

الإهداء

- إلى من علمني حروف الأبجدية، وكيف أرسم أول حرف من اسمي، وهياً لي سبل النجاح، وحفزني على التحصيل العلمي: أبي الغالي.

- إلى من أرضعتني القيم والمبادئ، واحتضنت هذا البحث بدعواتها ودفئها: أمي الحبيبة.

- إلى النجمين الباسمين، من أتقاسم وإياهما ذكريات الطفولة المشرقة: أخوي العزيزين.

- إلى رفيق العمر وسندي في رحلة الكفاح، وحافزي في مشوار الدراسة: زوجي العزيز.

- إلى أميرتي المدللة: غاليتي الإسراء.

- إلى النبع الدافق الذي امتحت من فيض أدبه وغزير علمه، وفتح لي آفاق البحث العلمي،

وأذكي في نفسي قلق السؤال: أستاذي الفاضل الدكتور محمد عفت.

- إلى معين العطاء الذي لا ينضب، والجبل الأشم الذي ألهمني أن الأعمال الجسار تستوجب

الصمود والعزيمة والإصرار: أستاذي الجليل الدكتور يونس لوليدي.

- إلى من حظيت بشرف تأطيرهم في وحدة التكوين والبحث: "الأشكال الفرجوية والسردية

العربية وحوار الثقافات"، أساتذتي الأجلاء الذين نهلت من موسوعة بحرهم الزخار:

- أستاذي الدكتور حسن المنيعي؛

- أستاذي الدكتور رشيد بنحدو؛

- أستاذي الدكتور حسن سرحان؛

- أستاذتي الدكتورة نادية لعشيري.

- إلى كل الأيادي البيضاء التي ربنت على كتفي تشجعي، وتقوي عزيمتي، وتشحن همتي...

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع.

شكر و تقدير

لعل من مقتضيات الواجب أن يسند الفضل إلى أهله، لذلك لا يسعني إلا أن أجزل الشكر و التقدير لأستاذي الفاضل الدكتور محمد عفت الذي أحاط هذا البحث بكامل رعايته منذ أن كان فكرة، فكان لي نعم الناصح و المشرف الكريم بتوجيهاته السديدة، وحسن تعامله، و سعة صدره، فغمرني من فيض علمه ما مكنتني من إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود.

ويلزمي الوفاء و العرفان أن أتقدم بعظيم الامتنان و جزيل الشكر الذي أدين به لأستاذي الجليل الدكتور يونس لوليدي، عرفانا بجميله الذي يطوقني، فكان لدقته العلمية و لمنهجه الذي يفيض ثراء، وأياديه البيضاء الأثر العميق في مواصلة مشواري في الدراسة والبحث.

ويتضاعف شكري وتقديري واحترامي لأساتذتي الأجلاء أعضاء اللجنة العلمية الكريمة الذين تفضلوا بالموافقة على قراءة وفحص هذا العمل المتواضع، واعدة إياهم أن تكون آراؤهم القيمة وملاحظاتهم النيرة وتقويمهم العلمي السديد محط تقدير واستثمار.

ولا يفوتني أن أشكر بفخر واعتزاز الكلية العتيدة؛ كلية الآداب و العلوم الإنسانية ظهر المهرز بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، لما توفره أطرها العلمية والإدارية لطلابها من أسباب الدراسة و البحث والتحصيل.

مقدمة:

يعد البحث في مجال الحدث المقدس أمرا في غاية الصعوبة، ليس لتعقد مباحثه فحسب، بل لعلاقة متونه المركبة مع باقي المعارف والعلوم الإنسانية، ناهيك عن شح المادة المصدرية التي تناولت الموضوع بالدراسة والتحليل، وما يطرحه الخوض في مثل هذه المواضيع من صعوبات منهجية واصطلاحية يجعل البحث هنا يكتسي نوعا من المغامرة تستهدف استكشاف عدة خبايا. نقول مغامرة لأن الأمر، هنا، يفرض تكسير جدار صلب من التمثلات والمعارف الراسخة سلفا، والتطلع إلى فضاء فسيح ورحيب، فضاء يستند على تعدد وتقاطع حقول معرفية متنوعة، ويؤسس لتصور تحليلي جديد؛ تصور ينطلق من الإجابة على مجموعة من الإشكالات المضمرة التي يحبل بها المتخيل العربي الإسلامي، سواء باعتباره حاضنا للحدث، أو حين يتحول/ يرتقي ذلك الحدث إلى حدث مقدس.

