

مقاصد تسريد الرمز الديني في قسم الرحلة من رسالة الغفران "للمعري"

أ. البشير لعور

جامعة تونس

لا شكّ اليوم في أنّ دراسة الرمز الديني تُعتبر من الأبحاث المهمة خاصّة لتقاطع المجالات العلميّة التي تهتمّ بهذا المبحث، ولعلّ أبرزها التحليل النفسي وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وتاريخ الأديان واللسانيات وغيرها. وقد أثمرت مختلف هذه التخصصات نتائج مهمة سواء من جهة حدّ المفهوم أو من جهة تحديد وظائفه وأصنافه. ولكنّ هذا التضخّم في مستوى الدرس النظري المتعلّق بمختلف مداخل مقارنة الرموز الدينيّة لم تواكبه محاولات - بذات القدر - لرصد هذا المفهوم جارياً في الخطاب بتعدّد أشكاله سواء الدينيّة المقدّسة، وهي التي فيها تنشأ هذا الرموز عادة أو الخطابات التي تنشأ على هامش النصّ المركز¹، أو كذلك مختلف الخطابات الأخرى ومنها الخطاب الأدبي. ولعلّ هذا ما دعانا إلى محاولة التصدّي لدراسة الرمز الديني جارياً في خطاب مخصوص هو خطاب الرحلة من رسالة الغفران لأبي العلاء المعري.

إذن سنخصّص هذه الورقة لمحاولة الوقوف على وجه طريف من وجوه خطاب الرمز الديني، هو الخطاب الأدبي والقصصي تحديداً. لذلك ستكون مداخلتنا قائمة على عنصرين، الأوّل سنخصّصه للوقوف على أوجه تأدّب (Littérarité) الرمز الديني. وسنستعين في ذلك بمصطلح التسريد. والثاني سنحاول من خلاله الوقوف على مقاصد فعل التسريد هذا. وسيتبيّن القارئ مدى

تداخل هذين العنصرين تباعا مع تقدّم القراءة. ولكن قبل ذلك سنحاول الوقوف عند مفهوم الرمز الديني.

1: مفهوم الرمز

يمكن للدارس - من خلال نظرة يتيمة - أن يقف على شبه إجماع من الدارسين على أنّ الرمز تستقطبه تصوّرات ثلاثة مختلفة²، وهي تصوّرات كفيلة بكشف غوامضه. التصوّر الأوّل "يجعل مفهوم الرمز قريبا من معنى التماثل الرمزي (L'analogie emblématique)³ من ذلك مثلا اعتبار الأسد رمزا للشجاعة والبحر رمزا للوجود والعطاء. وهذا المعنى للرمز يختلط بالمجاز⁴ بما أنّ "المجاز يضفي رداءً ماديا على حقيقة مجردة"⁵، وذلك لتيسير تصوّر الأشياء وتقريب المعاني المجردة.

أمّا التصوّر الثاني فيربط معنى الرمز بأصل اشتقاقه "فكلمة "الرمز" (symbole) مأخوذة من اليونانية (sun-balon) وتعني قطعة من الخزف أو الخشب تقسم بين شخصين بيد كلّ واحد منهما قسم يدلّ على هويّة أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر (...). وبالجمع بين قسمي القطعة يعترف الطرفان بما بينهما (...). لذلك يتضمّن الرمز معنيي الفصل والوصل في الوقت نفسه."⁶ وبذلك تتحدّد وظيفة الرمز باعتباره ناهضا بدور الوسيط بين طرفين أو أداة الجذب الواعي واللاواعي. ولعلّ هذا ما رشّح الرمز ليضطلع بدور مهمّ عند المتديّنين "فقد اكتسبت كلمة (sun-bolon) - بعد العصر اليوناني وما راج بعده من ديانات قديمة وصولا إلى عصر المسيحية الأوّل - معنى دليل انتماء "إلى الجماعة الدينية الواحدة، فضلا عن معنى اقتسام "حقيقة دينية" ليس لها دلالة إلاّ عند أعضاء تلك الجماعة."⁷

إنّ هذا التصوّر للرمز المرتبط بأصله الاشتقاقي قد مكّن من الإحاطة بهذا المفهوم بقراءته في ضوء مباحث جديدة ومجالات علمية مختلفة ساهمت في

تطوير آليات التعامل معه، وبالتالي إغناء مكوّناته ووظائفه ومرجعياته. فقد أثمرت أبحاث جيلبار دوران (gilbert Durand) مثلاً تحديد الرمز من خلال قطبين يتجاذبانها هما الحسّ الواعي والصورة التي تنبعث من اللاوعي.⁸ وهكذا يساهم التحليل النفسي في تطوير معنى الرمز، إذ "جليّ أنّ التّأويل الذي مال إليه "دوران يرجع فيه الفضل إلى "كارل غوستاف يونغ". فهو يعتبر الرمز مؤلفاً من وعي يكون في قسم مهمّ منه جمعياً بما أنّه متشكّل من العادات والقيم ومناهج المعرفة واللغة التي يتعلّمها المرء، ومن لا وعي ليس في نهاية المطاف سوى الليبيدو (La libido) في اصطلاح علم النفس."⁹

وأما التّصوّر الثالث فهو الرمز المنطقي الرياضي. وإذا كان التّصوّران السابقان تجمعهما علاقات شتّى، فإنّ هذا التّصوّر ليست له أيّة علاقة بهما¹⁰. وتعتبر سمة العدول بالرمز إلى التجريد هي السمة البارزة لهذا التّصوّر¹¹، وبذلك يعسر إدراك هذا المعنى وفكّ مغالقه.

