الخوارق في رسالة الغفران

آثر أبو العلاء المعري أن يقدّ من سعة خياله وخصوبة عقله ما يفيض على الثقافة العربية الإسلامية بما ينوء به أولي الفكر والأدب من معاصريه ، فللرجل قد ازداد بسطة في العقل وأوتي من رجاحة التفكير وجرأة التصوير ما عده معاصروه ضربا من الهرطقة ونعده نحن الآن ضروبا من العقلانية وأجناسا من التنوير الراسب في قاع موروثنا الأدبي الفلسفي.

إن رهانات الحفر في طبقات المخيال الإسلامي التي نذر أبو العلاء المعرّي نفسه لها وهو في عزلته سجونه الثلاثة لتبدو مشروعا فلسفيا هائلا يعتصر دهورا من الر خاء الفكري الساذج ليؤسس جسورا من العمل الفلسفي الناضج . فصاحبنا أديب وفيلسوف، يجترح من المعاني أو غلها في الغرابة والتجديد و يمتح من الألفاظ أعوصها وحوشيها، مما يسكن في تخوم القواميس وبطون المعاجم.

إنه قد دشن بذلك مسلكا من مسالك المقاربة المتجددة للنص الديني وفق أفق في القراءة ينأى عن السائد والمألوف، بل إنه يرجه ويزعزعه بقدر ما ينقضه ويدمره ليشيد نموذجا عقلانيا رصينا دونه ذلك التصور العقلاني البسيط الذي يقنع بمجرد وصل العقل بالنقل ليستقيم له التفكير مكتهلا ومكتملا.

إن الإشكاليات التي ترشح بها دراسة "رسالة الغفران" وقد نضت عنها ما وقر في الأذهان واستقر في الوجدان ليمكن اختزالها عندنا في الأسئلة التالية دون أن تعني منتهى تفكيرنا في المسألة-وهي:

- إلى أي مدى تمثل أبو العلاء المعرّي نصوص الخوارق القديمة وامتص النصوص الدينية التأسيسية في مظانها؟
- وما أوجه تفاعل المخيال الشعبي مع تلك النصوص جميعها؟
- وهل تمكّن المعرّي من تجديد منطوق النص المقدس عن مفهوم التصور السائد؟
- وما تجلّيات الخوارق في رسالة الغفران؟
- وفيم تمثلت رؤية المعرّي النقدية إزاءها؟

إن تقليب النظر في الخوارق مبحثا من مب احث الدراسة في رسالة الغفران يعد انخراطا واعيا في شروط النهضة الفكرية التي تقتضي استقصاء عميقا فيما ظلّ طويلا راسبا في

"مناطق الظلّ" أو "اللاّمفكّر فيه"، وإسهاما متواضعا في منهج دراسي جعل مقصده الوقوف عند "خصائص الفن القصصي ودراسة الخيال وأساليب الهزل وأن يستجلي في أثناء ذلك جميعا مواقف المعرّي من العقل ومواقفه من قضايا المجتمع وأن يتبين أراءه في الأدب " (1).

فحيثما يمّمنا وجوهنا شطر هذا البحث كان القول موصولا بالمنزع العقلي في أدبنا العربي وتراثنا الفكري وما فيه من نزعات التنوير والتحرر.

وما نحن بسبيله يقتضي حتما أن نعرّج على مدى خصوبة الخيال الذي أفرز الخوارق ثني رسالة الغفران إذ "لم يقف المخيال الإسلامي في حدود الحيّز الدّيني بل تجاوز ذلك إلى الإسهام في تطوير فنّ الحكي عند العرب، وإلى إثراء فضاء الإبداع . فكانت جنّة غفران المعرّي مثلا مستلهمة من جنّة القرآن كما رسبت في النفوس وتطلّعت إليها الأفئدة، وتوسّع هذا المخيال أكثر ليعرض أجوبة عن أسئلة حيّرت الإنسان بشأن عالم الغيب، ورامت بذلك المروريات العجيبة أن تسدّ ثغرات في منظومة المعرفة" (2).

على أنه يجدر بنا قبل أن نجوس خلال عالم الخوارق في الرّسالة أن نقف عند الإطار النّظري الّذي انبجس منه المصطلح وما يهجس به من دلالات شتى تنوس بين الاستعمال المعجمي والاستدلال الاصطلاحي الحديث.

فقد أورد ابن فارس في معجم مقاييس اللّغة : "الخاء والرّاء والقاف أصل واحد، وهو مزق الشيء وجوبه إلى ذلك يرجع فروعه، فيقال خرقت الأرض أي جب تها. واخترقت الريح الأرض، إذا جابتها [...] ومن الباب الخرق، وهو التحير والدهش" (3).

وفي "تاج العروس" تتسع المادة المعرفيّة متفرّعة عن الجذر اللّغوي (خ.ر.ق) بمختلف اشتقاقاتها المعجميّة، ومنها " الخرق: الدّهش من خوف أو حياء . [...] أن يبهت فاتحا عينيه ينظر. خرق: إذا دهش (فهو خرق)" (4).

كما أورق "المعجم الوسيط" تفسيرا للخارق": "يقال سيف خارق: قاطع، و(عند المتكلمين): ما خالف العادة، وهو معجز إن قارن التحدّي. يقال خرق الظبي وخرق الطائر: دهش ولصق بالأرض إذا رأى الصّائد فلم يقدر على النهوض ولا الطيران من خوف" (5).

وعلى هذا النحو تسرّب الاستعمال إلى المتكلّمين مقرونا بالإعجاز وخرق المألوف فلا نكاد نعثر على اللّفظ إلاّ في سياق شرح المعجزة، كذا ورد في كتاب التعريفات للجرجاني :
"المعجزة: أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسّعادة مقرونة بدعوى النبوّة قصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول من الله" (6).

ولا يخرج "التهاوني" في كشّافه عن هذا الترادف بين الإعجاز والخارق للعادة، إذ يلحّ على اتصال الفعل بصاحب النبوّة على سبيل التحدّي والتفرّد :"والظاهر أنّه لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي أن يقول : أن آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد أن يأتي بواحد منها " (7).

وفي النصّ القرآني ورد اللّفظ بمعناه اللّغوي دون ما استقرّ عليه عند المتكلّمين (8).

ولعلّ ما ننتهي إليه من هذه الشروح التي آثرنا تفصيل القول فيها هو معنى التمزيق قطعا مع المألوف، وتوليد الدّهش والتحيّر ومخالفة العادة على سبيل الإعجاز والتحدّي.

ومتى نزّلنا "الخوارق" في سياق حداثي، نفوز بمبحث من المباحث استقرّ في إطار العلوم الإنسانيّة والدراسات الحضارية.

فليس عجيبا إذا أن تكون "الخوارق" مبحثا يعلق بكتب التصوّف والكرامات (9) ويندسّ في المباحث الكلامية تمحيصا لمظاهر إعجاز القرآن ودلائل النبوّة، ليستقرّ أخيرا في كتب تفسير القرآن جميعها استنطاقا لأوجه عظمة الخلق وإبداع الخالق.

دشن القول فيه نخبة من الباحثين جمعهم ملتقى حول العجيب والغريب (10).

ولئن حاول بعض الدارسين تمييز مبحث الخوارق عن دراسة العجيب والغريب (11) فإنه لا يجوز لنا أن نفرق بينهما في مستوى المقاصد والأهداف، بل يحق لنا التذكير بأن النظر في العجيب والغريب ...

و جعل النظر في العجيب والغريب صلب الدراسات الجامعية الراهنة مطيّة ل "الإحاطة بخصائص التفكير والمخيال في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، في جانب من جوانبها المسكوت عنها" (12).

وهو مقصد تتفق حوله جملة البحوث المراهنة على الحداثة مسلكا في مقاربة النصوص الدينيّة والحضارية، وقد عدّ "عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئا آخر غير

تصوّر للمخلوقات والموجودات، وإدراك للمحسوسات، وتطلّع إلى الغيب تأتي كلّها مصوّرة تصويرا فنّيا في قص ص مختلفة، منها الخيالي ومنها الميثي ومنها الدّيني، تساهم جميعا بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوّره ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة" (13).

على أن اتفاق الغايات صلب هذه الأطروحات لا يعدم فوارق يختصّ بها كلّ مبحث، فقضاء الخوارق معقود على النظر في ما يخالف العادة ويكسر نسق المألوف، وإن اقترن اصطلاحا بما يأتيه الأنبياء من أفعال يتحدّون بها أقوامهم إظهارا للمعجزات، أو الأولياء من أحداث تعبّر عن كراماتهم أو المارقين من السّحرة أو المدّعين استدراجا للناس للاعتقاد في قدراتهم، فإنّه يتّسع لكلّ ما بدأ خارجا عن دائر ة السّنن الكونيّة والقوانين الطبيعيّة التي ألفها الذهن البشري واستقرّ عندها التفكير والعبارة كما استعملها أبو العلاء المعرّي لا تكاد تخرج عن الدلالة اللّغويّة، لمادة (خرق)، فنقتنص من الرسالة كلمة "متخرّقات" (والمخترق: المتّسع، ومن المجاز: تخرّق في الكرم توسّع وأسرف) (14).