ومما لا شك فيه، أن ملامسة تخوم الحدث المقدس، وعالمه "العجيب" المدهش، يتطلب القيام بقراءة حفزية أركيولوجية تستعين بكل الآليات والوسائل التي نستطيع من خلالها الكشف عن امتداد المقدس في التاريخي، أو حين يتحول حدث تاريخي إلى حدث مقدس، تتدخل في ذلك عدة ملامسات، وذلك ما حاولنا الكشف عنه في هذا البحث، وقد اعتبرناها الأطروحة المركزية التي يتأسس عليها بحثنا، مستفيدين من عدة أبحاث ودراسات كتبت في هذا الصدد.

إن طرق موضوع الحدث المقدس ليس وليد اللحظة، واختيارنا لهذا الموضوع تحديدا: "الحدث المقدس بين الوحي وبعض مصادر الثقافة العربية الإسلامية" كرسالة نتقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه، لم يأت من باب الصدفة، وإنما هو وليد تأمل طويل عضدت أزره الآراء السديدة لأستاذي المشرف الدكتور الفاضل محمد عطف، ثم إن ثمة عوامل ذاتية وأخرى موضوعية حفزتني لخوض غمار البحث والتنقيب في هذا المجال. فالدوافع الذاتية، تمثلت في شغفي القوي بسبر واستكناه عوالم الحدث المقدس، يضاف إلى هذا، كون موضوع الحدث المقدس يأسرني كثيرا، إذ كلما حاولت قراءة شيء آخر غيره أحسست بحبائله تهاجمني من كل حذب وصوب. وأما الدوافع الموضوعية؛ فتمثلت في أن الانتساب إلى وحدة التكوين والبحث: "الأشكال الفرجية والسردية العربية وحوار الثقافات"، وما تلقيناه في عدة وحدات ومجزوات فيها، دافعا موضوعيا للاشتغال على موضوع الحدث المقدس .

وكل باحثة، يعد الحدث المقدس مبحثا غنيا ومثيرا للعديد من الأسئلة وحاضنا للكثير من الإشكاليات، ثم إن موضوع الحدث المقدس لا يزال في اعتقادنا مبحثا بكرا، فرغم الخطوة التي يتميز بها، لا يزال بحاجة إلى أعمال النظر وتعميقه، وهو ما سعى البحث إلى الخوض فيه عبر الوقوف على الثابت والمتحول في المتخيل العربي الإسلامي، وذلك لأن جانبا من تراثنا قد ضاع، في جملة ما ضاع، لأسباب عقائدية لا تخفى، أو إنه ما زال موجودا، إلا أنه بين طبقات الرمال دفيئا، محتجبا، أو في تراثنا المكتوب، أو لأنه يلبس نصوصا تعتبر من المقدسات. ومن ثم، إن هذا الموضوع يحمل أبعادا متباينة ومتكاملة في آن واحد، نذكر منها:

- **بعد تاريخي** : يفترض كتابة مجموعة من الأحداث التاريخية باعتبارها أحداثا تشكل بناء المتخيل العربي الإسلامي، والتي لم تدرس بما فيه الكفاية، ذلك أن التاريخ باعتباره سجلا للأحداث التي وقعت داخل إطار الوعي الإنساني منذ بداية الوجود البشري، تضمنت أحداثا اكتسبت بعدا حضاريا، بل ومقدسا بسبب صيغتها الجماعية وامتداداتها الروحية . بهذا المعنى شكل التاريخ الإنساني الوعاء الحضاري الذي احتضن وحدد مسار الحدث المقدس، حيث يصبح التاريخ، هنا، موجها للعديد من الأحداث المقدسة، بل وربما ازدادت قدسية هذه الأحداث بتوطينها التاريخي، إذ تسمي الأحداث المقدسة آلية للتحقيب والتأريخ، من ذلك؛ حدث ميلاد المسيح عيسى عليه السلام، وحدث عام الفيل، وحدث هجرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ... وغيرها من الأحداث. لقد شكلت هذه المحطات التاريخية لحظة فارقة في الزمن لأهميتها، دون أن يقصد من خلالها إلى عملية مرور الزمن وتداول الأيام والسنين، وما تحفل به من أحداث. فأحداث التاريخ تحدث مرة واحدة حدوثا حقيقيا، ولا يمكن استرجاع ما حدث أو تغييره.

ومهما يكن من أمر، فالتاريخ ليس تجربة مختبرية يمكن إعادتها بنفس تركيبتها ومعادلاتها، لذلك تظل أحداثه شاهدة في محطاتها الزمنية على بصمة الإنسان في مسيرته الحضارية، ولا يمكن تزوير أي من هذه الأحداث فضلا عن تزوير التاريخ كله. إن التاريخ لا يعيد نفسه إلا من خلال الوقوف على الحدث المقدس تذكيرا وإحياء لما وقع في زمن البدايات الأولى، وحلولا في الزمان الميثي/القدسي والدائري.

- **بعد ديني** : باعتبار الدين منظومة من المسلمات الأساس التي تحظى بالقداسة، وهو ما يميز بين ما هو مقدس وديني. فالدين هو الممارسة المنظمة للمقدس، حيث يصبح الدين مؤسسة المقدس أي مجموع الشعائر والمعتقدات التي حينما تنظم، تضعنا في إطار الدين. وإذا كان لكل أمة ثوابتها ومقدساتها، فالدين هو العمود الفقري، والمحور الرئيس لهذه الثوابت وتلك المقدسات. وفي الحضارة العربية الإسلامية يمثل الدين اللبنة الأساس في تشكيل منظومة الحضارة، وقيمها وأفكارها ومعاييرها. والحالة هذه، تصبح ثوابت الدين وأصوله، هي جوهر مقدسات الأمة، والتي تتجمع فيها وتتبلور عنها بقية التعبيرات الحضارية الأخرى؛ كالتعبير الديني، والتعبير الجنسي، والتعبير الفني.

نتيجة لذلك، وفي السياق العربي الإسلامي، نجد أن الدين أحد أهم مقدسات الأمة، ومبادئ الدين هي مجموعة من القيم الراسخة والثابتة في المتخيل الجمعي للأمة العربية الإسلامية.

- **بعد أنثربولوجي** : يكشف عن الظواهر الثقافية، باعتبارها خزاناً للنظم الاجتماعية البسيطة؛ كالعادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات، أو المركبة؛ كالقيم الدينية والفلسفية والأخلاقية والفنية، علاوة عن تأصل الحدث المقدس في الثقافات الإنسانية، و تجليه من خلال الأساطير والطقوس والرموز. ولئن كانت الأساطير سرداً رمزياً لحياة الشعوب، ودين الإنسان البدائي، فإنها لم تسلم من كونها مرجعاً خصباً للخرافة والملاحم والقصص البطولية، لانغماسها في العجائبي، واستغراقها في عالم الخوارق.

إن الأسطورة تصور بعض الأحداث والشخصيات التي يعتبر وجودها حقيقة مسلماً بها، لكن حرفها أو ضخمها الخيال الجمعي، والتقاليد الأدبية، والأعراف الراسخة، وفق ما ألفيناه في بعض نصوص متخيل الثقافة العربية الإسلامية؛ مثل نص "ألف ليلة وليلة"، ونص "الحيوان" للجاحظ، ونص "حياة الحيوان الكبرى" لكامل الدين الدميري، ونص "تحفة الألباب" ونخبة الإعجاب" لأبي حامد المازني الأندلسي الغرناطي، ونص "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، ونص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري، ... وغيرها من النصوص التي ترفل بـ"العجائبي"، والخوارق، والحدث المقدس. فهذا الزخم والغنى في نصوص السرد العربي

القديم، يؤكد أن الخيال ليس حكرا على الأمم الأخرى دون العرب، وأن هاته الأعمال الأدبية العربية أثرت، من دون أدنى شك، في الأدب الغربي العجائبي، مثلما تأثر "دانتي" في "الكوميديا الإلهية" بنص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري.

