رسالة الغفران" في ساحة المعركة النقدية

عبد الصادق السراوي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله-كلية الآداب سايس فاس

essaraoui.abdessadek@gmail.com

ORCID: 0009-0008-7342-0264

الملخص

تروم هذه الدّراسة مقاربة رسالة الغفران لأبي العلاء المعري تـ (**449**ه) مقاربة ميتا نقدية؛ وذلك من خلال إثارة مجموعة من الآراء النّقدية التي أثيرت بصددها من لدن جيل النقّاد الأوائل بعد ذيوعها في الأوساط النّقدية العربية، فشكّلت فضاء أدبيّا انبثقت منه قضايا وإشكالات نقدية انخرط فيها جماعة من النقاد من أجل الإسهام في معالجة تلك القضايا والإجابة عن تلك الإشكالات من زاوية نظر معيّنة. وهو ما جعل هذه الآراء المختلفة المتضاربة تُشعل شرارة معركة نقديّة حول هذه القضايا والإشكالات المرتبطة بهذا النص السردي التّراثي المتفرّد. . ترتبط هذه الآراء النّقدية المثارة في هذه الدّراسة بقضيّتين أساسيّتين: أولاهما قضية التأثير والتأثر بين "رسالة الغفران" و"رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي تـ(**429**ه)، وتتصّل بمصادر الإبداع الأدبي وروافده. وثانيهما قضيّة الخيال والسّخرية في رسالة الغفران، وتتصل بسؤال "الأدبية" بالبحث في الخصائص الفنية والمقوّمات الجمالية التي تشكّل قوّة هذا النّص الأدبية.

الكلمات المفاتيح: رسالة الغفران -معركة نقديّة -التأثير والتأثر-السخرية والخيال

Résumé :

Cette étude vise une approche méta-critique du message du pardon d'Abu Al-Ala Al-Maari (449 AH), et ce en évoquant un ensemble d'opinions critiques qui ont été soulevées à son sujet par la première génération de critiques après sa diffusion dans les cercles critiques arabes, formant un espace littéraire d'où ont émergé des questions et des problèmes critiques auxquelles un groupe de critiques a tenté de répondre d'un point de vue spécifique. C'est ce qui a fait que ces différentes opinions contradictoires ont déclenché un combat (conflit) critique sur ces questions et problèmes relatifs à ce texte narratif patrimonial unique. Ces points de vue critiques soulevés dans cette étude sont liés à deux questions fondamentales : la première est la question de l'influence mutuelle entre le «Message du pardon» et le «Message des disciples et des tourbillons» d'Ibn Shahid Al-Andalusi (429 AH), et qui est liée aux sources de la créativité littéraire et à ses affluents. Le second est celle de l'imagination et de l'ironie dans le message du pardon, et elle renvoie à la question du littéraire dans la recherche des caractéristiques artistiques et des éléments esthétiques qui font la force de ce texte littéraire.

مقدمة

شكّلت "المعارك النقدية" ميسما بارزا لحركة النّقد اللغوي والأدبي في الثقافة العربية منذ رعيل اللغويين والنقاد الأوائل. فقد كانت هذه المعارك محركا أساسيا لسيرورة النّقد الأدبي التي ما فتئت تتطوّر وتتجدّد وفق صيرورة تاريخية متعاقبة نحو الكشف عن طرائق الإبداع الأدبي ومكوّناته وخصائصه. وقد كانت هذه المعارك النّقدية تنشأ عن خلافات ومواقف متباينة بصدد قضايا فكرية وثقافية وأدبية بين ناقدين أو مجموعة من النّقاد، ترتبط بمجال الفكر واللغة والأدب. وتعد بداية القرن العشرين منعطفا بارزا في تاريخ المعارك النّقدية العربية؛ ذلك أنه قرن ارتبط بعصر النهضة الذي عرف بروز تيارات فكرية وحركات ومذاهب نقدّية متعددة، مختلفة المُنطلقات والتوجّهات، فكانت الجرائد والمجلات الوسائل الأكثر احتضانا لهذه المعارك الفكرية والنقدية عهدئذ، لتشكّل بعد ذلك مادّة لكتب ومصنّفات خاصة.

وفي خضم هذا الفترة المحكومة بشروط تاريخية وثقافية محدّدة، نشأت معارك نقديّة بين لغويي المرحلة ونقّادها حول مجموعة من النصوص الأدبية المنتمية إلى سرديات التراث العربي القديم. وتقتصر هذه الدراسة على نموذج من هذه النّصوص وهو "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري (ت**449**ه)، التي شكّلت مدار معركة نقديّة بين أبرز نقّاد المرحلة بمصر مَهد النهضة العربية، على رأسهم طه حسين وعباس محمود العقاد وزكي مبارك وشوقي ضيف وعائشة عبد الرحمان.

وسنتناول فيها قضيّتين أساسيتين كانتا مدار خلاف نشأت عنه معركة نقديّة بين رهط من النّقاد في قراءتهم لهذا الأثر الأدبي الفريد، وهما: قضية التأثير والتأثر بين "رسالة الغفران" و"رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي (ت**429**ه)، وقضيّة الخيال والسّخرية في رسالة الغفران. تتصل القضيّة الأولى بمصادر الإبداع الأدبي ورافده، وهو ما شكّل مجال اشتغال ما عرف حديثا بـ"الأدب المقارن"، في حين تتصل الثانية بسؤال "الأدبية" بالبحث في الخصائص الفنية والمقوّمات الجمالية التي تشكّل قوّة النّص الأدبية.

أولا- رسالة الغفران في الفضاء النّقدي العربي:

شهد عصر النهضة العربية حركة ثقافية واسعة تروم إحياء جزء كبير من التراث الأدبي القديم، وذلك بالتنقيب عن مخطوطات مصنّفات القدامى، ثم تحقيقها ثم شرحها لتحقيق نهضة فكرية وأدبية. وقد كان للمستشرقين إسهام كبير في هذه العملية بغض النظر عن خلفياتها الإيديولوجية؛ إذ عملوا على بعث وإحياء مجموعة من الآثار الأدبية وتحقيقها. وفي هذا السياق، ظهرت "رسالة الغفران" أول الأمر في الفضاء الاستشراقي مع المستشرق الإنجليزي صامويل مرجليوث (1858-1940)، الذي اهتمّ بنص الرسالة قراءة وتحقيقا إلى جانب رسائل أخرى للمعري، كما ترجم الكثير منها إلى الإنجليزية.

وإلى جانب جهود مرجليوث التي شكلت قاعدة أساس لكثير من النّقاد الذين اهتموا بالأدب العلائي أبرزهم طه حسين، اكتشف المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون (1868- 1945) مخطوطا جديدا لرسالة الغفران، فشكّل منعطفا في مسار تلقيها في الفضاء الاستشراقي أولا، ثم في الفضاء العربي بعده خلال العصر الحديث؛ ذلك أن نص الرسالة كما ذهبت إلى ذلك محققة الرسالة بنت الشاطئ "لم يعرف على صورة ما حتى يوليوز عام 1899م حين نشر الإنجليزي نيكلسون في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية (J.R.A.S.) أنه ظفر بمخطوطات عربية أشهرها "رسالة الغفران" كانت في حوزة المُستشرق شكسبير"[1].