وكلمة (الخرق) "ودونك الخرق اليباب" (15) و(المخراق) (16).

وإذا كان دأب المتكلّمين أن يضيفوا إلى كلمة "الخارق" أو "الخوارق" لفظ "العادة" أو "العادات" فإنّ أبا العلاء قد عمد إلى المضاف إليه دون المضاف، فأومأ إلى بعض "عادات" أهل الدنيا في جزّة الغفران، غير أنّه وظّف "الخوارق" دون أن يسمّيها كذلك، لأنّ المصطلح لم ينفق بعد كما استقرّ عندنا بدلالات المنفتحة على معنى يخرج عن دائرة المعقول والمنطقيّ والمألوف والعادي.

ومتى كان الأمر كذلك يجوز لنا أن نرتدّ إلى ماهية "العادي" في رسالة الغفران لندرك كنه "الخارق" بالإضافة إليه.

تتسرّب الرسالة من نصّ ينتصب إلى ضرب من الكتابة مألوف عصرئذ وهو الرسالة الأدبيّة ومتعتها مرسل معلوم هو على بن منصور بن القارح، يدبج كتابة ينشد بها جوابا (ويروم من خلالها شهره) وقد ختمها بقوله : "وأسأله -أدام الله عزّه- تشريفي بالجواب عنها، فإنّ هذه الرسالة -على ما بها- قد استحسنت وكبتت عني وسمعن مني، وشرفتها باسمه، وطرزتها بذكره. والرسالة التي كتبها الزهرجي ** إليّ، كانت أكيد الأسباب في دخولي إلى حلب، وإذا جاء جواب هذه، سيرتها بحلب وغيرها إن شاء الله، وبه الثقة" (17).

على أن هذا العادي المألوف يؤول عند الجواب عنه إلى خرق والارتداد إلى فضاء العادي والمألوف ليحاصر لحظة الانفلات أو الاستطراد كما يسميه أهل البلاغة بقوله : "وقد أطلت في هذا الفصل، ونعود الآن إلى الإجابة عن الرسالة " (18) ثم يعتذر إليه بعد إنهاء الإجابة والردّ كأن الأمر كلّه صدق لا كذب فيه، وحقيقة لا جنس من الخيال وضرب من التصوّر، فيقول :"وأنا أعتذر إلى مولاي الشيخ الجليل من تأخير الإجابة، فإن عوائق الزّمن منعت من إملاء السوداء [...] وعلى حضرته الجليلة سلام يتبع قرومه (الفحل من الإبل) إفاله (صغار الإبل) وتلحق بعوذه أطفاله" (19).

إنّ الرسالة إذن في ظاهرها لا تزيد عن الترسل العادي بين طرفين معلومين، لهما في التاريخ وجود مادّي هما مرسل كائن في الكلام وبالكلام "ابن القارح، ومرسل إليه مكوّن للقول وناقل للرسالة "أبو العلاء" وفي باطنها استعلاء بالذهن إلى عالم ما ورائي، انفرطت فيه حبّات الرسالة من عقد الكتابة ليعيد نظمها الكاتب في آخر المطاف.

ولقد اختزل الأستاذ صالح بن رمضان في أطروحة هذه الثنائية بقوله "فرسالة الغفران تحافظ على سمات أجناسية ثابته في الرّسائل المدحيّة والهجائيّة على السواء، ولكن المعرّي لم يجعل منها نموذجا يردّد فيه قواعد هذا الجنس الأدبي، ويقلده تقليدا تاما، بل جعلها نموذجا تحويليا يخرق قواعد الجنس من الدّاخل، بفضل القصّة الماورائيّة" (20).

سمة النصّ إذن أنّه م خاتل، يوهم بالانخراط في سياق العادي المألوف، جنس كتابة وموضوع قول، لينخرط في حومة العجيب والغريب والخارق زم انا ومكانا وشخوصا، ولعل ذلك ما يهبه نضارة متجدّدة، وتأويلات متعدّدة، وقد أكد ذلك الأستاذ محمد القاضي في قوله :"إنّ هذا النصّ يراوغ، ولا يصرّح، ويحدث الحيرة ولا يهب اليقين، وفي هذا ما يكفي لانتمائه إلى الحداثة" (21).

إنّ الحداثة ههنا "حداثات" حداثة القراءة والتأويل، وحداثة الكتابة لنص جامع يتعالى عن التصنيف الأجناسي، (22) وحداثة السؤال المعرفي الّذي لا يزال متوهّجا وحارقا، توهّج علاقة الإنسان بعالم الغيب.

وبذلك فإنّ أي قراءة ليست بالضرورة إعادة لما قيل، أو استقصاء لحدود التجاوز بل هي ضرورة تجاوز للحدود وبلوغ بالنص إلى آفاق جديدة لم تنص بعد مطاياها.

فأي خوارق يحفل بها هذا النصّ ليتنزل في سماء الإبداع أدبا فريدا؟ وما المرجعيات التي يتكئ عليها صلب ذلك لينتزع الحيرة والإدهاش؟

لقد أثرنا النظر في "الخوارق" من زوايا مختلفة يقتضيها اللفظ في دلالاتها اللغوية والاصطلاحية ولا تقتضيه، ولعلّي في ذلك ما يسوّغ لضروب من التأويل تنفتح على أسئلة مشروعة، وأبواب مشرعة على مستويات مختلفة:

1- الخوارق الأدبية:

متى نظرنا في "الغفران" نصّا أدبيّا فإنّ القول فيها يتفرّغ إلى أقوال، إذ أوّل خرق تمارسه هو خروجه بالأدب عن ثنائية البيان والتبيين عمدة في الكلام وعيارا في الإفهام، فإذا كان الأدب قديما يروم إبلاغ رسالة تعطف القلوب على القيم وتنشر ما طوي من فضائل وقيم متوسّلا في ذلك لآلة البلاغة بيانا وبديعا ومعان فإنّ "رسالة الغفران" "نصّ ملغز مداور مناور، ومعنى هذا أنّه يظهر أشيا ء ويبطن غيرها [...] ولعلّ جماليّة رسالة الغفران "تكمن في أنّ عناصرها الدّنيا تخدم أهدافها البعيدة، وفي أنّ النص لا يصرح بل يكتفي بالإلماع، وإنه لا يقول ما يريد قوله، وإنما يريد قارئه على أن يستنبط حقيقة القول المعلقة، ويدفعه إلى أن يولّد الباطن من الظاهر" (23).

فما في الرسالة إذن من جد ووقار وترسل وحقيقة إن نحن تأملناه وقلبنا فيه النظر ما يلبث أن يتقلب هزلا وقصا وخيالا يشف عن موقف ساخر من الفرد ومتهكم من قيم الجماعة . بل إن الترسل في الغفران ليس سوى ذلك السمط الذي يشد طرفي سلسلة جوهرها النص/القص درة نفيسة.

كما اختار الكاتب أن يراوح بين حلية لغوية بديعة وحيلة أدبية ممتعة، فاللغة أسلوبا إلى الكتابة قد احتفى بها المعرّي أيما احتفاء ولكنه إلى ذلك قد عمد إلى حيلة القص ينسرب من الرسالة ليحول عالم الأدب عالما أبديا وسياق الترسل "سرياليا" فعوض أن تقرب الرسالة الابتدائية ابن القارح المرسل من المعرّي المرسل إليه كانت الرسالة الجوابية إبعادا مضاعفا بعدا في المكان وبعد في الزمان :" إذ أنّ أبا العلاء لم يكتف بالتباعد الحاصل الّذي تترجم:

عنه العلاقة الرّسائلية بل يرفده بتباعد ثان، يتمّ بمقتضاه إخراج المرسل إليه من المكان التاريخي إلى مكان آخر، في عالم آخر لا يخضع إلى التاريخ" (24).

إنّ عبور الترسّل إلى القص حينئذ خرق أدبي خطير يحمل القارئ حيث لم يتوقع، وأنّى له أن يتوقع مادام ينقاد إلى ضرير يبصر بحدقة خياله وبصيرته لا بحدقة نظره وعينيه، "وهو من خلال تجديد جمالية الإبداع يح دّد جماليّة التلقّي بتجاوز آفاق الانتظار السّائدة في عصره والسّعي إلى استحداث حساسيّة جديدة في المجال الديني والمعرفي إجمالا" (25).

وهذه الحساسيّة هي تلك الخوارق التي أنشأها بصميم خياله ومحض إبداعه، ولا نخاله إلاّ واعيا بذلك متقصّدا إيّاه.