إنّ مختلف هذه التّصوّرات للرمز وخاصة التّصوّر الثاني الذي يستند إلى أصل الكلمة الاشتقاقي ويطوّره لمّا يساعد الدارس على الخوض في مفهوم الرمز باعتباره خصيصة الإنسان التي بها يتميّز عن باقي الكائنات، إذ "الإنسان كائن رمزي، إنّه رمزي بكلّ المعاني التي يمكن أن تحيل عليها كلمة رمز. فهو يختلف عن كلّ الموجودات الأخرى من حيث قدرته على التخلّص من المعطى المباشر وقدرته على الفعل فيه وتحويله وإعادة صياغته وفق غايات جديدة."¹² وقد ساهم هذا التحديد للإنسان في كشف عوالم جديدة في هذا الكائن هي عوالم الروح التي تعضد عوالم المادة وبالتالي الواقع¹³. ولعلّ هذا ما دعا بعض الدارسين في تاريخ الأديان إلى اعتبار الإنسان "كائناً تاريخياً ورمزاً مزاجياً في الوقت ذاته. وعلّة ذلك أنّ هذا الكائن يعرف حالات من الحلم سواء أكان حلم نوم أم حلم يقظة، وتستبدّ به حالات من القلق والانفصال عن المجموعة."¹⁴

وفي هذا السياق سنحاول قراءة قسم الرحلة من رسالة الغفران لأبي العلاء المعري. وهذه القراءة لها ما يؤيدها، فمن جهة أولى باعتبار المواضيع التي يطرحها المعري، فهو يعالج مسائل "غيبية" تتمثل أساسا في البعث والحياة الأخرى السرمديّة والجنّة والنار. يقول صالح بن رمضان: "ويمكننا كذلك (...) أن نُلحق قصّة الغفران بسائر النماذج الصنفيّة التي صوّرت حياة ما وراء القبر إن في التراث العربي، أو في التراث العالمي".¹⁵ وبذلك فهي تحفل بإبداع مختلف لرموز دينيّة إسلاميّة. ومن جهة ثانية يمكن الاحتجاج لهذه القراءة باعتبار منزلة قسم الرحلة من رسالة الغفران إذ "يتبيّن لنا أنّ استحضار الآخرة ووصفها عبارة عن استطراد، ولعله لم يكن في حساب المعري، فلم يأت على الأرجح نتيجة تخطيط مسبق. فكأنّ المعري أخذ على غرّة وفوجئ بفيض الكلام، فانساق مع حركته بنشوة عارمة. بدأ بالحديث عن الشجرة الطيبة فنتسي موضوعه، أي الردّ على تساؤلات ابن القارح، وانخرط في عرض طويل لمشاهد من العالم الآخر".¹⁶

وانطلاقا من قراءة كيليطو هذه يمكن اعتبار قسم الرحلة هذا من رسالة الغفران استرسال في اللاوعي. ولكته استرسال يكبح جماحه المعري بعقله الثاقب يبغي من خلاله بلوغ بعض المقاصد الفنية والفكرية. هو استرسال يتجاذبه جانبان في المعري: جانب اللاوعي فينخرط في استحضار قصّة العالم الآخر كما يصورها اللاوعي الجمعي والذاتي، وجانب الوعي الذي تحضر فيه شخصية المعري المفكر والعالم والدارس لأوضاع مجتمعه الثقافيّة والفكرية. ولذلك آلينا أن تكون دراستنا قائمة على بعدين: بعد فنيّ ندرس من خلاله أوجه تسريد الرمز الديني في رسالة الغفران، وبعد فكري نحاول من خلاله أن نقف على أهمّ مقاصد المعري الفكرية في رسم هذا العالم على هذا النحو.

2: تسريد الرمز الديني في قسم الرحلة من رسالة الغفران

سيكون منطلق بحثنا في هذا العنصر ما انتهى إليه عبد الفتاح كيليطو حيث يربط رسالة الغفران بتقليد سائد في كتب التراجم وكتب التاريخ القديمة

هو مشهد "المنامات" الذي يجيء في شكل حلم أو رؤيا. وهو مشهد يدور على سؤال جوهرى يتكرّر في مثل هذه المشاهد ويحضر -هو ذاته- في قسم الرحلة من رسالة الغفران، وهو سؤال "بمّ عُفِر لك؟" يقول كيليطو إنّ "السؤال الذي يشكّل بؤرة المنام "بمّ عُفِر لك؟" هو نفسه الذي يتردّد في رسالة الغفران، يلقيه ابن القارح بصيغة أو بأخرى على الشعراء الذين يلتقي بهم في الجنّة".¹⁷ وإذا كان كيليطو قد وجّه هذه الملاحظة وجهة فكريّة، فإنّنا سنحاول توجيهها وجهة فنية أجناسيّة. فهل يمكن أن تكون رحلة الغفران محاولة من المعرّي لوضع أسس جنس قصصي قديم- جديد؟ بمعنى هل يمكن ان تكون هذه الرحلة محاولة لتأديب مشهد المنامات؟¹⁸

لقد حاولنا أن نستعير من علم السرديات (Narratologie) مصطلح "التسريد" (Narrativisation) لنصف الخطاب الذي صاغه الراوي الخفيّ في رحلة الغفران، وهو خطاب ينقل حكاية¹⁹ من العالم الآخر مشبعة بالرموز الدينيّة الإسلاميّة. ولذلك جاء هذا الخطاب محتفيا بعالم ما وراء القبرذي البعد الرمزي في المتخيّل الإسلامي. وقد استعرنا مصطلح "التسريد" باعتباره "يفيد إضفاء صبغة سردية على نمط من الخطاب ليس في الأصل كذلك".²⁰ ولما كانت وجهتنا دراسة تسريد الرموز الدينيّة، فسنتصر على معالجة جوانب من السرد تتعلّق بهذه الرموز وتتمثّل خاصّة في المكان والزمان وبعض الشخصيات والأحداث.

أ: الشخصيات

يُعتبر الحديث عن الشخصيّة من أوكد شروط النصّ السردى. يرى نور الدين بنخود مثلاً "إنّ حضور شخصيّة واحدة على الأقل معيار لا غنى عنه من معايير سردية النصّ".²¹ ولذلك لا نجد بدءاً من محاولة رصد أهمّ خصائص

الشخصية في رحلة الغفران. على أن دراستنا ستكون موجّهة لتناول الشخصيات ذات البعد الرمزي خاصّة أمام تعدّد شخصيات هذه الرحلة.²²

يعتبر ابن القارح الشخصية الرئيسيّة في الرحلة فهو الشخصية الأكثر حضوراً فيها، بل إنّه مدار الرحلة- المنامة، إذ "يغلب على الرحلة الاعتناء بشخص واحد مع إهمال بقيّة الأشخاص، بل إنّ كلّ ما يذكر من الجنّة له صلة بابن القارح وحياة الأشخاص أيضاً رهينة إشعاع ابن القارح عليها..."²³ ورغم هذه الأهميّة فإنّنا سنوجّه عنايتنا بابن القارح وجهة مخصوصة مكثّفة بأفعال الشخصية الخارقة التي ألصقتها بها الراوي في الرحلة.