في خضمّ هذه الحركة الإحيائية التي كان السّبق فيها للمستشرقين، بغض النظر عن مرجعياتهم وخلفياتهم الإيديولوجية، حظيت رسالة الغفران باهتمام النقاد وشيوخ اللغة العرب، من أجل تحقيق النّص تحقيقا عربيّا خالصا نحو إقامته بالبحث عن المخطوطات الأصلية له. فبعدما نُشرت أول نسخة من رسالة الغفران في الأوساط النقدية العربية سنة 1903م من قبل الناقد أمين هنديّة بعد عام من نشر نيكلسون لنسخته[2]، تفرّغت بنت الشاطئ مدة سبع سنين لقراءة نص الرسالة وتحقيقه سعيا إلى

إخراج نسخة موحّدة كاملة وأصيلة، ليتمّ إخراجه وطبعه ونشره، ومن ثمّ بـدأت القـراءة النقدية له.

ثانيا- المعركة النقدية حول قضية التأثير والتأثر بين رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع:

بعد مرحلة التلقّي التوثيقي، أقِيم نص الرسالة واستكملت صورته خلالهـا، وبـدأ النقّـاد بطرح أسئلة نقدية جديدة يباشرون بها قراءتـه. كان أول هـذه الأسـئلة؛ سـؤال نقـدي استأثر باهتمام جيل النّقاد الأوائل، ورافق تلقّي نصّ الرسـالة لوقـت طويـل، هـو سـؤال التأثير والتأثّر بين نصّ "رسالة الغفران" ونصوص أخرى (مشابهة) لها، أوّلهـا "الكوميـديا الإلهية" لدانتي، ليفتح بذلك نافذة جديدة أمام النُّقاد من خلال مبحثٍ تأسّست قواعـده ونُظمه من بعدُ، وهو ما عُرف بـ "الدّرس الأدبي المقارن".

وقد ذهب الكثير من الباحثين إلى أن هذا السـؤال هـو الذي لفـت الانتبـاه إلى رسـالة الغفران، وكان عاملا أساسيا في توجّه النقّاد من الثقافتين العربية والغربية إليها. في هـذا الصدد يقول عبد الفتاح كيليطو: «كيف نفسّر كونها (رسـالة الغفـران) صـارت، منـذ مطلع القرن العشرين هي الكتاب الأكثر رواجا وانتشارا؟ لمـاذا هـذا الاهتمـام المفـاجئ برسالة أهملها القدماء أو لم يولوها عناية خاصة؟ الجواب يكمـن في كلمـة واحـدة، في اسم واحد: دانتي. لولا دانتي لما اهتمّ أحد برسالة الغفران. لقد صارت محط عناية ورعاية منذُ أن نُظر إليها كرافد من الروافد التي غذّت الكوميديا الإلهية»[3].

وقد أحدث سؤال التأثير والتأثّر بين رسالة الغفران والكوميديا الإلهية ضـجّة كـبرى في الساحة النّقدية الغربية والعربية، وأشعل فتيل صراع ثقافي عمّر ردحا مـن الـزّمن، ولا يزال يطرح إلى اليوم في الدراسات المقارنة وفي الدراسات الـتي تسـتثمر مقـولات نظريـة التناص.

ونظرا للاهتمام البالغ الذي لقيه هذا السؤال، ونتيجة عقدة الغرب والتعصّـب "الثّقـافي" الذي لزم الكثير من نقّاد عصر النّهضة، طُرح هـذا السـؤال في الفضـاء العـربي بصـيغة

أخرى هي: التأثير والتأثّر بين "رسالة الغفران" للمعري و"رسالة التوابع والزّوابع" لابن شُهيد الأندلسي (ت **426**ه).

ومثل ما بدأ به النقاش حول ما حصل بين الكوميديا الإلهية ورسالة الغفران من تأثير، نشأ السؤال عن تأثير رسالة الغفران في رسالة التوابع والزوابع بعدما عُرفت في مصر سنة **1915**م. بدأ ذلك أول الأمر عبارة عن إشارات سطحيّة عابرة، لتصبح بعد ذلك قضيّة أساسية أثارت شرارة معركة نقدية بين مجموعة من النقاد. ونعرض لهذه الآراء النقديّة المتضاربة حول هذا السؤال فيما يلي:

بين أحمد ضيف وزكي مبارك

كان الناقد أحمد ضيف أول من أثار قضية التأثير بين رسالة الغفران ورسالة التوابع والزّوابع في دراسته "بلاغة العرب في الأندلس" الصادر سنة **1924**م، وذلك في سياق البحث في خصائص الكتابة النثريّة في العصر الأندلسي، والأشكال النثرية التي عرفتها بلاد الأندلس، وأهم كتاب النّثر فيها، الذين يعد ابن شهيد أبرزهم، وكذا أصداء الآثار العربية المشرقيّة في بلاد الأندلس.

أثار ضيف المسألة بشكل خاطف أثناء البحث في منزلة النثر ضمن الأدب الأندلسي، فذهب إلى أن رسالة ابن شهيد هي من نوع الغفران في موضع[4]، ثم عاود الإشارة إليها في معرض حديثه عن الخصائص التي ميّزت نثر ابن شهيد، وأقرّ بوجود مشابهة بين الرسالتين من حيث الموضوع والأسلوب بشكل غير مباشر، دون أن يبيّن مكامن هذا التّشابه ووجوهه، ويبحث فيه بعُمق نظرا لطبيعة الدراسة. يقول: «وبرع أسلوب الرسائل القصصية النَّادِرَة المِثال في الكتابة العربية، وربما انفرد في نوعها، ممّا يدلّ على ميله إلى الأسلوب القصصي وابتكاره الفني، ولقد نحسب هذه الرسائل فذّة في اللغة العربية على الرغم مما في بعضها من المشابهة برسالة الغفران من حيث الأسلوب والموضوع كما في رسالة التوابع والزوابع»[5]. ومع التقدّم في البحث، سيقرّ أحمد ضيف بوجود تشابه بين الرسالتين بشكل صريح، فكتب متحدّثا عن ابن شهيد: «وقد كتب رسالة هي أشبه

برسالة الغفران من حيث أسلوبها الأدبي وسمّاها "التوابع والزوابع"، ولعل ابن شهيد كان يقلد أبا العلاء في ذلك، لأنه أدرك عصره، ولأن شهرة أبي العلاء كانت ذائعة في المشرق، والمغرب، وكان أهل الأندلس يقلدون أهل المشرق في كل شيء»[6].

وحسب ما تقضيه طبيعة الدراسة، فإن أحمد ضيف قد تناول رسالة التوابع والزوابع بشيء من المقاربة التحليلية، ليبين الخصائص التي تميّزت بها، غير أنه لم يعقد مقارنة بين محتواها ومحتوى رسالة الغفران، فقط اكتفى بالإشارة إلى تشابه الرسالتين على مستوى الشكّل الفنّي والمضمون. والدليل الذي قدّمه على ذلك هو المعيار الزمني؛ بحيث أشار في الهامش إلى أن كلا الأديبين عاشا في عصر واحد (القرن الهجري الرابع)، ثم معيار التقليد؛ حيث ترسّخت في الأذهان أن الأندلسيين قد قلّدوا المشارقة في كثير من الفنون، مشيرا إلى ذيوع مصنفات المعري وانتشارها في بلاد الأندلس.

