكرر وجودهم في كل وحدة حكائية كأبي محمد البطّال في (أ) وعاقصة ابنة الملك الأبيض في (ب) ودياب في (ج) وعروة بن الورد وسبيع اليمن في (د) وشيحة جمال الدين في (هـ). ثانياً: المساعدون الثانويون، ويتعددون طبقاً للوحدات الحكائية، ويلتقيهم البطل في رحلته مثل مليكة في «أ» والشيخ جياد في «ب» وفارس في «ج» وحسن بن الإمام في «هـ».

(6). إن المساعدين يعلمون البطل بحصانة مكان الخصم، ففي (أ) تكون القلعة حصناً منيعاً، يحرسه أربعة ألاف من البطارقة، ويوجد الأسرى في مخبأ تحتها، وفي (ب) تكون مدينة قيمر مرصودة بالسحر، ومحصنة بالأبراج، ويشرف على حراستها السحرة والشخص الآلي الذي يتحسس وجود الغرباء حال دخولهم المدينة. وفي (ج) تكون (الحيصا) محروبة بالعبيد، وفي (د) يحرس عشرة آلاف فارس ديار بني رميش، فيما يحرس المختطفين في (هـ) مجموعة من الحراس الأشداء، ويحتجزونهم في سرداب سري يصعب اقتحامه.

(7). إن المساعدين يزودون البطل بالصفات الشخصية للخصم، ففي (أ) يكون صليبا كافراً، قبيح الصورة سريع الغضب وشجاعاً، وفي (ب) يكون قمرون قاسياً لا يعرف الرحمة، وفي (ج) يكون الوزير قوياً، وفي (د) يكون الهيلقان شريراً عابساً كالأسد المسربل بالحديد، وفي (هـ) تكون قمرستان زانية ولا أخلاقية.

(8). يكشف المساعدون للبطل نقاط ضعف الخصم، مما يمكنه من الانتصار عليه، ففي (أ) تكره مليكة زوجها وتحب "ميخائيل"، وفي (ب) تكون الحكيمة عاقلة المسؤولة عن حماية المدينة أما لزوجة سيف المنتظرة، وتضلل

السحرة بألاعيب عجيبة، تسهل مهمة سيف. وفي (ج) تجلب (العليا) بنفسها فرس أبيها إلى أبي زيد، وفي (د) يشعر الهيلقان بالذنب، ولوم قومه له، لأنه أقدم على قتل بسطام فيما يكون سكر العيّاق في (و) سمة ضعف قمرستان.

(**9**). يستثمر المساعدون طبيعة علاقتهم بالخصم، لصالح البطل، ففي (أ) ترسل مليكة زوجها إلى الصيد، لتلتقي الأسرى، وفي (ب) تختفي عاقلة سيفاً بأساليب متعددة في بيتها، وتقنع الملك قمرون بجنون الحكماء والسحرة، وفي (ج) تستغل (العليا) علاقتها بأبيها، فتخطف الفرس، وتسلمها لأبي زيد، وفي (د) يتنكر شيبوب حين الدخول إلى بني رميش، فيما ينتهز حسن ابن الإمام في (هـ) سكر العيّاق، فيهرب من المخبأ.

(**10**). يحدد نوع المساعدة التي يقدمها المساعدون إلى البطل، ففي (أ) ترسل مليكة الأكل إلى الأسرى، وتعمل على فك قيودهم، وتزودهم بالسلاح، وفي (ب) تخفي عاقلة سيفاً من بيتها، وفي (ج) تجلب العليا الفرس لأبي زيد، وفي (د) ينصح شيبوب عنترة بعدم الهجوم مباشرة على بني رميش، وفي (هـ) يقود حسن ابن الإمام بيبرس إلى مطمورة إخفاء الأولاد.

(**11**). على الرغم من الأهمية الفائقة لعمل المساعدين في معاونة البطل، إلا أن ظروفاً مساعدة أخرى، تسهم في إنجاز مهمته، كوجود فتحة تفضي إلى القلعة في (أ) وجود الدابة الوحشية في (ب) واعتداء الأمير مساعد على (العليا) في (ج)، وخروج مواشي بن رميش في (د)، ولقاء بيبرس نقيب الأشراف في (هـ).

(**12**). تُقرِّب المكونات السابقة البطل إلى هدفه، فالأميرة تحرر الأسرى في (أ) وسيف يحصل على الكتاب في (ب) وأبو زيد يحصل على الفرس في (ج) وعنترة يثأر لبسطام في (د) وبيبرس يحرِّر المختطفين في (هـ).

(**13**). يعاقب الخصم بالموت غالباً، فالأميرة وإتباعها يقتلون صليبا في (أ) وسيف يقتل معظم خصومه الذين يواجهونه، مثل المختطف الأقطع وعبود خان في (ب) وأبو زيد يقتل الوزير وأبناءه في (ج) وعنترة يقتل الهيلقان في (د) وبيبرس يحرق قمرستان في (هـ).

(**14**). يكافأ المساعد على دوره في إنجاز مهمة البطل، إذ تتزوج مليكة ميخائيل في (أ) ويدفن سيف الشيخ جياد بعد موته في (ب) ويتزوج أبو زيد "العليا" في (ج) وتتعزّز مكانة شيبوب في بني عبس، ويستحسن رأيه في (د)، ويتزوج ابن الإمام ابنة نقيب الأشراف في (هـ).

(**15**). فيما يعود البطل إلى (البؤرة المكانية) التي انطلق منها، يطرأ ما يعوّق عودته، في (أ) يعود كوشناوش، ولكن عبد الوهاب يقتله، وفي (ب) تصل جيوش سيف أرعد إلى مدينة الملك أفراح، لترتيب زواج شامة من الملك الحبشي، وفي (ج) يعتدي مساعد على العليا، وفي (د) يلتقي جيش الملك قيس بن مسعود، جيش عنترة إثر قتل الهيلقان، وفي (هـ) يشغل بيبرس بزواج ابن الإمام وابنة نقيب الأشراف.