يلج ابن القارح جنّة الغفران، وبالتالي الرحلة بالرسالة التي كتبها للمعريّ وهي رسالة الابتداء، يقول المعريّ: "وقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور، ومن قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بتقبّل الشرع، وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع."²⁴ ويضيف "وفي تلك السطور كلّ شيء كثير، كلّ عند الباري - تقدّس- أثير. فقد عُرس لمولاي الشيخ الجليل - إن شاء الله- بذلك النشاء، شجر في الجنّة لذيذ اجتناء، كلّ شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظلّ غاط، ليست في الأعين كذات أنواط."²⁵ وابن القارح لا يختصّ بذلك فأغلب شخوص الغفران قد وُجدوا في جنّة الغفران أو نارها نتيجة أشعار قالوها في حياتهم أو نتيجة ما تعرّضوا له من حوادث في الحياة الدنيا أي في الواقع المرجعي.²⁶ غير أنّ ابن القارح يختصّ في الجنّة ببعض الخوارق التي تظهر بجلاء في ثانيا رحلته بين الجنّة والنار، من ذلك مثلاً استحضاره الأعشى بالتمني بينما هو في ساعة منادمة مع عديّ بن زيد والنابغة الذبياني والنابغة الجعديّ، يقول الراوي: "فبقول - لا زال قوله عالياً- يا أبا سواده، ويا أبا أمامة، ويا أبا ليلبي، اجعلوها ساعة منادمة (... فكيف لنا بـ"أبي بصير" (الأعشى)؟ فلا تتمّ الكلمة إلّا وأبو بصير قد خمسهم."²⁷ ومن ذلك أيضاً إقامته مأدبة في الجنّة فقط

باستحضارها في نفسه، يقول الراوي: "ويبدو له -أيّد الله مجده بالتأييد- أن يصنع مآدبة في الجنان، يجمع فيها من أمكن من شعراء الخضرمة والإسلام والذين أصلوا كلام العرب وجعلوه محفوظا في الكتب (...). فيخطر له أن تكون كمآدب الدار العاجلة (...). فتنشأ أرحاء على الكوثر...".²⁸ ومن خوارق ابن القارح كذلك مساهمته في ترتيب فضاء الجنّة، فيقول الراوي: "يعرض له -أدام الله الجمال ببقائه- الشوق إلى نظر سحب كالسحاب الذي وصفه القائل (...). فينشئ الله - تعالت آلاؤه- سحابة كأحسن ما يكون من السحب".²⁹ بل إنّ خوارق ابن القارح تصل به إلى تعديل أجسام أهل الجنّة مثلما فعل مع ردف حوريّة عيناء تخرج من شجر الحور، يقول الراوي: "ويخطر في نفسه وهو ساجد، أن تلك الجارية -على حسنها- ضاوية (أي نحيفة) فيرفع رأسه من السجود وقد صار من ورائها ردف يضاهاي كثنان عالج وأنقاء الدهناء وأرملة بيرين وبني سعد، فيهاه من قدرة الله اللطيف الخبير (...). فيقال له: أنت مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء. فيقتصر من ذلك على الإرادة".³⁰ وبذلك يضيف الراوي ومن ورائه المعريّ على ابن القارح صفات جديدة تُضاف إلى صفاته المرجعية فيصوّره شخصية لها معجزاتها بن أهل الجنّة. وبالتالي يرتقي المعريّ ببطله إلى مرتبة الرمز الديني لما يخصّه به من أفعال ترتقي إلى أفعال الأنبياء، بل ويفوقها أحيانا.

وبالإضافة إلى ابن القارح يستحضر الراوي في رحلة الغفران، ومن ورائه المعريّ شخصيات أخرى مختلفة لها -في التصوّر الشعبي الإسلامي- أبعاد رمزية أو هو يلبسها لبوس الرمز الديني. ومن هذه الشخصيات "إبليس" وهو من سكان جحيم الغفران يحاوره ابن القارح أثناء نزّهته في أطراف الجنّة، فيجده "وهو يضرب في الأغلال والسلاسل ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية".³¹ وقد صوّره المعريّ صورة طريفة، يقول الراوي: "فيقول (إبليس): "إني لا أسألك في

شيء من ذلك، ولكن أسألك عن خبر تخبرني به: إنَّ الخمر حُرِّمت عليكم في الدنيا وأحلَّت لكم في الآخرة، فهل يفعل أهل الجنَّة بالولدين المخلدين فعل أهل القرىات؟ فيقول: عليك البهلة! أما سمعت قوله تعالى: "ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون". فيقول: وإنَّ في الجنَّة لأشربة كثيرة غير الخمر.^{3 2} وبذلك يصوِّر المعريّ "إبليس" رمزا للعقل المسأل الذي يلوذ بالقياس، ولكنّه عقل يعمل ضدّ مصلحته أو هو يصبو إلى التلف والاعتراب.^{3 3}

ومن شخصيات الغفران ذات البعد الرمزي في المتصوّر الإسلامي كذلك الحور العين. وقد تعرّض لهنّ ابن القارح في جنّة الغفران "على ضربين: ضرب خلقه الله في الجنّة لم يعرف غيرها. وضرب نقله الله من الدار العاجلة لما عمل الأعمال الصالحة."^{3 4} فقد التقى في البداية حوريتين هما في الأصل حمدونة وتوفيق السوداء صيرتا في جنّة الغفران حوريتان. ثمّ يسأل عن "اللواتي لم يكنّ في الدار الفانية" فيدلّه ملك من الملائكة على شجر الحور "فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان."^{3 5} والمعريّ هنا -بتعرّضه للحور العين- يثير مسائل مختلفة، منها مسألة التعويض عن الحرمان لأصحاب الجنّة، ففي مثال حمدونة وتوفيق السوداء يُعوّض لهنّ الحرمان في الحياة بأن يُبعثن في جنّة الغفران في أحسن صورة، هي صورة الحور العين. كما يتعرّض المعريّ لتصوّر شعبي مغرق في الماديّة للحور العين وللجنّة بصفة عامّة.