هكذا كانت إشارات أحمد ضيف تلك أرضيّة للبحث في قضيّة التأثير والتأثر بين ابن شهيد والمعري. فكان أول من بنى هذا النقاش على ما ذهب إليه ضيف؛ الناقد زكي مبارك في كتابه "النثر الفني في القرن الرابع" الذي حاز به درجة الدكتوراه بباريس سنة **1931**م. ففي سياق بحثه فيما تتميز به رسالة التوابع والزوابع من خصائص، أثار قضيّة العلاقة بينها وبين رسالة الغفران، فوقف ضدّ ما ذهب إليه أحمد ضيف، ورأى أن الموضوع يحتاج بحثًا طويلا لتقصي القضية، وأن السّبيل إلى ذلك هو البحث في كتب التراجم والتاريخ الذي كُتبت فيه الرسالتان، باعتباره الخيط الأول لفك خيوط القضية.

ولمّا شرع يبحث عن التاريخ الذي كُتبت فيه الرسالتان، لم يجد أية إشارة إلى تاريخ إملائها. وهنا انبرى مبارك للبحث عن خيط يهتدي به إلى التاريخ الذي وُضعت فيه الرسالتان – ولو على وجه التقريب – انطلاقا من مضمونهما. فبدأ أولا برسالة التوابع والزوابع، فكتب: "وقد رأينا أن نتحقق هذه المسألة فبحثنا طويلا عن التاريخ الذي وُضعت فيه رسالة التوابع والزوابع فلم نهتد، ولكن رأينا في الرسالة نفسها ما يدلّ على أنه وضعها وهو كهل"[7]، من خلال بعض العبارات من محتوى الرسالة. لكنّه وجدها إشارات غير حاسمة وأن في محتوى الرسالة إشارات أخرى قد تشير إلى زمن الكتابة[8]،

وساق نصّا لحوار الجنّ مع ابن شهيد، ليخلص إلى أن "هذا الكلام يشعر بأنه كتب هذه الرسالة في عهد المستعين، وهو سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمان الناصر الأموي الذي بويع بقرطبة سنة **400**هـ، بعد مقتل هشام بن سليمان وجدّدت له البيعة سنة **403**هـ، ثمّ مات مقتولا سنة **407**هـ"[9]. ومن هنا رجّح مبارك أن رسالة التوابع والزوابع كُتبت بين سنة **403**هـوسنة **407**هـ.

والأمر نفسه فعله مع رسالة الغفران؛ إذ بحث طويلا في كتب التراجم عن التاريخ الذي كتب فيه المعري رسالة الغفران فلم يهتد إليه، ولكّنه وصل بعد التأمل إلى تقريب التاريخ؛ "ذلك أن رسالة الغفران جواب على رسالة ابن القارح، فدرسناها فقرة فقرة حتى انتهينا إلى قوله: «وكيف أشكو من فاتني وعالني نيفا وسبعين سنة»، فعرفنا أنه وضعها بعد أن جاوز السبعين، ثم نظرنا فوجناه ولد سنة **351**ه، فإذا أضفنا إلى هذا الرقم **70**، وجدناه كتب الرسالة حوالي **422**هـ»[10].

ومن خلال ترجيحه للتاريخ الذي كُتبت فيه الرسالتان، انتهى مبارك إلى أن رسالة الغفران جاءت متأخرة عن رسالة التوابع والزوابع بنحو عشرين سنة، ومنه اعتبر رأي أحمد ضيف في تقليد ابن شهيد لأبي العلاء رأيا خاطئا، ورجح أن يكون المعري هو الذي قلّد ابن شهيد. وعكس ما ذهب إليه ضيف في كون أهل الأندلس يقلدون المشارقة في كل شيء، رأى مبارك أن أهل المشرق كانوا أشد الحرص على متابعة الحركة الأدبية في الأندلس، ودليله في ذلك أن رسائل ابن شهيد ذاعت في الشّرق ودوّنها الشرقيون قبل أن يموت وقبل أن توضع رسالة الغفران[11]. ليقرّ بوجود التشابه بين الرسالتين من خلال عقده مقارنة بين محتوى رسالة الغفران وموضوع التوابع والزوابع، وبيان مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف بينهما، فانتهى إلى أن: "التشابه تام بين الرسالتين، فالموضوع واحد هو عرض المشاكل الأدبية والعقلية بطريقة قصصية، والخلاف في جوهر الموضوع يعود إلى روح الكاتبين..."[12].

بين ترجيحات بُطرس البستاني ودعاوى بنت الشاطئ

ظلّ تصوّر زكي مبارك قاعدة أساس لقضية التأثير والتأثر بين ابن شهيد والمعري بُنيت عليها بحوث ودراسات جعل من القضية مُنطلقا لها. فبعده خصّص بطرس البستاني فصلا للموضوع في الشّق الذي ضمّنه حياة ابن شهيد وعصره وأدبه أثناء تحقيقه وشرحه لرسالة التوابع والزّوابع التي صدرت الطبعة الأولى منها سنة **1951**م، وقد جاءت الصّفحات التي خصّصها للقضية في حدود ثلاث عشرة صفحة تحت عنوان: "هي (يقصد التوابع والزوابع) ورسالة الغفران".

في بداية هذه الصّفحات، وبعد بحث مطوّل في تاريخ كتابة رسالة التوابع والزّوابع، انتهى البستاني إلى الاستدلال أنها تقدّمت على رسالة الغفران ببضع سنوات، وهنا رجّح أن يكون أبو العلاء قد اطلع عليها[13]. وافترض أن يكون المعريّ هو الذي حاكى ابن شهيد وليس العكس كما رأى أحمد ضيف، فشرع يبحث في تأكيد فرضيته أو دحضها. وكالذين سبقوه، أقرّ البستاني بانتشار الأدب الأندلسي في المشرق منذ زمن المعري، ومنه آثار ابن شهيد، مُعتمدا في ذلك على نصوص من يتيمة الدّهر للثعالبي. ولكن رغم كلّ هذه المبررات، فإن المعري في رأيه –رغم التشابه بين الرسالتين وأسبقية ابن شهيد عليه لا يمنع حقّ التأليف، وليس المحاكاة، يقول: "ولكن لا نزعم أنه سحب أذيالها في رسالة الغفران، فالشّبه الذي نجده بين الرسالتين لا يحرم أبا العلاء حقّ التأليف، وكلتاهما يسير في طريق معبّد لها، وترمي إلى أهداف مخصوصة بها"[14].

هنا عمل البُستاني على عقد مقارنة بين الرّسالتين للبحث في التشابه الحاصل بين بينهما؛ فبدأ أولا بالمرسل إليه في كلا الرسالتين: "ووجه المعري رسالته إلى رجل يعرف بابن القارح، كما وجّه ابن شهيد رسالته إلى رجل يُدعى أبا بكر بن حزم"[15]، ثمّ من حيث المضمون والمرجعيات؛ مبينا أن ابن شُهيد، "بنى موضوعه على ما عرف وشاهد من مجالس الأدب والمناظرة في زمنه وقبل زمنه، وعلى ما بلغ إليه من عقيدة العرب.."[16]، بينما المعري "بنى موضوع رسالة الغفران على ما ذكر من وضف الجنة والنار وموقف

الحساب، في الكتاب المبين (القرآن) والحديث وتصانيف المتصوّفة... وما جاء به (الكُتاب)من القصص والشروحات على خبر المعراج"[17]. ومسرح الأحداث في كل الرسالتين[18]، وقارن بين السّخرية فيها مبيّنا أن "السّخرة في رسالة الغفران من أخص ميزاتها الأدبية"[19]، وأن رسالة التوابع والزوابع "لا تخلو من السّخرية"[20]، ثمّ طبيعة لغتهما، مستخلصا أن " لغة التوابع لغة رشيقة طليّة، موشاه أنيقة، غنية بالأوصاف والصور والألوان، بخلاف رسالة الغفران فإن لغتها تكاد تفتقر إلى الوشي والتصوير، إلا ما اقتبس صاحبها من القرآن أو أخذه عن سابقيه"[21].