- **بعد سوسيولوجي**: يقتضي أن الأشياء المقدسة لأي نسق ديني، هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي أوجدها. فكل دين له أصل اجتماعي، يضيف نوعا من الخشوع في مواجهة القوى الغامضة. فهذا البعد يسعى إلى رصد ما يحدث في المجتمع، وتأطير الحدث المقدس وتحديد نسبة حدوثه وقوته، وتبيان أثره وتأثيره، وخصوصا تأثيره في المجتمع الذي يحتضنه، ويؤمن به، ومن هنا، كانت دراسة الدين كظاهرة للسلوك الاجتماعي الخاص بنظام المجتمع، وسياسته وأدائه الاقتصادي وهويته الثقافية، أي دراسة المؤسسة الدينية دراسة اجتماعية. ولما كان الحدث المقدس من العوامل والآليات التي تحدد نموذج النمط الاجتماعي من خلال إقرار مجموعة من القيم والتمثلات والرموز الموجهة للفكر الجمعي، وللتنشئة الاجتماعية لدى الجماعات البشرية، فإن كل جماعة تعتمد إلى التوحد حول مجموعة من الرموز المقدسة، تحافظ على كينونتها وتمايزها، بل وتلجأ إلى الدفاع عنها ونشرها بمختلف الأشكال الفكرية والمادية. من هنا يكتسي البعد الاجتماعي أهميته في بلورة، وتوجيه الحدث المقدس.

- **بعد سياسي**: يتمظهر من خلال إضفاء القداسة على مجموعة من التمثلات، والقيم، والأحداث السياسية، حتى يصبح المقدس غطاء وقائيا لها، يحميها ويضمن سيرورتها وديمومتها، وبالتالي يمسي المقدس أداة محركة لمجموعة من الظواهر والأفكار السياسية. ذلك أن إدماج المقدس في الممارسة السياسية ظهر منذ تأصيل العائلة والعشيرة والقبيلة والدولة، بل يمكن اعتبار المقدس من المرتكزات الأساس التي نهضت عليها التنظيمات السياسية منذ ظهور الإنسان، أي أن المجتمعات حينما انتقلت من مرحلة القبيلة إلى مرحلة الدولة المنظمة، وضعت لنفسها حدودا مجالية، وحرصتها بقيم خاصة بها، ومقدسات تدافع عنها، بل وتقاتل من أجلها. لهذا، برزت المكانة الاعتبارية للمقدس في الحياة السياسية للشعوب، فشكل المقدس عنصر وحدة لكل مجموعة بشرية تنتمي، أو تعتقد أنها تنتمي إلى نفس المرجعية - مرجعية حقل المقدس - فأنتجت رموزا تقدها، واعتمدت طوطما خاصا بها كأحد ثوابت هويتها وكينونتها .

وعليه، يبرز تداخل المقدس مع السياسي من خلال عدة تجاذبات، حيث عمدت بعض المجتمعات الحديثة إلى إلباس رداء القداسة لمجموعة من الوقائع والأحداث والظواهر السياسية لتحسينها. وبذلك يمتزج القدسي بالسياسي، بل و يمتد إلى أبعد من ذلك عبر استثمار سلطة المقدس، لتحقيق أهداف اقتصادية وسياسية كتجل من تجليات الدنيوي، وحماية سلطة الحاكم أو النخب الحاكمة. وعلى هذا الأساس يتم "تقديس" الحقل السياسي في بعض ثوابته، أو إقحام المقدس في الحقل السياسي.