لقد حاولنا في بحثنا في بعض شخصيات الغفران أن نقف على أكثرها تمثيلا لحضور الرموز الدينيّة في رحلة الغفران. وقد استوقفنا توظيف من المعريّ طريف لتصوّر شعبي مخصوص لهذه الرموز. فقد راوح أبو العلاء في خلق شخصياته بين السخرية والنقد العقلاني. فهل سيشمل هذا التوظيف بقيّة أركان السرد؟

ب: الزمان والمكان

يعتبر إطارى الزمان والمكان من أبرز مقومات السرد، إذ فيهما تنتزل أحداث القصة. يقول محمد الخبو: "القصة في أبسط معانيها ضرب من القول النثري أو الكتابة ينقل أحداثا تخضع لمبدأ التتابع والتحوّل. وهي أحداث منزلة في مكان ما وجارية في الزمن تنهض بها شخصيات."³⁶ ولما كان مبحثنا موجّه لاستقصاء أوجه تسريد الرموز الدينيّة، فسنحاول في هذه المرحلة الاكتفاء بأوجه حضور هذه الرموز في إطارى الرحلة الزماني والمكاني.

تحضر في رحلة الغفران عديد الإشارات المحيلة على الزمن، وهي إشارات يحكمها مبدأ عام متواتر في التصوّر الشعبي الإسلامي وترفده إشارات صريحة في النصّ المؤسّس "القرآن"، وهذا المبدأ هو "الخلود" أو "الزمن السرمدى" في العالم الآخر سواء في الجنة أو النار. ولذلك جاءت أغلب هذه الإشارات المحيلة على الزمان قائمة على المبالغة والتضخيم، ومثال ذلك قول الراوي: "يفترق أهل ذلك المجلس، بعد أن أقاموا فيه كعمر الدنيا أضعافا كثيرة."³⁷ ويقول في آخر الرحلة: "لا يزال كذلك أبدا سرمداً، ناعماً في الوقت المتطاوّل منعماً، لا تجد الغير فيه مزعماً."³⁸ وهذه الإشارات الزمانيّة تحيل على الوجود في الجنة، لذلك جاءت مغرقة في التضخيم والتهويل. فالمعري في كلّ ذلك يستحضر الخطاب الشعبي والتصوّر السائد في تعامله مع عنصر الزمن في العالم الآخر.

وبالتوازي مع هذه الإشارات تحضر في الرحلة مشيرات زمنيّة أخرى مختلفة تتعلق بقصة ابن القارح في الموقف وهي القصة المضمنة في الرحلة الإطار. وفي هذا الإطار يستحضر الراوي ابن القارح الآية القرآنيّة: "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. فاصبر صبورا جميلا."³⁹ وقد استحضر ابن القارح الإشارة الزمانيّة الواردة في الآية في سياق استطالة مدّة الموقف، ممّا جعله يتعجّل الأمر، يقول: "وأنا رجل مهيف، أي سريع العطش. فافتكرت، فرأيت

أمرا لا قوام لمثلي به." ⁴⁰ وهذا ما دعاه إلى محاولة التخلّص من الانتظار لما خبره من وطأة الموقف وخوفه من الهلاك، يقول: "فلما أقمت في الموقف زهاء شهر أو شهرين، وخفت في العرق من العرق." ⁴¹ وقد تضافرت عوامل عدّة لخلّاصه من وطأة زمن الانتظار في الموقف إلى أن تمكّن من ولوج الجنّة في مدّة وجيزة مقارنة بالزمن الذي يستحضره في الآية، يقول: "وكان مقامي في الموقف مدّة ستة أشهر من شهور العاجلة." ⁴² وبذلك تحضر في قصّة الغفران عديد الإشارات الزمنيّة ذات البعد الرمزي. وتتجلّى هذه الرمزيّة من جهات مختلفة، منها استحضار الإشارة الزمنيّة الواردة في الآية القرآنيّة المذكورة واعتبارها مرجعا لتحديد الزمن. ومن جهة ثانية اقتران هذه الإشارات الزمانيّة بقريئة محيلة على اختلاف زمن الغفران عن الزمن المرجعي الواقعي، من ذلك قوله: "فغبرت برهة، نحو عشرة أيّام من أيّام الفانية." ⁴³ وقوله: "وكان مقامي في الموقف مدّة ستة أشهر من شهور العاجلة." ⁴⁴ وبالتالي تتأكّد صلة الزمن بالعالم الرمزي الذي تتنزّل فيه رحلة الغفران، وهو ما سيتعمّق في علاقة مع المكان.

تتعدّد المشيرات المكانيّة في رحلة الغفران بوجه لافت، وهي تتراوح بين الإجمال والتفصيل. فأما المشيرات المكانيّة المجملّة فيمكن حصرها في "جنة الغفران"، وقد أذن استدعاء هذا المكان بولوج المعري قسم الرحلة أو القسم القصصي من الرسالة. يقول الراوي: "وكأني به - أدام الله الجمال ببقائه- إذا استحقّ تلك الرتبة، ييقين التوبة، وقد اصطفى له ندامى من أدباء الفردوس..." ⁴⁵ وهذا المكان -نظرا لانفتاحه- قد سمح بتطوّر السرد وتناميه، يقول: "ثمّ إنّه -أدام الله تمكينه- يخطر له حديث شيء يسمّى النزهة في الدار الفانية، فيركب نجيبا من نجب الجنّة (...). فيسير في الجنّة على غير منهج." ⁴⁶ وقد مكّنت هذه النزهة من التحوّل في المكان فيبلغ ابن القارح "أطراف الجنّة" ويشارف "جحيم الغفران"، يقول الراوي: "فيخلّفه ويمضي، فإذا هو بامرأة في

