مسائل نفسية، أدبية وعقدية في رسالة الغفران

عبد القادر هني

جامعة الجزائر

Résumé

Notre article, comme l'indique son titre, porte sur un texte très connu dans la littérature arabe du moyen âge. Il traite plus particulièrement des questions psychologiques littéraires et dogmatiques chez le célèbre poète et prosateur ***Abou El Ala El Maari*** *à partir de son chef-d'œuvre intitulé : Rissalat el Ghofrane. Texte produit une phase décisive de la vie d'EL MAARI. L'auteur a mis en scène dans son texte un personnage dénommé Ibn El Karih qu'il présente comme personnage réel caractérisé par son audace et sa tendance à transgresser beaucoup d'interdits préétablis dans la société de son temps.*

Cette transgression nous l'avons interprétée comme étant une remise en question des valeurs sociales, qui tendent à empêcher l'homme de se procurer certaine jouissance de tirer le vif plaisir de tout ce qui s'offre à lui dans la vie d'ici bas. Ce penchant du personnage à la matérialité de la vie a amené certains critiques à porter des jugements moreaux sur la personne d'El Maari «l'être social», lui même, ce que nous expliquons comme étant le résultat d'une confusion faite entre le sujet social et le sujet écrivant tel qu'il se présente dans l'œuvre littéraire.

Nous avons essayé, également, de mettre le texte étudié, forme et contenu, en rapport avec le contexte socio-historique de son auteur et avec la singularité d'une vie qu'il a mené dans un exil volontaire. Sans pour autant recourir à une explication mécanique des faits

(que recouvre notre texte) à partir du contexte de sa genèse. Mais sans omettre, aussi, l'apport de ce même contexte quant à la mise en lumière de ces faits et leur interprétation.

C'est à travers cette démarche que nous avons tenté de mettre au jour les dessous du texte relatifs aux aspects psychologiques dogmatiques et littéraires évoqués dans le titre de l'article proposé dans les pages qui suivent.

رسالة الغفران لأبي العلاء المعري أثر من الآثار الأدبية الخالدة في الأدب العربي، أراد مؤلفها كما تقول الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ أن يطلّ به "من الدنيا على الآخرة، ويغد السير بتأملاته إلى عالم بعيد يفرغ فيه شحنة همومه وهواجسه وأشواقه ومخاوفه[1]". معنى ذلك أن هذا العمل الأدبي يقترح على قارئه رحلة خيالة انطلق فيها المؤلف من الواقع ليسموّ إلى عالم غير مرئي لا وجود له إلاّ في ذهنه، ومثل هذه الرحلة التي يمطتىء فيها الأديب قواه الذهنية ليرتاد عالما هو في طيّ الغيب لا نجد له نموذجا نظيرا في الأدب العربي القديم ـفي حدود علمناـ إلاّ في رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي الذي كان معاصرا لصاحب رسالة الغفران، وهنا تطرح مسألة الأسبقية في ابتداع هذا الشكل الأدبي بين الأديبين، وهي مسألة لم تحسمها الدراسات النقدية الموازنة حسما قاطعاً ونهائيا، لذلك فإننا لا نتعرض لها في مقامنا هذا، لأنها خارجة عن السياق الذي رسمناه لأنفسنا في هذا المضمار.

كتب هذا النص (نص رسالة الغفران) في حدود الربع الأول من القرن الخامس الهجري، وحسب الخبر المتداول، فإن أبا العلاء كتب رسالته هذه ردّا على الرسالة التي وجهها إليه علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح. أما الرسالة ذاتها فتضمنت باعثين كانا وراء صياغتها، ملخص الباعث الأول أنّ رجلا من أدباء القرن الخامس حبّر رسالة وجهّها إلى المعري مع ابن القارح المذكور، واتفق أن سرق ابن القارح هذا الرسالة ضمن ما سرق منه فكتب إلى أبي العلاء معتذرا وشاكياً أمره.

أما الباعث الثاني فمؤداه أنه تناهى إلى ابن القارح أن أبا العلاء المعري تعرض لذكر هجائه أبا القاسم علي بن الحسين المغربي، فأراعه

ذلك وأفزعه فكتب يخاطب المعري ويشرح له ملابسات ذلك ويعرف بنفسه : "بلغني عن مولاي الشيخ ـأدام الله تأديبهـ أنه قال ذكرت له: أعرفه خبرا ... هو الذي هجا أبا القاسم علي بن الحسين المغربي. فذلك منه ـأدام الله عزهـ رائع لي. خوفا أن يستشر طبعي وأن يتصورني بصورة من يضع الكفر موضوع الشكر"[2].

وقد نستغرب أن يرد أبو العلاء على رجل لم تكن تربطه به معرفه من قبل بمثل رسالة الغفران ويختاره بطلا لأحداثها وينتقل به في أرجاء العالم الأخر ويمتعه بلـــقاء الأدباء والشعراء ويذيقه من النعم ألوانا لم تخطر على باله من قبل ولا على بال غيره من الناس. ولكننا قد نرى ذلك طبيعيا، إذا وضعنا في حسابنا جملة من الاعتبارات، منها أن المعري في هذا الوقت الذي دبج فيه هذا الأثر الفني كان قد انسحب من دنيا الناس ببصره الذي فقده منذ صباه، بسبب علة الجدري التي اعتل بها ولما يبلغ الرابعة من عمره[3]. وأنه زيادة على ذلك أدار ظهره لحياة الأحياء بأن اعتزل في بيته بمعرة النعمان عزلة دامت قرابة نصف قرن من الزمن متفننا تفننا كبيرا في التشدد على نفسه والتضييق عليها محمّلا أياها ما تطيق وما لا تطيق على حدِ تعبير طه حسين[4]، فقد أخذ نفسه في هذه العزلة، أو قل في هذا السجن الاختياي "بقوانين صارمة في حياته، إذ عاش معيشة نباتية تعتمد على تحريم أكل اللحم والسمك وما يشتق منها"[5].

