فلسفة الكلمة في رسالة الغُفران
(قراءة تأويليّة)

د/ بدريّة عبد الله علي الفريّدي
أستاذ النثر العربي المساعد
قسم اللغة العربيّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة طيبة

المستخلص:

تسعى هذه الدراسة للوقوف على طبيعة ظهور الكلمات في نصّ رسالة الغفران لأبي العلا المعري، وخاصة تلك الكلمات التي شكّلت تماثلا في اظهار أكثر من وصف وشكل للكلمات في نصّ الرّسالة، وتقديمها من خلال فهم خاصّ يعتمد على تأويل طبيعة الكلمات في نصّ الرّسالة. والفهم التأويلي هو من أفضل القراءات التي تنّظر بالنّصوص التراثيّة، وهذا ما ظهر جليّا في هذه الدّراسة، حيث شكّل حضور الكلمات في نصّ الرّسالة تفسيرات باطنيّة وغير ظاهرة لطبيعة الحياة الجدليّة التي كانت في زمن أبي العلا المعري، ذلك أن الكلمات التاريخيّة هي أشبه بوثيقة متداولة من زمن الكاتب حتى هذا العصر، السؤال الذي تطرحه الدّراسة كيف استطاع الكاتب أن يمرر كل أفكاره بكلمات جاء حضورها محمّلا بمفاهيم متعددة وبليغة في دلالاتها؟ فعندما وقفت عليها الدراسة وهي تستجلي هذه الدّلالات الكامنة والمواربة خلف ورودها في النّص انفتحت على دلالات عابرة للزمن وللحقب التاريخيّة دون تجاهل أن الحقبة الزّمنية للمعري كانت مؤسسة ومنتجة للفهم الإيجابي والمعقول للمعنى، سيما وأن بحث التأويليّة ينصبّ في هاجس الكشف عن المعنى المتواري، ثمّ إن القراءة التأويليّة هي إلغاء الخطأ القديم ذي النّظرة الأحاديّة في تناول النّصوص الأدبيّة والنثريّة العربيّة على وجه الخصوص، وإن كانت القراءة التأويليّة محصورة في السّابق على النّصوص الدينيّة عربيا وعالميا فقد أظهرت التأويليّة قيم أدبيّة عالية عند تطبيق مفاهيمها على النّصوص الأدبيّة وكان لطبيعة التماثل والتشابه من حيث الصّور والتراكيب والتكثيف والترميز بينها وبين النصوص الدينيّة سببا لتطبيقها كنظريّة تدرس النّصوص الأدبيّة وتفعّل إنتاجية المعنى وفق الفهم الحديث للمتلقي وهو ما وقفت عليه هذه الدراسة في تناولها لنصّ رسالة الغفران لأبي العلاء المعري.

الكلمات المفتاحية: التأويل، القراءة، الدلالة، فلسفة الكلمة، الجنة، النار، الجدلية، الحوارية، الحركية، الساكنة.

المقدمة:

الحمد لله الصلاة والسلام على خير خلقه، وعلى آله وصحبه الأخيار، ما تعاقب الليل والنهار. وبعد

يمتلئ التراث بالنصوص النثرية التي حفلت بها الدراسات النقدية، وألفت عنها المؤلفات، ولكن تحتاج بعض المؤلفات النظر والمراجعة الدائمة، وهي تعد نصوصا مفتوحة قابلة لأن تُعرض على كل منهج وتطبق عليها دراسات تعيد فهمها وتعيد انتاج معانيها، وهو ما تحاول هذه الدراسة العمل عليه في رحلة التأويل المسكونة بهاجس البحث عن المعنى في تطبيقاتها الدراسية.

يمكنني القول بأن نصّ رسالة الغفران لابي العلاء المعري من النصوص العصية الفهم، ولكن هو نص مفتوح يعطي المتلقي حرية لا حدود لها في تقليب كلماته، دون أن أغفل القول بأن ما تواتر إلينا من أخبار عن المعري وجهت قلمي عند قراءة تلك الكلمات. هو نص أربأ به أن يكون نصا للمتعة – أعني أن يكون نصا للقراءة الفضولية – فمن حق فكر المعري أن نتعامل معه برصانة تليق به.

لم يكن نصّ رسالة الغفران معركة جوابية يخوضها المعري ردا على رسالة ابن القارح "في تقبل الشّرع "وإن ظهر بأنه يقرّ بالشّرع من خلال إقراره بنهائية المصير "جنة أو نار"؛ إن نص رسالة الغفران هو معركة فلسفية، تعرض لآراء فلسفية يعتنقها المعري ويتستر عليها، فكانت الكلمات هي سراجه الذي يتركه لينير، كلما وجد من يعرف، أو يستطيع إشعاله.

هذا السراج ليس سهلا إشعاله، ولكن ليس سهلا أيضا إطفاؤه، فكلمات نصّ الرّسالة كلمات مقلقة ومحيرة، متعددة في صورها، غائرة في مغزاها، تحتمل نهايات متعددة عند قرأتها، هي بحق ليست كلمات فيلسوف وإلاّ ما كان هنا مكانها، ولكنها كلمات أديب تفيض فلسفة ونورا. ليس هذا وصف وجداني لكلمات أبي العلاء، بل نابع من حقيقة حضور الكلمات في نصّ الرّسالة.

تكاد تنحصر قراءتي لنص رسالة الغفران في المقدمة التي أملاها المعري قبل أن يجيب مباشرة على رسالة ابن القارح، لم تكن هذه المقدمة اعتباطية من أبي العلاء، فهو حمّل ابن القارح المعرفة بعلوم لا ندري إن كان يعرفها في الحقيقة أو لا يعرفها؛ ولذلك دلالته عند أبي العلاء.

ليس ذلك وحسب، بل إن نصّ رسالة الغفران مليء بالكلمات التي تضمر عكس ما تظهر وتقول بأفكار المعري – التي حورب من أجلها – وهي تدخلهم الجنة "جنتهم" ليبقى هو منعما بجنته التي اسماها "جنة العفاريت". ومن هنا يمكن القول بأن كلمات نصّ رسالة الغفران تفيض رمزية، وهو ما حاولت هذه القراءة أن تقف فيه على مدلولاتها، ومحاولة تأويلها، وهتك حجبها، وسبر أغوارها، فظهرت رمزيتها أكثر دلالة منها لو كانت مباشرة وصريحة.

المبحث الأول: حدود التأويل والقيمة الفلسفية في رسالة الغفران:

تمثل رسالة الغفران حالة فكرية تعبر عن الرؤية الفلسفية لدى أبي العلاء المعري، لكن لا يمكن استشفاف أفكاره الفلسفية بالاعتماد على ما جاء في رسالة الغفران وترك باقي نتاجه، بل يجدر بالباحثة الرجوع – في بعض المواضع – إلى ما نظم من أشعار في تثبت الفكرة الفلسفية التي عرض لها في نصّ الرّسالة.

وقد اعتمدت على القراءة التأويلية وهي من النّظريات القديمة والحديثة كذلك، والتأويلية ترتكز بشكل كبير على عملية الفهم للنّص، دون أن تكون عملية التأويل محدودة كما يرى شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) "أن لا محدودية الحقل التأويلي."[١] أما غادامير (Hans-Georg Gadamer) يركز على أن فن التأويل ينشط بشكل متميز إذا كانت هناك مسافة زمنية تميز بين الأحكام المسبقة المضللة والأخرى الموضحة وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصحيحة. [٢] ويمكن القول بأن هذا التصور متحقق في هذه الدراسة لنص رسالة الغفران وفق الفهم التأويلي الحديث والمسافة الزمنية بين نصّ الرّسالة وزمن الدراسة.

تنطلق هذه الدراسة لتوليد الدلالات من مقاربات قاعدة التأويل منذ القدم من الجزء إلى الكل فالقاعدة التأويلية التي تعتبر أن الكل يفهم انطلاقا من الجزء والجزء انطلاقا من الكل هي وليدة الخطابة القديمة وقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم، وفي كلا الحالتين يتطلب الاستحضار المسبق للمعنى الذي بفضله يدرك الكل.[٣] والكلمة وهي الجزء من الكل في نصّ الرسالة ارتأت الدراسة أن تكون هي

(١) جورج غوسدروف، **أصول التأويلية**، ترجمة فتحي إنقزو، (الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٨)، ص ٥١٤

(٢) انظر، هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل**، ترجمة محمد شوقي الزين، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط:٢، ٢٠٠٦) ص٥٤.

(٣) انظر، **المرجع السابق**، ص١١٩.

محور النّظر في عملية التأويل المطروقة. وعملية التأويل في الدراسة لم تتجاوز المستويات الثلاث التي حددها ياوس للنص الأدبي وهي: مستوى الفهم، مستوى التأويل، مستوى الاستعمال.[١] وتبعا لذلك يرى بول ريكور(Paul Ricœur) أن: مجال التأويل شاسع شساعة مجال الفهم، الذي يغطي كل اسقاط للمعنى في حالة ما"[٢] ويقرر بأن "التأويل إجراء مفتوح لا تختزله أية رؤية."[٣] بيد أن هذه الرحابة التي تنطلق أساسا من أفق النّص تتحكم العوامل المحيطة بظروف انتاجه في مدى تعدد مقروئيته.

يقول ديلتاي:(Wilhelm Dilthey) "إن ماهية التأويل هي إعادة بناء الأثر بوصفه فعلا حيًّا للمؤلف؛ أمّا مهمّة نظرية التأويل، فهي، تبعا لذلك، التأسيس العلمي لإعادة البناء هذه، انطلاقا من طبيعة الفعل المنتج، وفي علاقته باللغة، وبالشكل الفنّي، وكذلك في حد ذاته."[٤] ويرى بول ريكور أن وراء تعددية معاني الكلمات تتجلى تعددية معاني النّص الذي يدعو إلى قراءة متعددة، إن لحظة التأويل هي لحظة الحَلَقة بين الفهم المراهن عليه من طرف القارئ واقتراحات المعنى التي منحها النّص نفسه.[٥] فالتأويل هي عملية تتضافر فيها رحابة النّص مع طبيعة فهم المؤول الذي يستطيع العبور بالنّص إلى تعددية في الدلالة وجمالية في الخطاب، والنّصوص السّردية هي أرحب في إجراء القراءة التأويلية عليها كونها نصوصا يخاطب فيها الكاتب المتلقي مباشرة ويدعوه لتكوين النّص معه اثناء عملية البناء الجديدة للدلالة.