وقد انتهى في نهاية مطاف هذه المقارنة إلى تفضيل ابن شُهيد وتفوّقه على المعريّ في جوانب رغم انحداره عنه في جوانب، قائلا: "فأبو عامر (ابن شهيد) يسمو على المعري برونق الديباجة، ودقّة الوصف، ولكنّه ينحدر عنه في عمق الفكرة، ولطافة السّخر، وقوة الجاذبية، وسحر الاستهواء، وله فضل المتقدّم على كلّ حال"[22].

وبعد هذه الآراء النقدية المتضاربة، أعادت بنت الشاطئ القضيّة إلى الواجهة مجدّدا، فخصّصت لها فصلا في دراستها النقدية لرسالة الغفران بعنون "في الأدب العربي المقارن: رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي" بعد أن أشادت بالجذور الأولى للقضيّة التي أثيرت بادئ الأمر مع أحمد ضيف، ثم زكي مبارك والبستاني بعده[23].

وفي مناقشتها في بداية الفصل لمسألة التأثير والتأثر بين المشارقة وأهل الأندلس عبر التاريخ الممتد لقرون، جعلت من المقياس الزّمني معيارا للبحث في القضيّة، فانتقدت ما انتهى إليه زكيّ مبارك عن تاريخ تأليف ابن شهيد لرسالته في شيخوخته وتبعه في ذلك أحمد زكي، ورأت أنه وقع في تناقض وهو يبحث في هذا التاريخ انطلاقا من إشارات من الرسالة. من هنا ترى أن المسألة تحتاج إلى الكثير من البحث والتمحيص، فجعلت من الفترة التي عاشها ابن شهيد مجالا زمنيا لحسم القضيّة، فاستبعدت من القضيّة ما أملاء ابن شهيد ما بين سنة **426**هتاريخ وفاة ابن شهيد وسنة **449**هتاريخ وفاة المعري، وركّزت على الفترة التي عاشها ابن شهيد من **382** هإلى **426**ه، فنفت أي صلة بين

المعري وابن شهيد؛ "فالذي بين أيدينا من نصوص موثقة عن الغفران وآثار ابن شهيد ينفي احتمال الصلة بينهما"[24].

وبعد البحث في تاريخ إملاء رسالة التوابع والزوابع ورسالة الغفران، تعود لتؤكد عدم وجود أي صلة بين الرسالتين، وتنفي بالقطع أن يكون ابن شهيد قد اطلع على رسالة الغفران؛ لأن وفاته كانت سنة **426**هـ، وعلى أفضل الاحتمال أن تكون رسالة الغفران وصلت إلى الأندلس عام **425**هـ، قبل وفاة ابن شهيد؛ تقول: "رسالة الغفران كانت تملى بين سنتي **420** و**424** هـ، يشاهد من نص الغفران على ابن القارح أنه استشهد في الموقف على توبته في الدنيا بالقاضي عبد المنعم (...) وكان ذلك في سنة **424** هـ، وهو توقيت يصدق بأوائلها، فمتى فرغ أبو العلاء من إملائها ومتى سيّرها إلى ابن القارح؟ ومتى وصلت من معرة النعمان مقر رهين المحبسين إلى ابن شهيد في حضرة قرطبة، لكان ما أدنى ما يقال في توقيت وصولها سنة **425** هـقبل وفاة ابن شهيد بأقل من عام، فكيف كان حال ابن شهيد في آخر سنة من عمره، المفترض القول على محاكاته للغفران، أن يكون تجرّد فيه لإنشاء رسالته التوابع والزّوابع"[25]. ونقلت أيضا عن ابن بسّام في ذخيرته ما يؤكّد على احتضار ابن شهيد في الوقت الذي افترضه زكي مبارك لكتابة رسالته[26]، لتنتهي بعد هذه الدلائل التي ساقتها إلى استحالة اطلاع ابن شهيد على رسالة الغفران ومحاكاته لها للتقارب الزمني بين سنة إملاء رسالة الغفران وسنة وفاة ابن شهيد، ولكون المدّة غير كافية لوصول رسالة الغفران إلى الأندلس كي يطّلع عليها ابن شهيد.

ولتقدم إجابة عن هذا السؤال، انطلقت بنت الشاطئ من بيانها لمدى تأثّر أهل الأندلس بالمشارقة وتقليدهم في كثير من الفنون الأدبية، وتبعيّتهم لهم. وحشدت الكثير من أقوال المؤرخين في ذيوع أدب المعري عند أهل الأندلس ومدى إعجابهم به وبمعرفتهم الكثيرة بمؤلفاته، وبيّنت عدم إنكار المشارقة والمغاربة على حدّ سواء من إعجاب الأندلسيين بأبي العلاء وافتتانهم به. ومنه ترى أنه لا يمكن أن يقلد مقلد من أهل الأندلس أبا العلاء برسالة ذائعة الصيت وسيسكت عن ذلك المؤرخون والمؤلفون،

واستبعدت أن يكون المعري قد قلّد ابن شهيد؛ لأن للمعري الشأن العظيم والمكانة الرفيعة ما يجعل منه مُبدعا لا مقلدا.

وككلمة فصل أخيرة عن هذه القضية التي انشغل بها الدارسون للأدب الأندلسي ولأدب أبي العلاء، تقول: "وأحصر النظر في (رسالتي الغفران والتوابع والزوابع)، فأراهما على ما بينهما من ظواهر أسلوبية متشابهة وصياغة تمثيلية لشخوص الرحلتين متقاربة متفاوتتين روحا ومزاجا وموضوعا ومجالا ومسرحا"[27]، ثمّ عقدت مقارنة بين محتوى الرّسالتين لتجزم في كلمتها هذه بإعطاء حقّ الأفضلية للمعريّ على ابن شهيد.

رأي أحمد هيكل في القضّية

في سنة **1951**م، أثار أحمد هيكل هذه القضيّة بناء على ما سبقهُ من آراء في كتابه "الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة"، في مبحث بعنوان "بين التوابع والزوابع ورسالة الغفران. وقد جاء هيكل ببعض الجديد في القضيّة بعد عرضه لرأي كلّ من أحمد ضيف وزكي مبارك بشيء من النّقد. ارتبط الجديد الأول في موقف هيكل بالشّخص الذي كتب إليه ابن شهيد رسالته؛ إذ أقرّ بأن الرسالة لم توجّه إلى أبي بكر بن حزم كما ذكر ابن بسّام في الذّخيرة، وإنما وُجّهت لشخص آخر يدعى أبا بكر، فظنّه صاحب الذّخيرة أبا بكر بن حزم. ودليل هيكل في ذلك أن أبا حزم مات في طاعون بقرطبة سنة **401** هـ، كما ذكره أخوه في طوق الحمامة، وإلى هذه السنة لم يكن ابن شهيد قد كتب التوابع والزوابع. وبهذا رجّح أنها موجّهة إلى أبي بكر الكاتب المعروف بأشكمياط؛ لأنه كان ينتقد ابن حزم ويعاتبه بأخذ كلام غيره[28].