ولعلّ الخرق الفّني الّذي نقف عنده أدبيا ذلك الانزياح عن النظام في التأليف والانضباط في التصوير وهو سليل الخرق الأوّل، فالاحتكام إلى النسق التداعي يفضي بالخرق من واحد إلى آخر فتستحيل الكتابة ضروبا من التجاوز وأصنافا من التزاوج بين المألوف والخوارق.

فالرّسالة نقضي إلى القصّ ، والقصّ يسير على غير هدى في انتظام أحداثه، إذ يسيح البطل بين عوالم مختلفة يرتد عن أحدها ليرتد إليه ثانية دون منهج في الظاهر يحتكم إليه، غير أنّ الممسك بزمام الأمور، ربّ الخوافي في القصّ، يدرك حتما أنّ الأمور كلها تؤول إلى السكينة بدءا وانتهاء، تتوسّطها حركة، توافقا مع ما ضبطه روّاد المدرسة الشكلانيّة والهيكليّة ممن برزوا في دراسة الحكاية العجيبة وبنية الحكاية الشعبية والخرافة واتفقوا حوله.

فالخرق ههنا عجيب في مستوى البناء، سرعان ما يدفعنا إلى الحيرة والدّهشة ممّا جعله الكاتب مناط تفكيره لحظة إملائه للرّسا لة وهو في سجونه الثلاثة - كما يقول - فإذا به المتحرّر من كلّ القيود وما القارئ إلا سجين تأويلاته، ومعتقل لما في عقل المعرّي محاط بجدار من بنائه وأفكاره.

ويصدق فيه قول محمود المسعدي : "نزاعة هو لا هداما للذات الوجود، مذهابا بطمأنينة الرّوح، لأدهى ما تحشى من دواهي الحيرة والإشكال" (26).

وقد عدّ هذا الخرق من قبيل بعض النقّاد ضربا من الاسترخاء الذهني الذي يلوذ إليه المعرّي بعد أن أرهق ذهنه بلزوم ما لا يلزم وألزم نفسه بضوابط كثيرة اجتماعيا وأدبيا، ولعلّ محمود مندور ممن أكّد ذلك في قوله : "ولكن أبا العلاء بدوره قد أهمل وحدة التأليف إهمالا تامّا، بل

نحن لا نظن أنّه قد قصد إلى شيء من هذا- وإنما هي كما ذكرت مجموعة من تداعي ما يحفظ، ولعلّه في هذه الرّسالة قد كفر عمّا في لزومياته وفصوله وغاياته من تنظيم وتقييد أضنياه أكثر مما يضنيان القارئ اليوم" (27).

ولسنا نميل إلى هذا الاعتبار لأنّ ما يبدو من فوضى ولا انتظام في التأليف إن هو إلاّ صدى لعقلانية مضمرة تحرّك السّواكن وتسكن المتحرّك، فلا معنى إذن للرّاحة والاسترخاء مضمرة الإمساك بتشتيت الأفكار والتحكّم في ما اختلف من الوحدات وما ائتلف من الفقرات ليس أمرا هيّنا إذا قارناه بالسير على منوال واحد في اللّزوميات.

يدعم قولنا هذا ما عهدناه من أبي العلاء من عبث بالكلمات ووعي بالمفارقات بين الاسم والمسمى والحقيقة والمجاز : يقول أبو العلاء (دعيت أبا العلاء وذاك مين + ولكنّ الصّحيح أبو النزول) (28).

إنّ من فكّر في مثل هذه الدقائق وال تفاصيل لا يعوزه أن يتفطّن إلى حدود الفوضى والنّظام في أعماله، ولا يرضى أن ينعم في الشقاء بعقله، أليس بالعقل يتعشق ا لمعرّي الأشياء قبل العين أحيانا

2-الخوارق الدينية:

لئن كانت الخوارق الأدبية متوسّلة بآلة البيان فإن الخوارق الدّينيّة تخرق ما وقر في الوجدان مستعينة بآيات القرآن وشواهد ممّا يؤكّده البرهان، والسّبيل إلى ذلك حظ هائل من الخيال الخلاق بكلّ مستوياته.

"والخيال في اللّغة بمعنى الصّورة التي ترى في الحلم أو تتخيّل في يقظة كما في المنتخب. ويطلق الخيال أيضا - كما جاء في "كشاف اصطلاحات الفنون " للتهانوي - على القوّة الباطنة التي تحفظ الصّور إذا غابت تلك الصّور عن الحواس الظاهرة.

ويطلق الخيالي على الصّورة المرتسمة في الخيال المتأدّية إليه من طريق الحواس، وقد يطلق على المعدوم الّذي اخترعته المتخيّلة" (29).

"فكلّ هذه التعريفات وغيرها تلتقي في نقطة مركزيّ ة، هي أن التخيّل هو تخط للعالم المحسوس، وإنتاج لصور مخالفة للواقع رغم صدورها عنه ". وقد اعتبر جيلبـار ديران

تصور المخيال طفولة الوعي تصورا قاصرا عن تحديد حقيقته، كما اتجه بعض المفكرين (30)

فرسالة الغفران من هذه الزّاوية ترتكز على المخيال مبدأ أساسيا في إبداع قسم الرّحلة منها، ولذا يكون من الجائز النظر في مستويات الخيال وتجلّياته عسى أن نظفر بآليات الكتابة عند أبي العلاء. خاصّة أنّنا إزاء أديب جعل مخيلته مطيّة تكشف عن عاله وبها يكتشف العالم بديلا عن الحواس.

ذلك أن الخيالي يطلق على : "الصّورة المرتسمة في الخيال المتأدّية إليه وركبته من الأمور المحسوسة، أي المدركة بالحواس الظاهرة" (31).

والدّاعي إلى هذه الآلية هو النظر في قضايا شتى لا تيسير الخوض فيها بلغة الحقيقة والتصريح وقد آل الأمر في القرن الرابع للهجرة إلى مصادرة التفكير الحرّ، ألم يعتبر أبو العلاء أحد أخطر الزّنادقة في عصره ومصره و "هذا النصّ الرّمزي [...] صيغة معبّرة عن سؤال وجودي طالما أرّق الإنسان وأرهقه فصاغه المعرّي في قصّة الغفران ودانتي في الكوميديا الإلهية وميلتن في الجنّة الضائعة، هذا السّؤال المال، سؤال ما بعد الموت وما وراء عالم الشهادة" (32).

ولم يكن لهذا السّؤال أن يخطر ببال أبي العلاء لولا تلك الرّسالة الابتدائيّة التي استنفرت جماع ما اختزنه ذهنه من أسئلة وموروث أدبي ولغوي طارف وتليد

"فهذه الرّحلة الواقعيّة الطويلة [التي أوردها ابن القارح في رسالته] أوحت إلى أبي العلاء برحلة خيالية تماثلها في الطول أراد بها صاحبها أن يبعث ابن القارح بعثا جديدا ويرتحل به دون مشقة ولا عناء، موفّرا له كلّ ما رغب فيه وبحث عنه طيلة حياته في الدّار الفانية " (33).

وأوّل الظواهر اللاّفتة في مجال الخوارق التي يعبر إليها المعرّي بخياله ويلجها ابن القارح عبر ذلك المنفذ آلية التحوّل من الكلام على الكلام إلى الجزاء على الكلام وهي ارتقاء الشجرة واستحالة الحروف معارج من نور : "ولعلّه سبحانه، قد نصب لسطورها المنجية من اللّهب، معاريج من الفضّة أو الذّهب، تعرج به الملائكة من الأرض الرّاكدة إلى السماء، وتكشف سجون الظّلماء" (34).

وما هذا العروج الّذي أومأ إليه صاحبنا إلاّ صدى لذات الإنسان الرّاغبة أبدا في استعادة مكانتها في عالم الخلود بعد أن أنزلت منه، وإن كان أمر النزول أو الهبوط محلّ تأويلات شتى لدى الباحثين اليوم (35)، ولعلّ في الإشارة إليها ما يجلو رؤية نقدية مضمرة في خطاب المعرّي وقد ألفناه طلعة إلى الحقيقة ريّابا في كلّ ما يقال وما قد قيل، من ذلك أن أمر الهبوط من الجنّة أو الخروج منها (36) اعتبر لدى البعض أمرا مجازيا ف "(الهبوط) حركة رأسيّة من أعلى إلى أدنى، و (الخروج) حركة أفقيّة من مكان إلى آخر، والجمع بين البعدين على المستوى المادي متناقض، فلم يبق إلا المستوى الأخلاقي، وهو الهبوط من قمّة الطاعة إلى درك التمرّد، والخروج من حرم الرضوان إلى حمأة الفسوق والعصيان، وذلك يمكن تفسير الهبوط بالخروج" (37).

إنّ الإلماع إلى تعدّد الرّؤى إزاء ما اعتبر "معلوما من الدّين بالضرورة" هو عين ما يريد أن يومئ إليه المعرّي إذ تتسع اللّغة إلى أفهام وأقوال ضيّقها المفسّرون والرّواة اعتمادا على نصوص من الإسرائيليات.