تتضافر عوامل عديدة ذات أثر فاعل في تحديد فلسفة أبي العلاء المعري، فلا يمكن مثلًا إغفال النواحي السياسية والاجتماعية التي تميّز بها عصره. فالانقسام والتشتت السياسي الذي عمّ الدولة العباسية كان من أبرز العوامل التي أثقلت كاهل المعري في فكره، فهو عاصر ثلاثا من الدويلات في حياته، دولة الديلم التي ظهرت بالعراق وفارس، والدولة الحمدانية بحلب التي خضع لها أبو العلاء منذ ولد إلى أن ظفرت بإسقاطها دولة الفاطميين، وهي الدولة الثالثة التي عاصرها أبو العلاء. ويرى الدكتور طه حسين أن المسلمين في ذلك

(١) انظر، حميد لحمداني، **القراءة وتوليد الدلالة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص٧٤.
(٢) بول ريكور، **من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل**، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١)، ص ٣٧.
(٣) **المرجع السابق**، ص ٣٨.
(٤) انظر، أصول التأويلية، **مرجع سابق**. ص ٥٢٠.
(٥) انظر، من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل، **مرجع سابق**، ص ٣٨.

العصر، لم تكن لهم دولة جامعة، ولم يظلهم عَلَمُ واحد."[١] فأظلهم المعري تحت ظلال كلماته ووحد جمعهم في رسالته وألغى حدودهم الزمانية والمكانية والقبلية أيضا.

أيضا صورة الحياة الاجتماعية في عصره التي تميزت بالترف والفساد والانحلال الأخلاقي أثرت في فكر المعري ويمكن القول: إن فلسفة أبي العلاء كانت فلسفة اجتماعية قبل أن تكون كونية أو إلهية وسبب ذلك ظاهر والسر فيه معروف، فقد كان المجتمع الإنساني عامة في عصر المعري هائمًا مضطربًا إلى أقصى حدود الهياج والاضطراب.[٢]

أما الحياة الفكرية فكانت مليئة بالنزاعات حيث سيطر الجدل والشّك على الروح الفكرية وانتشرت في عصره المذاهب والفرق الدينية وانقسم المسلمون في مشهد عظيم فكريًا، يرى مارون عبود: أن الفترة العلائية كانت زبدة الحقبة العربية، وتركت في تاريخنا عُصارة الفكر العربي، فما وثبت تلك الموجة البشرية من شط جزيرة العرب حتى غدت تيارًا جارفًا ألقى إلى اليابسة حيتانًا روعت العالم.[٣]

وليست الحياة الفكرية والعقلية بعيدة بأثرها على المعري، فكان لتطورها وما صحِب ذلك من تعدد للفرق والمذاهب بين أبناء الدين الواحد، وما رافق ذلك من قمع لبعض الملل كالزندقة مثلًا، وما يلزم ذلك كله إلى التستر والرمز في قول الأفكار، يقول من شعره:

وليس على الحقائق كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز

والدارس جيدًا للمعري يلحظ أن متناقضات عديدة تنازعته، حالة العمى التي يبدو أنّها العامل الجليّ في تكوّن حالته الذاتية تلك، مجتمع ملئ بالملذات التي تحتاج إلى عين تبصرها لتنعم بها، فظهر متنكرًا للحياة الاجتماعية كاملة، فعزل نفسه عنها، وأوقف ذاته على العلم الذي تبحر في كافة علومه ومعارفه فتعلم وعلم، ولم يوصد ذاته على طلب العلم دون أن يكون مطلوبًا بعلمه، فجاء فكره متعارضًا مع جسده، أعني بذلك أن ما أنتجه فكر المعري من شعر ونثر ملئ بالقسوة على كل ما يحتاجه الجسد.

يرى عبد الفتاح كيليطو أن لا عصر أبي العلاء والا من جاء بعدهم كانوا يعيرون نص رسالة الغفران اهتماما، فهم يذكرونها بصفة عابرة ضمن قائمة مؤلفاته، حتى جاء (دانتي) وكتب الكوميديا الإلهية، لولا دانتي لما أهتم أحد برسالة الغفران. والتي هي في ظاهرها لحظة

(١) طه حسين، **تجديد ذكرى أبي العلاء**، القاهرة: دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢. ص٤٥.
(٢) انظر، حامد عبد القادر، **فلسفة ابي العلاء مستقاة من شعره**، (مطبعة لجنة البيان العربي)، ص ٣٤٢.
(٣) انظر، مارون عبود، **أبو العلاء المعري زوبعة الدهور**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧)، ص٣١.

استطراد من المعري عند ثنائه على شجرة ابن القارح، إذ لم تكن نتيجة لتخطيط مسبق.[١] كما يرى كيليطو، ومرد ذلك أن ما يعزز الاستطراد هي القيمة السردية التي أخذ فيها السرد زمام الحكم والفصل على العطاء الأدبي الأبرز ممثلا بالشعر، فكأن المعري بسرده الذي لم يتنبه له أحدا يصف حال العرب الذي بدأ بالتفكك وتتنازعه الأمم، فأُستحضرت اللغة السردية لتكشف الغطاء عن أمّة العرب، أمة الشعر، فزاوال الشّعر إيذانا بزوال العرب، وفضّل أن يبدأ ذلك من البيئة الفكريّة والأدبيّة التي ينتمي لها فحيّزها بين الجنّة والنّار.

يفاجئ المعري المتلقي في نصّ رسالة الغفران بتصويره للحياة الأبدية في الجنة، وهو الذي أنكر ملذات عصره، بحشد كل أنواع الملذات في جنة الغفران فتظهر موائد الطعام، وألوان الشراب، وأصناف الخمر ومجالس الغناء واللهو.

كل ذلك يجعل من نصّ رسالة الغفران تصويرًا للحياة التي حُرم منها، فكانت الجنّة هي المكان الذي وطأه فكره ولا يخشى فيه النظر إلى جسده وهوانه، هنا كل الناس متساوون حيث لا أعمى ولا بصير، ولا كبير ولا صغير، ولا رئيس ولا مرؤوس، حالات التساوي هذه تكشّفت عن دلالة مضمرة في طبيعة ظهور الكلمات وتقلباتها بين الجنّة والنّار السرديتين.

لم تكن كلمة المعري حذرة في نص رسالة الغفران، ولا يملؤها التشاؤم والسخط، كانت كلمة ساخرة ترسم جنة لهذا ونارا لتلك، فجاءت الكلمة مرآة عاكسة لآرائه، ذلك لأن علاقة الشاعر أو المتكلم بالألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة كما يقول عبد القاهر أشبه بعلاقة الصانع بمادته الخام، فالمادة الخام في أي صناعة مادة لم يضعها الصانع، ولكنها مادة يعيد تشكليها وفق تصور خاص وتصميم بعينه.[٢]

الكلمة ظهرت بأشكال متعددة في نص رسالة الغفران التي لم تكن رسالة أدبية ألفها المعري بدافع من وجدانه كما هو مألوف عند الأدباء والشعراء، بل كان يخطط بالمسطرة والفرجار، وذلك هو العقل.[٣]

من هنا نجد أنّ الكلمة امتلأت بالرمز والإيحاء وهذا هو ديدن الفلاسفة وطريقتهم، فالأسلوب الرمزي في التفكير والتعبير بدرجات مختلفة عندهم، ويرجع ذلك إلى رغبتهم الملحة في عدم الإفصاح عن بعض أفكارهم التي قد تتسم بالجرأة، وقد اتبع الفلاسفة الاتجاه

(١) انظر، عبدالفتاح كيليطو، **أبو العلاء المعري أو متاهات القول**، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر ٢٠٠٠،)، ص١٩-٢١.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **اشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط:السادسة، (بيروت – المركز الثقافي العربي ٢٠٠١) ، ص ١٦٦ – ١٦٧.

(٣) زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ط. الثالثة، (بيروت: دار الشروق ١٩٨١)، ص ٣٥٣ .

الرمزي القائم على توصيل الفكرة إلى المتلقي عن طريق الإيحاء أو التعبير غير المباشر كما لدى العديد من الفلاسفة الذين يبثون آراءهم وأفكارهم الفلسفية العميقة في أعمال أدبية.[١] من هنا وجدت الدراسة الحاجة إلى التأويل لفهم نصّ الرسالة ذلك أن "الالتجاء إلى التأويل يفرض نفسه متى تنبّهنا إلى سوء التفاهم بوصفه منطلقا للمعرفة، التي يتعين عليها أن تسلك السبيل من اللافهم الأول إلى فهم المعنى بوصفه خلية مولّدة للأثر، أما الغاية فيتم بلوغها متى تمّ إدراك الصورة الداخلية، التي تسوغ ترتيب النص بكليته. حينئذٍ يتمكّن التأويل من تحقيق برنامجه، الذي هو فهم الخطاب مثل فهم صاحبه له وأحسن."[٢] كما يرى الناقد الفرنسي جورج غوسدورف (Georges Gusdorf).