أقصى الجنة قريبة من المطلع إلى النار." ⁴⁷ ومن سمات هذا الإجمال في تحديد المكان أنه يضيف نوعاً من التقارب بين المكان في رحلة الغفران ونظيره في النص القرآني. وأمّا المشيرات المكانية التي تنزع إلى التفصيل فهي متعدّدة في رحلة الغفران، وتعدّدها ناتج عن تحوّل ابن القارح في المكان. ومن أمثلتها قوله: "فيسير في الجنة على غير منهج، ومعه شيء من طعام الخلود (...) فإذا رأى نجيبه يُلمع بين كَثبان العنبر وضيمران وُصل يصعب." ⁴⁸ وقوله: "فيركب بعض دواب الجنة ويسير، فإذا هو بمدائن ليست كمدائن الجنة، ولا عليها النور الشعشعاني، وهي ذات أدحال وغماليل (...) فإذا هو بشيخ جالس على باب مغارة." ⁴⁹ في هذين المثالين يتبدّى العنصر المكاني مغرق في فهم مادي واقعي لموضوع غيبي، ولعلّ في ذلك مسايرة لتصور شعبي يرى في الجنة مكان يمكن أن يُقاس ويُمتلّ بالأمكنة الواقعية في الدنيا. ومن الأمثلة كذلك قوله: "فيقول: إنّي لأكون في مغارب الجنة، فألمح الصديق من أصدقائي وهو بمشارقتها، وبينه مسيرة ألوف أعوام للشمس التي عرفت سرعة مسيرها في العاجلة." ⁵⁰ وفي هذا المثال كذلك يظهر التصوّر الشعبي جلياً ومغرقاً في المادية من خلال وضع حدود للجنة (مشارق ومغارب) هي نتيجة تأثر بحدود الأرض في الواقع. ومن سمات هذا التفصيل في تحديد المكان أنّه وليد تصوّر شعبي للجنة والنار مغرق في المادية وغير قادر على تجاوز حدود الواقع المرئي الحسي. ⁵¹

لقد حاولنا في هذا القسم من البحث دراسة أوجه تسريد الرموز الدينية، وانتهينا إلى ملاحظة احتفاء المعرّي في رحلة الغفران برموز مختلفة متلوّنة في مقوّمات للسرد شتى، وخاصة المكان والزمان والشخصيات وأحداث القصة. والمعرّي - في كلّ ذلك - مدفوع بغاية فنية قوامها وضع أسس وقوانين لنمط من الخطاب شائع في عصره. وهو خطاب خاضع - كغيره من الخطابات - لخاصية التوالد والتكاثر ⁵²، وترفده خطابات شتى لعلّ أهمّها خطاب "المنامات" في

كتب الأخبار التي تنقل أخبار الشخصيات المعروفة أدباء وعلماء، بعد الموت كما يراها الأحياء في مناماتهم، وكذلك الحكايات الشعبية المتعلقة بتصوّر العوام لحياة ما وراء القبر. يقول صالح بن رمضان: "وأريد أن أذكر في هذا الصدد بأنّ التصوّرات التي يمكن أن تكون قد ألهمت أبا العلاء المعريّ قصّة الغفران وجعلته يرسم الجنّة على النحو الذي رسم إنّما هي بدورها نصوص أو قصص مبنوثة في الفضاء الاجتماعي، تتناقلها الخاصّة والعامّة على السواء.^{3 5}"

ولذلك جاءت الرحلة محفّية برموز دينيّة مختلفة المشارب، يجمعها الانغراس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. وقد حاول المعري من خلالها إظهار تصوّر شعبي لليوم الآخر ولحياة الجنّة والنار. ولئن كان مدفوعاً بغاية فنيّة تجد ما يبرّرها في الفضاء الثقافي الذي أنشأ فيه قصّة الغفران، فإنّه -لا شكّ- يرنو إلى تحقيق مقاصد فكريّة وثقافيّة ومتعدّدة. فما هي أهمّ هذه المقاصد؟

3: مقاصد تسريد الرموز الدينيّة في الغفران

سنخصّص هذه المرحلة من البحث لمحاولة رصد مقاصد المعريّ في رحلة الغفران، أو ما إليه يصبو من وراء وضعه إستراتيجية خطابيّة بعينها قامت أساساً على "تأديب" أو "تسريد" خطاب حكائي شعبي متعلّق بالعالم الآخر أو حياة ما بعد القبر. ويجد بحث هذه المقاصد ما يبرّره خاصّة متى علمنا أنّ المخاطب المستهدف بالخطاب يتجاوز ابن القارح المرسل إليه ليشمل كلّ قرّاء الرسالة في كلّ زمان نظراً لطبيعة النصّ المكتوبة من جهة، وخرق هذا القسم حدود الترسلّ من جهة ثانية. وقد ارتأينا أن نحصر هذه المقاصد في اثنتين مراوحتين بين ثنائيّة الجدّ والهزل، وهي ثنائيّة مركزيّة في الرسالة خاصّة وفي حيّز مهمّ من النثر العربي القديم عامّة.

أ: تثبيت النصوص الشعبيّة الهامشيّة، أو المعرّي الأنتروبولوجي

يمكن تناول رحلة الغفران في إطار سنة أدبيّة دأب عليها روّاد النثر العربي القديم عامّة. وهي سنّة الاهتمام بالهامش سواء كان متمثلاً في العامّة المهمشين أنفسهم كصنيع الجاحظ في بخلائه والهمذاني في مقاماته، أو كان متمثلاً في ثقافة هؤلاء المهمشين وهذا صنيع المعرّي مع الحكايات الشعبيّة في رحلة الغفران. خاصّة مع وجود إجماع من الدارسين على اعتبار الحكايات الشعبيّة ملهما رئيسيا للمعرّي في رحلته، يقول صالح بن رمضان: "وأريد أن أذكر في هذا الصدد بأنّ التصرّوات التي يمكن أن تكون قد ألهمت أبا العلاء وقصّة الغفران وجعلته يرسم الجنّة على النحو الذي رسم إنّما هي بدورها نصوص أو قصص مبنوثة في الفضاء الاجتماعي، تتناقضها الخاصّة والعامّة على السواء." 54