(**16**). تتغير طبيعة العلاقات التي تحكم الأحداث والشخصيات، فالانتصار على جيوش كوشناوش، يفضي إلى تقوية جبهة الثغور العربية مع الروم، في (أ) وجلب كتاب النيل، يبطل محاولات الإيقاع بسيف في (ب) وقتل

الوزير يجعل الجعيري حليفاً لبني هلال في (ج) وقتل الهيلقان يقود إلى نوع من التحالف بين عبس وشيبان، في (د) وحرق قمرستان، في (هـ) يجعل الأمن مستتباً في بلاد الشام.

(17). تغلق الوحدة الحكائية، بعودة الأبطال إلى الأماكن التي انطلقوا منها، فتعود الأميرة إلى (ملطية) ويعود سيف إلى مدينة الملك أفراح، وأبو زيد إلى بلاد السرو، وعنترة إلى أرض الشربة والعلم السعدي، وبيبرس إلى قلعة الجبل، ويعود الاستقرار إلى الأحداث إلى أن تظهر بواعث جديدة، تتطلب استجابة أخرى.

ثالثاً: بنية الوحدة الحكائية

يغذّي تصنيف المكونات السردية للوحدة الحكائية البحث بحقيقة مهمة، وهي أنها محكومة بمنطق داخلي صارم يوجّه بناءها ابتداء من ظهور الحافز وصولاً إلى إشباع الحاجة التي ينتدب البطل نفسه لها، ويمثل الإنجاز الذي يقوم به البطل لبِّ الوحدة الحكائية، ومحورها الدلالي الذي يوجه مكونات الوحدة، ولتحقيق ذلك الهدف يستعين البطل وخصمه بفئة من المساعدين. وكشف البنية السردية للوحدة الحكائية يتطلب الوقوف على كيفية توالي وقائعها في الزمن، فالزمن هو العنصر الذي يضبط نظام توالي الوقائع والوسيلة التي بوساطتها يمكن الكشف عن بنية الوحدة الحكائية، وعليه ينبغي أن تخضع الوحدات الحكائية التي انتخبناها متناً للتحليل إلى معيار الزمن؛ بغية إيضاح أبنيتها السردية الداخلية.

(1). في «أ» يبلغ كوشناوش بأمر تحرير الأسرى واعتلاء ميخائيل ثانية عرش القسطنطينية؛ فيترك حصاره للبصرة، ومطاردة جيوش المأمون إلى خراسان، ويعود مسرعاً لإخماد ثورة «بني كلاب» ضده، ولا يورد الراوي أي وصف لعودة كوشناوش، ولا يقدم إلا وصفاً مسهباً لخروج الأميرة إلى قلعة الشيطبان، وتحرير الأسرى والعودة إلى القسطنطينية، والراوي ينتهز فرصة تغيب الخصم للوقوف تفصيلاً على مزايا البطل وأفعاله، وذلك يكشف أن هنالك محورين يعقب أحدهما الآخر، وإن وردا متعاكسين في البنية السردية، فطبقاً لأولوية وقوع الأحداث في الزمان يقوم كوشناوش بالانسحاب لقمع بن كلاب، لكن الراوي يتجاهل ذلك ويعنى بأمر الأميرة فقط، مستخدماً أسلوب السرد الموضوعي لوصف الأحداث حتى لحظة لقاء الأميرة بأبي محمد البطّال، وأسلوب السرد الذاتي على لسان البطّال نفسه بعد ذلك، ثم يعود السرد الموضوعي لاستكمال وصف المواجهة الأخيرة بين كوشناوش وبني كلاب، وهنا تنتظم الأحداث طبقاً للتعاقب، فعودة كوشناوش تعقب وصول الكلابين وميخائيل إلى القسطنطينية، ووصولهم إليها يعقب تحرير الأسرى وتحرير الأسرى يعقب بطبيعة الحال خروج الأميرة من ملطية. هذا من جهة تعاقب الأحداث أما في البنية السردية فإن عودة كوشناوش توازي في الزمان كل الأعمال التي قامت بها الأميرة لحظة المنازلة مع كوشناوش، إذ يلتحم محورا الحدث، وذلك يكشف أن القسم الأول من الوحدة الحكائية خضع لبناء التوازي إذ يتعاصر فيه محورا الحدث، فيما خضع القسم الثاني لبناء التتابع، مما يجعل أحداث الوحدة الحكائية هذه تتداخل فيما بينها، بصورة عامة. وفي (ب) يخرج سيف بحثاً عن كتاب "تاريخ النيل"، ويفلح في دخول مدينة "قيمر" ويُلقى عليه القبض، ويسجن في "جب الهلاك" إذا تنجده عاقصة، فيقتل المختطف الأقطع، ويحرر الجواري الأربعين الأسيرات في قصره، ويطوف في المدن العجيبة، ثم يحصل على الأدوات السحرية كالسوط والقلنسوة، ويعود إلى مدينة "قيمر" ثانية، ويحصل على الكتاب، ويرجع إلى مدينة الملك أفراح،