لا يمكن القول بأن المعري فيلسوفًا يضع نظرية ومنهجًا يحاكي الفلاسفة كابن سينا والغزالي، بل إن آراءه تجاوزتها جميع الطرائق والمناهج النظرية، وما إليها من كل ما رتب وقدر الفكر البشري إلى اللغة ونواميسها وعلاقات ما بينها، ودخل بها إلى المجهول الكوني والغيبي، فأدرك وأدرك كثيرًا، واطمأن واطمأن كثيراً أيضًا، واتخذ من أوهام الناس أَلهِيَة تمده بالعبث والنشوة الساخرة وموضوعا للنكاية في التعريض.[٣]

يرى طه حسين مبينًا كيف نظر أبو العلاء إلى نفسه وترجم لذاته: كانت نفسا حازمة صارمة؛ فترجم عنها في حزامة وصرامة، وأزورّ الناس عن معانيه، ثم كانوا عن ألفاظه أشدّ ازورارا ضاق به أكثرهم، ولم يكن يأنس إليه منهم أحد، وارتفعت معانيه وألفاظه عن أكثرهم، ولم يكن يخلُص إلى هذه إلاّ الأقلون عددا.[٤] يقول ابن العديم: "ما أعرف أنّ العرب نطقت بكلمة لم يعرفها المعري."[٥] وهذا باب وجدت الدراسة فيه مدخلًا للنظر بفلسفة الكلمة في نص الرسالة، فاللغة، والكلمة التي هي أداتها في نص رسالة الغفران أُحسن التعامل معها من قبل المعري وهو الأعرف كما شُهد له بذلك، ويجد بعض معاصرينا في النصوص صوغًا لشكل منهجي سبق الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وتعبيرًا عن نفس معذبة وقلقة.[٦]

(١) انظر، إبراهيم تركي، **بين الفلسفة والأدب في الفكر العربي**، (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٤) ص ٩٣.
(٢) جورج غوسدروف، **أصول التأويلية**، ترجمة فتحي إنقزو، (الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٨.)، ص ٥٢٠.
(٣) انظر، عبد الله العلايلي، **المعري ذلك المجهول**، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨١)، ص ٣٦ .
(٤) انظر، طه حسين، **صوت أبي العلاء**، (القاهرة: دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.)، ص٨.
(٥) ابن العديم، الانصاف والتحري، **تعريف القدماء بأبي العلاء**، ط:٣ تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، إشراف: طه حسين، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٥٦٩.
(٦) انظر، حسن مصطفى سحلول، **نظريات القراءة والتأويل الادبي وقضاياها**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب ،٢٠٠١)، ص ٢٧.

وربما يكون منشأ القلق لديه من عاهته، ذلك أن مستوى القلق عند المكفوفين من الجنسين أعلى منه عند المبصرين مما يبعث على سوء التوافق، والقلق البسيط يستنفر طاقات الإنسان الذهنية والبدنية للسعي من أجل الكمال، أو لإنجاز ما يجب إنجازه، ولذلك يعد القلق أيضاً محركًا لطاقات حضارية هائلة.[١] وقد امتلكتها ذات المعري في نص الرسالة عبر سعة علمه باللغة وبراعة في توظيف الكلمة فجاءت كلماته حاملة لمعانٍ خفية.

المبحث الثاني: التأويل وهاجس الكشف عن المعنى.

إن الوقوف على المقاصد الكلية في نص رسالة الغفران يتطلب من المتلقي أن يخمّن معنى النص فهو لم يعد يحمل صوت شخص حاضر فسوء الفهم ممكن، بل لا يمكن تحاشيه، ذلك أن مشكلة التأويل ليست في سبب عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف، بل يكمن السبب في طبيعة القصد اللفظي للنص، ويدل تخطي المعنى على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي، نحت فيه النص نفسه منفصلاً عن القصد العقلي لمؤلفه.[٢] والغاية من التأويل هي الوصول إلى الدلالة الأصلية للعمل الفني، وذلك من خلال إعادة بناء الشروط المقامية التي أُنتج النص ضمنها. ولن يكون السبيل إلى ذلك سوى عبر المعرفة التاريخية بمفهومها الواسع، أي بأحداثها ووقائعها ورموزها واستعاراتها وطبيعة العلاقات الإنسانية السائدة في مرحلة من المراحل. فالتعرف على هذه المكونات يمكننا من استعادة المعنى الحقيقي للعمل الفني، إن الفهم يشترط استحضار كل مالها علاقة بلحظة الابداع الأولى.[٣] وهو ما تحاول الدراسة استخراجه من النص دون عزل النص عن كاتبة والمجتمع الذي أُنتج فيه نصّ الرسالة. و"تأويل العمل يختلف باختلاف شخصية الناقد ومواقفه الأيديولوجية وباختلاف الفترات، ولكي يتم تأويل عنصر ما فإنه يدرج في نسق ليس هو نسق العمل ولكنه نسق الناقد."[٤]

فالتعامل مع ألفاظ النّص في رسالة الغفران ومع التكوين المتواتر لدينا عن المعري يحكمان طبيعة قراءة الكلمة والتصور الفلسفي لها. فكانت القراءة التأويلية خير سبيل لسبر

(١) أنظر، عدنان عبد العلي، **شعر المكفوفين في العصر العباسي**، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع ١٩٩٩) (ص ١٤ – ١٥) .

(٢) بول ريكور، **نظرية التأويل** ، ترجمة سعيد الغانمي، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٣)، ص ١٢٣.

(٣) انظر، سعيد بنكراد، **سيرورات التأويل من الهرموسية الى السيميائيات**، (الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢)، ص ٢١.

(٤) تزفيتان تودوروف، مقولات السرد الأدبي، **طرائق تحليل السرد الأدبي**، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب ١٩٩٢)، ص٤٠.

أغوار الكلمات واستحضار معانيها المستترة بلغة معجمية قصد بها المعري طريقا فلسفيا صعبا يوارب خلفه الدلالات.

الألفاظ الغريبة والدلالة النّصية في نصّ الرّسالة:

يستظل القارئ لنص رسالة الغفران بظلال الكلمة الغريبة طوال رحلة القراءة لنص الرسالة، حيث تصحبه من لحظة البدء وحتى النهاية. واللفظة الغريبة هي تصوير لغربة المعري في عصره ودنياه، وهي ثأر من صورة العصر المليئة بحداثة لم ترق له.

يقول الدكتور مصطفى ناصف: "الكلمات الغريبة هي الطرق الضيقة التي يراها أبو العلاء باباً لامتحان النفس والتماسها للمصاعب الكريمة، تبقى الكلمة الغريبة بعد أن تؤول إلى كلمات أكثر شيوعاً الصفوة الساذجة القابعة في الثقافة الأدبية منذ البداوة الأولى تذكرنا بالغرابة والغريب كأنما كان الغريب بعض نفوسنا الغريبة أيضًا."(١)

فغرابة الألفاظ نوع من الغموض، والغموض هو ديدن الفلاسفة ومذهبهم أو هو بعض من الاستهواء الفلسفي المتعالي على حال العصر وناسه، يقول: **"كم من شبل نافق أسداً، وأضمر له غلاً وحسداً، ولبؤة تداجي هرماساً، تنبذ إليه المقة وتبغض له لماساً، وضيغم نقم على فرهود، وود لو دفنه بالوهُود، والفُرهود ولد الأسد بلغة أسد شَنُوءة، هو آنس الله الإقليم بقربه، أجلّ من أن يشرح مثل ذلك، وإنما أفرق من وقوع هذه الرسالة في يد غلام مترعرع، ليس إلى الفهم بمتسرع فتستعجم عليه اللفظة، فيظل معها في مثل القيد، لا يقدر على العجل ولا الرويد"**(٢)

فالمعري يقول هنا صراحة بغرابة ألفاظه، بل يتيقن بصعوبة فهم ما يعنيه، فربما كان "الغلام" في النص السابق هم أهل عصره، أو هم أناس كل العصور، الذين امتلأوا نفاقًا وضحلوا فكرًا وعقلا فغدوا كالغلمان.

واللفظة الغريبة هي أيضاً ماضٍ يستدعيه المعري في عصر اختلط ناسه ولسانه يقول: **"من شرب منها النُّغبة فلا موت، قد أمن هنالك الفوت"**(٣)

ويقول:**"وماقَرقَفُك هذه المشجوجة، ولو أنها للشَّربة محجوبة؟"**(٤)

ويقول: **"ولم نترك في أهوال القيامة غبّر للانشاد"**(٥)

(١) مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ١٩٩٧ ،)ص ، ٢٥٦.

(٢) أبو العلاء المعري، **رسالة الغفران**، تحقيق: محمد الاسكندراني وأنعام فوال: ط الثانية ، (بيروت: دار الكتاب العربي ٢٠٠٣) ص ٢٧٤.

(٣) **المصدر السابق** ، ص ٤٢ .

(٤) **المصدر السابق**، ص ١٠١.

(٥) **المصدر السابق**، ص ١١٦.

ويقول: "**ويثمر بأبيات ليس لها سُمُوقُ أبيات الجنة**"[١]

والألفاظ الغريبة في النصوص السابقة كلها ارتبطت بالملذات، والملذات غريب عنها المعري، أو أنه فضّل تجنبها على الانغماس بها.

ومن غريب لفظه أيضًا يقول: "**ولعل ذلك الصاقع يرقب لأم الكَيكة حِمامًا، ولا يرقب لها ذماماً.**"[٢] فأم الكيكة هي الدجاجة، ويعني بحِمام أي موتًا.

ويقول: "**فضيحة غير مصاقبة**"[٣] أي غير مؤاتية.

ويقول: "**ميتة علهب في كناس**"[٤] أي الظبي في بيته.

تعدد البُنى اللغوية الغريبة التي احتوت عليها رسالة الغفران يظهر اعتزاز ذات المعري الغريبة وهي تعيش بزمنها الغريب وتغرّب مفهوميتها للآخرين بألفاظها، ومن بعض النماذج السابقة يمكن تجريد ثياب الغرابة اللفظية في نص رسالة الغفران والوقوف على فكرة فلسفية تغترب فها اللغة بكلماتها كما اغتربت الذات في مجتمعها في صورة تتناسخ فيها الذات المفكرة من الذات الجسد، والاغتراب كما يراه (هيجل) يدل على علاقة انفصال أو تنافر كتلك التي تنشأ بين الفرد والبنية الاجتماعية، أو يدل على اغتراب للذات ينشأ بين الوضع الفعلي للمرء وبين طبيعته الجوهرية.[٥]

وفي هاتين الدلالتين يتحقق الاغتراب عند المعري فهو غير متصالح مع مجتمعه، وهو غير متصالح مع ذاته أيضاً في بعض الأحيان. ومن هنا يظهر أن الكلمة الغريبة في نصّ رسالة الغفران هي صدى لغرابة الذات في مجتمعها سيما وأن الرسالة كتبها المعري في سن النضوج التام لفكره ومعرفته.