إنّ عقل المعرّي الثاقب وإطلاعه الموسوعي على مختلف العلوم والفنون لمّا يدعو إلى قراءة الغفران كمحاولة من المعرّي لتثبيت ثقافة طالما قُوبلت بالتهميش والاستبعاد من دائرة الثقافة الرسميّة. وهذا الاهتمام والتثبيت يتخذ مع المعرّي شكلين متشابهين. أولاً من خلال تدوين هذه الحكايات التي تنشأ في سياق ثقافي شفوي، وفيه تتطوّر زيادة ونقصانا بتطوّر الأجيال وانفتاحها على الثقافات المختلفة. فيكون تدوينها إيذاناً بترسيخها وحمايتها من الاندثار. ثمّ ثانياً من خلال إدخالها دائرة الثقافة الرسميّة وذلك بانتشالها من حيّز الثقافة الشعبيّة المهمّشة لتلج حيّز الأدب الرسمي خاصّة وأنّ سياق القول ترسل، وللترسل منزلته في الأدب العربي القديم. وبذلك يضع المعرّي هذه الحكايات بجوار نظيراتها في الموضوع وهي ما أنتجته الثقافة الرسميّة من مصنّفات الفقهاء المتعلقة بالعالم الآخر وخاصّة التفاسير والسير، ولعلّ في ذلك محاولة لترسيخ الوعي بالبنى العميقة المشتركة التي تحكم هتين الثقافتين المركزيّة الرسميّة والهامشيّة الشعبيّة.

لا شكّ في أنّ وراء هذا الاهتمام بالحكايات الشعبيّة تدوينا وترسيخا، ووعي من المعرّي فريد بما لهذه الحكايات من أهميّة لما ترسخه من قيم أصيلة، إذ "إنّ هذه الحكايات في جوهرها هي ووعي الأمة الجمعي ينشد ترسيخ قيم أصيلة بأيسر الطرائق وأخفّها وقعا على النفس، وهي أيضا فلسفة شعب لم يمزّق سراويله بكراسيّ العلم، هي فلسفة التسأل في قضايا الإنسان فتحدّد منزلته في الوجود دينا ودنيا، غيبا وشهادة، وفي المجتمع حرية وعبوديّة، خيرا وشرا... وترسم له بعقل جريء ما ينشده ويطمح إليه انطلاقا من الكائن الموجود".⁵⁵ ولعلّ من الأمثلة على ذلك قول ابن القارح بطل الرحلة معاتبيا الأخطل وهو في جحيم الغفران: "أخطأت في أمرين، جاء الإسلام ففجزت أن تدخّل فيه، ولزمت أخلاق سفيه، وعاشرت يزيد بن معاوية وأطلعت نفسك الغاوية، وآثرت ما فنى على باقٍ، فكيف لك بالإباق؟"⁵⁶ وكذلك يعبر هذا الاهتمام بالحكايات الشعبيّة وما تحمله من رموز عن ووعي المعرّي بقيمة هذه الحكايات في حياة الشعوب باعتبارها سجلّ ثقافة بُعثت في الهامش ولكنها تحمل في طياتها وعيا راسخا بقضايا الإنسان عقلا ووجدانا فالحكايات الشعبيّة وأدب الأمثال والخرافات ما هي إلّا نتيجة اعتقادات الشعب ومشاعره وملكاته وقواه: نحن نعتقد في الغيب لأننا نجهل الغيب، ونحن نحلم لأننا لا نرى (...). كلّ الشعوب غير المتحضّرة تحكي وتفعل، والحكايات هي سجلها (أرشيف) وكنز معارفها ونبع دينها ورؤيتها للكون من حولها، وهي - أي الحكايات- أيضا سجلّ أعمال السلف السامية وأحداث وجودهم وتاريخهم وتصوير مشاعرهم وأحاسيسهم وصور حياتهم ألما وفرحا من المهدي إلى اللحد".⁵⁷ ويعتبر هذا الاهتمام بالحكايات الشعبيّة وما تتضمنه من رموز سبقا مهما في الحضارة العربيّة الإسلاميّة في اهتمام علمائها وأدبائها بالثقافات الهامشيّة وتدوينها وإن في حلية فنيّة جديدة. ولكنه لا يمكن أن يكون مقصد

المعريّ الوحيد، إذ يمكن الوقوف على غايات أخرى طريفة يتراوح فيها الجدّ الهزل.

ب: السخرية والإضحاك

يراوح المعريّ في رحلته بين الجدّ والهزل، فإذا كان يرمي من خلال رصد بعض التصورات الماديّة للعالم الآخر إلى الضحك والإضحاك، فإنّه في مواطن أخرى ينقلب فعله إلى السخرية من تصورات رسميّة مؤسّسية يضع بجوارها تصوّر شعبي قصد تهميشها والطعن في جدواها.⁵⁸ إنّ للضحك تجلّيات مختلفة في رحلة الغفران ولعلّ أبرزها نسف الهالة التقديسيّة على التصرّو الرسمي للعالم الآخر، وذلك بإدخال جملة من الممارسات الشعبيّة منها مثلاً قصّة ابن القارح في الموقف ومحاولاته التخلّص من الانتظار برشوة الحارسين رضوان وزفر، يقول: "زيّت لي النفس الكاذبة أن أنظم أبياتي في رضوان خازن الجنان (...). ثمّ ضانكت الناس حتى وقفت منه بحيث يسمع ويرى، فما حفل بي، ولا أظنّه أبه لما أقول."⁵⁹ ومن الأمثلة كذلك على هذه الممارسات الشعبيّة التي يزيج بها المعريّ في عالم الغفران صورة عبور الصراط، والطريقة التي اقترحها ابن القارح على الجارية لتجيّزه الصراط، يقول: "فجعلت (الجارية) تمارسني وأنا أتساقط عن يمين وشمال، فقلت: يا هذه إن أردت سلامتي فاستعملي معي قول القائل في الدار العاجلة :