وقد بسطنا أطروحة هذا البحث من خلال الفرضية الآتية:

لم تكن العديد من الأحداث المؤتة للمتخيل العربي الإسلامي إلا أحداثا تاريخية، تحولت بفعل فاعل؛ (السلطة، أو العلم، أو المجتمع، أو الثقافة، أو السياسة، أو الإيديولوجيا عموما ... أو هذا كله) إلى أحداث مقدسة .

وعملنا على التحقق من هذه الفرضية انطلاقا من عينات منتقاة من النصوص الإسلامية من خلال مقاربتها مقارنة تحليلية. غير أننا لا نخالنا بجانب الصواب، إن قلنا إن "الحدث" هو الذي يكسب التاريخ معناه الحقيقي الأكثر عمقا وغنى، ذلك أن الحدث التاريخي لا يصمد في الذاكرة، إلا حينما يدمج مع الفعل "الأسطوري" ويسمه. حينها يتحول الحدث التاريخي ويرتقي إلى حدث مقدس .

من هذا المنطلق تحديدا، نعتبر المقدس مؤسسة تنظيمية وتجربة وجدانية، تحيل على نوعية العلاقة التي نقيمها مع الشيء المقدس أكثر مما تحيل على الشيء ذاته، ذلك أن المقدس كتجربة للعظمة، لا نعيشه في فعل العبادة، وطقوسها فحسب، وإنما في مختلف مناحي المعيش اليومي؛ وفي سلوكنا تجاه الآخر، في الفعل ورد الفعل. وكأننا بهذا المقدس يحاصرنا، بل ويسكننا، فيغدو سلوكنا مسيجا و مؤطرا به.

وإذا كان المقدس في مستوى التجربة اليومية للإنسان، فإن كل شيء يصبح قابلا لأن يكون مقدسا، فمثلا؛ الزمان، والمكان، والكائنات الحية، والجماد، والأفعال، جميعها عناصر مهياة للانخراط ضمن فضاء المقدس. فالمقدس هو تلك الطاقة الوجدانية، الخطرة، والمستعصية عن الفهم، أو التطويع، أو حتى التجزئة.

ولئن كان المقدس هو ما يتجلى، فإن الحدث هو ما يخلق القداسة، أي هو ما يجعل من "المقدس" مقدسا، لذلك كان "الحدث المقدس" هو ما يخرجنا من الإطار العادي، ومن المؤلف، ومن الأشياء اليومية، إلى عالم نرغم على ولوجه والانتماء إليه، عالم مدهش حافل بـ "العجيب" الخلاب، و"العجائبي" الأخاذ .

ومن ثم، فإن الحديث عن المقدس " هو حديث عن كلمة مثلما هو حديث عن حقيقة، فنحن نجد المقدس يقدم نفسه لرجل العلم كمفهوم تحليلي يطبقه في دراسة الوقائع الإنسانية عامة، وليس الدينية فحسب. وهو من جهة أخرى يتجلى لرجل الإيمان باعتباره عجيبة يقترب منها وهو يرتعش، ويوجه حياته حسب ما تقوده هذه العجيبة إليه. ومن هنا، نلاحظ أنه بقدر تعدد تجليات المقدس في مختلف المجتمعات كحقيقة، بقدر تعدد النصوص الأساسية حوله في البحث العلمي الحديث، وهي النصوص التي أعطت لكلمة مقدس عناوين نبالتها العلمية "(1).