دلالة الجنة والنار في نصّ الرّسالة:

الجنة من الكلمات التي ارتكزت عليها بنية الرسالة وفي تصوري أن كلمة الجنة لم تكن مقصودة لوصف الجنة المكان، المصير الأزلي والنهائي للإنسان المؤمن. فأي جنة يعني أو ما الجنة التي يصورها المعري في رسالته لابن القارح؟ يقول أبو حاتم الرازي: الجنة البستان والثواب في الآخرة، وإنما سميت الجنة هي الثواب جنة، لأنه ثواب ادخره الله لأوليائه

(١) **المصدر السابق**، ص ٢٢٥.
(٢) **المصدر السابق**، ص ٢٧٥ .
(٣) **المصدر السابق**، ص ٢٨١ .
(٤) **المصدر السابق**، ص ٢٨٢ .
(٥) انظر ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ط: الثانية، (القاهرة: دار شرقيات ١٩٩٥)، ص ٧٥ – ٧٦ .

وأهل طاعته وهو مستور عنهم، وهو مأخوذ من أجن الشيء إذا ستره، والجنة في كلام العرب البستان والنخل.[١]

فالجنة التي فيها (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) ظهرت عند المعري – الإنسان الأعمى – إن هذا الظهور المصور لهذا المستور يجعل منها أكثر من تصوير وتصور، إنه الباطن المخفي في ذات المعري، الجنة هنا ليست مسألة إلحاد أو إيمان، ولا قضية شك أو اعتقاد، إنها ترمز لما هو أبعد من ذلك، فهذه الجنة هي دنيا الناس التي هجرها والتي لو أراد دخولها لما عزّت عليه، إلا أنه انتدب ابن القارح لدخولها يقول: **"فيبتسم عدي ويقول: ويحك! أما علمت أن الجنة لا يرهب لديها السقم، ولا تنزل بسكنها النقم؟"**[٢]

ولكن هذه الجنة قد يدخلها من لا يستحقها يقول: فيقول الجعدي: **"أسكن يا ضل بن ضل" فأقسم أن دخولك الجنة من المنكرات، ولكن الأقضية جرت كما شاء الله! لحقك أن تكون في الدرك الأسفل من النار"**[٣]

والمعري يعلم أن جنة الخلد هي صفاء ونعيم دائم، ولكن هذا هو يملؤها عراك وعربدة يقول: **"ويثب نابغة بن جعدة على أبي بصير فيضربه بكوز من ذهب، فيقول أصلح الله به وعلى يديه: لا عربدة في الجنان، إنما ذلك في الدار الفانية بين السفلة."**[٤]

ليس من يلقى نعيم الجنة، هو يستحق الجنة كما تتنازع ذلك الحق شخوصه في الجنة التي صورها، هذا الربط بين الجنة والدار الفانية هي صورة تترابط فيها الجنة مع صور الدنيا، فجنته ليست إلى دنياكم وخلودكم الذي تعتقدون، والدنيا تعطي من لا يستحق وتمنع من يستحق، ألم يقل ذلك في اللزوميات:

وهو الزمان قضى بغير تناصف بين الأنام، وضاع جهد الجاهد
سهد الفتى لمطالب ما نالها وأصابها من بات ليس بساهد

وكلمة الجنة تستقر في الذهن ببعدها غير المرئي فهي تعطي عطاء جمًّا لا يخطر لنا والعطاء المادي عطاء نفسي وروحي، ومن جملة هذا العطاء الإيحاء بأن الغنى يجب أن

---

(١) انظر أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية**، تحقيق عبد الله السامرائي (د، ت) (د، م)، ص ١٩٦ – ١٩٧.
(٢) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٨٣.
(٣) **المصدر السابق**، ص ١٠٧ – ١٠٨.
(٤) **المصدر السابق**، ص ١٠٨.

يساعد على الترقي في الأمان، وقضاء الاحتياجات المادية يعني أيضًا أن المرء لا يشغله شيء عن التأمل الروحي[١]

زُهد المعري من الدنيا الظاهرة هو كبت نفسي وجد أنه مُنقاد له، فجاءت جنّة رسالة الغفران تعويضًا عن هذا الكبت، حيث كل ما تشتهيه النفس يتصور لها ثم يعود إلى طبيعته ثانية، فهل كان ذلك ما كان ينشده المعري في حياته؟

ومما نلحظه في نصّ الرّسالة أنه لم يكن الدخول إلى الجنة عند المعري فقط لمن زهد في الدنيا، بل في الدرجة الأولى كانت الشفاعة هي ما يدخل الجنة، والشفاعة تأتي نتيجة لقيمة كلمات قالها المشفوع له، والمعري لم يكن متكسّبًا بكلامه – شعره – وهذا ما يسوغ إبدال المعري ذاته بذات ابن القارح الذي يدخل الجنة نتيجة للشفاعة والحيلة، المعري ينطلق من ذاته في تصوير الجنة، التي فيها ما لا عين رأت، وهنا تتساوى العين المبصرة بالعين الكفيفة، فعينه التي لم تر شيئا أبصرت كل ما لم يره أحد بعد؛ لذلك كان مسرح الجنة مسرحا حرا لنقل آرائه الفلسفية.

والجنة لم تكن جنة الإنس وحسب، بل هناك جنة العفاريت، وهم نوع من الجن، يقول أبو حاتم الرازي: الجن من الاجتنان، والجن في اللغة مأخوذ من الاجتنان وهو التستر والاستخفاء، ويقال: جنين ومجنون أي مستور. قال تعالى: (وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم) وسمي الجنين جنينًا لاستتاره في البطن، والجن من الملائكة وكان العرب تسمي الملائكة جنًا لأنهم اجتنوا عن أبصار الناس، كما اجتنت الجن.[٢]

ضخّم المعري الجنة (جنة الناس) بالملذات، ولكن هنا نجده يضخم الجن بالمعرفة، فما رمز الجن في نص رسالة الغفران؟ في تصوري أن الجن ليس إلا المعري بعلمه وحضوره – الغائب – في جنة الإنس. فتحولات أبو هدرش ما هي إلا تحولات المعري، فمرة عصفوراً ضعيفًا (مباشراً) في آرائه، وتارة عضلا شرسًا (غامضًا) في آرائه.

في جنة العفاريت لم تظهر مظاهر اللهو التي ظهرت في جنة الإنس، بل إن المرور بجنة العفاريت كان سريعًا من ابن القارح الذي ملّهم وهرب منهم.

ولكن لماذا نعتها بجنة العفاريت وليست جنة الجن؟ هل لتجاور الكلمتين مانع، وهو مجيد لاستخدامها، أم لأن دلالة العفاريت أقوى من دلالة الجن لاستتارهم، جاء في كتاب

(١) انظر محاورات مع النثر العربي، **مرجع سابق**، ص ٢٤٤.

(٢) انظر كتاب الزينة، **مصدر سابق**، ص ١٧٦ .

الزينة في بيان كلمة العفريت: قال أبوعبيدة: العفريت من كل شي المبالغ، يقال فلانة عِفرية نِفرية وعفارية، وهو مثل عفريت.[١]

إن رمزية كلمة الجن في نص رسالة الغفران يتعدى حدود جنس من مخلوقات الله، فالجن أكثر علمًا من الإنسان ومعرفة، ويتجلى علمهم باستراق السمع، وهو أعلى علم وصلت له مخلوقات الله لأنه يصل إلى ما فيه الغيب ومقولة (كذب المنجمون ولو صدقوا) نجد أن المعري لم يعرض ولم يتعرض لها، فهو لم يجد في ذاته كذبًا ليُحضر المقولة تضمينًا في نصّ الرسالة. يصف سعة علم الجن واطّلاعهم على المستور يقول: "**إنّا أهلُ ذكاءٍ وفطنٍ، ولابد لأحدنا أن يكون عارفًا بجميع الألسن الإنسية، ولنا بعد ذلك لسان لا يعرفه الأنيس.**"[٢]

فلسان المعري هنا هو لغته وألفاظه، وهو يصغر الإنس هنا تحقيراً، ربما! أما ثبات المعري في رأيه فيرمز له بلبقاء الجن على حالهم (شيبًا) في الجنة، فحين يسأله ابن القارح لماذا أراك أشيب وأهل الجنة شباب يقول: "**لأنا أعطينا الحولة في الدار الماضية فكان أحدنا إن شاء صار حيّة، وإن شاء صار عصفوراً وإن شاء صار حمامة، فمنعنا التصوّر في الدار الآخرة، وتركنا على خلقنا لا نتغير.**"[٣]

أما أعلى علم وصل له الجن (استراق السمع) كان فيه عقابهم بالرجم، والرجم ذو دلالة رمزية، لإذلال أصحاب العلوم والمعارف في عصره، فنجد أن المعري يعرض على لسان الجني (أبو هدرش) لذلك بقصيدة من سبعة وستين بيتًا هي من نظم المعري، وهنا أظهر دلالة على أن ذات الجني في نص رسالة الغفران لم تكن إلا ذات المعري المختفية في عصرها كما اختفت الجن عن الإنس في الدنيا. ويعرض المعري لعدد من آرائه في تلك القصيدة التي ظهرت فيها حياة الجني أبو هدرش وقد عاصر الإنسان في كل العصور ناصحًا تارة ومغويًا تارة أخرى.[٤] ولقراءة تلك القصيدة بعمق، والوقوف على آراء المعري نحتاج لورقة يطول عرض كل ما فيها حتى لا يخل بمغزاها.

(١) كتاب الزينة، **مصدر سابق**، ص ١٠٩.
(٢) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ١٦٢.
(٣) **المصدر السابق** (ص ١٥٩) .
(٤) انظر **المصدر السابق**، ص ١٦٣ .

حياة المعري كانت حياة مخيفة كحياة الجن، لذلك كانت جنته (جنة العفاريت) لا تشبه جنة الإنس، فجاء وصف جنته وصفاً قصيراً وعاجلاً، وهو ما يظهر بأن رمزية الجنّ في نصّ الرّسالة تُحيل على ذات المعري بكل تنوعاتها وتصوراتها.