ويتوازى هذا المحور من محاور الوحدة الحكائية، مع المحور الذي يعنى بوصف مكائد "سقرديون" في الإيقاع بسيف، وإقناع الملك أفراح في تزويج ابنته من الملك سيف أرعد. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن الراوي يوقف تعاقب الأحداث التي تصور بحث سيف عن الكتاب، إثر إخراجه من "جب الهلاك" ويلاحق ما حدث لسيف مع عاقصة في المدن العجيبة، ويعود لاستكمال الأحداث الخاصة بالهدف الذي جاء سيف من أجله، فالراوي هنا- وإن كان لأسباب تتعلق بضرورة تنظيم الأحداث سردياً - يوردها على التعاقب، إلا أنها تتداخل من ناحية، وتتوازى من ناحية أخرى، وتندمج أخيراً لتأخذ مساراً متتابعاً، ولأن خاصية التداخل هي الغالبة على خواص التوازي والتتابع في انتظام الوقائع، فإنَّ هذه الوحدة الحكائية، والوحدة (أ) يخضع نسق الأحداث فيهما إلى "البناء المتداخل"، وهو البناء الذي تتداخل فيه الوقائع التي تشكل الوحدة الحكائية، دون أن تخضع لضوابط تعاقب الزمان، فالعناية لا تنصرف إلى ترتيب الأحداث ضمن نظام متدرج، بل إلى تقديم الأحداث وتأخيرها، تبعاً للإمكانات التي يحققها الاستباق والإلحاق في بناء الحدث، مما يجعل الأحداث غير منتظمة، يتداخل بعضها في بعض.

(2). في الوحدة الحكائية (ج) يغادر أبوزيد الهلالي بلاد "السرو" بحثاً عن الفرس"الحيصا"، ويظفر بالحصول عليها، ويعود إلى بلاده، ثم يستغيث به الجعبري فيغيثه ضد الوزير، ويتزوج "العليا" ويعود ثانية إلى بلاده، وفي (د) يخرج عنترة للثأر من الهيلقان، ويعود منتصراً إلى "أرض الشربة والعلم السعدي" وفي (هـ) يتجه بيبرس صوب الشام لإخماد فتنة الاحتطاف فيها، ويحرق قمرستان، ويعود إلى "قلعة الجبل" ويلاحظ في هذه الوحدات الحكائية الثلاث أن الوقائع التي تكوّن أحداثها، تتعاقب في الزمان، دون تقطُّع أو استباق، أو إلحاق، بل هي تخضع لمنطق متدرج منذ البدء إلى النهاية، ينظم وقائعها ولا يسمح لها بالارتداد أو التشتت، وبذلك فإنها تخضع لنمط آخر من البناء، هو "البناء المتتابع"، الذي تتعاقب فيه الوقائع، طبقاً لتتابع الزمان.

3. بنية الشخصية السيرية

كشفت لنا الفقرة السابقة أن السيرة الشعبية تتألف من سلسة من الوحدات الحكائية المتعاقبة التي تمثل أفعال البطل، وأنها خاضعة لمنطق خاص ينتظم مكوناتها. وهي تكشف مجمل التطورات في شخصية البطل؛ فالوقوف على مراحل حياته، يفضي إلى إضاءة أمرين مترابطين، أولهما: بنية الشخصية السيرية، وثانيهما: بيان التطور الدلالي لمتن السيرة، كونها نتاجاً للأفعال المتتالية التي ينهض بها البطل. وكل مرحلة من المراحل التي يمر بها البطل، تتصف بميزات خاصة، تُعبّر دلالياً عن طبيعة المهمة التي ينجزها، وهذه الميزات المعبِّرة عن جميع المراحل التي يمر بها، تتضافر معاً لتمنح الشخصية السيرية صفاتها وخصائصها. إنَّ تتبع شخصية بطل السيرة الشعبية تطوراً ودلالة، يكشف تواتراً في عدد من الثوابت، يمكن تنظيمها على النحو الآتي:

(أ). النبوءة

تهيئ النبوءة في السيرة الشعبية لظهور البطل قبل ولادته، وتلمح في الوقت نفسه إلى الأعمال البطولية التي سيقوم بها؛ فالنبوءة، في سيرة الأميرة، وفي سيرة سيف، وسيرة عنترة، وسيرة بيبرس، والسيرة الهلالية، تدشن لظهور البطل، ففي سيرة الأميرة ترد النبوءة بظهور عبد الوهاب، البطل المنقذ، من مصادر كثيرة، فالرسول يزور الخليفة المهدي في منامه، ويخبره بأن عبد الوهاب"هو من يطلب نصرتي، وبه تسير في الدنيا كلمتي"[34] وعنه يقول الخليفة

المهدي نفسه، إنه سيكون "ترس قبر ابن عمي – 7: 42" ويعني قبر الرسول، وكان جعفر الصادق، تنبأ أيضاً بأنه سيكون "ترس قبر ابن عمي – 7: 40"، أما داود بن محمد، مؤلف كتاب الفروسية، فتنبأ بظهوره وأنه سيكون "له شأن وأي شأن، ولا يوجد مثله في هذا الزمان – 7: 65 – 66". وطبقاً للنبوءة يوصي الخليفة المهدي بأن يلقب عبد الوهاب بـــ "ترس قبر رسول الله – 7 : 69". وفي سيرة سيف تكثر النبوءات بظهور سيف، فالوزير يثرب ينبيء الملك بأنه سيخلف ولداً "يكون من صلبه وأسمه من اسمه، ويظهر دين الإسلام، ويأمر الناس بعبادة الملك العلاّم – 1: 13" بل أن سقرديون يعبِّر عن نبوءته بظهور سيف على النحو الآتي، وهو يخاطب الملك أفراح "إني وجدت في الكتب العظيمة والملاحم القديمة أنه يظهر من نسل حام سودان، ويسمون العبيد، ويظهر من نسل سام ولد يقال له السيد اللبيد، ويظهر من نسله ولد يقال له التبع جار الغزال، ويظهر الأهوال، ويظهر من نسلهم رجل يقال له سيف ذو يزن، ويكون أبوه من بلاد اليمن، وتصويره بحمراء الحبش وتلك الأرض والدمن، فيعظم ما تقاسي منه الحبشة والسودان والسحرة والرهبان، ويظهر له شأن وأي شأن، ويحكم على الإنس والجان، بسر سيف آصف بن برخيا،وزير نبي الله سليمان بن داود عليهما السلام –1: 29".