وما ينبغي التنبيه إليه في هذا المضمار هو أن صدود أبي العلاء عن الدنيا كان اختياريا، فلو كانت له فيها رغبة لكان أولى من غيره من أن تقبل عليه مثلما أقبلت على عدد من معاصريه لم يتوفروا على ما توافر عليه من مواهب ومن رسوخ قدم في العلم وفي الأبيات

التي كانت تعبد لأصحابها الطريق نحو قصورالخلفاء والأمراء وتضمن لهم مكانا في موائدهم التي كانت تزدان بكل ما تشتهيه الأنفس من ملذات الحياة وأطايبها ، فقد ظهر تفوقه العلمي لمجتمع عصره مبكرا ، إذ لم يكد" يبلغ العشرين من عمره حتى كان نضجه العلمي قد تم، وحتى استطاع أن يقول بعد ذلك إنه لم يحتج بعد هذه السن إلى أن يجلس من أحد مجلس الطالب من الأستاذ"[6]، فقد كان ما ارتضاه لنفسه من أسلوب في العيش نابعا من تربيته ومن فلسفته في الحياة، أما بعد ذلك فقد كان من اليسير عليه، على سبيل المثال " أن يرتزق بشعره، ولكنه لم يفعل، وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة يراق في سبيلها ماء الوجه، ويحتمل في تحصيلها ذل السؤال"[7].

مهما كان الأمر ومهما كانت دوافع كتابة الرسالة، فإنه لابد من لفت النظر إلى أن تاريخ تحبيرها غير معروف لنا بدقة أيضا، ولكن الدكتورة عائـــشة عبد الرحمن ترى أنه أملاها" وهو في الستين من عمره، بعد أن أمضي في عزلته ما يقرب من ربع قرن"[8].

1- المسائل النفسية والأدبية :

إن هذا التوقيت الذي يعود إليه تاريخ الرسالة مهم في السياق الذي نحن فيه، لأنه يسمح لنا بالافتراض أن النص لم يكن ابن ليلته، إنما الذهن كان قد حبل به منذ زمن بعيد، وأنه كان يرقب لحظة الميلاد منذ أن اكتمل خلقا سويا بعد الزمن الطويل الذي قضاه بين أحناء صاحبة. معنى ذلك أن هذا النص هو محصلة التجارب المعرفية والاجتماعية والنفسية المتنوعة التي تراكمت في الذات خلال الأمد الذي قضاه في التحصيل وارتحل في أثنائه "إلى حلب وأنطاكية وألم باللاذقية ولعله يكون قد ألم بطرابلس ....(و) سمع من شيوخ المسلمين

ورهبان النصارى وقرأ في كتب أولئك وهؤلاء وتعمق في درس الديانات.....إلخ"[9] وخلال الزمن الطويل الذي انصرم على أبي العلاء في محبسيه، وهو زمن و إن كان المعري قد أدار ظهره فيه للدنيا اختيارا، فإن شوقه إليها في أثنائه ظل يقاومه على الرغم مما أبداه من صرامة في كبح جماحة وكتم أنفاسه بل وليّ عنقه، فلما لم تجد رغباته طريقها إلى الوجود في حياته الواقعية المادية، اندست في لا وعيه وظلت تمارس عليه ضغوطها وتتحيّن الفرصة المواتية للانعتاق من سجنها والخروج من الهوة السحيقة التي دُحرجت إليها، فلما واتتها الفرصة المنشودة موهت عليه نفسها بأن تلبست بلبوس الفن فتخطت جميع الحواجز والسدود التي أقامها من دونها معلنة انتصارها عليه، فالمتع التي أذاقها أبو العلاء بطله مما "لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر ..."[10] هي في تقديرنا علامة دالة على شوق المؤلف إلى الدنيا، شوق مدفون في قعر اللاّشعور فعبر عن نفسه من خلال ابن القارح الذي هو أبو العلاء الإنسان : فالمتع و الملذات التي حرم نفسه منها في الدنيا من خمر ونساء وشراب وطعام، نراه يطيل في وصفها ويتفنّن في عرضها على أنّها متع وملذات تنتظر ابن القارح، أو قل تنظر أبا العلاء المتنكّر في شخص ابن القارح، معنى ذلك أن ابن القارح هو نقيض المعري ظاهرا ومثيله أو صنوه باطنا، على اعتبار أن هذا الشوق إلى ما لذّ وطاب من مغريات الحياة ظل كامنا في نفسه. وربما يكون أبو العلاء وقد تقدمت به السنّ ـإذ أملى رسالته في شيخوختهـ شعر أنه أضحى قاب قوسين أو أدنى من العالم الآخر، فبدأ يهيّئ النفس إلى ما كان حرمها منه في العاجلة، فراح يرفع لها الحجب عما ينتظرها في عالم الغيب من خلال هذه الشخصية التي اغتنمت كل ما أتاحته لها الحياة مما لذّ وطاب، لأن أبا العلاء كان يعرف حق المعرفة مدى تعلق بطله

بالدنيا و تفانيه في طلبها، و بذلك يكون الشخصان ابن القارح وأبو العلاء في جوهر طبيعتهما واحدًا، وكل ما هنالك أن أحدهما أطاع النفس في إقبالها على ما أتاحته لها الحياة من شهوات، بينما سلّط عليها ثانيهما حرسا غلاظا شدادا لا يعصون العقل أمرا. وقد لاحظ الدكتور شوقي ضيف شيئا من الاتفاق بين الشخصيتين فقال: "ويظهر أنّ أبا العلاء كان يعجب بابن القارح وأنه كان يتفق وهواه في بعض الآراء التي تتصل بالأديان والنحل، إذ امتلأت الرسالة سخرية لاذعة من المعقدات"[11].