ومع ذلك يجوز لنا أن نعتبر "ابن القارح هو ابن آدم الذي يستعيد مكانته في الجنان مستعيدا المسار إليه عبر شجرة الخلد أو الخلود بعد أن أ نزل منها ونتحوّل من رمز إلى حقيقة ". وإذا كان أمر النزول معلوما - كما يقول باشلار - فإنّنا ندرك أمر الصّعود تخيّلا (38). باعتبار أنّ الفعل الأوّل من قبيل المنجز أما الثاني فمن قبيل المقدّر.

وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه اختيار المعرّي أداة الصّعود من جنس قاح النزول وهي الشجرة التي أثارت بدورها تأويلات مختلفة وتمتدّ رمزيتها إلى أساطير مختلفة شأن النزول (39).

وفي هذا السياق يتحول بنا أبو العلاء من الطبيعة المخلوقة إلى الطبيعة الخلّاقة، ومن الشجرة المفضية إلى النزول إلى الشجرة يصاعد بها الإنسان من جديد.

والشجرة لدى الباحثين والأنتربولوجيين حمّالة للرّموز، فهي مماثلة للذات البشريّة، يحيل كل قسم منها إلى عضو من أعضاء الإنسان (40).

كما تحيل دائما في الأساطير جميعها على الكون كلّه، عند بداية خلقه وعند المآل (41).

ولا تخلو من قيمة دينية واجتماعيّة في حياة العرب فقد "كان العرب يجعل القرابة بينه وبين النخل، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلّم : "أكرموا عمّاتكم النّخل" وقال القزويني : "إنّما سمّاها عمّاتنا لأنّها خلقت من فضلة آدم عليه السّلام" (42).

وغير مجد في اعتقادنا اعتبار هذا التفاصيل من قبيل المبالغة والتهويل في النظر إلى قرينة عابرة في مسار الرّحلة بل هي في نظرنا مفتاح مهمّ لولوج عالم الغفران وفهم آليات التحوّل والتحويل ولا نجرّد المعرّي من شرف الوعي بهذه الخلفيّة الثقافيّة - وإن كان وعيه أو عدمه ليس مهمّا لدى الباحث - وقد أفاض صاحبنا في تصوير هذه الشجرة بقوله : "فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل - إن شاء الله - بذلك الثناء، شجر في الجنّة لذيذ اجتناء، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظلّ غاط، ليست في الأعين كذات أنواط، وذات أنواط - كما يعلم - شجرة كانوا يعظّمونها في الجاهليّة" (43).

فشأن الشجرة إذن عظيم عند العرب "فالعربي كان بعيد الأشجار ويرى فيها روح الشرّ مثل الحماطة، وهي شجرة شبيهة بالتين، وهو أحبّ الشجر إلى الحيّات، أو العشر لتي كان العرب تظنّها مسكن الشياطين قبيل الإسلام" (44).

ولكنّ الأمر المؤكّد أيضا أنّها تنطوي على القيمة نفسها لدى بقيّة الشعوب وقد كشف ذل ك "مارسيا إلياد" (Mircea Eliade) " إذ يعتقد أن الشجرة الكونيّة التي توجد في وسط الكون تمثّل عمودا عليه ترتكز العوالم، كما عرفت الأسطورة الألمانيّة شأنها شأن الأديان البدائيّة، هذه الشجرة الكونيّة بأشكال مختلفة، وهي تمتدّ بجذورها إلى الجحيم وأغصانها تمتدّ إلى السّماء" (45).

لكن هل يمكن أن نعدّ هذا المتخيل المثقل بالرموز حاضرا دون ترتيب مسبق، أو خاليا من وظيفة ما. "إن المتخيل الأسطوري ليس مجانيا محضا دون شك، إنّه بدوره في خدمة الحياة فرديّة وجماعيّة" (46).

فقد اختار أبو العلاء شأنه في اللّزوميات ونصوصه الأخرى أن يدهش قارئه ويثير فيه الحيرة، وذاك شأن الخوارق، ومن هنا يقود القارئ حيث يشاء، حين تتعطّل ملكة التفكير ويسلم له القياد ليلج به حيث يشاء من عوالم العجيب والغريب، "فالخوارقي يتغذّى من المدهش، ولا يمكن أن نميّزه عن الإعجاب" (47).

ولعلّ الأطراف من هذا كلّه ما يحمله هذا الرمز من إحالات لا تخلو من دلالات جنسية وثيقة الاتصال بقصبة النزول والشجرة، بل هي من صميمها، يعيد الكاتب تركيبتها ليسخر من ابن القارح سخريته من إنسان عصره، إذ يحلم بالجنان ليشبع رغباته فحسب و "أسطورة الجنان توجد في كامل أنحاء العالم بشكل أو بآخر وتتوفّر على جملة من المواصفات المشتركة [...] وكلّها تتحدّث عن تنعّم الإنسان البدائي وتلقائيّته وحرّيته التي افتقدها بمجرّد نزوله إلى الأرض، أي إثر الحدث الأسطوري الذي بسبب انقطاع السّماء عن الأرض " مرسيا إلياد (48).

وما يبرّر هذه الرّمزيّة ما تحمله كلمة شجرة من إحالات لغويّة لا تخلو من معنى التشابك والالتحام.

يقول ابن منظور ." كلّ شيء يألف بعضه بعضا فقد اشتبك واشتجر [وقد] سمّي الشجر شجرا لدخول بعض أعضائه في بعض " (49). وقد كانت العرب تطلق على الأصل الشجرة فتقول :"فلان من شجرة مباركة أي من أصل مبارك، (50)

وانطلاقا من هذه التعريفات انتهى الأستاذ وحيد السعفي في أطروحته حول العجيب والغريب في تفسير القرآن" إلى تأويل الأكل من الشجرة بمعنى ممارسة آدم وحواء للجنس الّذي منعا منه ف"هذه المعاني تقرّب الشجرة من عالم آدم وحواء وتجعلها لصيقة بهما إلى حدّ الالتحام فيبدو أنّ الأكل منها استعارة وضعت لما جمع بينهما من ألفة حتى الجماع الّذي مكنهما من تذوّق ما كانا جاهلين به" (51).

فليس من التعسّف في شيء أن نرى في ما اقترحه أبو العلاء من دلالات مماثلة، ألا تراه يلح على معنى اللّذة "شجرة في الجنّة لذيذ اجتناء، وتجري في أصول ذلك الشجر، أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدّها من كلّ أوان [...] وسعد [النّهر الصّغير] من اللّبن متخرّقات [متسعات] [...] وجعافر من الرّحيق المختوم" (52) فإذا ما جمعنا الشجرة - بما أوحينا إليك من دلالات - إضافة إلى الماء واللّبن والرّحيق ألا تحصل ع لى مشهد من مشاهد الجماع مكتمل؟ (53).

وإن غفلنا عن هذه الشجرة الأولى عند الصعود فهل نعقل عن الشجرة الأخرى عند الاستقرار في الجنان في آخر نصّ الرّحلة "ويتّكئ على فرش من السندس، ويأمر الحور

العين أن يحملن ذلك المفرش، فيضعنه على سرير من سرر أهل الجنّة [...] فكلّما مرّ بشجرة نضخته أغصانها بماء الورد [...] فإذا أراد عنقودا من العنب أو غيره، انقضب من الشجرة بمشيئة الله، وحملته القدرة إلى فيه" (54).

إنّ دوال المفرش والسرير وفعل الاتكاء يهيّئ المتلقي لمشهد معلوم في حكم الخيال بالضرورة، وإذا أضفنا إلى ذلك تلك الثمرات - التي طالما تلبست بالحور العين في الرّسالة - وهي تراود ابن القارح وتدعوه وهو لا يجيب، ألا يعني هذا العجز فقدان الفحولة بوجهيها؟ الفحولة الجنسية كما هو الحال هنا والفحولة الشعريّة من قبل، بل إنّ الهيئة (الاستلقاء على الظهر) والمعجم (اشتقاق الانقضاب) وتتالي الأسماء المذكّرة (الغصن - الماء - العنقود ...) ومناداته بأبي الحسن، والحسن صفة ترتبط بالمرأة أساسا كلّها معطيات تتعاضد لتكرّس المعنى الجنسي السلبي، وصمت ابن القارح يصبح من باب الحياء الأنثوي الّذي يلازم العروس عندما تزفّ إلى زوجها (54).

ولقد ثبت منذ فرويد بشكل واضح أن الشّرد يتصل بالجنس، وأن الفموي . رمز لنكوص جنسي وتنكشف في قصّة حوّاء وهي تقضم التفّاحة، صورا تعود إلى رموز الحيوان المفترس (55).