ويورد الأصمعي أن ظهور عنترة ما كان إلا ضد الجاهلين المتجبرين لما أراد الله " أهل تجبرهم وتكبرهم هلاك، أذلهم الله تعالى وقهرهم بأقل الأشياء عليه وأحقرهم لديه، وكان ذلك غير عسير عليه، وذلك بالعبد الموصوفبأنه حية بطن الوا د الذكي الفؤاد الطيب الميلاد، صاحب الواد عنترة بن شداد، الذي كان في زمانه شرارة خرجت من زناده، فقمع الله به الجبابرة في زمن الجاهلية حتى مهد الله الأرض قبل ظهور سيدنا محمد خير البرية – 1:4- 5" أما الملك زهير فتنبأ بأن عنترة سيكون "أعجوبة لجميع الناس، ويكره الظلم والفساد ويسلك طريق السداد 2 : 89". على أن سلسلة النبوءات حول ولادة الظاهر بيبرس وظهوره كثيرة، فالإسماعليون، يقولون له لما يقيض لهم اللقاء به "إن اسمك عندنا مذكور وصوتك في الكتاب مسطور، وأنت الذي دلّت عليه الجفور، وأنت صاحب الفتوح المنصور، وقد رأينا لذلك علايم، وثبتوه لنا الرجال المقادم، والليوث المكارم – 2 : 96" أما زوجة الشيخ يحيى الشماع فتحلم بأن امرأة من الأشراف تزورها في المنام وعليها حلة خضراء، تحمل في يدها ولداً كأنه البدر. فلما تسألها من تكون ومن هذا الغلام تجيبها" أنا كريمة الدارين أنا أم الأيادي الطايلات، أنا غفيرة مصر من جميع الجهات من الآفات، أما عمَّة الحسن والحسين من نسل سيد الكونين، وهذا نسبي وحسبي، فقلتُ لها وأنا خجلة: نِعم الحسب، ونِعم النسب، ولكنْ من وهذا الغلام الذي في يديك اليمنى؟ فقالت؟ أعلمي يا أم كريم الدين أن هذا محمود المكنَّى بيبرس، وهو الذي تفتح على أيديه بلاد الكفار ومداين أهل الأشرار وهو صاحب الفن والوقار، وتكون مصر في حكمه في غاية الافتخار، ويكتب اسمه على السواحل والأقطار، هذا الأمير بيبرس أبو الفتوحات والنصر ويسمى الظاهر، وسوف يكون ملكاً وسلطان وتذل له رقاب الأنس والجان – 1: 4 - 5" كما أن الخضرا زوجة رزق تتمنّى على شكل نبوءة بأن يكون لها وليد "يغلب الفرسان ويقهرهم – 39" ويكون فارساً يكرُّ على فرسان البوادي، ويعلو ذكره في سائر الأقطار، كما تعبر عن ذلك شعراً، ويلد لها، فعلاً أبو زيد الهلالي، طبقاً للأمنية – النبوءة.

(ب) . الأصول النبيلة

تتهيأ لبطل السيرة أصول نبيلة قبل ولادته، وإن كان لا يُعترف بها، إلا في مرحلة لاحقة من الأحداث؛ فالأميرة ذات الهمّة تعلن قائلة "أنا فاطمة ابنة مظلوم ابن الصحصاح ابن جندبة بن الحارث الكلابي، ملك ملوك بني كلاب ذو الحسب والنسب، صاحب القول الصواب والصدق في الضراب – 6: 28" وبيبرس ذو جذور ملكية نبيلة، ويفّصلها الراوي 6: 349 – 356 فهو «محمود بيبرس الدمشقي العجمي الخوارزمي ابن القان شاه جمك أحمد بن محمد بن مصطفى بن مرتضى بن سعيد بن رشيد بن إسماعيل بن إبراهيم بن آدم – 4 : 216" أما عنترة، فمن ناحية الأب تعود أصوله إلى نزار بن معد بن عدنان 1 : 5 ومن ناحية الأم إلى النجاشي ملك الحبشة ونسبة إلى حام بن نوح 34 : 402، ولا يكتفي الراوي بذلك، بل إنه يقدم لائحة مفصلة لنسب عنترة من ناحية الأم والأب، فيقول"هو عنترة بن شداد الذي فاق أهل زمانه وكانت أمه حبشية، وتقدم حديثها في هذه السيرة المروية، لأنهم لما سبوها من بلادها كانت من أولاد الملوك، وكان اسمها شامة؛ لأن الملك النجاشي ابن خالتها، وقيل جدها، والذين سبوها سموها زبيبة، وهي لها حسب متصل إلى حام بن نوح عليه السلام، فهذا نسب أمه، وأما أبوه ما كان إلا أفخر العرب وكان سيداً منتخب، فهو شداد بن قراد بن راحة بن شرافة بن خزاعة بن ثمامة بن يفيض بن قيس بن عيلان بن ارفهان بن نزار بن معد بن عدنان من مضر بن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام – 38 : 253".

وتحتشد سيرة سيف بن ذي يزن بذكر أصوله الملكية، وإرجاع نسبة إلى سام بن نوح. أما أصول أبي زيد فترجع إلى أبي ليلى المهلل – 5، فتأصيل نسب بطل السيرة قومياً وتاريخياً، ضرورة ملزمة في السيرة الشعبية، فهو فضلاً عن كونه عربياً يرتفع بنسبه إلى أجداده العرب الأُول، فإنه يرتبط دينياً وتاريخياً بسلالة الأنبياء، أدم ونوح وإبراهيم، حتى لو ثبت تاريخياً عدم كونه عربياً مثل الظاهر بيبرس، فالرواة فيما يبدو، كانوا على دراية، وهم يصلون أنساب أبطال السير، لأن الوجدان القومي يرفض بطلاً غرياً عنه في تلك الحقبة.