إن هذا التقارب بين الشخصيتين هو الذي نرجح أن يكون قد وجه المعري لا شعوريًا لاختيار ابن القارح بطلا لرسالته . وغير بعيد أن تكون الضغوط النفسية التي ألمعنا إليها قد تعززت بعوامل أخرى نفسية واجتماعية وأدبية، فعصر أبي العلاء كان يمثل في الحضارة الإسلامية عصر التصنيع في كل شيء ، ففي الكتابة وعلى حد عبارة الدكتور شوقي ضيف، يخيل إلى المرء أن صناعة النثر في هذا العهد قد تحولت "عن طبيعتها الأولى تحولا تاما، وأصبحت أشبه ما تكون بصناعة أدوات الترف والزينة، فهي تحف تنمق في أروع صورة للتنميق، كل كاتب يتوفر على إحداث هذه التحف توفرًا يتيح له أن يشارك في آياتها وبدائعها، وإنه ليعنت نفسه في سبيل ذلك إعناتا بعيدا"[12].

فإذا كان أبو العلاء قد انعزل في محبسه فإن هذه العزلة لم تصم آذانه عما كان يجري خارجه ولم تثنه عن المشاركة فيها بطريقته الخاصة، فمثلما عبر عن تتبعه لما كان يصطخب في الحياة من حوله من خلال جنته التي جاء وصفها يعج "حركة وانفعالا من صيد ونزهة ورقص وغضب ورضى وغيط واشتفاء وخوف وترقب"[13]، فإنه شارك في الحياة الأدبية المعاصرة له، فجاء انتاجه من بعض جوانبه معبرا

عن هذه الحياة من حيث ما أصبح يغلب عليها من جنوح جارف إلى توخي الصنعة والمبالغة في تنميق الكتابة مبالغة تجاوزت كثيرا حدود التنميق التي توقفت عندها كتابات المتقدمين ، منذ أن تحولت المبالغة في الصنعة إلى ملمح فني من ملامح العصر، لاسيما في القرن الرابع الهجري عند أمثال ابن العميد (ت 360 هـ)، الذي يعد أستاذ عصره في فن التصنيع، فأبو العلاء المنعزل عن العصر جسدا، كان منغمسا فيه روحا، وكانت رسالة الغفران بما توفر فيها من مظاهر فنية شاهدا من الشواهد التي قدمها صاحبها دليلا على حضوره في صناعة "القرار" الفني للعصر، بل ربما أراد بما وفره لعمله من خصائص أسلوبيه أن يؤكد أن صوته كان أقوى وأبين وأنه لم يكن مجرد شاهد محايد تابع أو سائر في ركب كان مساره قد حدد سلفا، فإذا تأملت سجعه وجناسه مثلا في رسالة الغفران "وجدته يلتزم في أكثر جوانبه أن تكون نهاية السجعة لا حرفا بل حرفين أو أكثر، كما يلتزم _غالبا_ الجناس في عبارته، ولكنّا نحس إزاء استخدامه لهذا اللون من ألوان البديع أنه فارق بعض ألوانه البهيجة التي كنا نعرفها عند أصحاب مذهب التصنيع وما ذلك إلاّ لأن أبا العلاء يعتمد في جناسه كثيرا على الإغراب في الألفاظ. ومن ثم كنا نشعر إزاء كثير من جناساته أنها جناسات لغوية أكثر منها فنية... والحق أنّ أبا العلاء عمد في فنه إلى التعقيد من حيث هو، ولذلك إذا ذهبنا إلى أنه زعيم مذهب التصنع لعصره لم نكن مبالغين ولا مغالين"[14]. معنى هذا أن هاجس التميز والتفوق غير المفصول في تقديرنا عن رغبته في إكمال النقص الذي ألحقته به عاهته لا يبعد أن يكون من بين الدوافع النفسية إلى كتابة هذا العمل ، ليزيدنا يقينا أن انسحابه من دنيا الناس ليس أمارة من أمارات العجز عن المواكبة أو إحساسا بضعف الآلة التي استدل بأعماله – ومنها رسالة الغفران– أنها واقعة

تحت حكمة يطوعها كيف يشاء و يصنع منها ما يريده، وهي قدرة لا يشركه فيها من معاصريه إلاّ القلة فقد فرغ بنحو خاص، كما قال طه حسين" لإتقان اللغة وعلومها وللأخذ بحظ عظيم من البراعة الأدبية[15].

ودائما وفي إطار توكيد حضور هذه الجوانب النفسية في هذا الأثر الأدبي، نرى مع الدكتور شوقي ضيف أنّ ظاهرة التعقيد في رسالة الغفران- وهي ظاهرة لانعدمها في إنتاجه الآخر- ذات علاقة بضيقه النفسي، فأراد أن ينقل هذا الشعور من صدره إلى الفن، ليشغل الناس به ويضايقهم، تنفسيا عن ضيقه هو. وربما العزلة نفسها من حيث هي واقع مادي ومعنوي دام نحو الخمسين عاما، كانت تحتاج منه إلى وسيلة تمكنه من احتمال وطأتها وضغوطها لاسيما أنه قد أحس إحساسا عميقا بثقل الوحدة التي أملتها عليه عوامل اجتماعية وأخرى نفسية وفلسفية فلم يجد من اختيارها بدا وإن حالت شهرته التي طبقت الآفاق بينه وبين الاعتزال التام عن الناس[16] ونرجح أنه في البيتين الآتيين اللذين يتحدث فيهما عن سجونه الثلاثة، إنما كان يعرب عن شعوره بثقل هذه السجون التي فرضت الطبيعة بعضها عليه وفرض هو بعضها الآخر على نفسه، والبيتان هما[17]

أراني في الثلاثـــة من سجـــوني فلا تســـأل عن الخبـــر النبيث
لفقـــدي ناظري ولزوم بيتـــي وكون النفس في الجسم الخبيث

فأبو العلاء -كما هو بين من البيتين- وإن احتمل هذه السجون الثلاثة التي عزلته عن الناس وحققت له رغبته في الانفراد بنفسه، لبغضه الاجتماع، كما بدا لطه حسين، فإن احتماله لها لم يكن من دون إحساس بثقل وحدته، كما يفصح عن ذلك ضمير المتكلم المستتر "أنا" في الفعل "أراني" الذي اشتمل في الوقت نفسه على ضمير متصل هو