يؤول بنا هذا التأويل إذن إلى الكشف عن المرجعيّات المعتمدة في رسالة الغفران، وهي تتراوح بين المقدّس والدّنيوي، "فالنصّ الأدبي إعادة لنصوص سابقة بطريقة توليدية تحويليّة والقارئ يوجّه اهتمامه نحو السّياق الأدبي والثقافي . فالنصّ القرآني مثلا والشعر الجاهلي والأساطير وكتب اللّغة أسهمت كلّها في تركيب رسالة الغفران" (56).

وفي هذه الإشارة ما يدعم النظر في مكوّنات المخيال الع ربي باعتباره مركّبا من مكوّنات ثقافيّة وافدة وأخرى دينيّة رافدة للتصوّر الغيبي القائم آنئذ، بما يفتح القول الأدبي على رؤى نقديّة اجتماعيّة وفكريّة شتى، فالجنّة إذن "جنتان : جنّة نعيم وجنّة جحيم " إن صح التعبير، فهي جنّة التمييز والتفاوت والطبقات والتناقضات وهي في النهاية لا تعدو أن تكون دنيا منتفخة مريضة، دخلها أهل الفانية وهم مصابون بأسقامهم لم يشفوا منها ومتصفون بعيوب لم يتخلّصوا منها" (58).

بذلك فإنّ ما اعتمده أبو العلاء في رسالته ليست أساطير العرب أو ما استقرّ عنده من أساطير الأمم الأخرى وإنّما ذلك التزاوج العجيب بين مختلف النّصوص "فآخر مأرب للأسطورة أن تؤخذ بحرفيتها وشكلها ونصّها لأنّها إشارة وإيماءة، لا نصوص تقريريّة منتهية" (59).

لذا يوسم هذا النّمط من الخيال الذي تصدر عنه الرّسالة بالخيال المبدع على أن لا يفهم ذلك انبثاقا للإبداع من عدم، وإنّما هو تفاعل ناضج بين الموروث المشترك والتصوّر الذاتي، "فالرحلة العلائيّة احتذاء للتصوّر الإبداعي العربي من حيث هو إبداع الاتباع وجماليّة التكرار" (60).

وإنّ قيمة هذا الخيال وخطورته في نظرنا ليست في ليست في ما يصدر عنه أبو العلاء أو يصدّره، فما هو إلاّ أديب صناعته الكلام وفي الكلام من الحقيقة والمجاز ما يستعينه الإبداع، بل في ما يتسرّب منه إلى القارئ منفتحا على صور للجنان يعيد بناءها في صميم مخيّلته لينتجها على نحو ذاتيّ مخالف تستحيل معاريج إلى خوارق راسخة لا تؤمن بنسبيّة التمثيل وقصيدة التقريب فيها، إذ كلّ ما يقال عن تلك العوالم الماورائيّة لا تزال اجتهاد في الإحاطة بالمشهد دون أن يجزم أحد أحقّية امتلاك الحقيقة كاملة وأنّى للذهن البشري أن يحيط ب"ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " يقول محمود مندور في هذا السّياق : "وعند أبي العلاء أنه ما دمنا قد رفضنا الواقع وثرنا على ظلمه حتى تحرّر العقل من حكمه فليس ثمّة شيء على قدرة ربّنا بعزيز، بل قدرة خياله وعبثه الجريح [...] فالأمر كلّه عبث و الأمر حقيقة" (61).

كلّ الأمور مقدّرة إذن خاض فيها المعرّي عابثا، أداته في ذلك عقل سؤول ونفس مطواع وذهن متوقّدا، فالخرق الدّيني يدور في فلك تجاوز السّائد في الأفهام وإن كان يمتح من المتداول في كتاب التفسير الذي سطّره الطبري (ت310 / 922م) "جامع البيان في تفسير القرآن" وما ينقله ابن عباس من روايات تتغذّى من الإسرائيليات.

وهذا الخرق الأول فتح مجال خوارق أخرى تتناسل من صلبه حتى يكتمل مشهد الجنان، وهنا نميّز بين ما هو من عالم العجيب والغريب ومداره خيال مواز للواقع شأن محاورة الشعراء وصراع النابغتين (نابغة بني جعدة والنابغة الذّبياني) أو خيال استرجاعي يستعيد ما

كان يمارسه البطل من نزهة ونزق أيّام الفانية (62) وبين ما هو خارق مدهش يزعزع كيان العادة والكون المألوف ليؤسس في الخيال وبه عوالم جديدة لا يتقبلها الذهن البشري بيسّر.

"فالتخيّل الاسترجاعي هو الدرجة الصّفر من التخيل لقربه من الواقع فلا يحتاج فيه المتلقي إلى استعمال العقل والتفكير، والتعامل معه لا يحدث الدهشة والاستغراب لأنّه يكاد يكون صورة من الواقع" (63).

أما أقرب أنماط الخيال المولّد للخوارق فذاك الخيال المجنّح الوهمي الّذي لا يمتلك مرجعيّة في الواقع الاجتماعي إلا مرجعيّة التصوّر والتقدير من ذلك التقاء ابن القارح بجنية كانت تسكن دار الحسن البصري (64) وفي هذا الخرق للمألوف في التصوّر الدّيني فما بال الحيّة وقد كانت سبب إغواء آدم وحواء - على ما ترويه كتب التفسير - تكون من بين أهل الفردوس.

إنّها رغبة الإدهاش وإثارة الحيرة، حيرة ابن القارح وهي من حيرة القارئ الّذي ينطوي على نمط تفكيره وثقافته المستندة إلى موروث ديني يتكئ على ما تفيض به الرّوايات المتواترة.

يقول أبو العلاء : "ثم يضرب سائرا في الفردوس فإذا هو بروضة مونقة، وإذا هو بحيّات يلعبن ويتماقلن، يتخافقن ويتثاقلن فيقول : لا إله إلا الله وما تصنع حيّة في الجنّة؟ فينطقها الله - جلّت عظمته - بعد ما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد فتقول : أما سمعت في عمرك "بذات الصّفا"، الوافية لصاحبها ما وفى؟" (65).

والإدهاش ههنا مثير للتساؤل فهل ابن القارح هذا - وهو ذات تاريخيّة دلّت عليها الرّ سالة الابتدائيّة - هو ابن الذات البشريّة تقرح أسئلة ظلت طويلا من "اللامفكر فيه" [قرح - قرّح البئر حفرها في موضع لم يحفر فيه] فتعيد بناء الأشياء على نظام يخالف ما اختارته الأديان، فتخرق نظام الطبيعة المخلوقة آنا وتخرق نظام ما وراء الطبيعة الخارقة للعادة آنا آخر.

لقد بدت لنا رسالة الغفران إذن جدلا بين فاعل خالق وفعل خارق، فهذا دلّت عليه أفعال في صيغة المبنى للمجهول يتستّر خلفها أبو العلاء - كأنّه من علوّ اسمه أ راد أن يعلو ببطله إلى الجنّة الّبعيدة عند المعراج -وذاك دال عليه ابن القارح مفعولا به ومنفعلا.

فانظر الحيّة كيف تعود إلى الجنّة من جديد لتعيد غواية ابن القارح - ابن آدم القارح للأسئلة المحرقة [قارحه - مقارحة : واجهة] - بمشيئة المعرّي هذه المرّة، والسخرية ههنا ليست من

بطل قصص متهالك على اللذات كما يزعم النقّاد بل من الإنسان جنسا أهلك بممارسة الجنس فكان التناسل، وكان أبو العلاء ضحيّة لما جناه عليه أبوه وما جنى هو على أحد، فقد اختار سبيل الانتحار الكونيّ، أما البشريّة فنزلت من الجنّة لأكلها من شجرة الخلد وهاهي تعود لتقترف ذلك من جديد، فهي إلى يباب أبد الآبدين، يقول المعرّي : "ويهكر [اشتد عجبه] - أزلفه الله مع الأبرار المتّقين - لما سمع من تلك الحيّة، فتقول هي : ألا تقيم عندنا برهة من الدّهر؟ فإنّي إذا شئت انتفضت من إهابي فصرت مثل أحسن غواني الجنّة، لوتر ترشّفت رضابي لعلمت أنّه أفضل من الدّرياقة [...] فيذعر منها [...] ويذهب مهرولا في الجنّة ويقول في نفسه : كيف يركن إلى جنّة شرفها السمّ، ولها بالفتكة همّ؟ فتناديه : هلمّ إن شئت اللّذة" (66).

ما عدا أمر الرّاحة إلى الوسوسة في الصّور، وإنّنا تطلب اللّذة جهرة وتنشدها غير أنّ هذا البطل بالبشريّة اللائطة به يخشى السمّ وينسى أن لا موت بل الخلود الخلود.