(ج). الانتساب

يواجه بطل السيرة معضلتين أساسيتين، منذ بدء ظهوره، هما ولادته الغريبة، وعدم تبني الأب له، فالرواة يهيئون ظروفاً غير طبيعية لولادة أبطال السير، فالأميرة ذات الهمة تولد أنثى لكن يتم إخفاء جنسها، وتربّى كذكر، وتسبى مع قومها من عشيرة طيء، وتربى هناك دون أن تعرف عن نسبها شيئاً "6: 20" ويولد سيف إثر وفاة أبيه فتحمله قمرية أمه، وتلقيه في البراري تحت شجرة للتخلص منه حيث ترضعه غزاله "1: 26" وينشأ دون أن يعرف له أب ولا أم ولا اسم، فيسمى «وحش الفلا» إلى أن يخبره الشيخ جياد باسمه وحقيقة نسبه1: 61" أما أبو زيد الهلالي فإن لونه الأسود، على الرغم من انتساب أمه إلى الأشراف، يكون دافعاً لأن يتخلى أبوه عنه وعن أمه إذ يطلقها متهماً إياها بالزنا؛ فتلجأ إلى بني الزحلان حيث يتربى أبو زيد (= سلامة، بركات، مسعود) دون أن يعرف أباه وقومه ويتكرر الأمر نفسه بالنسبة لعنترة، إذ يرفض شداد إلحاقه به لأنه يعتقد أنه ولد سفاح من غير عقد نكاح، لأن ذلك يؤثر في موقعه القبلي كما أن بيبرس يختطف ويلقى في حفرة جوار عين ماء "6: 355" ويكبر دون أن يعرف قومه. ويلاحظ أن عدم التبني قد يأتي بسبب من الأب: عنترة وأبو زيد، أو تحت وطأة ظروف خارجة عن إرادة الأب: سيف، بيبرس، الأميرة.

(د). الغربة

بسبب ما ورد ذكره في (ج) يعيش بطل السيرة غريباً، وتكون الغربة على نوعين: غربة عن مكان الولادة كما في حالة الأميرة، وبيبرس، وأبي زيد، وسيف، وغربة عن القوم بسبب عدم قبولهم له كما في حالة عنترة، ويكون سعي البطل واضحا لتخطّي هاتين الغربتين، وينجح في ذلك.

(هـ). الاختبار

بعد أن يدشن الراوي سيرة البطل بما ورد في أ، ب، جـ، د، يمهد أرضية جديدة تمنح البطل قدرة تحقيق ما ورد في أ، ب، وتذليل الصعاب التي واجهته في ج، د، فيوضع في «اختبار أولى» ويجتازهُ، وينبغ في محيطه ويشد الأنظار حوله، فعنترة يلبس في كل يوم «قماطاً جديداً لأنه يقطعه، ولو كان من الحديد، ولما أن صار له من العمر عامان بالتمام، صار يدرج ويلعب بين الخيام، ويمسك الأوتاد ويقلعها، فتقع البيوت على أصحابها، ويعافر مع الكلاب، ومن أذنابها يمسكها ويخنق صغارها ويقتلها، ويضرب الصبيان، وفي الرابعة من عمره يتصرف كأنه في العشرين 1: 79" وقد لاقى ذئباً هجم على غنمه فضربه بعصاه بين عينيه فطير مخه، وقام بقطع يديه ورجليه ورأسه من بين كتفيه، وعاد وهو يهمهم ويدمدم ويزمجر كأنه الأسد القسور، ويقول يا ويلك يا ميشوم الناصية لا تأكل إلا من أغنام عنتر ما تعلم أنه همام غضنفر"2: 81" ويعود مساء وقد حمل رأس الذئب في مخلاة.

ويمر عنترة باختبارات مماثلة، وهو صغير السن، تنتهي بقتل العبد داجي ويفوز بالخطوة لدى الملك زهير والأمير مالك وابنة عمه عبلة، أما الأميرة فيكون اختبارها أكثر قسوة إذ تربى عند طيء، ولما يغزو بنو كلاب طيا وهي لا تعرف أهم قومها، تبارز والدها دون أن تعرفه وتأسره 6: 20" وحالما تتعرف إليه فيما بعد تحرره من الأسر 6: 27"، وتقترب حالة الاختبار هذه كثيراً من حالة اختبار أبي زيد إذ يتعلم أبواب الحرب في خمس سنوات ويقتل أبا الجود، فيعهد إلى الملك الزحلان أن يكون أميراً بعده، ويؤدي ذلك إلى إثارة رزق، وهو لا يدري أن أبا زيد ابنه كما أن الأخير لا يعرف أنه أبوه، فيتبارزان، فيجرح رزق ويهم أبو زيد بقتله، لكن ابنة رزق ، وهي أخت أبي زيد، ترجوه ألاّ يفعل، ويأسره في مبارزة أخرى، ويقوده ذليلاً إلى بني زحلان، حيث يتم التعرُّف بينهما، ويعترف رزق بأبوته له 44 - 45". أما سيف الذي ينقذه صياد، ويوصله إلى الملك أفراح، وبمكائد متعددة من سقرديون، للتخلص منه، يمر بعدة اختبارات، تتوج بتحديه لـ "سعدون الزنجي" وأسره "1: 49 - 58". أما بيبرس فيتوج اختباراته بقتل سعيد الركبدار "2: 105" وهو أحد الطغاة، فيجتاز اختبار الشجاعة والفروسية والقوة.