أما الجديد الثاني، فارتبط بالتاريخ الذي كتب فيه ابن شهيد التوابع والزوابع؛ بحيث رأى أنّ التاريخ الذي رجّحه زكي مبارك، وتبعه في ذلك الذين جاؤوا بعده غير صحيح. فأكد أن "ذلك الرأي ليس دقيقا أيضا، فقد اشتملت التوابع والزوابع على نصوص أخرى يرجع تاريخها إلى ما بعد هذا التاريخ. وهكذا نرى أن تاريخ الانتهاء من التوابع والزوابع يجب أن يكون بعد هذا التاريخ، على أننا لا نستطيع أن نجعله بعد ذلك إلا بزمن يسير لأننا

لا نجد في الرسالة نصوصا تاريخها متأخر عن هذا التاريخ (...) وعلى هذا يكون ابن شهيد قد أتمّ رسالته سنة **415**هـ"[29].

وهكذا رأى أحمد هيكل أن "التوابع والزوابع" قد سبقت الغفران فقط بتسع سنوات وليس عشرين سنة كما رجّح زكي مبارك، "وعلى هذا يتحقّق أن رسالة ابن شهيد قد سبقت رسالة ابي العلاء بنحو تسعة أعوام، برغم أن ابن شهيد أدرك عصر أبي العلاء"[30].

وينتهي في نهاية المبحث إلى ترجيح تأثّر أبي العلاء بابن شهيد برغم شهرة أبي العلاء في المشرق والمغرب، ثمّ الإشادة بأسبقية ابن شهيد إلى هذا الفن وتفوّقه فيه، وتعبيده الطريق لمن جاؤوا بعده منهم المعري ودانتي[31].

ونشير إلى أنّ هذا النقاش المستفيض الذي أثير حول القضيّة لم يتوقّف هنا، بل ظل يُطرح في كلّ مرة بوصفه إشكالا محوريا في قراءة رسالة الغفران. وقد أشار محمد رجب البيومي إلى كلّ النقاش الدائر حول القضية مما عرضنا من أراء جيل النقّاد الأوائل، وذلك في كتابه "الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثّر"، الصادر سنة **1980**م، في مبحث بعنوان: "تأثير رسالة التوابع والزوابع في رسالة الغفران".

ولا يفوتنا أن نسجّل هنا ملاحظة غاية في الأهمية؛ وهي أن هذه القراءات التي حاولت البحث عن سؤال التأثير والتأثر بين الرسالتين انطلاقا من معيار زمني ومعيار انفتاح ثقافة على ثقافات أخرى، ومن خلال محتوى الرسالتين، قد طبعها شيء من التعصّب؛ فنجد الذين انشغلوا بالأدب الأندلسي لاطلاعهم الواسع به، يميلون إلى أفضلية ابن شهيد على المعري، في حين الذين انشغلوا بآثار المعري كبنت الشاطئ، يقرون بأفضلية المعري على ابن شهيد وتفوّقه عليه.

ثالثا-المعركة النقدية حول الخيال والسخرية في رسالة الغفران:

شكّل موضوع السّخرية والخيال في رسالة الغفران قضيّة كبرى بدأت أولا مع طه حسين وعباس محمود العقاد أولا، وأحدثت معركة نقدية مُثمرة بينهما، أفضت إلى بروز قراءات مستقلة في موضوع الخيال والسّخرية في الرسالة فيما بعد. فقد انشغل كلّ منهما

بشخصيّة أبي العلاء وبإنتاجه الشعري والنثري على حدّ سواء، فجاءت آراؤهما التّقدية عن الإنتاج الأدبي العلائي متفرّقة في مواطن مختلفة من مؤلفاتهما، لذلك لم يفرد أي منهما لنصّ رسالة الغفران دراسة مستقلّة، وإنما اهتموا بقضايا متعلّقة بها في فصول ومحاور من أبحاثهما النقدية الكثيرة.

رأي طه حسين

انشغل طه حسين مُنذ دراسته التاريخية الأولى "تجديد ذكرى أبي العلاء" بعصر أبي العلاء وبشخصيّته وفكره، فشدّته العاطفة إليه وأعجب بشخصيّته ووجد فيها خصائص ومميزات تتسم بها شخصيّته أيضا؛ ذلك أنه تذوّق مثله آفة العمى التي صنعت منه شخصيّة مختلفة، وملكة النّقد الحاد التي أزعجت الكثير من معاصريه. لذلك نلاحظ أنه انشغل بعد هذه الدراسة بشخصيّة أبي العلاء كثيرا كما يظهر من عناوين كتبه عنه. وقد بيّن في حديثه عن منهج الدّراسة أن نصوص المعرّي تشكّل مرآة لفهم شخصيّته، حيث إنها "تتمثل في شعره بحيث يكفي القليل منه لنتبيّن صفات الرّجل ومنزلته"[32].

ولقد كان لطه حسين فضل السّبق إلى إثارة قضايا وأسئلة كثيرة حول رسالة الغفران في دراسته المُبكّرة تلك، كونها أول بحث عربي في أدب المعرّي، فشكّلت أرضيّة أولى لجيله من النّقاد والجيل الذي جاء بعده. السؤال الأول ارتبط بالمصادر الكبرى للمعري في إنتاج رسالة الغفران، وقد ناقشناه فيما سبق من البحث. والسؤال الثاني ارتبط بسؤال النّقد في رسالة الغفران، والسؤال الثالث يخصّ السّخرية والخيال في الرّسالة. لكنّ السياق الذي أثار فيه طه حسين هذه الأسئلة، جعل إجابته عنها مجرّد لمحات سريعة وآراء خاطفة، طغت عليها الانطباعية، وطبعها التّعميم، وغابت عنها الموضوعية نظرا لطبيعة الدراسة، بيد أنها كانت صرحا بنى عليه الذين جاؤوا بعده دراساتهم عن رسالة الغفران أولهم العقاد وتلميذته بنت الشاطئ وشوقي ضيف وأحمد هيكل وغيرهم.

بخصوص سؤال النّقد في رسالة الغفران، يرى طه حسين أنها تمثّل نوعا من النّقد وسمَه بنقد العادات والأخلاق ومألوف الناس، وهو نقد مارسه من تحت عباءة السّخرية[33].

وهذا النّقد شيء خفيّ يحتاج إلى دقة الملاحظة لاكتشافه؛ فالمعري في رأيه "يسلك في الرسالة مسلكا خفيا، تكاد لا تلفّه الظنون"[34]. والذي يدل على احتواء الرسالة على النّقد هو انتقاد المعري لابن القارح الذي كتب إليه الرسالة لأنه كان زنديقا[35]. بهذه الالتفاتة السريعة انتقل طه حسين إلى سؤال السخرية والخيال في الرسالة؛ قال: "وإنما نريد أن نبحث عنها من وجهين: أحدهما السّخرية التي تشتمل عليها، والآخر الخيال الذي عمل في تأليفها."[36].