فلسفة الكلمات الساكنة والمتحركة في نصّ الرسالة:

تميزت الكلمة في نص رسالة الغفران بلا مباشرتها، وهي بذلك تنحرف إلى دلالة يتوصل لها من خلال القراءة التأويلية لرحلة الكلمة وفلسفة حضورها في النص. وكل ذلك يتأتى من الفهم الذي تكون قدرته عن عزم أساسي، بواسطته يحيا الإنسان مع الآخر ويتواصل معه، ويتحقق هذا العزم أولًا في اللغة ووحدة الحوار، ومن وجهة النظر هذه لا تحتمل عالمية فن التأويل أي نزاع، من جهة أخرى تؤسس قاعدة الفهم في اللغة معضلة غير قابلة للاختزال.(١)

تخلق بعض الكلمات في النصوص الأدبية حركة أو سكون على النص، فكلمات تشعر من جرسها بتحليق فكرك في سماء النص، وهناك كلمات تشعرك بالركود والملل، في نص رسالة الغفران خلقت الكلمات المتحركة – وهذا ما اصطلح عليه وصفاً لهذا الكلمات في نص الرسالة – حراك في التصوير، والحركة قد توحي بعافية الحياة، وقد تدل على الاضطراب والقلق الذي تطلبه الحالة للمتحرك، والمعري كفيف، والكفيف حذر في حركته فلماذا حفلت رسالة الغفران بحركية الكلمة يقول: "**أما الأنهار الخمرية فتلعب فيها أسماك هي على صور السمك بحرية ونهرية**"(٢).

فالفعل (تلعب) الذي يدل على الحركة، هو يشير إلى ما تحدثه الخمرة في عقل شاربها من دوار وحركة تجعل جسده يضطرب ويتخبط في تبين حقيقته.

ويقول: "**ثم إنه أدام الله تمكينه يخطر له حديث شيء كان يسمى النزهة في الدار الفانية فيركب نجيباً من نجب الجنة خلق من ياقوت ودرر**"(٣)

فالفعل يركب يدل على حركة استطلاعية تبحث عن مفقود وربما هنا الفلسفة العميقة للكلمة المتحركة التي تهدف إلى تحريك المجتمع وكلمة "يركب" حفل بها نص الرسالة في كثير من المواضع، ويقول: "**فيلتفت إليه الشيخ هشّاً بشّاً مرتاحاً**"(٤)

(١) انظر، فلسفة التأويل، **مرجع سابق**، ص ١٧٣-١٧٤.
(٢) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٥٩.
(٣) **المصدر السابق**، ص ٦٥.
(٤) **المصدر السابق**، ص ٦٧.

فيلتفت توحي بالاستطلاع، وهشّاً بشّاً تدل على راحة وطمأنينة تسكن القلب.

ويقول: "**فجعلت أتخلل العالم، فإذا أنا برجل عليه نور يتلألأ.**"(١)

فالفعل أتخلل ينقل لنا صورة الباحث عن شيء يرجى حصوله، وهي توحي بالقلق والاضطراب من العثور على المطلوب أو لا، خاصة إذا ما كان المتجاورون هم أناسًا وصفهم (بالعالم) ولكن لن ينجوه من حالة انتظار المصير.

ويقول: "**فطُفت على العِتْرَة المنتجبين.**"(٢)

فالفعل طفت يوحي بالطواف حول الكعبة، والطواف فيه طلب وعفو يمتزج بدعاء وحالة انفراد أو طواف المتصوف بفكره لتحصيل المعرفة.

ويقول: "**فينشئ الله، جلّت عظمته، حورًا عيناً يَتَمَاقَلْن في نهر من أنهار الجنة وفيهن من تفضلهن كصاحبة امرئ القيس فيترمين بالثرمد.**"(٣)

يتماقلن أي يتراشقن ويسبحن فاستخدام الفعل الغريب هو دلالة على حالة الغرابة الكامنة في ذات المعري من إظهار المرح والسرور في هذه الدنيا، لكن يعود ويستخدم الفعل يترامين وكأنه أخذ يستفيق على الصورة المألوفة للجنة التي يصورها تقول عائشة عبد الرحمن: "وإن القيود التي شلت حركته نصف قرن، جعلته يحلم بكسرها والتحرر منها، فملأ جنته بالحركة والصوت والرقص والغناء وقد تعنف الحركة فتصير ضجيجًا وعراكًا وعربدة، ويعلو الصوت فيصير صياحًا وجلبة ومنافرة."(٤)

وإن كانت الحركة التي تعنيها "بنت الشاطئ" غير الحركية التي أشرت لها إلا أن الحركيّة للألفاظ، والحركة للأجساد تحرك كلها ساكنًا ما في ذات المعري، لعله سكون المجتمع من حالة انغماس في الملذات والمسكرات.

هذا ما يسوغ انبعاث رائحة الخمر من نصّ رسالة الغفران فكانت لفظة "الخمر" مؤرقة له ومقلقة، والخمرة في دلالتها المباشرة مذهبة للعقل، وقد ارتبطت خمرة الدنيا بمجالس اللهو والغناء وارتبطت بذلك أيضا في جنته، والمعري الذي حارب الخمر بشعره، كان في نصّ رسالة الغفران ألذ ما يشرب أهل الجنّة المزعومين، بل إن من شربها في الدنيا وهي محرّمة جعل له المعري مخرجًا ليشربها في جنته ولا ضير في ذلك، يقول: "**أ فأطُلقت لك**

---

(١) **المصدر السابق**، ص ١٢٥.

(٢) **ال مصدر سابق**، ص ١٢٩.

(٣) **المصدر السابق**، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٤) عائشة عبد الرحمن ، **جديد في رسالة الغفران**، (بيروت : دار الكتاب العربي ١٩٨٣)، ص ٦٠ .

الخمر كغيرك من أصحاب الخلود؟ أم حُرّمت عليك مثلما حُرّمت على أعشى قيس؟ فيقول زهير: إن أخا بكر أدرك محمدًا فوجبت عليه الحُجّة، لأنه بعث بتحريم الخمر، وحظر ما قبح به أمر، وهلكت أنا والخمر كغيرها من الأشياء يشربها أتباع الأنبياء، فلا حجة علي."(١)

فالخمر تلك اللفظة التي تكدست بها نصّ الرّسالة ربما هي تدل على حالة اليأس من إفاقة المجتمع من حالة سكره وذهاب عقله، وربما هي تحفيز ليفيق من حالة سكره وهو يصطدم بكل ألفاظ خمره.

فلسفة الكلمات المتحررة في نصّ الرّسالة:

التحرر من الحالة الواحدة هو ما تبحث فيه الكلمة المتحررة عند المعري، في نصّ رسالة الغفران، ولكن هذه الكلمة المتحررة ظهرت في وصف الحيوان، فهي تحريض لتكون عند الإنسان أولى.

تنعتق الكائنات في الجنة عند المعري من حالة إلى أخرى، لتعود مرة أخرى إلى الحالة التي ظهرت بها، فالحيوانات التي كانت أكثر حرية في اختيار حالة جديدة أو العودة إلى الحالة القديمة تؤرق فكر المعري أمام صورة الإنسان المستعبدة التي تتغير بهوى السلطان ونفوذه، يقول: **"ويمَرّ رفٌّ من إوزّ الجنة، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لأمر، ومن شأن طير الجنة أن يتكلم فيقول: ما شأنكنّ؟ فيقلن: ألهمنا أن نسقط في هذه الروضة فنغنّي لمن فيها من شَرْبٍ، فيقول: على بركة الله القدير، فينتفضن، فيصرن جواري كواعب يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المزاهر وأنواع ما يلتمس به الملاهي."**(٢)

فهنا تتحرر الإوزة من حالة إلى حالة ويرمي من خلالها المعري إلى حالة الحرية ولذتها، فتكون الإوزة بحالة أسعد تبرزها الكلمات التي تصف حالتها الجديدة فقوله "يرفلن" في وشي الجنة وبأيديهن المزاهر تعكس صورة طرب النفس لتحولاتها وحريتها بذلك، فالإوزة التي تحولت هنا فتاة كاعب تتغير صورتها في موضع آخر يقول:" **وتَمرُّ إوزّة مثل البُخْتيَّة فيتمناها بعض القوم شِواء، فتمثل على خوان من الزُّمُرد، فإذا قضيت منها الحاجة عادت**

(١) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٧٣.

(٢) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٩٣.

-بإذن الله- إلى هيئة ذوات الجناح، ويختارها بعض الحاضرين كرَدْناجًا وبعضهم معمولة بسّماق، وبعضهم معمولة بلبن وخل، وغير ذلك وهي تكون على ما يريدون(١)

وإن ظهرت إوزّة المعري رمزاً للشهوات والملذات إلا أنها تتغير كما تشاء وتعود إلى ذاتها ثانية إذا أرادت، فكلمة "تتمثل" وما يستتر فيها من ضمير تسند حالاتها إلى الإوزة التي ترمز إلى نفس الإنسان ورغباته ونشدانها لصور متعددة تتخير منها ما تشاء، وكأنه يقول بأن لذة الحرية والإنعتاق هي مشابهة للذات الجسد وشهواته.

أما حية أبو الحسن البصري فهي لا تقل عن إوزة الجنة يقول: "**فتقول: لقد سمعته يقرأ هذه القراءة، وكنت عليها برهة من الدهر، فلما توفي – رحمه الله – انتقلت إلى جدار في دار أبي عمرو بن العلاء فسمعته يقرأ بأشياء ينكرها عليه أصحاب العربية كخفض الأرحام في قوله تعالى (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) وكسر الباء في قوله تعالى: (وما أنتم بمصرخي) وكذلك سكون الهمزة في قوله تعالى (استكبارًا في الأرض ومكر السيئ) وهذا إغلاق لباب العربية، لأن الفرقان ليس بموضع ضرورة، وإنما حكي مثل هذا في المنظوم.**"(٢)

إن رمزية حرية الحية هنا وارتباطها بالعلم رمزية تتناول مسائل في عقيدة الإنسان وحريته في اعتناق المذهب الذي يبتغيه، فكما تعددت قراءة القرآن الذي هو كتاب الدين ومصدر تشريعه، فحري أن تتعدد معتقدات الذات وتنقلها من معتقد لآخر حتى تجد ما ترتاح له وتسكن إليه.