(و). الاعتراف بالبطل

غالباً ما تفضي مرحلة "الاختبار الأولى" إلى الاعتراف بالبطل، فيلحق بأبيه أو قومه، ويعدّ فارساً فـ "سيف" يحظى بمكانة عند الملك أفراح إثر اختباره مع سعدون الزنجي، كما أن أبا زيد يعود إلى بني هلال بعد أن يهزم أبيه، ويلحق شداد عنترة به، ويقرب الملك الصالح بيبرس إليه حينما ينجح في الاختبار، كما تلحق ذات الهمة بقومها للسبب نفسه.

(ز). التكليف الأولي

بعد أن يجتاز البطل الاختبار الأولي، ويعترف به بطلاً، تنتدبه القبيلة أو المملكة فارساً لها ومدافعاً عنها ضد الأخطار التي تتعرض لها، فعنترة يصبح فارس بني عبس، وأبو زيد فارس بن هلال، والأميرة فارسة بني كلاب، والظاهر مدافعاً عن الملك الصالح، وسيف مدافعاً عن الملك أفراح.

(ح). المعارضة الضيقة

إثر مرور البطل بـــ (و) و(ز) تبدأ دلائل معارضته بالظهور، فثمة شخصيات في محيط البطل، تعارضه وتحاول أن تعرقل مسعاه في مهمته الفروسية، مثل المختطف الأقطع، وعبود خان في سيرة سيف، وعقبة شيخ الضلال في سيرة الأميرة، والربيع بن زياد وعمارة بن زياد في سيرة عنترة، والوزير مسعود في سيرة بن هلال، وقمرستان وآبيك في سيرة الظاهر.

(ط). التكليف القومي – الديني

يصبح البطل بعد سلسلة من التجارب الفروسية الناجحة، شخصية قومية – دينية، فسيف يقاتل الأحباش عبدة زحل، ويدشن لظهور الإسلام، وعنترة يقاتل الفرس المجوس مرة، والأحباش، مرة ثانية، واليهود مرة ثالثة، وأخيراً كثيراً من الأقوام المشركة في مناطق كثيرة، كما أن الأميرة وأولادها، يرابطون في الثغور الإسلامية لمواجهة الروم عبدة الصلبان، ويحارب أبو زيد المجوس واليهود، وهنا يبدأ بطل السيرة بتطبيق مثله القومية والدينية على النحو الذي يريد، فيصبح بطلاً مشهوراً، وفارساً ذا صيت وموقعاً مهماً، يبشر برسالته الدينية والاجتماعية والقومية.

(ي). المعارضة العامة

بسبب من (ط) تظهر فئة الخصوم الكبرى، التي تهدف إلى القضاء على البطل، بشتى الوسائل، وغالباً ما يمثل ملوك الممالك المجاورة وفرسانها فئة الخصوم مثل سيف أرعد والحكيمين سقرديون وسقرديس في سيرة سيف، والملك لاوون وكوشناوش في سيرة الأميرة، وبعض أكاسرة الفرس والملك الأسود في سيرة عنترة، والزناتي خليفة في الهلالية، وملوك الدول الصليبية وجوان وعبد الصليب في سيرة الظاهر.

(ك). المعاضدة

بمواجهة فئة الخصوم يستعين البطل بفئة من المساعدين، ويكونون على نوعين: فرسان وعيارون وشطار، ومثال النوع الأول عروة بن الورد، ومقري الوحش في سيرة عنترة، وسعدون الزنجي في سيرة سيف، وعبد الوهاب وظالم وأبو الهزاز في سيرة الأميرة، ودياب وحسن في الهلالية، والإسماعيليون في سيرة الظاهر. أما النوع الثاني وقوامه العيارون والشطار، فإنه يمثل إحدى أخصب الظواهر الدلالية، في السير الشعبية العربية، فالمساعدون مثل أبي محمد البطّال في سيرة الأميرة، وجمال شيحة في سيرة الظاهر، وشيبوب والخذروف في سيرة عنترة، ومسابق العيار في سيرة سيف، يتبعون وسائل كثيرة لتضليل الخصوم، والإيقاع بهم، وييسّرون السبل أمام البطل، لإنجاز مهامه الأساسية، ويكونون أحياناً وراء الدوافع والحواجز التي تجعل البطل، يغادر البؤرة المكانية.

(ل). الخوارق والسحر

لا يكتفي البطل بالاعتماد على قواه الخاصة، بل يستعين أحياناً بقوى خارقة مثل الجن والسحرة، فسيف يعتمد على الجن مثل: عيروض، وعاقصة، وأويس القافي، والكيلكان، والخيلجان، وعفاشة، وصاروخ الزئبقي، والحكماء، مثل أخميم الطالب، وسيرين الطالب، وبانياس، وبيسان، وعاقلة. ويسخّر عنترة الجن له 59 : 50 وكذلك الأميرة 5: 45 – 76 و70: 146 كما أن الأعمال السحرية تستأثر بأهمية في السيرة الهلالية 106 - 107، 215 وكثير من أعمال الظاهر بيبرس خارقة 2 : 120 وإلى جانب الاستعانة بمساعدين من الجن والسحرة، فإن بعض أبطال السيرة يستعينون بأدوات سحرية مثل: سيف آصف بن برخيا عند سيف، واللّت الدمشقي عند الظاهر.

(م). الانتصار

لا تكتمل رسالة البطل السيري، الذي تؤهله بطولته، لأن يكون صاحب رسالة إنسانية، دون القضاء على خصومه الرئيسين، الذين يختلفون معه دينّياً وقومياً. فسيف يقتل سيف أرعد وحكماءه، وعنترة يقتل كثيراً من الملوك المعارضين، وكذا الأمر بالنسبة للظاهر والأميرة ذات الهمة وأبي زيد. والبطل حيثما يفلح في القضاء على ملك يحوّل رعيته إلى الإسلام، ويترك نائباً له في المملكة، ويواصل فتوحاته وجهاده.