ياء المتكلم الواقعة مفعولا به والتي تعود على الشاعر (أبو العلاء) وبذلك يكون المعري هو المتحدث وهو موضوع الحديث في الآن نفسه، فكأني به يتأمل نفسه من خارجها فيتحدث عنها بوصفها ذاتا في قبضة سجون ثلاثة، وفي لحظة تأمله هذه يطفو على السطح إحساسه بالعزلة بكل ما يصاحبه من شجن وضيق، فلا بد له إذا من متنفس، وسيجده في الانصراف إلى توشيح أعماله الأدبية ـومنها العمل الذي نتحدث عنهـ بمثل التوشيحات التي يحتاج صاحبها إلى تفرغ كبير لفنه يعينه على احتمال الزمن وتخـــــفيف الشعور بامتداده، أو كما قال صاحب الفن ومذاهبه "فماذا يصنع في هذا الحبس الطويل وكيف يمضي فراغه فيه؟ لابد أن يفزع إلى ضروب من العبث في فنه، وإنها لضروب تؤديه إلى تعقيد هذا الفن عقدا مختلفة، وهي عقد يلتمسها تارة في استخدامه الغريب وأوابد الكلام والأمثال والإشارات التاريخية وتارة أخرى يلتمسها في تصعيب ممراته إلى أسجاعه، إذ نراه يُعنى بالتزام ما لا يلزم فيها، فإذا هو يبني أسجاعه لا على حرف واحد بل على حرفين أو أكثر، وهو لا يستعين على هذه المجانسة باللفظ الغريب الذي كان يشغف به شغفا شديدا، وبحيث لا نغلو إذا قلنا إن أهم ما يميز أبا العلاء في جميع نماذجه النثرية أنه كان يطلب الغريب من حيث هو كأنّ الإغراب زينة ينبغي أن يتحلى بها جيد أعمله"[18].

إن كلام الدكتور شوقي ضيف وإن كان ينطبق على الظواهر التي تحدث عنها في جميع أعمال أبي العلاء الدبية، ولا يخص عملا بعينه، فإننا نرى أن رسالة الغفران تعدّ من بين أهم آثاره المعبرة عن هذه الظاهرة كما يبدو من النموذج التالي الذي عني فيه عناية لافتة للنظر بالتزام ما لا يلزم في قرائن سجعه، زيادة على عنايته بالجناس وبتتبع غريب اللفظ حتى مهجوره أحيانا، ففي أثناء وصفه الجنة في رسالة

الغفران يقول " كم على تلك الأنهار من آنية زبرجد محفور وياقوت خلق على خلق الفور (الظباء) من أصفر وأحمر وأزرق، يخال إن لمس أحرق ـ كما قال الصنوبري :

تخيّله ساطعا و هجـــــه فتأبى الدنوّ إلى وهجـــــه

وفي تلك الأنهار أوان على هيئة الطير السابحة والغانية عن الماء السائحة فمنها ما هو على صور الكراكي، وأُخر تشاكل المكاكي. وعلى خلق طواويس وبطّ، فبعض في الجارية وبعض في الشّط ينبع من أفواهها شراب، كأنه من الرقة سراب، لو جرع جرعة منه الحكس (أبو نواس)، لحكم الفوز القدميّ وشهد له كل وصّاف للخمر من محدث في الزمن وعتيق في الأمر، وأن أصناف الأشربة المنسوبة إلى الدار الغانية كخمر عانة وأذرعـــــات وهي مظنّة للنعّات، وغزة وبيت راس والفلسطيّة ذوات المرابحة عند سوق، وما ذكره ابن بجرة بوحّ (الطائف) واعتمد به أوقات الحج قبل أن تحرّم على الناس القهوات، وتحظر لخوف الله الشهوات"[19]

إنّ هذا النص يكشف عن جنوح واضح إلى التعقيد الفـــــني، فالكتابة في رسالة الغفران ـوكذا في أعماله النثرية الأخرىـ أضحت ضربا من الصنعة بل هي ضرب من التصنيع حسب مصطلح الدكتور شوقي ضيف، وهذا التعقيد في تقديرنا لا يمكن أن يكون مقصودا لذاته، بل ما يفسره ويبرر حضوره لديه بمثل الكثافة التي تفصح عنها أعماله بما فيها رسالة الغفران هو الرغبات الدفينة في لا وعيه إلى لفت نظر المجتمع إليه من خلال فنه، وحاجته إلى التنفيس عن ضيقه النفسي وشغل الناس به، أو بتعبير آخر، رغبته في تحقيق توازن نفسي يجنبه الإصابة بالعصاب.

وإذا كان التعقيد اللغوي والأسلوبي في رسالة الغفران فُهم على أساس أن صاحبها "قصد عمدا إلى أن يقيم بيننا وبين رسالة الغفران الحجب والأرصاد، كيلا نطلع على خفي سرّه و باطن أمره"[20]، فإننا نرى أن الوظيفة الأساسية لهذا التعقيد ـ كما قدمنا ـ نفسية الطابع، وإلاّ فلماذا يضع أبو العلاء بيننا وبين رسالته حجبا لم يضعها في آثاره الأدبية الأخرى؟ إن الميل إلى هذا التعقيد ليس في نظرنا ميلا واعيا في جملته إنما هو ـ كما نعتقد ـ علامة على رغبات نفسية داخلية، لأن الكتابة في مجال الأدب ليست حالة واعية من أولها إلى آخرها حتى وإن بدا للكاتب أنه يتناول واقعا معيشا أو يعالج فكرة شغلت ذهنه، بل هي في جزئها الأكبر استجابة لأصوات داخلية مبهمة قلّما يكون القبض عليها باللفظ ميسورًا وكاملاً إلى حدّ أنك إذا حاولت أن تعطي اللفظ (أو الدال) الذي يستخدمه المبدع معنى واحدًا وتحبسه فيه تحوّل إلى علامة عاجزة كل العجز عن استيعاب المعنى الدّفين في لا وعيه والذي قلنا إن اللفظ لا يمكن أن يستوعبه أو يقبض عليه في مجمله[21]. يصدق هذا أيضا ـ في تقديرنا ـ على أبي العلاء الذي رويت عن تمكنه من اللغة ووقوعها تحت حكمة أعاجيب، يقول أحمد تيمور عن هذا الجانب من ثقافته "أما اللغة وحفظ شواهدها وتقليد أوابدها، فقد كان فيها أعجوبة من العجائب"[22]، سوى إن التمكن من اللغة والتبحر فيها شيء وإخراج ما هو دفين في اللاّوعي إلى حيز الوعي ونقله إلى اللغة شيء آخر، فاللاّوعي ليس مما يخضع للإرادة، فطفوه على السطح يكون في اللحظات التي يغفل فيها الوعي عن الرقابة التي يضربها على صاحبه. وقد عبّرت الدكتورة عائشة عبد الرحمن عن علاقة رسالة الغفران بنفس أبي العلاء فقالت: "ورسالة الغفران من بين الآثار العلائية التي استطعنا معرفة تاريخها وقد كتبت على التحديد في هذا الشطر الثاني (من حياته)،