يطرح، إذن، مفهوم "الحدث المقدس"، إشكالات متعددة نتيجة ارتباطه بالثقافي، والديني، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والنفسي، والتاريخي، وأخيرا بالمتخيل الجمعي. غير أن التعاطي مع موضوع "الحدث المقدس" اعتمادا على الكتابات التي تناولته، يطرح عدة إشكالات اصطلاحية، ومنهجية معقدة، انطلاقا من تعدد الأجهزة المفاهيمية، وتنوع المقاربات التحليلية، وانتهاء بتباين وتضارب الحقول المعرفية التي تؤطر مفهومي "الحدث" و"المقدس"؛ كحقل تاريخ الأديان المقارن، وحقل الأنثروبولوجيا، وحقل الهيرمينوطيقا، وحقل علم النفس التحليلي، وحقل علم الاجتماع الديني، وحقل السوسولوجيا، وحقل الفينومينولوجيا. ولما كان موضوع هذا البحث يكتسي أهميته من تقاطع متونه مع العديد من مجالات المعرفة والعلوم الإنسانية، فإننا قد سعينا جهدنا إلى التعامل مع مرجعيات معرفية متعددة، ومناهج مختلفة في هذه المقاربة البحثية، مثل المنهج التاريخي والفينومينولوجي والتأويلي، وكذلك سوسولوجيا النص، وتحليل الخطاب، والسيميائيات السردية، وجماليات التلقي.

1- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة تحت إشراف الدكتور حسن المنيعي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2000، ص: 10.

لهذا، عمدنا إلى التركيز على المفاهيم الإجرائية الخاصة بكل حقل معرفي على حدة، وإلى تبني مقاربة تحليلية باعتبارها مقاربة للتعامل مع الظواهر - سواء كانت دينية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو سياسية - وعناصرها البسيطة؛ تقوم على أساس تفكيك الظواهر المختلفة إلى مكوناتها الأولية، ودراستها دراسة تفصيلية، وفهم أنماط التفاعلات الموجودة فيما بينها، قصد استنباط القوانين العامة التي تحكمها .

تماشياً مع هذا الأفق، جاء هذا البحث مكوناً من بايين، ولكل باب جعلنا مدخلا؛ الباب الأول ذو طابع نظري - منهجي، والباب الثاني تطبيقي - تحليلي، وختمنا كل باب بخلاصات تركيبية.

الباب الأول وسمناه بـ "الحدث المقدس وعناصر الاختلاف والائتلاف بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية"، ويضم فصلاً أولاً حاولنا من خلال مبحثيه الأول والثاني رسم معالم مرحلة تأطير الموضوع في شقه المرتبط بـ "الحدث المقدس"، وفق حقول المعرفة التي تناولته كحقل تاريخ الأديان المقارن، وحقل الأنثروبولوجيا، وحقل الهيرمينوطيقا، وحقل علم النفس التحليلي، وحقل علم الاجتماع الديني، وحقل السوسيولوجيا، وحقل الفينومينولوجيا؛ فضلاً عن الكشف عن الفروق الثقافية لمفهومي "الحدث" و"المقدس" في الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية.

أما في الفصل الثاني من هذا الباب، الموسوم بـ "الحدث المقدس في المتخيل العربي والإسلامي من الوظيفة الأنطولوجية إلى الوظيفة الجمالية" فقد سعينا من خلاله إلى بلورة تصور متماسك عن تجليات "الحدث المقدس" وتمظهراته في المتخيل العربي والإسلامي، ومعاينة ورصد إوالات اشتغاله ضمن نصوص المتخيل المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية. ولمساءلة المتخيل، فقد خصصنا المبحث الأول من الفصل الثاني لمقاربة مفهوم المتخيل في الثقافتين الغربية والعربية. فكان لزاماً الوقوف عند كبرى المحطات التاريخية الأساس التي تعاملت مع الجذر اللغوي "خ.ي.ل"، ومع اشتقاقاته وامتداداته المفهومية، ذلك أن للمفاهيم هوية دلالية مفترضة يجب التعرف عليها وملاحقتها في مكان انبثاقها وإشعاعها. ولما كانت المسافة بين هاته المحطات التاريخية والثقافية، ليست هوة تستدعي التجاوز، بل وسيطاً يتطلب العبور، كان لا مندوحة لنا من التوقف عند قطبي الفكر اليوناني "أفلاطون" و"أرسطو"، مروراً

بفلسفة الفكر الغربي الحديث؛ "كانط"، و"جيلبير ديران"، و"جون بول سارتر"، و"هنري كوربان"، مع العودة إلى فلاسفة العرب؛ الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني، وابن عربي... وغيرهم. ناهيك عن مقارنة هذا المفهوم لدى المتصوفة، والبلاغيين والنقاد القدامى. وإذ نقف حيال هذا الإنتاج الفكري الضخم، نجد أنفسنا إزاء مقارنة للمتخيل متعددة الأصول تمتاح من معين الفكر متعدد الملامح والتجليات هو كذلك.