لكن حين نقرأ ما كتبه حسين عن السخرية في رسالة الغفران، لا نلمس فيه مكامن هذه السّخرية وتجليّاتها؛ إذ جاء حديثه عنها مُنحصرا فقط في الأحداث الخاصة بدخول ابن القارح إلى الجنة، من منطلق أن المعري بفعله هذا قد أدخله الجنّة وهو زنديق يسخر منه. يقول: "فأما السُّخرية فحسبك أن تسمع خلاصة القصص الطويل، الذي ساقه أبو العلاء للدخول على ابن القارح في الجنّة"[37]. ثمّ شرع يتحدث عن الأحداث المرتبطة بدخول ابن القارح إلى الجنّة وطوافه بها، ليختمها بخلاصة في سطرين قائلا: "فهذه الصّور التي تمثّلها هذه القصة الصغيرة، تبيّن مقدار ما تشتمل عليه رسالة الغفران من السخرية الخفية، وأمثالها كثير"[38].

أما سؤال الخيال، فقد كانت أول إشارة له من طه حسين أيضا، وذلك في معرض حديثه عن مؤلفات المعري، فقال عن رسالة الغفران: "وحسبنا أن نقرّ الآن أن هذه الرسالة هي أول قصة خيالية عند العرب"[39]. فهو هنا يقرّ للمعري أولا بسعة الخيال، ثمّ سبقه لإنشاء أول قصة خيالية أبدعها الفكر العربي. لكنه في المحور الذي خصه للحديث عن الخيال في رسالة الغفران، عاد لينفي ما أقرّه بادئ الأمر، فصرّح مباشرة في أول سطر من المحور بأن الخيال ليس خاصية مميّزة للرسالة فكتب: "لم يخترع أبو العلاء في هذه الرسالة شيئا كثيرا، إنما وردت أقاصيص الوعّاظ بأكثر ما فيها"[40]. وإن كان من سمة تفرّدت بها الرسالة في نظره، "فهو التنسيق والسخرية على أنه قد أخطأ مواطن من الخيال كان حقّه ألا يخطئها"[41].

وقدّم على ذلك مثالا وحيدا دليلا على ما ذهب إليه؛ وهو أن المعريّ صوّر ابن القارح في أحد مجالسه لمّا تمنّى رجلا من أهل الجنة فنظر إليه فإذا هو بين يديه، ولم يكن فرق بين سكّان الجنة وبين أثاثها وفاكهتها في ذلك، وكذا أوقع الخلاف و المُهاترة بين أهل الجنة[42]. وهكذا ختم حديثه عن الخيال في رسالة الغفران بهذه الإشارة السّطحية الخاطفة التي لا تخلو من الانطباعية؛ فالمعري في نظره، لم يأت بأي جديد غير أنه عمل على جمع أقاصيص ومواعظ ثم عمل على تنسيقها عن طريق السّرد وطبعها بشيء من السُخرية.

رأي عباس محمود العقاد

وبعد طه حسين المُثير الأول لهذه الأسئلة، انشغل عباس محمود العقاد إلى جواره بسؤال السّخرية والخيال في رسالة الغفران. وقد ربط حديثه عن الخيال في الرسالة بشخصية المعريّ وفكره كأساس لفهم الكثير من الخصائص التي تفرّد بها إنتاجه النّثري والشّعري؛ فجاء رأيه عن قضية الخيال في الغفران مُستنتجا من موقفه من ملكة الخيال عند المعريّ بشكل عام. فالخيال كما ذهب "ليس من ملكات المعريّ التي اشتهر بها، ولم يكن هو نفسه يحبّ أن يوصف بالقدرة عليه، بل لعله كان يكره أن ينسب إلى أهله، يراه منافيا للصّدق مخالفا للأمانة في القول، ويحسب المحاسن المتخيلة من باطل الزّخرف، ولغو الكلام"[43]. واستنتج ذلك من بعض نصوص المعريّ النقدية والشعرية التي قيلت في سياق غير الذي عناه العقاد؛ فالمعري كما فهم من خلال النصوص التي ساقها، كان يكره الخيال ويعيب على الشّعراء سلكه؛ لذلك "كان ينكر أن يصف شيئا لا حقيقة له من الحسّ، ويأبى على الشعراء أن يتقوّلوا بما لا يعانون ويتوصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب"[44].

ونفهم من هذا الحُكم من العقّاد عن أدب المعريّ؛ شعره ونثره أنه يفتقر إلى الخيال وليس مقوما من مقوّماته؛ يعود ذلك إلى شخصّية المعري ونفسيّته وفلسفته العقلانية التي يمكن استنتاجها من نصوصه كمرآة تعكس ذلك.

وقد ارتبط رأيه عن الخيال في الغفران بما ذهب إليه عن الخيال عند المعريّ بصفة عامة، فأقرّ أنها أيضا تفتقر إلى الخيال وحسّ الإبداع الفنّي. ولعلّ حُكم العقّاد هذا ينطلق من مفهومه للخيال؛ فهو يرى فيه مجرد خُدعة أو لعبه، أو أنه تقنيّة يمكن أن ندخلها على أحداث تاريخية واقعيّة فتتحول إلى أحداث خيالية. فيقول: "هب أننا عمدنا إلى كتاب من الكتب الجغرافية فغيرنا عناوينه وأسماءه وجعلنا في موضع كلّ علم من أعلامه اسما من أسماء الأساطير والخرافات وزعمنا أن هذه الحقائق التي اشتمل عليها الكتاب وصف لعالم من عوالم الجن أو كوكب من كواكب السماء، أيجوز لنا بعد هذا التّبديل أن نُعدّ هذا الكتاب بدعة من بدع القرائح وعملا من أعمال الخيال؟"[45]. وعلى هذا النّحو يتساءل عن حقيقة الغفران: "هل هي قصة تاريخية أم بدعة فنية؟ وهل العمل الأكبر فيها للخيال أو للدرس والاطلاع؟ وهل كان المعريّ فيها شاعرا مُبتكرا أو كان قاصا أديبا يسرد ما قد سمع ويروي عمّن سبق؟"[46].

وجوابا عن هذه الأسئلة، ينفي أن يكون في رسالة الغفران شيء من الخيال، واعتبرها كما أشار في البداية مجرّد أحداث تاريخية ومواعظ افتقرت إلى الخيال، ولم يكن للمعري فيها أي مجهود خيالي؛ "فالصواب في أمر هذه الرسالة أنها كتاب أدب وتاريخ وثمرة من ثمار الدّرس والاطلاع ليست بالبدعة الفنيّة ولا بالتّخييل المُبتكر، وقد سلك المعريّ فيها مسلك التلطّف في القصص"[47]. فالمعريّ في نظره لم يكُن له أي حسّ إبداعي في إنتاج الرّسالة، وإنما يورد طائفة من أخبار الشّعراء والأدباء ونُتَفا من أشعارهم وملحهم ويضيف إليها الحوار فقط، ويعلّق عليها ويبدي فيها رأيه، وهذا في نظره ليس فيه عمل كبير للتخيل والاختراع[48].