بل كتبت بعد أن أمضى الأعوام الطوال عاكفا على ذاته راصدا خواطره وهواجسه، سابحا في أحلامه وهي بذلك تحمل طابع التأمل وإن كان فكر العصر يلحق الشيخ فيقطع تأملاته[23] وقالت أيضا "ومن هنا حملت آثاره في هذا الشطر الثاني من شطري حياته سمات عالمه النفسي بكل ما فيه من هموم وهواجسه وكان حظها من التأمل أقوى وأعمق من تلك التي أملاها في زمانه الأول"[24].

لكن ما تقصده عائشة عبد الرحمن غير ما أردناه، لأن كلامها يوحي بأن الملامح النفسية في أعمال أبي العلاء قصد إليها قصدا، وليست ضربا من فلتات اللاشعور من رقابة الوعي لتعرب عن الرغبات المتروية في أعماق نفسه.

وقد بدا لعدد من الدارسين أيضا أن قصده إلى تعقيد البنية اللغوية في آثاره كان قصدا واعيا ، فقد ذهب الدكتور طه حسين إلى أنه "كان يتكلف الغريب ليصد عامة الناس وجهالهم عن قراءته والظهور على ما فيه وكأنه لا يكتب لعصره وكأنه كان يخشى على آثاره الأدبية أن يفهمها أهل زمانه فيفسدوها ويشوهوها، ويحولوا بيننا وبين فهمها، وكأنه إنما أقام الغريب طلاسم وأرصادا شغل بها أهل عصره عن هذا الكنز حتى لا يصلوا إليه"[25]، لكننا وخلافا لما ذهب إليه عميد الأدب العربي، نعتقد أن هذا التعقيد كان يقع على الرغم من أبي العلاء وأنه كان خارجا عن إرادته، وإلا كيف نفسر ميله ، بل حرصه على تفسير ما غمض من ألفاظه كما هو بين في رسالة الغفران وفي ثبت مؤلفاته الأخرى؟ ثم إنه لو كان الأمر كذلك لكانت نصوص رسالة الغفران جميعها من قبيل واحد من حيث نسيجها اللغوي، والحال أننا إذا أنعمنا النظر فيها وجدناها متباينة بعض التباين من هذه الناحية، فلا الغريب

والسجع وغيره من ألوان البديع توزعتها بالقدر نفسه وهذا ما لاحظه طه حسين نفسه، فرسالة الغفران انقسمت من هذه الناحية ـ في تقديره "قسمين"، فأما ما كان من وصف الجنة أو نعيمها، أو النار وجحيمها، فالسجع فيه لازم، والغريب فيه موفور، وأما ما وصف به الزنادقة فسهل مرسل يسيغه السمع ولا ينبو عنه الطبع[26].

إن تنوع الأسلوب في نصوص رسالة الغفران، لا يعود فقط إلى طبيعة موضوعاتها، إنما يعود في تقديرنا بالدرجة الأولى إلى الأحوال النفسية التي يكون فيه المؤلف أثناء الكتابة و إلى درجة الانفعال التي يولدها الموضوع في نفسه.

2- المسائل العقدية

فيما يخص المسائل العقدية في رسالة الغفران ، فلعل أول ما يستوقفنا منها مسألة الزندقة، وهنا لابد من التذكير أن الزندقة من حيث هي ظاهرة فكرية واجتماعية ليست بنت القرن الخامس الهجري الذي قضى فيه أبو العلاء النصيب الأوفى من حياته، ولا بنت القرن الذي قبله والذي قضى فيه أيضا قرابة الأربعين عاما، إنما هي ظاهرة عرفها المجتمع الإسلامي قبل ذلك بمدة، فظهورها يعود حسبما لدينا من معلومات إلى القرن الثاني الهجري الذي انفتح فيه المجتمع الإسلامي على الشعوب الأخرى أيام بني العباس، فنقلوا إليه عقائدهم وأفكارهم الغريبة عن الإسلام. فقد كان يوصم بالزندقة وقتئذ أتباع "ماني في عقيدة النور والظلمة وما اتصل بها من مبادئ بالضبط كما كانت تطلق عند الفرس. والزنادقة المعتنقون لهذه الأفكار هم الذين كانوا يحكمون زمن المهدي و ابنه الرشيد، ثم اتسع مدلولها فشملت كل من اعتنق نحلة فارسية من نحل المجوس كنحلة المزدكية وما دعت إليه من التحلل الخلقي والإباحية

المسرفة، واتسعت أوسع من ذلك فشملت كل إلحاد بالدين الحنيف أو بالديانات مطلقا و كل مجاهرة بالعصيان والإثم والفسق"[27]. وقد تصدى المعتزلة في هذا العهد للرد على موجة الإلحاد هذه، فنقضوا آراء الـــداعين إليها وأقوالهم وأفحموهم إفحاما شديدا وألفوا في الرد على آرائهم الكتب والرسائل لفضحهم وفضح آثار دعوتهم وضررها على عقائد الناس. بيد أن هذه الجهود التي بذلها المعتزلة وغيرهم من المدافعين عن الإسلام، لم تقطع دابر هذه الحركة وآثارها، بل يلاحظ أن موجتها اشتدت في القرن الثالث اشتدادا كبيرا، فتجاوزت ما كانـــت تدعو إليه من قـــبل إلى الطعن في النبوات جملة والتشكيك في صحتها. ومن دعاة هذه الحركة المنافحين عن أفكارها كما يقول الدكتور شوقي ضيف "نفر بدأوا حياتهم في صفوف المعتزلة، وما زالوا يبطنون الإلحاد حتى افتضح أمرهم وانكشف سرهم"[28].