هكذا يثأر المخ يال العربي الإسلامي للحيّة التي صوّرت رمزا للإثم فيحوّلها مصدر ا للذّة "رغم أن القرآن في حديثه عن خلق الإنسان خاليا تماما من ذكر الحيّة، فأقحمها التفسير لتصبح فيه عنصرا من العناصر المساعدة على هبوط " (67)، وقد اقتنص أبو العلاء هذه الثغرة ليعبث بالفكرة فيسخر من هذا التصوّر المضاف إلى قصّة الخلق دون أن يكون من مكوّناته، فقد "شكل اختيار الحيّة عنصرا مكمّلا لقصّة آدم وحواء مخرجا مناسبا لإشكال وجد المفسرون أنفسهم فيه ولم يقدم لهم القرآن حلاّ في شأنه، وهو كيف استطاع إبليس أن يوسوس لآدم وحواء وقد طرد من الجنّة قبل أن يستقرّ فيها".

والطريق أن تتحوّل الحيّة من صنو للشرّ إلى متصلة بالخير تصغي إلى القرآن وتتحاور حوله : "وتقول حيّة أخرى : إنّي كنت أسكن في دار "الحسن البصري" فيتلو (القرآن) ليلا، فتلقيت منه (الكتاب) من أوّله إلى آخره" (69).

والأطراف أن يخلع المعرّي القداسة عما اعتبر من مقوّمات القصّة القرآنيّة خلع الحيّة لجلدها، دون أن يجد في ذلك حرجا . وهيهات له أن يتحرج وقد جعل العقل إماما، "فالحيّة إذن وسيله فنية تستعملها القصّة لإضفاء المزيد من العجيب على عناصرها وهي حيلة إبليس لولوج الجنّة وقد معه الخزنة من دخولها" (70).

ولا يستقيم أمر الخوارق غي عاله الجنان دون إضافة عنصر فاعل في قصّة الخلق وطرف قارّ فيها وهو إبليس، وقد أخرجه المعرّي من عالم الجنّة . كما نزّله القرآن منها ليستقر به في الجحيم، إشفاء لغليل الناس منه وكما يريد له المخيال العربي الإسلامي أن يكون وإن جعله النصّ المقدّ من المنظرين إلى اليوم الموعود.

يقول أبو العلاء : " فيطّلع فيرى "إبليس" - لعنة الله - يضطرب في الأغلال والسّلاسل، ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزّبانية . فيقول : الحمد لله الذي أمكن منك يا عدوّ الله وعدوّ أوليائه لقد أهلكت من بني "آدم" طوائف لا يعلم عددها إلاّ الله" (71).

ولا يكتفي أبو العلاء بذلك بل يعبث بإبليس لتكتمل صورته رمزا للخبائث والشرور، فقد يئس من إخواء الناس ولكنّه لم يكف عن التفكير في ما يعجز المجتمع عن التصريح به، وإن خطر له على بال يوما ما "فيقول : إنّي لا أسألك في شيء من ذلك [الشفاعة]، ولكن أسألك عن خبر تخبر فيه : إنّ الخمر حرّمت عليكم في الدّنيا وأحلّت لكم في الآخرة، فهل يفعل أهل الجنّة بالولدان المخلّدين، فعل أهل القريات؟ [يعني قرى قوم "لوط" عليه السلام] فيقول : عليك البهلة أما شغلك ما أنت فيه؟" (72).

يستوي هذا الشاهد دليلا على منابت الإدهاش والحيرة في الرّسالة، إذ جعل أبو العلاء نسغها من قاع المخيال العربي الإسلامي المتخفّي في كتب الأحاديث والتفاسير . بذلك فقد "جعل القصّ من إبليس عنصرا فنّيا ملازما، به يخرج الحكاية من عالم الواقع المجرّد إلى عالم المخيال الخصيب، لأن إبليس قوّة فاعلة ، ظاهرا وباطنا، يتقلّب كما شاءت القصص أن يتقلّب" (73).

ولكن حينما ننظر في قول إبليس - رمز العقل المحاجج - لا نخال ما صدر عنه عبثا بقدر ما هو موقف جدلي ينطوي على خلفية منطقية وعقلية، فإذا السّؤال العقلاني يوا جه باللّغة والانفعال.

إنّه مراوغ ومخاتل أبدا، يحا جج أهل الجنّة برصانة الفكر ووقار المعرفة فيردون عليه بشدّة جهلة العامّة وغوغائهم.

فأيّ دلالة لخرق الرّصيد المشترك بين النّاس والنغمية عليه بثورية مشهد يذكي فيها سلطان الجدول ويخفت سطوة الوقار.

وهذه العلاقة العدائيّة بين الطرفين تختزل صراعا طويلا يمتدّ منذ آدم إذ "يمثل اللّقاء بين آدم وإبليس جوهر قصّة الخلق لأنّه أصل الانقلاب . ولولا آدم ما عصى إبليس ربّه وكأنّه بلي به ساعة خلقه" (74).

وإذا كان معنى إبليس مشتق من الفعل أبلس الذي يعني آيس من رحمة الله، لما عصى الله، فإنّه لم ييأس مع ذلك من بلوغ الحق يقة متوسّلا آلة العقل والمنطق و البرهان، فيكون نظريا متنعّما في الجحيم بعقله، وأخوال جهالة - ابن القارح - يشقى في النعيم بجهله.

ومن هنا يكون منطق الأشياء في جنّة أبي العلاء خلاف ما هو عليه في الجنّة القرآنية . فإذا كانت الأولى افتراضية مقدّرة في عالم القصّ تروم جماليّ ة إبداعيّة فإن الثانية واقعة متوقّعة في عالم النصّ تروم جزءا وفاقا.

ولمّا كانت هذه الخوارق - المذكورة أعلاه - من المنطوق والمصرّح به في الرّسالة فإنّها قد استأثرت بحظ وافر من المعالجة، ولكن هل يبيح ذلك التعمية عمّا يندسّ في خفايا الكلام، وقد ألفنا المعرّي لعوبا باللّغة، عليما بأقصى ما توفّره من إمكانيات دلاليّة تؤهّله للتعبير دون عناء التورّط أو التوريط، أليست الرّحلة كلّها استعارة تمثيليّة تخترق جسد الرّسالة، يمتدّ القصّ فيها مدحا بما يشبه الذم؟ فما بال أبي العلاء إذن يغيّب حواء عن الجنّة ويقيم بدلها الحيّ؟ هل يضمر ذلك موقفا سلبيا من المرأة وقد حرّم الكاتب على نفسه الزواج؟ هل يدين المعرّي حواء لأنّها كانت وراء إغراء آدم وخروجه من الجنّة؟

قد تكون هذه الأسئلة مشروعة لو أقررنا بوجود حواء أصلا، وأثبتنا ذلك إثبات جازما، فما ذكرت في القرآن أصلا وما نسب إليها في بعض الأحاديث يعدّه الدّارسون من قبيل الإسرائيليات التي دسّها وهب بن منبه وعبد الله بن سلام (75).

فقد جاء الاسم الّذي نحت للمرأة صدى لما اشتق في المخيال العربي "فإذا هي حواء من نفس المادة التي نحتت منها الحيّة لتحويها في التوائها، ومن نفس المادة التي اشتقت منها كلمات دالّة على ألوان يشوبها الغموض والبريق الخادع كصدإ الحديد أو لون الذئب أو هي تومئ إلى السّواد والتطير" (76).

فهل يغفل المعرّي عن هذه الدلالات وهو الّذي غاض في أمواج الشروح اللّغوية في الرّسالة معرّفا بثقافته أوساعا لا تحد، بل إنّه استعاد صورة حوا ء في الحيّة فإذا هي هي، يقول أبو

العلاء : "فيقول وهو يسمع خطابها الرّائق : لقد ضيّق الله عليّ مراشف الحور الحسان، إن رضيت بترشف هذه الحيّة" (77) فهي من منابت اللّذة يتوشف رضابها، وتطلب لأعراض النشوة، غير أن ابن القارح يستعيض عنها بالحور . ولكنّه في نهاية ا لأمر لا يخرج عن الدائرة نفسها التي يحيل عليها ما في الكلمات من تجانس (حيّة - حواء - حور) إذ ينتهي إلى طلب الحياة بمعانيها المنفتحة على الحركة والحيويّة وامتلاء الوجود.

فيؤول أمر الغياب بذلك كالحضور بل إن حوّاء حاضرة بالغياب، حضرت رسما وإن تغيّبت اسما، وهل شأن حواء إلا أن تكون متمنّعة متأبّية لا تغيب إلا لتحضر إلا لتغيب فإن غابت جسدا حضرت صورة وخيالا.

إن المخيال العربي الإسلامي يتّسع للنصوص قديمها وحديثها، فيعيد صياغتها على نحو جديد، فقد "اتضحت لنا صورة ترسّخ حواء وإبليس معا في عالم اللّذة الذي يبدو آدم حلاّ منه، لا يدخله إلا مرغما، ولا يتعاطاه إلا إذا كان ضحيّة الثنائي إبليس وحوّاء اللذين تتداخل صورتهما إلى حدّ الالتحام" (78) وهذه الصّورة ليست إلا صدى لما ورد في كتب التوراة، تناقلتها كتب التفسير ورواياته.