فلسفة الكلمات الجدلية والحوارية في نصّ الرّسالة:

أخذت الكلمة عند المعري في نص رسالة الغفران منحيين: أحدهما حواري والآخر جدلي، فعند الوقوف على رواية الشعر تكون الكلمة حوارية، تطلب من تتحاور معه، لتأخذ وتعطيه، ولكن عندما تكون هناك مسائل لغوية، أو نحوية تتحول الكلمة إلى حالة جدلية ساخرة مستهزئة، فإلى ماذا كان يقصد المعري، وأيهما كانت لغة المعري؟ ذات المعري تغيب في الكلمة الحوارية، ولكنها تحضر وبقوة في الكلمة الجدلية. والجدل في حقيقته هو عدم قبول للآخر، لأنه يجنح نحو ترجيح رأيه، عبر اظهار الحجج في طرح الأفكار، عكس الحوار الذي يميل فيه الإنسان إلى التنازل عن بعض ما لديه ليقوم ما لدى غيره مقامه.

(١) ال**مصدر ال**سابق، ص ١٥٠.
(٢) **المصدر السابق**، ص ٢٢٠ .

في الجدل تغيب شخصية ابن القارح العالمة بكل علوم الدنيا فتكون متلقية مبهورة، ويظهر ذلك كما في قصته مع آدم وقصته مع حيّة الحسن البصري، حيث الأقوى جدلاً وحجة يكونان آدم –عليه السلام– وحية الحسن البصري.

يعرض ابن القارح على آدم بعض مسائل أهل الأدب التي لا تروق في الحقيقة لذات المعري المستترة خلف شخصية آدم، التي تظهر صاحبة جدل وحجة قوية، فالعرب ينسبون له كلامًا عربيًا، فكيف يقول العربية ولسانه سرياني، جاء في نص الرسالة يقول: "**قد روى لنا عنك شعر، منه قولك:**

نحنُ بَنو الأرضِ وسكّانُها مِنها خُلِقنا، وإليها نَعُودْ
والسّعدُ لا يَبْقَى لأصحابِهِ والنّحسُ تمحوهُ ليالي السُّعودْ

فيبدأ حوارًا بين ابن القارح وآدم ويشتد حين يقول له:" **وقرأ بعضهم قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) بكسر السين، يريد الناسي، فحذف الياء، كما حذفت في قوله تعالى (سواء العاكف فيه والباد) ويعرض لما يقوله علماء عصره فيشتط غضب آدم قائلًا: "أبيتم إلا عقوقًا وأذية، إنما كنت أتكلم بالعربية وأنا في الجنة، فلما هبطت إلى الأرض نقل لساني إلى السريانية، فلم أنطق بغيرها إلى أن هلكت."**[١]

تظهر هنا حجة آدم وجدله أقوى من ابن القارح وعلماء عصره، مع ما ترمز له شخصية آدم من كونه أصل الجنس البشري، وما آدم في النص إلا ذات المعري الغائبة، فربما يعتز المعري فكره حد أنه يرى أنه الأصل وغيره الفروع.

وتظهر جدلية الكلمة قوية أيضاً عند حية الحسن البصري، مقابل صوت ابن القارح، فالحَضْب (ذكر الحيات) الذي أظهره المعري في ديباجة الرسالة[٢] لإخافة ابن القارح وإفزاعه يعود ليظهر له حية أخرى تفزعه بعلمها، فهي أقوى حجة منه ومما يحمله من علوم النحويين ومزاعمهم، فتصارع أقوالهم وتدحضها فتنعتهم بكلمات (يزعمون، أدعوه، ينتقض) لا يملك أمامها ابن القارح إلا التعجب يقول: "**أزلفه الله مع الأبرار المتقين، بما سمع من تلك الحية، فتقول هي: "ألا تقيم عندنا برهة من الدّهر؟ فإني إذا شئت انتفضت من إهابي فصرت مثل أحسن غواني الجنة."**[٣]

(١) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٢١٤ – ٢١٥.

(٢) للوقوف على قراءة مميزة لديباجة الرسالة ينظر المعري ذلك المجهول ، بطولة ابن القارح في رسالة الغفران ، الظاهرة الدرامية والملحمية في رسالة الغفران .

(٣) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٢٢١.

أما الكلمة الحوارية التي تدل على التنازل والقبول بالمساواة، فهي تكون بين ابن القارح والشعراء فالحوار الذي يدور بين ابن القارح، وطرفة بن العبد، جاءت كلمته حوارية استفهامية، ولكنها لا تقابل إلا بالصمت المطبق من طرفة، فهل ابن القارح لم يكن كفئا للحوار مع طرفة؟ ربما هذا رأي المعري فيه. يطول الحوار الصامت بين ابن القارح السائل وطرفة المسؤول يقول: "**ويعمد لسؤال طرفة ابن العبد فيقول: يا ابن أخي يا طرفة خفف الله عنك! أتذكر قولك:**

كَريمٌ يُرَوّي نَفسَـه فـي حَياتِه سَتَعَلمُ إن مُتنا غداً أيُنا الصّدى

وقولك:

أرَى قبـر نحّـامٍ بخيلٍ بمالـهِ كَقَبرِ غوِيّ في البِطالةِ مُفسِدِ

وقولك:

متى تأتِني، أَصبحْكَ كأساً روّيةً وإن كنت عنها غانياً فأغنَ وأزددِ

فكيف صَبوحك الآن وغِبوقُك؟ إني لأحسبهما حميماً لا يفتأ من شربها ذميمًا." [1]

ولكن طرفة لا يجيب على تساؤلات ابن القارح فيستمر السؤال ويستمر الصمت إلى أن تمل الجواب، فيقول طرفة: "**وددت أني لم أنطق مصراعًا، وعدمت في الدار الزائلة إمراعًا، ودخلت الجنة مع الهمج والطّغام، ولم يُعمد لمرسني بالإرغام، وكيف لي بهدوء وسكون وأركن إليه بعض الركون.**"[2]

وهنا يكون السؤال الذي لا تملك ذات ابن القارح له جوابًا، فتغيب بالصمت، فانعدام التحاور بين ابن القارح المنعم بالجنة مع الهمج والطغام، وطرفة القابع في الجحيم جاءت من انعدام إمكانية تحقق الحوار في ظرفه، فقوام الحوار هو السؤال ولكن السؤال كان هنا كلمات خرساء لا تجد لها صدًا، وعندما يلقى الحوار صدًا فإن كلماته تكون ذاكرة منسية.

فلسفة الذاكرة بين الحفظ والنسيان في نصّ الرّسالة:

فلسفة الذاكرة المنسية في نص رسالة الغفران تعرض لذاكرة أمة وليس أفرادا. بين كلمتي (قولي، وأفنسيت؟) رحلة رمزية تتواتر مع السرد، فتكون (قولي) مفردة لفظية مثبتة للذات والذاكرة (العقل) وتكون (أفنسيت؟) مفردة استفهامية تستنكر – كلما أوغلت وأطالت المكث في النعيم – أن تتحول إلى مفقودة شيئاً فشيئًا، فكلما تنامى السرد تراجعت قوة الذاكرة. لم تكن هذه الذاكرة القوية في بداية القص عند شاعر واحد، بل كانت الذاكرة

(١) رسالة الغفران، مصدر سابق، ص ١٩٣.

(٢) ال مصدر ال سابق، ص ١٩٥ ، ١٩٦.

الجماعية ذاكرة قوية عند كل الشعراء، هذه الصورة توحي بأن الذاكرة الجماعية كانت ذاكرة العربية البكر، عربية العصر الجاهلي وصدر الإسلام، ذاكرة خالية من الملذات المنسية. يروى على لسان الأعشى يقول: "**فجاءني على بن أبي طالب، صلوات الله عليه وأنا أعتل كي ألقى في الدرك الأسفل من النار، فزجرهم عني، وقال: ما حرمتك فقلت أنا القائل:**

أَلا أيّهذا السّائلي أين يَمّمتْ فإنّ لها في أهل يَثْربَ مَوعِدَا[١]

ويذكر ثمانية أبيات بعدها، فطول الأبيات المتذكرة هنا توحي بتعافي الذاكرة وقوتها، ثم يتذكر كذلك عدد من أبياته، فتحضر ذات الأعشى مصرحة: (فمن ذلك قولي).

ولم يكن زهير إلا كالأعشى ذاكراً لشعره يقول: "**وقلت في الميمية، والجاهلية على السكنة والسفه ضارب بالجران.**"[٢]

وكذلك كان عبيد بن الأبرص فيقول: "**وكنت قلت في أيام الحياة**"[٣]

مَنْ يسألِ النــاسَ يَحرِمُوهُ وســائِلُ الله لا يَخِيـبُ

ومع عدي بن زيد كانت الذاكرة قوية وحافظة، يقول "**فينبعث منشداً**"[٤]

أبلـغ خَليلي عَبْدَ هِنـْدٍ فَلاَ زلتَ قريبًا من سَوادِ الخُصُوصْ

ويقول بعد هذا البيت واحداً وعشرين بيتاً، وتستمر ذاكرته محتفظة بما قاله من شعر وكذلك يكون أبو ذؤيب الهذلي محتفظاً بذاكرة تسترجع ما قاله ونظمه يقول: "**إني ذكرت قولي في الدهر الأول**[٥].

وإنّ حديثاً منك لو تعلمينه جنى النّحل في ألبانِ عُوذٍ مَطافلِ
مَطافيل أبكـارٍ حديث نِتاجُها تُشابُ بماءٍ مثل ماءِ المفَاصِلِ

وعند النابغتين نجد أن النابغة الذبياني – الأقدم – كان محتفظًا بذاكرته وأما النابغة الجعدي (توفي سنة ٥٠ للهجرة) تبدأ ذاكرته بالاضطراب.