هكذا نرى في وضوح أن الزندقة من حيث هي ظاهرة إلحادية منكرة للدين بل للديانات عرفها المجتمع الإسلامي قبل القرن الخامس بمدة. أما من حيث مدلولها (أي كلمة الزندقة) فإنها كانت تطلق كما قدمنا على معتنقي المانوية التي تذهب إلى أن "النور" و"الظلمة" هما أصل العالم، لذلك تجب على الناس في زعم معتنقيها عبادة هذين الأصلين، أما إذا رجعنا إلى رسالة الغفران فإننا نلاحظ أن أبا العلاء لم يتعرض فقط لمن ينطبق عليهم هذا المدلول الذي أعطى للكلمة في بادئ الأمر إنما تعرض أيضا لأشياع النحل والمذاهب الأخرى وللمرائين والخلعاء ولمن عرفوا برقة الدين، وهو ما يتجاوز المدلول الذي أعطي للزندقة أولا. سوى إن هذا المصطلح نفسه ـكما رأينا من قبلـ لم يبق حبيس دلالته الأولى، إنما عرف مدلوله اتســـــاعا وامتدادا مع تطور واتساع حركة الإلحاد في المجتمع الإسلامي" فشمل كل من اتهم في عقيدته

أو اشتهر برقة دينه"[29]، لذلك يمكننا أن نلاحظ أن مدلول هذه الكلمة اتسع ليستوعب حتى ما كان يعد مجرد عبث ومجون .ناتجين لا عن إلحاد بالدين إنما عن استسلام المرء لهواه وغرائزه النوعية وإن كان في عمقه مؤمنا لا ينكر الدين و لا يلحد به.

واللافت للنظر أن أبا العلاء حين عرض لتعريف الزنادقة في رسالة الغفران قال إنهم "الذين يسمون الدهرية ولا يقولون بنبوة ولا كتاب"[30]، وبعد ما علاقة أبي العلاء بالزندقة والإلحاد والطعن في الدين وفي النبوات وهل تصلح رسالة الغفران مرجعا لتناول هذا الجانب من شخصيته؟

من الأهمية بمكان وقبل الشروع في تجميع عناصر الإجابة عن السؤال الذي طرحناه أن نقدم صورة عن علاقة أبي العلاء بالدين والتدين كما تصورها القدماء.، وبهذا الصدد فإننا إذا عدنا إلى ما كتبه عنه معاصروه فإننا نرى في وضوح أن عددا غير قليل منهم يتهمه في عقيدته ويجـــعل دينه محل طعن وتجريح، وفي هذا السياق رأى بعضهم في كتابه "الفصول والغايات" محاولة منه لمعارضة القرآن. ولكن إلى جوار هؤلاء نلفى آخرين يدافعون عن عقيدته دفاعا كبيرا وينفون عنه ما اتهم به كما صنع القفطي في "أنباه الرواة" وابن النديم في الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتحري عن أبي العلاء المعري " وغيرهما. وهناك فريق ثالث من الناس كان له فيه رأي وسط بين هذين الرأيين. وقد لخص ابن فضل الله العمري هذه المواقف في ختام دفاعه عنه في "مسالك الأبصار" فقال "والناس فيه بين مكفر ومعتقد له الولاية وما بين هذه الغاية"[31] .

وقد تبين للدكتورة عائشة عبد الرحمن أن رسالة الغفران مسؤولة إلى حد كبير عن اتهامه في عقيدته، وأن ياقوتا الحموي "كان أول من جاء بالغفران إلى هذا المعرض الديني"[32].

ونقلت من كتابه معجم الأدباء شاهدا على ما ذهب إليه من فساد عقيدة المعري في رسالة الغفران. والدليل الذي قدمه ياقوت لإثبات رأيه في أبي العلاء هو: "وقال في رسالة الغفران: ولما أجلى عمر بن الخطاب أهل الذمة عن جزيرة العرب. شق ذلك على الجالين، فيقال إن رجلا من يهود خيبر يعرف بسمير بن أدكن قال في ذلك :

يصول " أبو حفص" علينـــا بدرة ... رويدك إن المرء يطفو ويرسب

كأنك لم تتبع حمولـــــة ما قط ... لتشبع إن الـــزاد شيء محبب

فلو كان "موسى" صادقا ما ظهرتم ... علينا، ولكن دولة ثم تذهب

ونحن سبقناكم إلى المين فاعرفوا ... لنا رتبة البادي الذي هو أكذب

مشـــيتم على آثارنا في طريقنا ... وبغيتكم في أن تسودوا وترهبوا"

وهذا يشبه أن يكون شعره قد نحله على هذا اليهودي، أو أن إيراده لمثل هذا واستلذاده به من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه"[33].

وأشار الذهبي أيضا إلى ما في رسالة الغفران مما يمكن أن يندرج في سياق ما ذهب إليه ياقوت فقال "له رسالة الغفران في مجلد قد احتوت على مزدكة واستخفاف"[34].