(ن). العزلة والموت

بعد أن يفرغ البطل من أداء رسالته، ويُخضع الجميع لإرادته، وتنتفي ضرورة وجوده، يموت وحيداً، مثل مقتل عنترة 52: 183 ومقتل بيبرس 49: 330 وموت الأميرة 70: 145 وموت سيف 17: 66 ومقتل أبي زيد 215 - "التغريبة". ومثلما كانت، ولادة البطل قد حدثت في ظروف غير ملائمة، فإن موته يكون كذلك وغالباً ما يكون قاسياً، فأبو زيد يقتله رفيقه وابن عمومته دياب، حينما يضربه بدبوس فيتناثر مخه، وعنترة يقتله سهم الأسد الرهيص الذي يشق مثانته، فيموت ممتطياً حصانه، ومتكئاً على رمحه، أما مقتل الظاهر فأكثر قسوة، إذ إنّ قلاوون يستدرجه لزيارته ويفرِّجهُ على غرف بديعة، وحالما يبلغ الغرفة السابعة، وهي الأخيرة حتى يدخلها ولا يدري أن حيطانها متحركة، وفيها سفافيد من الحديد، فتنطبق عليه الجدران فيتمزق لحمه وعظامه، ولا يبقى منه شيء. وحدهما الأميرة وسيف، يزهدان في الحياة، ويعتزلان، ويموتان وحيدين على كبر.

(س). التوريث

لا تنتهي رسالة البطل الفكرية – الدينية بموته، بل يخلفه أولاده، فالأميرة تترك الأمر لابنها عبد الوهاب، وهو يتركه لابنه ظالم، الذي يخلف ولداً يدعوه عبد الوهاب على اسم أبيه، ويخلف عنترة بعد موته، ابنته عنيترة لتواصل رسالته، وسيف يترك أولاده يديرون مصير المماليك المجاورة، واليتامى يرثون أبطال الهلالية.

تكشف الثوابت الأساسية في سيرة البطل عن تواتر نسق من "الوحدات الدلالية" لتطابق بنية ودلالة مع نسق "الوحدات الحكائية" التي تؤلف متن السيرة. وهي تسم الشخصية السيرية بسمات خاصة، وتغذي في الوقت نفسه متن السيرة بسماته الدلالية، إذ تتماثل أفعال البطل وصفاته في أجزاء مترابطة تمنح المتن سماته، وتجعل، في الوقت نفسه، ذلك المتن، إطاراً عاماً موجهاً، للنظام الذي يحكم تلك الأفعال.

4. نسيج البنية السردية

إن الراوي المفارق لمرويه، وهو ينسج المرويات السردية، يقوم بمهمة ذات شقين متلازمين، أولها: مهمته السردية في خلق سلسلة من الوحدات الحكائية المتعاقبة التي تتطابق دلالياً مع كل مرحلة من مراحل حياة البطل، وثانيهما: نسجه عالماً فنياً واسعاً يؤطر أفعال جميع الشخصيات في المتن، وما يتطلبه من تحديد الفضاء الذي ينظم الوقائع والأحداث التي تكون لبَّ المتن السردي، وفي الوقت الذي تغذي فيه الوحدات الحكائية المتن، بأسباب وجوده كونها الركائز التي ينهض عليها، فإنه يغذيها، بالفضاء الذي يُحدد أبنيتها السردية، ومقاصدها الدلالية، وهذا التلازم بين المتن ومكوناته وهو الذي يجعلهما نسيجاً متجانساً، يتصف بالتماسك والخضوع لأسباب واضحة، توجّه مكونات المتن، بما يجعلها متطابقة وأهداف البطل في كل مرحلة من مراحل حياته، فالراوي مكوّن يقع خارج المتن، فهو ينشد المروي حقيقة، ولكنه حالما يفرغ من وصف طفولة البطل، يندمج في البنية السردية للمتن، ذلك أنه سيرافق البطل في إنجاز الوحدات الحكائية المتعاقبة، ويقوم بمهمة بناء كل وحدة حكائية، وربطها بالوحدة التي تليها، لذلك، فهو والبطل، يتلازمان سردياً في حركة محورية مركزها "البؤرة المكانية" وحالما ينتهي من نسج الوحدات الحكائية، ينفصل عن البنية السردية، ليصف مرحلة "التوريث"، ويتكون متن السيرة من الوحدات الحكائية، مضافاً إليها، مرحلة الطفولة ومرحلة التوريث، ويقوم الراوي بإرسال هذا المتن، إلى مروي له، يقع هو الآخر، خارج البنية السردية.