يقول: "**فيقول الذبياني: إني كنت مقرّاً بالله وحججت البيت في الجاهلية ألم تسمع قولي:**"[٦]

فلا لَعَمْرُ الذي قد زُرْتُه حِجَجاً وما هُرِيقَ على الأنْصَابِ من جَسَد
والمؤمن العائذاتِ الطّير تَمسَحُها رُكبان مكة بين الغَيلِ والسَّندِ

(١) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٦٨.
(٢) أنظر **المصدر السابق**، ص ٧٢، ٧٣.
(٣) **المصدر السابق**، ص ٧٤ .
(٤) **المصدر السابق**، ص ٧٥ .
(٥) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٨٥ .
(٦) **المصدر السابق**، ص ٨٧ .

أما عندما تنغمس الذات بالملذات، وتنعم بالخلد، فإنها تفقد ذاكرتها يقول:"**ويقول الشيخ: كتب الله له مثوبة المتقين، لنابغة بن جعدة، يا أبا ليلى أنشدنا كلمتك التي على الشين التي تقول فيها:**(١)

ولقد أغدو بشـرْبٍ أُنُـفٍ قبل أن يظهرَ في الأرض رَبَشْ

فيذكر أبياتًا من القصيدة إلا أن جواب النابغة كان ناكرًا لهذه القصيدة مع عدم نفيه أن يكون قال شعرًا، **يقول: "فيقول بن جعدة: ما جعلت الشين قط رؤيًا وفي هذه الشعر ألفاظ لم أسمع بها قط: ربش، وسمّهة، وخُشش.**

فيقول مولاي الشيخ الأديب المغرم بالعلم: يا أبا ليلى لقد طال عهدك بألفاظ الفصحاء، وشغلك شراب ما جاءتك مثله بابل ولا أَذرِعاتُ، وثنّتْك لحوم الطير الرّاتعة في رياض الجنة فنسيت ما كنت عرفت.(٢)

ومثله أعشى قيس يستنكر أن يقول هذا الشعر عندما أنشده:

أمِـنْ قتَلَـة بالأنْقـاءِ دار غيــر مَحلُولَـة

كأنْ لم تَصْحَـبِ الحــيَّ بهـا بيَضـاءُ عُطْبُولَـةْ

فيقول أعشى قيس: ما هذه مما صدر عني، وإنك منذ اليوم لمولع بالمنحولات(٣)

وبعد أن يستطرد القص بذكر مجالس الغناء تبدأ الذاكرة تنفلت وتغيب، وتبدأ من الماضي كما يظهر عند الشاعر لبيد بن ربيعة، فتحضر ذاكرة لبيد ولكن تغيب ذاكرة ابن القارح، وقد حضرت الذاكرة مرتبطة بمظاهر النّعيم، وأبياته الشّعرية التي تحولت أبياتًا للسكنى في الجنّة.

وعند الشماخ بن ضرار تحضر مجالس الغناء فتحضر ذاكرته خالية تمامًا من ماضيها فيقول للشماخ بن ضرار: "**لقد كان في نفسي أشياء من قصيدتك التي على الزاي، وكلمتك التي على الجيم، فأنشدنيهما لازلت مخلدًا كريمًا، فيقول: لقد شغلني عنهما النعيم الدائم فما أذكر منهما بيتًا واحدًا**"(٤)

وتكون الذاكرة مع أذكى العرب كما وصفته الرسالة ذاكرة خالية، فبعد أن يتراقصن الجواري على أبيات تنسب للخليل، وتهتز أرجاء الجنة لها، تفرغ الذاكرة عند الخليل يقول:

(١) المصدر السابق، ص ٩١ .
(٢) المصدر السابق، ص ٩١-٩٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٣ .
(٤) المصدر السابق، ص ١١٤

"لمن هذه الأبيات يا أبا عبد الرحمن! فيقول الخليل: لا أعلم، فيقول: إنا كنا في الدار العاجلة نروي هذه الأبيات لك، فيقول الخليل: لا أذكر شيئًا من ذلك، ويجوز أن يكون ما قيل حقًا. فيقول: أفنسيت يا أبا عبد الرحمن وأنت أذكى العرب في عصرك؟ فيقول الخليل: إن عُبور الصراط ينفضُ الخَلَدَ مما اسُتودع."(١)

لم تكن الذاكرة المنسية في نصّ رسالة الغفران خالية من الدلالة الغائبة خلف ألفاظها الظاهرة، فكلما طال السرد ينضب معين الذاكرة، في دلالة رمزية على ضياع العربية من العرب، وهي رمزية لضياع الذات كلما ازداد نعيمها، هي رمزية للصراع بين حالة الارتقاء الظاهر مقابل الهبوط لكل القيم الإنسانية والأخلاقية بالإنسان، فالإنسان يفقد قيمته كلما فقد ذاكرته، والذاكرة مكانها العقل، والعقل ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات فتصبح ذات الإنسان شبه ذوات الكائنات الأخرى، وهذا ما يخشاه المعري فإن "أهم ما امتاز به تفلسف المعري ذلك التعلق الدائم بالعقل."(٢)

وبالرغم من أنه لم تنص النصوص الدينية بنسيان الإنسان لأفعال دنياه، بل جاءت بعكس ذلك، بأن الإنسان يتذكر كل ما فعله في دنياه عند الحساب، إلا أن المعري يلمح من ذلك إلى أن النعيم ينسى الإنسان قيمته فيتحول أي مستمتع بالملذات غائب عقله في نعيمه، فيبقى نعيم الجسد أظهر عنده. فأين سيكون مستقبل الأمة التي تسكر بحاضرها وتنسى ماضيها (ذاكرتها) التي تمثل على مستوى الإنسان الفرد جانباً أصيلًا من جوانب شخصيته، وهي تعني في الأساس جماع الخبرات والتجارب التي تشكل وعي الإنسان وتحدد قدرته على التعامل مع الحاضر الراهن، بل تمثل شروط التعامل مع هذا الحاضر، تلك الشروط التي تعد أساس أية معرفة وحين يفقد الإنسان ذاكرته فإنه يفقد ذاته، لأنه يفقد الشروط الموضوعية التي تجعله يعيش الحاضر ويتعامل معه.(٣)

وإذا كان الغفران هو الفوز والنجاة، إلاّ أنه لم يتحقق لابن القارح إلاّ بالتحايل والشفاعة، يقول:" **والتفت إبراهيم، صلى الله عليه، فرآني وقد تخلّفت عنه، فرجع إليّ فجذبني جذبة حصّلني بها في الجنة.**" (٤)

(١) **المصدر السابق**، ص ١٤٧.

(٢) رمزي نجار، **الفلسفة العربية عبر التاريخ** ، ط الثانية ، (بيروت : دار الآفاق الجديدة ١٩٧٩)، ص ١٨٩ .

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، **مرجع سابق**، ص ٢٥٤.

(٤) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص١٣٣.

إن نصّ رسالة الغفران نص يهدف المعري إلى إيصاله وإبلاغه عن الواقع وهاجس المستقبل للعرب، ولم يكن نصًا يرد فيه وحسب على رسالة ابن القارح، نص يتركه للأجيال، فجاءت كلماته منفتحة في تأويلاتها، فربما هو شيئًا من بعض ما يعتقده المتصوفة يقول الروذباري: "علمنا إشارة فإذا صار عبارة خفي."[١] وهناك من النقاد العرب من يضع أبو العلاء المعري في قائمة (إخوان الصفا) الجماعة الصوفية التي ظهرت في عصره. [٢]

يقول في خاتمة رده المباشر على رسالة ابن القارح: "**وأنا مستطيع بغيري، فإذا غاب الكاتب، فلا إملاء ولا ينكر الإطالة عليّ فإن الخالص من النُّضار العين، طالما اشُترى بأضعافه في الزّنة من اللجين، فكيف إذا كان الثمن من النُّفيّات، يوجدن في الطريق مرميات؟**"[٣]

وما قوله "وأنا مستطيع بغيري" إشارة إلى حالة عماه وحسب، فالمعري كلمته أكثر من أن تكون مباشرة (فالغير) الذي يشير له، ربما هو (النحن) الغائب في نصّ الرّسالة.

إن الشك في مباشرة نصّ الرّسالة هو المنهج الذي يقودنا إليه المعري، ويتأكد من شكه في ابن القارح، ولكنه شك غير مصرح، كما أن آراءه غير مصرحة في الرّسالة "نجد أن المعري لا يصرح لابن القارح، أو هو لا يقبل أن يتهم ابن القارح بالثعبانية، ولكنه يلمح له من بعيد ليجعله دون توجيه اتهام يحسن بأنه موضع المعري، بل موضع شك الأجيال وازدرائها[٤] فهو أدخله الجنّة، ولكنه يشك في أن يكون أهلًا للمثوبة ودخول الجنّة، بل ليجعل ابن القارح يشك في قبول توبته التي يزعمها في رسالته للمعري.

وإذا كان بحسب إمبرتو إيكو (Umberto Eco) "بأن معيار مشروعية التأويل لا يمكن أن يأتي إلا من السّياق المتضمن للملفوظ[٥]" فإن ألفاظ المعري في نصّ رسالة الغفران هي التي تقود المتلقي دون أن يعي إلى فلسفته ومضامينه الكامنة في النّص. كل ذلك وبيت شعره المفتاح لفكره حاضراً طوال هذه القراءة يقول:

إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي

الخاتمة

(١) محمد راتب حلاق ، **النص والممانعة**، (دمشق : اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٩)، ص ٤٢ .

(٢) انظر أبو العلاء المعري زوبعة الدهور، **مرجع سابق.**

(٣) رسالة الغفران، **مصدر سابق**، ص ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٤) أبو الحسن سلام، **الظاهرة الدرامية والملحمية في رسالة الغفران**: (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ٢٠٠٤)، ص ٥٢-٥٣.

(٥) أميرنو إيكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة سعيد بنكراد، (بيروت : المركز الثقافي العربي ٢٠٠٢)، ص ١٦٠.