وبالرجوع إلى نص رسالة الغفران يمكننا أن نلاحظ مع الدكتورة عائشة عبد الرحمان أن مصدر التهم الموجهة إلى أبي العلاء في عقيدته آتية من :

1- وصفة الجنة والنار

2- حديثه عن الزنادقة

فبالنسبة إلى المجال الأول (أي وصف الجنة والنار، فإنه اشتمت منه سخرية المعري بالمعتقدات الدينية والاعتراض على المولى تعالى

في مسائل حساسة من الناحية الإيمانية، فقد جمع في الجنة مثلا الشعراء الزنادقة الذين غفر لهم "وخلط فيها الجد بالهزل وسخر فيها من العقائد الإسلامية التي تتعلق بالحياة الأخرى[35]، ففي هذا المشهد وعلى حد تعبير نيكلسون قدمت الجنة على أنها صالون فخم عامر "ببويهيين خالدين ولكن غير خلقيين[36]" وفي ذلك من السخرية اللاّذعة من العقائد ومن خلط الجد بالهزل الشيء الكثير كما بدا الأمر لجويل أسين بلاتيوس ولآدم متز أيضا. ولكن قراءة الدكتور ة عائشة عبد الرحمن لمثل هذا الموضع في رسالة الغفران لا تتفق مع الآراء التي أومأنا إليها، فهي وإن وافقت على ما قيل عن توفر عنصر السخرية في الرسالة وعن الصالون الفخم الذي جعله جنة للمؤمنين، فإنها تنتقد بأدلة نصية ما قيل عن إدخاله الزنادقة والملحدين الجنة، فهذا في تقديرها "زعم باطل تكذبه الرسالة في قوة واتهام ظالم لا يجد أبو العلاء أدنى مشقة في البراءة منه، إذ يكفى أن تراجع ثبت الشعراء الذين جاء بهم في جنته، لتعلم أن ليس فيهم ملحد أو زنديق، بل لم ينس أبو العلاء مع الشعراء الجاهليين الذين لم يدركوا الإسلام ، أن يقدم بين يدي كل منهم وسيلة للمغفرة ..."، فحتى الأعشى الذي عرف بإدمانه على الشرب وأدرك عهد النبوة، فإن شفاعته داليته التي مدح بها الرسول (ص)، وإيمانه بالله تصديقه بالبعث و أنه مضى يطلب الإيمان فصدته قريش، ومع ذلك فإن أبا العلاء قبل أن يدخله الجنة أوقفه على شفا الهاوية ثم راح يلتمس له وسائل الشفاعة"[37].

ويمكننا أن نضيف إلى ما قالته عائشة عبد الرحمن بخصوص التهم الموجهة إلى أبي العلاء في عقيدته أن هناك مواطن في رسالة الغفران سخر فيها سخرية لاذعة من الجن والملائكة وأورد من الأشعار على ألسنة

الجن الذين دخلوا الجنة ما ساعد على توكيد تهمة الزندقة والإلحاد عليه من هذا الشعر قوله على سبيل الهزء والسخرية:

مكة أقـــــوت من بني الدردبيس فما لجني بها من حسيـــس .

لذا يقول طه حسين انطلاقا مما حفلت به رسالة الغفران من شعر ساقه على ألسنة الجنة والملائكة " ورسالة الغفران مملوءة بالسخرية المؤلمة من الجن والملائكة جميعا."[38]

ويبدو أن الذين ذهبوا هذا المذهب في عقيدة في أبي العلاء، لم يعتمدوا على رسالة الغفران وحدها إنما نظروا أيضا إلى ما ند عنه في إنتاجه الأدبي الآخر مما رأوا فيه كفرا صريحا وإلحادا بالدين، يقول طه حسين يتحدث عن هذا الجانب في شخصية المعري اعتمادا على ما جاء في اللزوميات "أبو العلاء كان منكرا للنبوات جاحدا لصحتها وقد نص على ذلك في اللزوميات... صراحة غير مرة، فطورا يثبت أنها زور، وطورا يجعلها مصدر الشرور، وافتن في ذلك افتنانا عجيبا، فلم يكتف بإنكار النبوات، حتى أنكر الديانات عامة وزعم أنها للعقل مخالفة وعن سرعته صادفة، يسلك في ذلك مسلك الثورية مرة والتصريح مرة أخرى"[39] ولم يشفع له لدى هؤلاء مدحه الإسلام أحيانا وتفضيله على بقية الأديان أو مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكانوا يقدمونه دائما من الناحية العقدية على أنه شخصية ملحدة طاعنة في الدين مستخفة بالشرائع.

أما نحن فنعتقد أن الاتفاق على أن رسالة الغفران أثر أدبي وليس وثيقة تاريخية تصور الواقع كما هو يقلل إلى حد كبير من قيمة هذا الجدل في عقيدة أبي العلاء كما حاول الدارسون أن يستشفوها من غفرانه، فما قيل في هذا الموضوع لا قيمة له ـفي نظرناـ إلا إذا اعتقدنا أن

أبا العلاء الكائن الاجتماعي هو نفسه أبو العلاء الفنان وذهبنا إلى المطابقة بينهما مطابقة كاملة غير مميزين بين الكائن الاجتماعي في حياته اليومية وبين الفنان في لحظة الكتابة ، فحينئذ فقط يصبح أبو العلاء الكائن الادمي الذي ولد في تاريخ معين وله نسب معين وحالة مدنية معينة مسؤولا كل المسؤولية على ما تضمنه نصه، وتكون الاعتراضات على فساد عقيدته كما تستشف من عمله وجيهة. ولكن الدراسات اللسانية المعاصرة للأعمال الأدبية لاسيما تلك التي أنجزت في إطار نظرية التلفظ أو الإبانة (Théorie de l'énonciation)، بينت أن المطابقة بين الكاتب الكائن الفيزيائي الذي أمسك القلم وشرع في الكتابة في مكان وزمان معينين وبين الهيئة النصية المسؤولة حقيقة عن أحداثه وما يترتب عنها من مواقف فيها خلط بين الأنا البيوغرافية (Le je biographique) وبين هوية الفاعل النصي (L'identité du sujet textuel). الذي لا يعدو أن يكون كائنا من ورق[40]. فهذه الهيئة الأخيرة هي المسؤولة وحدها عما يتضمنه النص من مواقف سواء أكانت أيديولوجية أم عقدية، وليس الكاتب من حيث هو كائن اجتماعي من لحم و دم . سوى إن ذلك لا ينفى البتة أن العمل الأدبي هو محصلة تفاعل معقد بين الذات المبدعة بمجمل خصائصها الذاتية وقناعاتها وبين السياق الخارجي الذي يتنزل فيه هذا العمل، وهو سياق تتضافر في تكوينه طائفة من العناصر منها السياسي والاجتماعي ومنها الثقافي والديني و الاقتصادي وغيرها، من ثم بدا لنا أن رسالة الغفران و إن كانت نتيجة لتفاعل أبي العلاء مع عصره ومجتمعه، فإنه لا يمكن أن ننظر إلى هذا العمل على أنه مرآة عاكسة لمعتقداته أو أنه يمكننا أن نحكم على صلاح عقيدته أو فسادها من خلاله.