إن إشكالية موقع الراوي والمروي له بالنسبة للبنية السردية في السيرة الشعبية إشكالية معقدة، تستدعي التريث، ذلك أن "السردية" تقر بأن مكونات البنية السردية متلازمة، وتقع ضمن الخطاب، لكن السيرة، التي لا تشكل نوعاً سردياً إلا بالإنشاد الحي الذي يقوم به منشد حقيقي، يوجه إنشاده إلى متلقين حقيقين مثله، تتصف بأنها، مازالت مقيدة إلى مكونات خارج البنية السردية، بيد أن المنشد، الذي يقوم بمهمة الراوي المفارق لمرويه، سرعان ما يندمج، بعد أن يقدم السيرة للمتلقّين، في البنية السردية، ويتخّفى وراء الراوي، ولكنهُ لأسباب كثيرة، منها: طبيعة المرويات السردية، وضخامة المتون، وحاجات التلقّي، ينفصل بين حين وآخر، عن البنية السردية، ويعلن عن حضوره، كأن يوقف الرواية إلى الليلة القادمة، أو يؤدي حركات إيمائية في بعض المواقف الحاسمة. ولقد حافظت المدونات السردية على الأصول الشفاهية، رواية وتلقياً ولا يتردد الراوي المنشد في الإعلان في تضاعيف السير المدونة أنه سيؤجل الراوية إلى غد، لأن الليل قد مضى، ولا مجال للاسترسال في رواية الأحداث[35]. وشأن موقع الراوي، فانّ المروي له يقع أيضاً خارج البنية السردية، وتدل على ذلك صيغ الخطاب التي يلجأ إليها المنشد في حثّ المروي له، بأن يولي كامل اهتمامه إلى ما ينشد[36]. وعلى الرغم من ذلك، فإن المنشد والمتلقي سرعان ما يتماهيان بالراوي والمروي له، ويصبحان جزءاً من البنية السردية، ولا يذكّر بأمرهما، إلا عندما تتدافع الأحداث، أو ينصرم زمن الرواية فلا يكون أمام المنشد سوى خيار واحد، هو الإعلان عن انفصاله عما يروي، والطلب إلى المتلقين مغادرة المكان.

إنّ الازدواجية في انتماء الراوي والمروي له في السير الشعبية، مبعثها خضوع هذا النوع السرد إلى صيغ الإرسال الشفاهي زماناً طويلاً، الأمر الذي جعل المدونات تحافظ على تلك الصيغ نفسها، وفيما يمكن القول، إن

بعض المرويات الشفوية، كالحكاية الخرافية، استكملت شروط بنيتها السردية، بما يجعلها تغذي مكوناتها السردية، دون الحاجة إلى الامتداد خارج تلك البنية المغلقة، كما بينا في فحص علاقة الراوي بالمروي له فيها، فإن السيرة الشعبية التي توارت إلى حد ما إنشاداً، واحتفظت بصيغته تدوينا، مازالت تنص في كثير من أجزائها على أنها تستمد بعض مكوناتها السردية من خارج بنيتها، ولكن نسيج المتن يفضي إلى نتيجة مهمة، وهي أن المروي له كونه مكوناً خارجياً، يعيش في آن واحد زمنين، أولهما زمن إنشاد المروي، وثانيهما زمن أحداث المروي، مما يثير إشكالاً في أمر تلقي تلك المرويات، على مستوى الاستجابة الذاتية، وتأويل الأحداث، وهو الأمر الذي جعل المنشد – الراوي– يلجأ إلى مشاركة المتلقي في ذلك بأن يلحق بالبطل وقائع كثيرة، تنتمي إلى عصور لاحقة، فهو لا يستطيع، بوصفه كائناً حياً، أن يتخلص من مؤثرات زمنه، فلا يجد سبيلاً أمامه، غير إضافتها إلى زمن البطل الذي يتماهى معه كل ليلة، وأدى هذا الأمر إلى نتيجتين أساسيتين، الأولى طول زمن الأحداث، الذي يبلغ أحياناً عدة قرون، كما في سيرة الأميرة ذات الهمة وسيرة عنترة، وسيرة سيف بن ذي يزن، والهلالية، والظاهر بيبرس، والثانية "التمدّد الدلالي" الذي يضفيه الراوي على المرويات السيرة بما يجعلها تنطق على نحو غير مباشر، بوقائع عصره، ولا عصر البطل الذي يروي أفعاله.

هامش الفصل السابع

1. سيرة عنتر بن شداد 9: 226 و111: 356. سيرة الظاهر بيبرس 1: 21.
2. سيرة عنتر 2: 127 و3: 189 و 8: 86 و9: 227 و1: 242 و30: 135 وسيرة الظاهر 7: 408
3. سيرة سيف بن ذي يزن 1: 2 وانظر سيرة عنترة 1:2 وسيرة الظاهر 1: 2.
4. سيرة الأميرة ذات الهمة 15:9
5. م. ن 22: 68
6. م. ن 70: 46
7. سيرة سيف 1: 29 و6: 38 و13: 19 وسيرة عنترة 1: 62 و4: 304 و13: 18: و15: 183 و2 : 187 سيرة الظاهر 1: 30 و2 : 83 و5: 316 و7: 388
8. سيرة الأميرة 1 : 3
9. سيرة عنترة 1: 76
10. سيرة عنترة 34: 402
11. سيرة الأميرة 26: 40
12. م. ن 70: 7
13. سيرة سيف 1: 16 و3: 21
14. سيرة سيف 17: 57
15. سيرة عنترة 55: 296

16. م. ن 48: 320 و51: 108

17. م. ن 55: 349 - 301

18. سيرة الظاهر 6 : 349 - 356

19. سيرة سيف 1: 2

20. سيرة الأميرة 13:7

21. م. ن 14: 69

22. م. ن 14: 69

23. سيرة عنترة 10:273

24. م. ن 18: 368

25. سيرة سيف 17: 43

26. م. ن 17: 66

27. نصطلح بـــ (البؤرة المكانية) على المكان الذي ينطلق البطل منه، لإنجاز مهمة ما، والعودة إليه، وقد أنجز تلك المهمة.

28. سيرة الأميرة 7:32-51

29. سيرة سيف 1: 58- 2: 187

30. سيرة بني هلال 168 - 187

31. سيرة عنترة 47 : 277 - 284

32. سيرة الظاهر 23: 139-141

33. الحروف تحيل على الوحدات الحكائية التي لخصت من قبل.

34. سيرة الأميرة 7: 34 وسنحيل على السير في المتن.

35. ينظر على سبيل المثال، سيرة سيف2: 75، 4: 75، 7: 88، 9: 64، 13: 79، 14: 67، 15: 66، 16: 68

36. ينظر على سبيل المثال، سيرة الأميرة 6: 3، 13: 18