وأما في المبحث الثاني، فقد أثرنا معالجة الجنس المقدس من خلال التصدي لجملة من القضايا والإشكالات التي بدت في نظرنا ضرورية وحاسمة في ذات الآن، متسائلين عن الحمولة السوسولوجية والثقافية والسيكولوجية للجنس عند العرب قبل الإسلام؟ وعن الأبعاد والتحويلات الإبيستيمولوجية التي عرفتها "مؤسسة الجنس" مع ظهور الإسلام؟ وعن حدود القداسة التي أحاطتها الثقافة العربية الإسلامية بالجنس؟ والكيفية التي تم بها تفسير علاقة الجنس الضائعة بين المقدس والديني؟

لقد حاولنا الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها من خلال رصد التطورات التاريخية للأنكحة والممارسات الجنسية منذ مرحلة ما قبل الإسلام، معززين ذلك بحالات ونصوص من الثقافة العربية الإسلامية، ومتون بعض الأساطير، وما تتضمنه هاته النصوص من تصور حول الممارسة الجنسية، من ذلك المفاهيم الشائعة والمتداولة، التي يتناقلها البعض مفادها أن حواء هي التي أوقعت آدم في الإثم، وورطته في الخطيئة.

والواقع الذي يسجله النص القرآني، أن الخطيئة هي خطيئة آدم دون إشراك حواء، مصداقا لقول الله تعالى: "وعصى آدم ربه فغوى" (سورة طه، الآية: 21). وعليه، فإن نصوص الوحي هي إحدى أهم المصادر التي غدت المتخيل ومدته بالسلطة الدينية، وكانت مستندا في تحول المتخيل إلى مقدس لا يمكن الخوض فيه أو التفكير في مقولاته، فارتبط بالمسلمات والبداهيات التي يمتزج التفكير فيها بالكفر والشرك بالله. وبذلك، فالمتخيل الذي وقوده النصوص المقدسة صنعتها تمثلات المجتمع العربي الإسلامي، وحاكته ونسجته التقاليد والأعراف والعادات، وقيدته بجملة من الموانع والمحرمات، إذ لا يمكننا أن ننكر أن بعضا من تأويل تلك النصوص - نصوص الوحي - هو الذي أذكى المقدس الجنسي، وأصل له، من ذلك ما ورد في سورة يوسف

عن كيد زليخة امرأة العزيز ليوسف عليه السلام، ومرادته عن نفسه، حيث تتحول كل النساء إلى كائنات كائنة بالطبع والسليقة .

وفي المبحث الثالث من هذا الفصل عملنا على مقاربة "الحدث المقدس" من منظور ذي خصوصية، هو منظور الفكر الشيعي، في تناظرية تبغي طرح أسئلة حول ماهية "الحدث المقدس"، وعن المقدس في المتخيل الشيعي، والجنور التاريخية للتشيع في الإسلام، وعن أصل الخلاف بين أهل السنة والشيعة، ناهيك عن رصد المقدسات الإسلامية في تفاسير الشيعة ومراجعهم، حيث لم نفاضل بين خطاب شيعي وآخر سني، ولم ندافع عن أحدهما ضد الآخر. وقد حاولنا التعرض لأهم هذه العناصر من خلال الإجابة عن بعض القضايا المحورية، نجملها في التساؤلات الآتية :

ما هي الآلية التي يؤثر بها الحدث المقدس في السياسي ؟ وكيف يستثمر السياسي المقدس ؟ وكيف يغير هذا " الحدث المقدس " تاريخ الشعوب ؟