ست إن أعيالك أمري فاحمليني زقفونه"⁶⁰

إنّ في إصرار المعريّ على تصوير عالم الغفران على هذا النحو الذي رأيناه من الانفتاح على تصورات العوام وحرصه على رسم الممارسات المضحكة في المواقف "الخطيرة"، محاولة منه لإضفاء نوعاً من الألفة على المجهول، وهذا ما عبّر عنه حسين الواد بقوله: "إنّ في ضحكة الأديب موقفاً فلسفياً من العالم وقوامه في "رسالة الغفران" تأنييس الرهبة وإيلاف المجهول."⁶¹ بل إنّ حضور المفكّر يتجاوز هذا البعد في علاقة بالعوام، لينخرط في صراع مع نصوص

مختلفة تضيف نوعاً من الرهبة على هذا العالم الغيبي، خاصة وأن نصّ الغفران يتنزّل في فترة تعدّدت فيها المذاهب والموقف، التي استغلّت هذا العالم، عالم الآخرة، لتحقيق مآرب مختلفة سواء منها السياسي أو الشعبيّ أو المذهبي. فتكون بذلك رسالة الغفران دعوة إلى إعادة هذه الصراعات إلى حيّزها الأصلي وهو ما يدرك بالعقل، دونما ولوج لعالم الغيب.

لقد حاولنا في بحثنا هذا تناول وجه طريف من وجوه التعامل مع الرموز الدينية وهو "تسريد" هذه الرموز بانخراطها في الخطابات الأدبية. وهذا الانخراط قد ساهم - كما رأينا - في تطوير الدرس الأدبي من جهة وذلك من خلال رسم الأسس والقوانين لأنماط من القول جديدة، إضافة إلى تطوير أوجه التعامل مع هذه الرموز جارية في الحكايات الشعبية من جهة أخرى، وذلك من خلال إدخالها حيّز الثقافة الرسميّة بعدما كانت هامشيّة، وكذلك من خلال اتخاذها وسيلة لتجاوز تصوّرات أخرى مختلفة تمثّل الثقافة الرسميّة، وهي تصوّرات تتخذ من هذا العالم الرمزي مطيّة لتحقيق مآربها السياسيّة والمذهبيّة.

إنّ تناولنا الرموز الدينية جارية في رحلة الغفران، إنّما يتنزّل في إطار محاولة رصد تمظهرات أخرى مختلفة وطريفة لهذه الرموز تجعل منها حاضرة في مختلف الخطابات وبطرق مختلفة ومراوحة بين الجدّ والهزل والوعي واللاوعي. ولعلّ في ذلك دعوة لمحاولة محاصرة مختلف تمظهرات الديني والرمزي في حياة الإنسان، لتوفّر أرضيّة ملائمة لدراسة الوجود الإنساني، والرمز أحد أهمّ تمظهراته.

الهوامش:

1- نشير هنا أساساً إلى العلوم التي نشأت - في الحضارة الإسلاميّة - على هامش الحدث القرآني وخاصة كتب التفسير وكتب السيرة وغيرها.

- 2 – Dominique Jameux, article « Symbole » in Encyclopedie Universalis, Corpus 21, éditeur à Paris, 1990, P.P : 936-939.
- 3- بسام الجمل، "من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات"، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص: 15.
- 4- وقد ذهب دومينيك جامو هذا المذهب في قوله:
« On peut dire de manière générale que ce sens se confond avec celui d'une réalité abstraite (vertu, état, pouvoir, croyance...) ». article « symbole », P :936.
- 5- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، م.م، ص: 16.
- 6- م.ن، ص: 13.
- 7- م.ن، ص ص. 13-14.
- 8- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، م.م، ص ص: 14-15.
- 9 - م.ن، ص: 15.
- 10- هذا ما أشار إليه دومينيك جامو بقوله:
« ces deux premiers sens ont entre eux d'évidentes relations, qui seront à élucider. Ils n'ont pas de rapport semblable avec la troisième signification. », article « Symbole », P : 936.
- 11- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، م.م، ص: 15.
- 12- سعيد بنكراد، مقال "السيمياتيات: النشأة والموضوع"، ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد 35، عدد3، مارس 2007، ص:7.
- 13- ولعلّ هذا ما دعا سعيد بنكراد إلى القول: "للقد كان ظهور الرمز في حياة الإنسان حاسماً، فمن خلاله ودخله استطاع أن ينظم مجمل تجاربه الحياتية في انفصال عن العالم (...) فكما أنّ ابتكار الأداة أدّى إلى انفصال الإنسان عن الموضوع، فإنّ الرمز قاده إلى الانفصال عن الواقع"، م.ن، ص: 8.
- 14- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، م.م، ص: 8.
- 15- صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، دار اليمامة للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1992، ص: 38.
- 16- عبد الفتاح كيليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص: 21.
- 17- عبد الفتاح كيليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، م.م، ص: 24.

- 18- إن هذا التساؤل يجد ما يبرره إذا ما أخذنا بالاعتبار قول كيليطو: "قد يتجه تفكيرنا في هذا المضمار إلى قصة المعراج وأيضاً إلى كتاب التوهم للمحاسبي. وقد نضيف إلى القائمة نصاً ألف بعد المعري، وهو المنام الكبير لأبي سعيد الوهراني، ولا شك أن أبا سعيد اعتمد على رسالة الغفران وبنى عليها حديثه". م.ن، ص: 22.
- 19- باعتبار السرد "هو النشاط السردى الذي يضطلع به الراوي وهو يروي حكايته ويصوغ الخطاب الناقل لها."، انظر محمد بن محمد الخبو، مدخل "سرد" ضمن عمل جماعي "معجم السرديات" تحت إشراف محمد القاضي، دار محمد علي للنشر تونس وآخرون، ط1، 2010، ص: 243.
- 20- فتحي النصري، مدخل "تسريد"، ضمن عمل جماعي "معجم السرديات" تحت إشراف محمد القاضي، م. م، ص: 91.
- 21- نور الدين بنخود، مدخل "نصّ سردي"، ضمن عمل جماعي "معجم السرديات"، م. م، ص: 457. وفي نفس هذا الإطار يقول أحمد السماوي: "تمثّل الشخصية مع الحدث عمود الحكاية الفكري. لذلك تُدرس في إطار الحكاية."، انظر مدخل "شخصية"، ضمن نفس المعجم، ص: 270.
- 22 - يقول حسين الواد: "إنّ المتأمل للرحلة في رسالة الغفران يحار أمام كثرة الأشخاص فيها، بل إنّ كثرة الأشخاص تكاد تكون من خاصيات الرحلة. انظر البنية القصصية في رسالة الغفران، دار الجنوب للنشر، تونس، 1993، ص: 79.
- 23 - حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، م.م، ص: 83.
- 24 - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمان "بنت الشاطئ"، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1977، ص: 139.
- 25 - م.ن، ص: 140.
- 26 - ومثال ذلك في الحالة الأولى أي من الشعراء قصة دخول عبيد بن الأبرص جنة الغفران لبيت قاله في حياته، يقول الراوي: "فيقول "عبيد": أخبرك أنني دخلت الهاوية، وكنت قلت في أيام الحياة:

من يسأل الناس يحرّمه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد فلم يزل يُنشد ويخف عني العذاب حتى أطلقت من القيود والأصفاد، ثم كرّر إلى أن شملتني الرحمة ببركة من ذلك البيت. وإنّ ربنا الغفور الرحيم. "الرسالة، ص: 186). ومثاله في الحالة الثانية قصة دخول حمدونة القبيحة إلى الجنة وتحولها

- حوريّة من حور الجنان لزهدها في الدنيا والتزامها العبادة بعد حادثة تطليقها من زوجها لرائحة كرهها من فيها (انظر الرسالة، ص ص: 286-287).
- 27 - المعري، رسالة الغفران، ص ص: 203-204.
- 28 - حسين الواد، رسالة الغفران، م. م، ص: 268.
- 29 - م.ن، ص ص: 275-276.
- 30 - م.ن، ص ص: 288-289.
- 31 - م.ن، ص: 309.
- 32 - م.ن، ص ص: 309-310.
- 33 - يقول حسين الواد إثر تناوله قياس "إبليس" في الشاهد الأخير: "وإذا بالقياس يتحوّل من أداة للفهم والاستنباط إلى أداة لتعطيل الإدراك"، انظر البنية القصصية في رسالة الغفران، ص: 104.
- 34 - المعري، رسالة الغفران، م.م، ص ص: 287-288.
- 35 - م.ن، ص: 288.
- 36 - محمد بن محمد الخبو، مدخل "قصة" (قصص)، ضمن عمل جماعي "معجم السرديات"، م.م، ص: 333.
- 37 - المعري، رسالة الغفران، م.م، ص: 237.
- 38 - م.ن، ص: 379.
- 39 - م.ن، ص: 248. والشاهد الآيتان 4 و 5 من سورة المعارج.
- 40 - م.ن، ص: 249.
- 41 - م.ن، ص: 249.
- 42 - المعري، رسالة الغفران، م.م، ص: 262.
- 43 - م.ن، ص: 250.
- 44 - م.ن، ص: 262.
- 45 - م.ن، ص ص: 168-169.
- 46 - م.ن، ص ص: 175-176.
- 47 - م.ن، ص: 308.
- 48 - م.ن، ص ص: 175-176.
- 49 - م.ن، ص ص: 289-290.

- 50 - المعري، رسالة الغفران، م.م، ص: 263.
- 51 - يقول حسين الواد: "ولمّا كان ابن القارح قد حمل معه إلى الجنان عيوبه، وكان محفوظه من شعر العرب قد اقتحم عليه الحركة والسكون وكان تصوّر الآخرة في مخيال العوام يأخذ بشيء من المحسوس تمثيلاً وتقريباً من الأفهام البسيطة، قدّت جنة الشيخ الحلبي على مقدار قامته، ومقدار الدنيا التي فارقها."، البنية القصصية في رسالة الغفران، م.م، ص: 100-101.
- 52 - مثّل صالح بن رمضان الخطاب بكرة التلج، كلما تقدّم في الزمن وتناقلته الألسن تضخّم واكتسب ملامح فريدة، وبذلك تتشكّل معالمه وتتحدّد بلاغته. انظر كتابه "المعري ورسالة الغفران".
- 53 - صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، م. م، ص: 43.
- 54 - صالح بن رمضان، المعري ورسالة الغفران، م. م، ص: 43.
- 55 - جلال الربيعي، "قراءات أنثروبولوجية، دراسة في كتابات الدكتور محمد الجويلي، دار نهى للنشر، تونس، ط1، 2008، ص: 14.
- 56 - المعري، رسالة الغفران، م.م، ص: 347.
- 57 - جوان هرردر (Johann Herder)، فصل "فولكلور" (Folklore) ضمن *Encyclopoedia Universalis*، نقلا عن جلال الربيعي "قراءات أنثروبولوجية"، ص: 76.
- 58 - إلى نفس هذا التوجّه تقريبا يذهب باختين في تعامله مع نصوص رابليه، يقول :
« Les hommes du Moyen Age participaient à titre égal à deux vies : la vie officielle et celle du carnaval, à deux aspects du monde : l'un pieux et sérieux, l'autre comique. Ces deux aspects coexistaient dans leur conscience, et cela s'est reflété de manière extrêmement éclatante et palpable dans les pages des manuscrits des XIII ème et XIV ème siècle, par exemple les légendes retraçant la vie des saints. »
Mikhail Bakhtine, « L'œuvre de Français Babelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance », éditions Gallimard, 1970.
- 59 - المعري، رسالة الغفران، م. م، ص: 249.
- 60 - م.ن، ص: 260.
- 61 - حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، م.م، ص: 99. وقد عبّر الواد عن نفس هذا التوجّه في موضع آخر من كتابه، يقول: "على هذا النحو أنس المعري الآخرة من غير أن يخرج عن الحدود التي يتمثلها فيها العوام مقيسة على دنياهم، فجعل مجهولها مألوفاً وجعل سلوك ابن القارح فيها يبعث على الضحك والتندر." م.ن، ص: 101.