وعلى الرّغم من هذا الحُكم من العقّاد، فإنه يعود سريعا ليقرّ بأن رسالة الغفران لم تفتقر إلى أثر الخيال؛ "ومن القصد في الحكم أن نقول هنا إن رسالة الغفران لم تخلُ من آثار الخيال، ولم تعطّل كل العطل من حلية الشاعرية، وهذا من البديهيات وإلا فكيف كان يتأتى أن تخلو من خيال وأن تخلو من شاعرية"[49]. لكنّ هذا الخيال التي يطبع رسالة الغفران في رأيه لا يمنحها طابع الجدّة والإبداع؛ "فهي مجرّد رحلة قديمة، لكنّ

المعري أعادها علينا كأنه قد خطا خطواتها بقدميه، وروى لنا أحاديثها كأنما هو الذي ابتدعها أول مرة؛ فقد أعارها هواه وأشربها روحه فهشّت لها جوانحه، فتمنّى وأعانه التمنّي على التخيّل"[50]. وهذا التخيل الذي طبع به المعري هذه الأحداث التي لا فضل له فيها غير النقل والرواية -في نظره يعود إلى النقص في شخصيته؛ "فأقل ما في الأمر أنه رجل كفيف نشأ يستعين بالتصوّر الوهمي على إدراك الصوّر المرئية فلابد له من قدر من التخيّل"[51].

ويستنتج العقاد في الأخير من كلّ ما قدّم أن رسالة الغفران "مجرّد فذلكة جامعة لأشتات من نكت النّحو واللغة، ولا يجب أن ننظر إليها كأنها نفحة من نفحات الوحي الشعري على مثال ما نعرف من القصائد الكبرى التي يفتن في تمثيلها الشّعراء أو القصص التي يخترعونها اختراعا، أو أن ينظر إليها كأنها عمل من أعمال توليد الصوّر وإلباس المعاني المجردة لباس المدركات المحسوسات"[52]، رغم اعترافه أنها "نمط وحدها في آدابنا العربية، وأسلوب شيّق ونسق ذريف في النّقد والرواية وفكرة لبقة لا نعلم أحد سبق العري إليها"[53].

أما عن قضية السخرية في الرسالة، فقد استفتح العقاد الحديث عنها بمناقشة ملكة السّخرية عند المعري بصفة عامة كما فعل مع الخيال، فربطها أول الأمر بشخصية المعري ونفسيّته، من مُنطلق أن السّخرية شيء متجذّر في الإنسان ويتعاطاها بالبداهة. ومنه تساءل عن الأسباب التي جعلت من المعريّ رجلا ساخرا؟ وفي جوابه عن هذا السؤال انطلق العقاد من بعض النصوص الشّعرية للمعري اعتمد فيها -على ما يبدو ما توفّر لديه من المنهج النّفسي، مُعتبرا أدب المعريّ مرآة تعكس نفسيّته ونظرته للكون، ليخلص بعد تحليلها إلى أن السّخرية ملكة من أقوى الملكات التي تميّز بها المعري وطبعت كلّ إنتاجه الشّعري والنثري. "ففي المعري ملكة السّخرية التي هي في الأقدار، وهو يضحك حين تضحك، ويسخر ممّا تسخر هي منه؛ لأنه ينظر بعينها ويقرأ خطوطها الغامضة في كتابها ويطلّ معها على ساحة واحدة. فالسّخر هو ملكة المعريّ حقّا لا التّجميل ولا الخيال"[54].

وهذه الملكة مرتبطة بنفسيته باعتباره شخصا متشائما، والمتشائمون كما يرى العقاد "يستخفّون بالدّنيا؛ لأنهم لا يرون فيها نعيما يؤبه له، ولا وطرا يستحق أن يسعى إليه. وإنما يعتريهم ذلك من شدّة الإحساس وتقزّز الخاطر وشدّة تبريح الألم بأنفسهم إذا مسّها طائف منه ولو من بعيد"[55]. ففي نظره السّخرية والتشاؤم شيئان متلازمان، ويحضران في تصانيف المعريّ. يقول: "وقد اجتمعت للمعري إذن خصال ثلاث: شعوره النادر بالواجب، وتانك الخصلتان اللتان ذكرناهما في المقال السابق، وهما الاستخفاف بالدنيا ودقة الإحساس، وكل هذه الخصال من دواعي التشاؤم، وكلّها أيضا من دواعي السّخر، فلا جرم أن يكون المعري الساخر ضريب المعريّ المتشائم، وتكون ملكة السّخر فيه أول ما يسترعي النّظر من تصانيفه وثمار قريحته"[56].

وانطلاقا من هذا الاستنتاج العامّ الذي خرج به العقاد، انتقل للبحث عن السّخرية في رسالة الغفران خاصّة، فذهب إلى أن السخرية كونها سمة طبعت إنتاج المعري شعره ونثره، فإنها تظهر بشكل جليّ في الغفران. فيقول بعد تحليله لمقاطع من الرسالة في شقّ الرّحلة: "ففي هذه الرسالة كان المعريّ ساخرا جادّا في السّخر، يخرج التشاؤم مخرج التفاؤل، ويعرض اليأس في ثوب الأمل، ويبتسم من آمال الناس في الدّنيا والآخرة، ثمّ يعود فيبتسم من ابتسامته، ويعبث بالكافرين ويعرض بهم في ظاهر القول وهو بالمؤمنين أشدّ عبثا وأبلغ تعريضا"[57]. ليخرج بخلاصة مفادها أن رسالة الغفران في مجملها عبارة عن رسالة ساخرة، يمرّر من خلالها رسائل في حُقنة السّخرية؛ "وحسبنا أن نقول هنا إن الرسالة كلّها في وضعها وفي تركيبها وفيما بدا من معانيها القريبة وما انطوت عليه من المغازي البعيدة والمضامين الخفيّة إن هي إلا ضَحكة وحدة يجهر بها المعري حينا ويوارب بها أحيانا. وقد يخرق في السّخر حين يوارب ويداري حتّى تخاله ساخرا من السّخر مترفعا عن الاهتمام لإظهار قصده لشدّة استخفافه وقلّة مبالاته"[58].

أمام هذه الخلاصات التي انتهى إليها عن الخيال والسخرية في رسالة الغفران، انبرى طه حسين للردّ عليه، وعاد مرّة ثانية ليناقش سؤال السخرية والخيال في الرسالة في مقالات

من "حديث الأربعاء"، بعدما صبّ اهتمامه على شخصيّة أبي العلاء وفكره ولم يخص رسالة الغفران بدراسة خاصّة كما وعد في "تجيد ذكري أبي العلاء".

رد طه حسين على آراء العقّاد

عبّر طه حسين في البداية عن إعجابه بما كتبه العقّاد عن القضايا والإشكالات المُختلفة وطريقة معالجته لها، لكنّه أبدى امتعاضه ممّا كتبه عن شخصيّة أبي العلاء كما فهمها العقاد، وأبدى سخطه الشّديد على ما قاله عن رسالة الغفران، في مسألة الخيال خصوصا. فكتب يردّ عليه: "ولكنّ الذي أخالف العقاد فيه مخالفة شديدة هو زعمه في فصل آخر أن أبا العلاء لم يكن صاحب خيال حقّا في رسالة الغفران، هذا نكر من القول لا أدري كيف تورّك فيه كاتب كالعقّاد"[59]. فإبعاد الخيال عن رسالة الغفران من طرف العقّاد في البداية وإثباته لحظّها القليل منه في الأخير، اعتبره طه حسين أمرا قد يخدع به القارئ، لكنّه لن يخدعه هو كونه أشدّ صلة بأدب المعريّ. لذلك يرّد عليه رأيه، ويقرُّ للمعريّ تفوّقه في الخيال في رسالته، مبرّرا طرحه من نافذة التأثير بين المعري ودانتي. يقول: "وهل يعلم العقّاد أن "دانتي" إنّما صار شاعرا نابغة خالدا على مرّ العصور والأجيال واثقا من إعجاب النّاس جميعا بشيء يشبه من كلّ وجه رسالة الغفران هذه؟ أستغفر الله! إن من الأوروبيين الآن من يزعم أن شاعر فلورانسا قد تأثّر بشاعر المعرّة قليلا أو كثيرا[60]". فلو أن المعريّ لم يكن قويّ الخيال حسب طه حسين لما احتذى به دانتي ليصبح شاعرا عظيما.