عند قراءة نصّ رسالة الغفران لا يمكن تجاوز مضمونها القائم على تصوير أفراد مجتمع وشخوص ملأوا الحياة بحضورهم، وربما ظهر أن ما يقصده المعري هو نقد مجتمع يعيش فيه، مجتمع ضعفت أسباب انتصاره، ودولة أصبحت دويلات متصارعة، وفساد سلطة لا يقل عنها فساد المجتمع.

فالمعري وإن ظهر في جلّ شعره ساخطًا على مجتمعه، عارضًا لآرائه في عدد من القضايا الجوهرية، إلاّ أن كلمته في نص رسالة الغفران كانت تصوب سهامها نحو علامات حددها المعري ولكنه نقلها من مجتمع الحياة الدنيوية إلى مجتمع حياة الخلود.

لذلك لم تكن كلمته حذرة وهو يدخل شاعرا الجنة وآخرا النار، وإن أشهد كلماته على أحقيته بمصيره الذي صيّره له، كل ذلك دون خشية أن يُرمى بعقيدته. والكلمة لم تكن مستترة وهي تظهر الجنة المستورة والمدخرة للثواب، ولم تكن مستترة وهي تظهر الجني الكامن في آرائه بقصيدته السينية، والكلمة كانت شاكة وهي تطلق الحضب الساكن ثيابه البالية في ديباجة نص الرسالة، وربما يبدو أن حالة العمى تزيد من شكه، فظهرت كلمات الرسالة في مواضعها تلك حاملة لدلالات الشك.

جاءت الكلمات في نص الرسالة غريبة وغامضة حيث ألبس كلماته غموضًا لغويًا يتطلب لفكه بحثًا وتنقيبًا في كلام العرب ولسانهم، يرمي من خلاله إشعار مجتمعه بالغربة كما شعر هو بغربته بينهم.

ولم يكن عماه البصري حاجزا أمام كلماته المبصرة التي تحررت من قيود عمى البصر المقيّد للحركة إلى حركية تستنهض المجتمع القابع في مجالس الغناء والطرب، والثمل بأصناف الخمر والمسكرات؛ فجاءت لفظة الخمرة حاملة لدلالتين: قد تهدف إلى إفاقة المجتمع من حالة سكره وهي تبرز له مقدار حضورها في كل أوقاته. أو أنها حالة يأس لا ترجو منها ذات المعري صحوة وإنابة؛ لذلك كانت كلمة الغفران التي عنون بها رسالته ليست إلاّ خسرانا يعيشه أهل الجنة المزعومة ــ وهنا يسخر المعري منهم ــ فكيف بأهل النار.

سيطرت الكلمة الجدلية على نصّ الرّسالة فكانت الحياة العقلية المليئة بالجدل في عصر أبي العلاء المعري واضح أثرها في تشكل هذه الكلمات داخل النصّ وقد نقلاتها ذوات حية من كائنات مختلفة مجسدة لحالة الجدل. واتبع حالة الجدل هذه بحالة حوارية حفلت بها الكلمة في نصّ الرّسالة وإن برزت حالة الحوار ضعيفة وتعاني ذاكرة صاحبها من النسيان.

من خلال محاولة قراءة الكلمة في نصّ رسالة الغفران يظهر أن المعري لديه وعي خاص باللغة، هو وعي جمالي يبرز علاقته بها؛ مما يستوجب على المتلقي الابتعاد عن تصوّر مباشرة ألفاظها عنده، وتقدير انحرافها، ومحاولة معرفة ما تعنيه، وترمي إليه؛ ليبقى الأثر الفني المتشكل من التجربة الإنسانية أقوى في الدرس والفهم، ويفضي إلى سبر عمق دلالة فلسفة الكلمة عند المعري.

أظهرت القراءة التأويلية للنص قيمة الكلمة التاريخية وأنها تحتاج إلى الدراسة التي تظهر التغيرات التي تحققت بفضل المسافة الزمانية حيث تجددت المفاهيم وتراكمت مقروئية النص وهي أساسية للفهم الحقيقي للتراث.

وهذه الكلمة ــ التاريخ ــ بالنسبة للمتلقي الممتدة في نص الرسالة بكل تشكلاتها، ليست بحاجة إلى معرفة خاصة، قدر ما هي بحاجة إلى استقبال خاص لها؛ تتحقق به المتعة الجمالية عنده، وإثراء ذوقه الفني.

توصي الدراسة بضرورة تفعيل نظريات منتجة في تلقي الأدب العربي القديم وخاصة النثري منه؛ لأنه لم يدرس دراسات تقدمه بشكل جديد خاصة وأن النصوص النثرية ظهرت في فترات زمنية كانت فيها الحالة الفكرية العربية تعيش في أوج مراحل ازدهارها.

أولا المصادر:

- التنوخي، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **رسالة الغفران**. ط: الثانية، تحقيق د محمد الإسكندراني ود.إنعام فوال. بيروت: دار الكتاب العربي ٢٠٠٣.
- الرازي، أبو حاتم.**كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية** ، تحقيق عبدالله السامرائي (د، ت) (د، م)

ثانيا المراجع:

- ابن العديم، الانصاف والتحري، **تعريف القدماء بأبي العلاء**، ط: الثالثة، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، إشراف: طه حسين، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٦٩.
- أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط: السادسة. بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠١.
- إيكو، إمبرتو. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، تحيق سعيد بنكراد. بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠.
- بنكراد، سعيد. **سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيمائيات**، ط: ١، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢.
- تركي، إبراهيم. **بين الفلسفة والأدب في الفكر العربي**، الإسكندرية: دار الوفاء ٢٠٠٤.
- تودوروف، تزفيتان. **مقولات السرد الأدبي**، **طرائق تحليل السرد الأدبي**، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب ١٩٩٢.
- حسين، طه. **صوت أبي العلاء**، القاهرة: دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.
- حسين، طه، **تجديد ذكرى أبي العلاء**، القاهرة: دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.
- حلاق، محمد راتب. **النص و الممانعة**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٩.
- ريكور، بول. **من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل**، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١.
- ريكور، بول. **نظرية التأويل**. ت سعيد الغانمي . بيروت: المركز الثقافي العربي٢٠٠٣ .
- سحلول، حسن مصطفى. **نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠١.
- سلام، الدكتور أبو الحسن. **الظاهرة الدرامية والملحمية في رسالة الغفران**. الإسكندرية: دار الوفاء ٢٠٠٤.
- شاخت، ريتشارد. **الاغتراب**. ط: الثانية. ت كامل يوسف حسين. القاهرة: دار شرقيات ١٩٩٥.
- عبد الرحمن، الدكتورة عائشة. **جديد في رسالة الغفران**. بيروت: دار الكتاب العربي١٩٨٣.

- عبد القادر، حامد. **فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره**. لجنة البيان العربي (د– م). (د – ت).
- عبود، مارون. **أبو العلاء المعري زوبعة الدهور**، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
- العلايلي، عبد الله. **المعري ذلك المجهول**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨١.
- العلي، الدكتور عدنان عبيد. **شعر المكفوفين في العصر العباسي**. عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع ١٩٩٩.
- غادامير، هانس غيورغ. **فلسفة التأويل**. ط: الثانية. ت محمد شوقي الزين. بيروت: منشورات الاختلاف٢٠٠٦.
- غوسدروف، جورج. **أصول التأويلية**، ترجمة فتحي إنقزو، الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط: ١، ٢٠١٨.
- كيليطو، عبد الفتاح. **أبو العلاء المعري أو متاهات القول**، ط١، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر ٢٠٠٠.
- لحمداني، حميد. **القراءة وتوليد الدلالة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.
- محمود، زكي نجيب. **المعقول واللا معقول**. ط: الثالثة. بيروت: دار الشروق ١٩٨١.
- ناصف، الدكتور مصطفى. **محاورات مع النثر العربي**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة ١٩٩٧.
- نجار، رمزي. **الفلسفة العربية عبر التاريخ**. ط: الثانية. بيروت: دار الآفاق الجديدة ١٩٧٩.
)

WORD PHILOSOPHY IN 'RESALAT ALGHUFRAN'
AN INTERPRETATIVE READING

Prepared by
DR. BADRIA ABDULLAH ALI ALFAREIDI
Assistant Professor of Arabic Prose
Department of Arabic Language, Faculty of Arts & Humanities

Taibah University

ABSTRACT

This study aims to recognize the emergence of words in the text of Resalat Al-Ghufran compiled by Abi Al-Alaa Al-Ma'arri, particularly those words that had composed an analogy in showing more than a single description and form of words in the text of Resalat Al-Ghufran. It further aims to present them through a special understanding that depends on interpretation of the nature of words in the text of Resalat Al-Ghufran. Interpretational understanding is considered one of the best readings that look at the traditional texts – an aspect that is clearly reflected in this study. In the study, presence of words in the text of Resalat Al-Ghufran has constituted mystical and invisible explanations of the nature of the dialectical life that was in the time of Abu Al-Alaa Al-Ma'arri since such historical words are more like a document circulated from the author's time until this age. Hence, the question posed by the study is how the author managed to pass all his thoughts with words whose emergence came replete with multiple concepts and characterized by eloquence in their implications. When the study has investigated and explored these underlying and hidden connotations behind emergence of such words in the text, it opened up to the connotations of time and historical periods without ignoring that the time period of Al-Ma'arri had acted as an institution and a product of a positive and reasonable understanding of the meaning, particularly with the fact of focus of interpretational research on the obsession with uncovering the hidden meaning. Moreover, interpretative reading is concerned with annulation of the old error of a one-sided view in terms of tackling literary texts in general and Arabic prose in particular. Though the interpretative reading had been previously confined to religious texts in the Arab world and internationally, interpretation has shown high literary values when applying its concepts to literary texts. In addition, the nature of similarity and analogy with respect to images and compositions, condensation and coding between them and the religious texts is another reason to apply it as a theory investigating literary texts and activating productivity of the meaning according to the modern understanding of the recipient – a matter that the study has been concerned with when tackling the text of Resalat Al-Ghufran compiled by Abi Alaa Al-Ma'arri.

Keywords: *Interpretation, Indication, Word Philosophy, Paradise, Hell, Argumentation, Dialogism, Mobility, Inertia*