الهوامش

1. **الغفران** تأليف د/ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، المقدمة ص: ف.
2. نقلا عن **الغفران** ص : 4
3. راجع **الفن ومذاهبه في النثر العربي** د/ شوقي ضيف، ط: 7 دار المعارف بمصر، د.ت ص:265.
4. **مع أبي العلاء في سجنه** : د/ طه حسين ،ط، 10 دار المعارف بمصر، د.ت.ص .32
5. **الفن و مذاهبه في النثر العربي** د / شوقي ضيف، ص : 266.
6. **مع أبي العلاء في سجنه**،د/ ط حسين، مرجع سابق ص 56
7. **تجديد ذكرى أبي العلاء**، طه حسين ، ط : 7 دار المعارف بمصر، د.ت
8. **الغفران** د/ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، المقدمة ص: س.
9. **مع أبي العلاء في سجنه**، د/ ط حسين، مرجع سابق، ص 56 وعن تربيته وتعليمه ورحلاته في طلب العلم راجع: **تجديد ذكرى أبي العلاء**، د/ ط حسين، مرجع سابق، ص 114-119
10. **الغفران** ص: 5.
11. **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، د/ شوقي ضيف، ص : 275.
12. **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ص : 227
13. **الغفران**، ص :7.
14. **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ص : 280.
15. **مع أبي العلاء في سجنه**، د/ ط حسين، مرجع سابق، ص 56
16. راجع التفاصيل عن اعتزال أبي العلاء الناس وعدم توفيقه إلى الاعتزال التام عن الناس في **تجديد ذكرى أبي العلاء**، د/ طه حسين، مرجع سابق، ص 152-158.
17. **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ص : 269-270
18. **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ص: 269-270

19. **رسالة الغفران**، لأبي العلاء المعري تحقيق د/ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، ط: 6 دار المعارف بمصر، ص : 149-150.

20. العبارة أوردتها د/عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ في كتابها **الغفران**، ص : 49 ويبدو أنها أفادت فيها مما ذهب إليه د/ ط حسين حين قال يتحدث عن أبي العلاء "وما أشك في أن أبا العلاء قد كان مثلنا، يجب أن يعرفه الناس من أمره شيئا ويكره أن يعرفوا من أمره أشياء أخرى، وقد احتاط الرجل لذلك ألوانا من الاحتياط واتقاه بضروب من التقية فألغز و غلا في الإلغاز، واصطنع الاستعارة و المجاز ، ودار حول كثير من المعاني دورانا، و لم يرد أن يتعمقها في شعره أو نثره مخافة أن يظهر الناس على رأيه وأن يعرفوا من أمره ما كان يجب أن يجهلوا، ويطلعوا من سره على ما كان يؤثر أن يظل عليهم مستغلقا ودونهم مكتوبا" **مع أبي العلاء في سجنه**، مرجع سابق ص 22-23

21.. راجع في هذا الموضوع:

- Nasio J.D (1994) *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan,* éd .Payot Paris P:95-99
- Et Assoun Paul –Laurent (1996) *Littérature et psychanalyse*, éd Ellipses/ Marketing, Paris .Première partie *(Le scénario inconscient de la création littéraire)*

22. **أبو العلاء المعري**، تأليف أحمد تيمور، ط مصر 1940 ، ص : 22 .

23. **الوساطة**، لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، ص: 92-94.

24. **الوساطة**، لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، ص: 92-94.

25. كلام د/ طه حسين منقول من مقدمته لطبعة الأستاذ كيلاني **للغفران**. وقد أوردته د/ عائشة عبد الرحمن راجع الغفران ص: 58.

26. **تجديد ذكرى أبي العلاء**، د/ طه حسين مرجع سابق ص 219.

27 . **تاريخ الأدب العربي**، (العصر العباسي الثاني)، د/ شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، د.ت ص: 101

28. المرجع السابق، ص: 101.

29. **الغفران**، د/ عائشة عبد الرحمان ص : 157.

30. **رسالة الغفران**، د/ عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ، ط : دار المعارف بمصر، ص : 429.

31 . **مسالك الأبصار**، لابن فضل الله العمري نقلا عن الغفران ص : 158.

32. **الغفران** د/ عائشة عبد الرحمان 159 وراجع معجم الأدباء، ياقوت الحموي ط دار المأمون، ج 3 ، ص 165-166.

33. أثبت الخبر والأبيات الدكتورة عائشة عبد الرحمان في الغفران ص : 159 وراجع الخبر الذي اعتمده ياقوت للطعن في عقيدته أبي العلاء. في **رسالة الغفران** د/ عائشة عبد الرحمان ص : 428.

34. نقلا عن **الغفران** ص : 160.

35. دائرة المعارف الإسلامية نقلا عن **الغفران**، ص : 160.

36. أوردت كلام نيكلسون الدكتورة عائشة عبد الرحمان في **الغفران** ص: 160.

37. راجع **الغفران**، ص : 161-162.

38. **تجديد ذكرى أبي العلاء**، د/ طه حسين، ص 269

39. **تجديد ذكرى أبي العلاء**، د/ طه حسين، ص 269- 270

40. راجع

Dominique Mainguene au (2000) *Eléments de linguistique pour le texte littéraire,* 3ème ed, NATHAN, PARIS –P :76-77