إن هذا السّجال النقدي حول سؤال الخيال في الرسالة بين المعري والعقّاد مردُّه إلى تصوّر كلّ منهما للخيال، ومنه انطلق كلّ منهما للحكم على رسالة الغفران. فالعقّاد يعتبر الخيال وهما وخدعة، بينما طه حسين ينطلق من تصّور علماء النّفس للخيال، "فهم ينبئوننا "أن الخيال لا يخترع شيئا من لا شيء، وإنما يستمدّ صوّره ونتائجه من الأشياء الموجودة، يؤلّف بينها تأليفا غريبا يبهر النّفس ويفتنها"[61]، لذلك يرى أن رسالة الغفران

بدون خيال لا شيء يلذّ القارئ فيها. ومنه يؤكّد بأن حظّ أبي العلاء من الخيال في رسالة الغفران لا حدّ له"[62].

أما موقف العقّاد من السّخرية في الغفران، فقد أعجب به طه حسين ونوّه بفهمه له، حيث اعترف بعنائه في البحث عن تجليّاتها في الرسّالة كونه أول من أثار السّؤال كما أكّد. وتمنّى حسين لو أن العقّاد ذهب في استجلاء السّخرية في الرّسالة إلى أبعد حدّ تنتهي إليه حريّة البحث[63]. وقد زكّى تصوّره لسخريّة أبي العلاء من خلال عقيدته أنه لا يسخر ويستهزئ من الدين ومن أهل الجنّة؛ وإنما يسخر من تدين الناس وتصورهم للدين "إن الذي يقرأ رسالة الغفران ويفقه ما فيها من سخريّة لا يستطيع أن يسلم بأن أبا العلاء كان مُسلما حقّا"[64]. فالمعرّي في نظره "لم يكن ساخرا من النّاس في حياتهم العادية ولا آمالهم وأعمالهم وحدها، وإنما رسالة الغفران مثل قوي شنيع للسّخر بما كان للنّاس من مثل أعلى في الدّين، فهو لا يسخر من شهواتهم ولذّاتهم وإنما يسخر من دينهم ويقينهم. والذي أحب أن يلفت إليه قارئ رسالة الغفران ليس هو هذه السّخرية التفصيلية (...)، وإنما هي السّخرية الجميلة العامّة المُنكرة التي تمثّل الله عز وجل كأنه قد فرغ للذات أهل الجنّة وشهواتهم يديرها ويدبّرها"[65].

خاتمة

لقد شكّلت هذه الخلافات النّقدية حول قضّية التأثير والتأثر بين ابن شهيد والمعري وقضية السخرية والخيال في رسالة الغفران أسس القراءة والتلقي الحديثين لنص الرّسالة. فقد حاول جيل النقاد الذين جاؤوا بعد الرعيل الأول تعميق البحث في إحدى القضيّتين، كل من منطلقاته النظرية وأدواته المنهجية، لتشكل بعد ذلك مدار دراسات وكتب مستقلّة في الموضوع. وكما كانت قضية التأثير والتأثر مفتاحا أساسيا للبحث في التقاطعات الثقافية بين هذين النّصين "المتشابهين" انطلاقا من الموازنة الأدبية وعلم الأدب المقارن، فقد شكلت قضية السخرية والخيال مفتاحا لاقتحام فضاء الرسالة الجمالي؛ ذلك أن الخيال والسخرية اعتُبرت أساسا ومقوما من مقومات العمل الأدبي في هذا النّص، فإذا تمّ إقرارها فهو نص أدبي، وإن لم يتم إقرارها فيه، فهو ليس كذلك.

الحواشي:

[1]- الغفران: دراسة نقدية، عائشة عبد الرحمان- بنت الشاطئ، دار المعارف، مصر، ط4 (د.ت)، ص 13.

[2]- رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، تحقيق عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ، ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، ط11، 2008، ص 105.

[3] - أبو العلاء المعري أو متاهات القول، عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص: 19.

[4]- بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، مطبعة مساهمة- مصر، ط.1، 1924م، ص 29.

[5]- المرجع السابق، ص 44.

[6]- نفسه، ص 47-48.

[7]- نفسه ص 318.

[8]- نفسه، ص 319.

[9]- نفسه، ص 319.

[10]- النثر الفني في القرن الرابع، زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1352هـ، 1934م، ج1، ص 319.

[11]- المرجع السابق، ص 320.

[12]- نفسه، ص 320.

[13]- رسالة التوابع والزّوابع: ابن شهيد الأندلسي، شرح وتحقيق بطرس البستاني، دار صادر- بيروت، ط1، 1951م، ص 100-101.

[14]- المرجع السابق، ص 102.

[15]- نفسه، ص 102.

[16]- نفسه، ص 103.

[17]- نفسه، ص 106.

[18]- نفسه، ص 107 – 109.

[19]- نفسه، ص 111.

[20]- نفسه، ص 112.

[21]- نفسه، ص 113.

[22]- نفسه، ص 103.

[23]- الإشارة إلى أن القضية انخرط فيها المستشرقون أيضا و نقاد آخرون.

[24]- المرجع السابق، ص 277.

[25]- نفسه، ص 277.

[26]- نفسه، ص 279.

[27]- نفسه، ص 302.

[28]- الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، دار المعارف –مصر، طبعة 1980م، ص 380-381.

[29]-المرجع السابق، ص 483.

[30]- نفسه، ص 384.

[31]- نفسه، ص 384-385.

[32]- تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1356ه- 1937م، ص 228.

[33]- المرجع السابق، ص 235.

[34]- نفسه، ص 236.

[35]- نفسه، ص 236.

[36]- نفسه، ص 236.

[37]- نفسه، ص 236.

[38]- نفسه، ص 238.

[39]- نفسه، ص 239.

[40]- نفسه، ص 238.

[41]- نفسهّ، ص 239.

[42]- نفسه، ص 239.

[43]- مطالعات في الكُتب والحياة، عباس محمود العقّاد، المطبعة التجارية الكبرى- مصر، ط.1، 1924م، ص 79.

[44]- المرجع السابق، ص 80.

[45]- نفسه، ص 78.

[46]- نفسه، ص 78.

[47]- نفسه، ص 78.

[48]- نفسه، ص 78.

[49]- نفسه، ص 80-81.

[50]- نفسه، ص 81.

[51]- نفسه، ص 81.

[52]- نفسه، ص 82.

[53]- نفسه، ص 82.

[54]- نفسه، ص 86.

[55]- نفسه، ص 85-86.

[56]- نفسه، ص 94.

[57]- نفسه، ص 91.

[58]- نفسه، ص 94.

[59]- حديث الأربعاء، طه حسين، دار المعارف- مصر، ط.11، الجزء 3، (د.ت)، ص 102.

[60]- المرجع السابق، ص 103.

[61]- نفسه، ص 103.

[62]- نفسه، ص 103.

[63]- نفسه، ص 104.

[64]- نفسه، ص 105.

[65]- نفسه، ص 104.