ما يتبدّى إذن من شخوص قصة رحلة الغفران إن هو إلا رموز لكائنات تبوّأت في مخيال العامة منزلة مخصوصة نتيجة تفاعل الثقافات وتداخل التصوّرات، بل هي تجسيد لحلم البشرية في أن تستعيد منزلة منشودة في عالم سماوي ظلّ مجهولا لدى الإنسان فركّب الصّور كما شاء، تتناسل من وراء الطبيعة معبّرا عن ضجره ممّا آل إليه وضعه في الد نيا على الأرض التي اتصلت بكلّ معاني الإثم والفجور والحرمان.

ولعلّنا لا نبالغ إن جزمنا أنّ المعرّي يستعيد ما استقرّ لدى المفسرين من أن الجنّة في عالم السّماء، منها هبط الإنسان وإليها يعود كذا خلص الأستاذ وحيد السعفي في دراسته لقصة الخلق إلى "أن قصّة خلق الإنسان التي صوّرته كائنا في الجنّة، هي أولى محاولات الإنسان الصّعود إلى حاكم السّماء فكرا ووجدانا متجاوزا بذلك العجز فيه، ذلك الذي يشدّه إلى هذه الأرض، أسفل الملكوت، ويحمله أحيانا حملا على القرآن بأن الجنّة ذاتها، تلك التي عرفها آدم، في الأرض لا في السّماء" (79).

فإذا كان هذا حال المفسرين إزاء النصّ القرآني، يستعيدون ما وقر في أذهانهم واستقرّ في وجدانهم منذ بدء البشرية، فما بالك بالأدباء الذين نصبوا الخيال لهم مائدة يغترفون منها شتى أنواع الحكايات والأحاديث.

فرسالة الغفران إذن ليست ثأرا من ابن القارح بقدر ما هي ثأر لابن آدم الّذي حرم من الجنان فعلق بالأرض وأوحالها علوق المنجل بالجرّة - كما يقول المثل التونسي - فظل يحن حنينا خارقا للعلوّ والاستقرار بالجنان.

ولكن أي جنان ينشدها الإنسان، فما هي بجنان القرآن يتنعم فيها برضوان من الله ورؤية وجه الرحمان حين تتكشف له الحجب فينعم نعيما مضاعفا، بل هي جنان حور العين وأنهار الخمر والعسل والثمار والزّينة يروي بها ضمأه ويشبع بها مسغبته فحسب.

أمّا النار ليست إلا سجنا من سجون الفانية ومعتقلا من معتقلات الحكام الجائرين - كما تصوّرها المعرّي - فلا خوارق فيها كما في عالم الجنان لأن المخيال قد جعل دونها حجبا، فيكفيه ما يلاقيه من سجون القرن الرابع للهجرة وعسف الحجّاج والمتوكّل ...

إن هذه الخوارق التي تجتاح التفكير الدّيني في عصر المعري تستعيد أسئلة حارقة طالما أرقت الفكر الإنساني فانتدب لها ابن القارح - لاحظ القلب اللّغوي في الاسم - رمزا محمّلا بها ومثقلا بالإجابة عنها.

لذا لم نلتفت إلى تلك الخوارق الناشئة عن الخيال التحويلي أو المركّب حيث يتحول الأعشى بصيرا والشيخ شابا والأسود أبيض والأمة حورية، فتلك أمرها إلى التحقق اليوم في ظلّ حراك علمي هائل وثورات بيولوجية مهولة. فما عادت إذن إلا أمرا واقعا لا متوقّعا.

وهكذا كما نزل الإنسان بسبب الشجرة من الجنّة يؤوب إليها راكبا شجرة الكلام، وكما نشأ المجتمع الإسلامي لاحقا للمبايعة تحت الشجرة ينشأ المعري مجتمعا أدبيا يبايعه عليه القراء تحت ظلال أشجار الكلام الوارفة، فليحلم أفلاطون بجمهوريته ولي حلم الفارابي ما شاء بمدينته الفاضلة، فقد شاء لنا أبو العلاء أن نصاحبه إلى عالم أفضل نسترجع فيه أحلاما دفينه. ومن يقدّر له أن ينعّم بالجنان يوما فحسبه أن يظفر بولوج جنان أبي العلاء فالأمر كله بمشيئة الربّ، ربّ القوافي آنا وربّ القصّ أوانا وربّ الناس في نهايق الأمر.

إن شأن أبي العلاء شأن من التجأ إلى جبل العقل ليعصمه من طوفان الخيال لكنه غرق في أمواج الحيرة فلا عاصم من الشكّ اليوم إلا لمن ركب سفينة اليقين.

الخاتمة:

إن الخوارق كما بدت لنا في نهاية الأمر فيها من العجيب والغريب ما يدهش ويعجب ولكنّه ليس شرطا لوجودها، فما كل عجيب وغريب خارق للعادة بالضرورة فقد يكون من العادي اليومي ما يثير الغرابة والعجب ولا تنشأ الخوارق في المقابل إلا من خرق للمألوف وانزياح مهول عن السّائد اليومي.

فالخوارق في رسالة الغفران إذن أدبية بالدّرجة الأولى ثمّ هي سليلة ذلك الخيال الإ بداعي الّذي انزاح بالقارئ مجنّحا وإيّاه في فضاء بديع من الجنان يرتع فيه ابن القارح البطل القصصي ما سمح له خيال أبي العلاء بذلك.

فيكون الخرق دينيا ترتلح فيه الصّورة المترسّبةفي طبقات الذّهن العربي الإسلامي لتهزأ من ذلك التصوّر السّاذج لعالم الغيب الذي ينقل فيه الإنسان مشاغله الدنيوية البسيطة إلى ذلك الفضاء المفارق.

فالأمر إذن أكبر من النقد الأدبي والاجتماعي إنّه يستغرق حفرا في المخيال العربي الإسلامي الّذي استحال اليوم عند الدّارسين عمدة البحث يستوردونه من الغرب لتشك بل مقاربات كثيرا ما تكون منبتة عن السّياق العربي.

إن المعرّي بذلك يكون من رواد نزعة الأنسنة في موروثنا الأدبي ينفتح على كون من الأسئلة المدهشة طالما أرّقت العقل البشري وهي أسئلة المآل والمصير (80) ولعلّ النظر في "رسالة الغفران" من هذه الزّاوية يجعلها غضّة أبدا دون حصرها في الزاوية الأدبية والرّؤية الاجتماعيّة وإلا قيدنا أنفسنا في سجن آخر من سجون أبي العلاء.

الهوامش:

(1) كتاب النصوص - لتلاميذ السنة السابعة من التعليم الثانوي - الجزء الأول- سنة 2000 ص4.

(2) المنصف الجزار : المخيال العربي والخوارق.
مجلّة رحاب المعرفة - السنة 8 عدد 44 مارس - أفريل 2005 ص 181.

(3) أبو الحسن أحمد بن فارس ابن زكرياء: معجم مقاييس اللّغة
تحقيق وضبط عبد السّلام محمّد هارون - دار الجيل - بيروت - المجلّد الثاني. 172 - 173.

(4) محمّد مرتضى الحسيني الزّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس
تحقيق مصطفى حجازي - دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع - 1409 - 1989 م - ص 277.

(5) مجموعة من المؤلفين : المعجم الوسيط - القاهرة 1380 - 1960 م.
الجزء الأول - الطبعة 2 - ص 229.

(6) علي بن محمّد الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات
- مكتبة لبنان - بيروت ط 1990 - ص 234.

(7) محمّد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم
- مكتبة لبنان ناشرون - بيروت لبنان - ط 1، 1966 - ج 2 - ص 1876.

(8) انظر : 1- الآية 71 من سورة الكهف : "قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا".
2- "فانطلقا حتى إذا ركبا في السّفينة خرقها" الكهف 71.
3- "وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم" الأنعم 10.
4- "إنّك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا" الإسراء 37.
محمّد فؤاد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم
- دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - 1945 - ص 231.

(9) يوسف النبهاني : جامع كرامات الأولياء
- دار صادر - بيروت.

(10) ملتقى العجيب والغريب التام 1974،
نظّمته جمعية النهوض بالدّراسات الإسلامية بباريس، وصدرت أشغاله في كتاب عنوانه L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médival

(11) انظر المنصف الجزار : المخيال العربي في نصوص الخوا رق المنسوبة إلى الرسول.
بحث لنيل شهادة دكتوراه الدّولة في اللّغة والآداب العربية
إشراف : عبد المجيد الشرفي - جانفي 2003 - ج 1 - ص 34.

(12) وحيد السّعفي : العجيب والغريب في كتب التفسير القرآن
- تبر الزمان تونس - 2001 ص 34.

(13) نفسه - ص 34.

(14) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمان " بنت الشاطئ"
- دار المعارف - ط 8 - 1977 - ص 141.

(15) نفسه - ص 635.

(16) نفسه - ص 650.

** أبو الفرج الزّهرجي : كاتب حضرة نصر "الدّولة"، أحمد بن مروان أبو نصر صاحب ميا فارقين وديار بكر، وليها عام 401 واستمرّت دوليّة إحدى وخمسين سنة، توفّي سنة 453 ، وكان قد كتب رسالة سلّمها إلى ابن القارح، استودعه إياها ليبلغها إلى المعرّي لكنّها سرقت منه في الطريق، فكتب رسالة اعتذار إلى أبي العلاء. انظر رسالة الغران - ص 26.

(17) المصدر نفسه - ص 68.

(18) نفسه - ص 379.

(19) نفسه - ص 584.

(20) صالح بن رمضان : الرّسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائيّة)
- جامعة منوبة - تونس - منشورات كلّية الآداب بمنوبة 2001 - ص 215.

(21) محمّد القاضي: جماليّة النصّ السّردي، رسالة الغفران للمعرّي نموذجا
ضمن كتاب من أنماط النّصوص : الأبنية الفنّية والتأويل دار سيراس للنشر - فيفري 2001 - ص 128.

(22) يقول الأستاذ صالح بن رمضان عن نصّ "رسالة الغفران" : نص جامع متعدد الأصوات والقيم، يعسر أن تستقيم لنا دراسة من زاوية نظرة واحدة، أو قل يستعصي أمره على "التنميط" المنهاجي"
مقدّمة كتاب عمر بنّور : رسالة الغفران قراءة في الرحلة، القصّ، الخيال، الهزل، سراس للنشر 2001 ص 6.

(23) محمّد القاضي : مجلّة علامات في النقد - المجلّد الثامن - ج 31 - ص 109.

(24) صالح بن رمضان - الرسائل الأدبيّة - ص 213.

(25) محمّد القاضي : جماليّة النصّ في رسالة الغفران - مجلّة علامات النقد - ص 111.

(26) محمود المسعدي : أبو العلاء فيما بينك وبين نفسك - المباحث عدد 21 ديسمبر 1945.

(27) محمّد مندور : في الميزان الجديد - نشر وتوزيع مؤسسات ع .بن عبد الله تونس - الطبعة الأولى 1988 - ص 168.

(28) أبو العلاء المعرّي : اللزوميات - م II ، دار صادر - ص 348.

(29) كمال بكداش : مادة "خيال" : الموسوعة الفلسفية العربية - المجلّد الأوّل - ص 415.

(30) Gilbert Durand : Les structures anthropologiques de l'imaginaire – Dunod – Paris – 11ème ed. 1992 – P 16.

(31) Sartre (Jean Paul : L'imagination – Cérès édition Tunis – 1993 – P 11.

(32) صالح بن رمضان : مقدّمة كتاب "رسالة الغفران" قراءة في الرحلة ... ص 8.

(33) عمر بنّور : رسالة الغفران قراءة في الرّحلة ... ص 43.

(34) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - ص 140.

(35) انظر عبد الصّور شاهين : أبي آدم قصّة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة - أخبار اليوم - قطاع الثقافة ص 163.
يقول : "ولا مناص من التسليم بأن آدم هو ابن الأرض، وقد كانت حياته قبل الاصطفاء وبعد الاصطفاء على الأرض، وقد اختار الله للزوجين بقعة رائعة من البقاع المثمرة، توفر فيها الغذاء، والكساء، والماء والظل وسائر مقومات الحياة الرّخية"

(36) قال الله تعالى : "قلنا اهبطوا منها جميعا ..." البقرة 38 - وقال أيضا : "قال فاخرج منها فإنّك رجيم. وإنّ عليك لعنتي إلى يوم الدّين" - ص 77، 78.

(37) عبد الصّبور شاهين : أبي آدم ... ص 162.

(38)

« Nous imaginons l'elan vers le haut et vous connaisson la chute vers le bas » Bachelard.
Gilbert Durand, op cit – P 123.

(39) يقول جيلبار ديران:

« De nombreux mythes et légendes mettent l'accent sur l'aspect
catastrophique de la chute, du vertige, de la pesanteur ou de l'écrasement »
Ibid – P 124.

(40) يقول القروييني : "لو قطع رأسها لهلكت، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون فيها الجنين، والجمار الذي على رأسها لو أصابته آفة لهلكت النخلة كهيئة مخ الإنسان إذا أصابته آفة، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان، وعليها ليف كالشعر يكون على الإنسان"

عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت، دار الشرق العربي، د .ت.
ص 231.

انظر كذلك :

Gilbert Durand : op – cit P 395.

(41) يقول Durand :

« Toujours l'arbre [dans tous les mythes] est symbole de la totalité du … dans sa genèse et son devenir »
G. Durand –ibid – P 394.

(42) محمّد عبد المعيد خان : الأساطير والخرافات عند العرب
دار الحداثة - بيروت لبنان - ط 3 - 1981 - ص 60.

(43) أبو العلاء المعرّي: رسالة الغفران ص 140 - 141.

(44) محمّد عبد المعيد خان : المرجع المذكور - ص 61.

(45) Mircea Eliade : Images et symboles – Gallimard – 1980 – P 55.

(46) Stanislas Breton : Mythe et Imaginaire en théologie chrétienne – dans le : Mythe et le symbole . ed . Beau … Paris – 1977 – P 175.

(47) Ibid – P 175.

(48)
Mircea Eliade : Mythes, Rêves et mystères Gallimard, 1957 – P 78 79.

(49) ابن منظور : مادة شجر - لسان العرب.

(50) نفسه.

(51) وحيد السّعفي : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن - تبر الزمان - تونس 2001 - ص 109.

(52) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران ص 140 - 141 - 142.

(53) يقول جيلبار ديران: « Facilement l'arabe représentera le produit du mariage, la synthèse des deux sexes »
op. cit – P 394.

(54) المصدر نفسه - ص 378 - 379.

(55) انظر أحمد المبسوط :* خاتمة المطاف - حولية الجنوب - المركز الجهوي للتربية والتكوين المستمر بمدنين - ص93.
* الرجل والمرأة والحب في الخيال العربي الإسلامي ـسلسله علم النفس- عدد8 – تونس 1995- مركز الدراسات و الأبحاث الاقتصاديةـ تونس

(56) Gilbert Durand : Les structures anthropologiques de l'imaginaire P 129.

(57) عمر بنور : رسالة الغفران قراءة في الرحلة ... ص 44.

(58) نفسه - ص 68.

(59) فراس السّواح : لغز عشتار : الألوهية المؤنثة وأصل الدّين والأسطورة.
دار الكندي للترجمة والنشر والتوزيع - الجمهورية العربيّة السّورية - الطبعة الثالثة - 1988 - ص 27.

(60) كمال العزابو : الفن في رسالة الغفران - دار الميزان للنشر والتوزيع - سوسة - ط 1 - نوفمبر 1994 - ص 78.

(61) محمود مندور : في الميزان الجديد - ص 165.

(62) يقول أبو ذؤيب الهذلي وقد وجده ابن القارح بجلب ناقته في الجنّة: "إنّما خطر لي ذلك مثلما خطر لكما القنص [...] فقيّض الله بقدرته لي هذه النّاقة عائذا مطفلا، وكان بالنّعم متكفّلا، فقمت احتلب على العادة"
أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - ص 199.

(63) عمر بنور - المرجع المذكور - ص 89.

(64) المصدر نفسه - ص 364 - 372.

(65) نفسه - ص 364.

(66) نفسه - ص 370 - 371.

(67) وحيد السّعفي : العجيب والغريب في كتب التفسير - ص 93.

(68) المرجع نفسه - ص 93 - 94.

(69) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - ص 367.

(70) وحيد السّعفي : "العجيب والغريب" - ص 94.

(71) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - ص 309.

(72) نفسه - ص 309.

(73) وحيد السّعفي : المرجع المذكور - ص 197.
(74) نفسه - ص 127.

(75) انظر : مصطفى بوهندي : التأثير المسيحي في تفسير القرآن
دار الطليعة - بيروت - ط 1 - 2004.
- محمّد أبو شهبة : الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير
دار الجيل - بيروت 2005م - 1425هـ - ص 209 - 215.
يقول الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور : " ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن واسمها عند العرب حواء" التحرير والتنوير ج 1 - الدار التونسيّة للنشر - 1984 - ص 429.

(76) وحيد السّعفي : المرجع المذكور - ص 88 - 89.

(77) أبو العلاء المعرّي : رسالة الغفران - ص 372.

(78) وحيد السّعفي : المرجع السابق - ص 129.

(79) نفسه - ص 133.

(80) انظر كمال عمران : الإنسان ومصيره في الفكر العربي الإسلامي الحديث - منشورات كلية الآداب بمنوبة 2000 - جزآن.