ونقف في المبحث الرابع من هذا الفصل على أن اكتمال التجربة القدسية يبقى رهينا بإمطاة اللثام عن مجال إنساني آخر مستقل، ألا وهو الفن المقدس الذي تبلور في إطار ممارسة تواصلية مع المقدس. ومن ثمة، التأسيس للفعل التعبدية ولطقوس العبادة، لينتقل الفن بعد ذلك من وضع الفن المقدس إلى وضع الفن الديني، مع تبيان ما نجم عن هذا التحول من إعادة تشكيل صورة الفن في الغرب على وجه الخصوص، وتمييز بين كل من الفن المقدس والفن الديني، باعتبار هذا الأخير مرحلة لاحقة لمرحلة الفن المقدس الذي كان فعلا تعبديا امتزجت فيه الممارسة الفنية مع الممارسة التعبدية.

ولما كان الفن أصدق أنباء التاريخ في تجليته للأحداث والحقائق الخفية، كان ضرورة من ضرورات الواقع - حسب "جان كوكتو"- وأصبح متلازما مع الإنسان كتلازم الدين معه - منذ أن وجد على وجه البسيطة- ولتلازمهما مع الإنسان كان لا بد أن يتلازما معا، حيث استقى الفن مواضيعه من الدين، واكتسب الدين قوته بالفن، بحسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية، فكان الفن وقفا على الإنسان، وعلى معيشه اليومي، وفي خدمة عقيدته .

الباب الثاني من هذا البحث كان قسما تطبيقيا يحمل عنوان : "الحدث المقدس بين العجيب الديني والعجائبي في نصوص المتخيل العربي الإسلامي"، وقد عملنا على مساءلة بعض نصوص السرد العربي القديم، الحاضنة للحدث المقدس وللعجائبي، ومقارنتها مع النص القرآني، من خلال قراءة فاحصة في بعض نصوص الوحي، ورصد عجيب الحدث المقدس في المتن الإسلامي، وإثارة هذا "الحدث المقدس" كما يقدمه القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والسيرة النبوية، وكتب التفسير والتأويل، في محاولة لإبراز الكيفية التي تعامل بها الأدب مع النص الديني، والكشف عن الخصوصية التي أخذها التناص في نصوص المتخيل العربي الإسلامي. ولأن "الحدث المقدس" يتقاطع مع المتخيل، فقد أثرنا اختيار نصين بعينهما؛ نص "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأشجعي الأندلسي، ونص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري. ونعزو اختيارنا لهذين النصين إلى جملة من الاعتبارات، نجملها في كونهما:

- نصين ذي تمثيلية لموضوع البحث.
 - استثمرا الحدث المقدس ضمن سياقهما.
 - استلهما حدث الإسراء والمعراج.
 - نصين مؤسسين للثقافة العربية الإسلامية.
 - من أحد الأعمدة الهامة في التراث العربي الإسلامي.
 - نصين متنوعي الأصول والجذور، ويأخذان اتجاهات مختلفة.
 - نصين يعكسان انفتاح الثقافة العربية على الآخر، إنسانيا، وإبداعيا، وثقافيا.
- وقد عمدنا في هذا البحث إلى محاولة الكشف عن طبيعة الاختلاف والائتلاف في هذه النصوص، وعن الكيفية التي نقل بها الحدث المقدس، مع عقد مقارنة وموازنة بينها، ناهيك عن تبيان خصوصية هذا النقل للحدث المقدس سواء في النص القرآني أو في نصوص الثقافة العربية الإسلامية، والتي من خلالها تم تسييق هذا "الحدث المقدس"، مبرزين في ذات الآن المناولة الثقافية الإسلامية للحدث المقدس سرديا، بمعنى كيف تمت البلورة السردية للحدث المقدس في الثقافة العربية الإسلامية؟ وكيف تم التعبير عن هذا "الحدث المقدس"، باعتبار أن الحدث المقدس لا يكمن في النص، ولكن في طريقة التعبير عنه، وفي كيفية تقديمه؟ وكيف صورته القرآن الكريم؟ وهل المتخيل يعمق المقدس في الحدث، أم يسطحه، وينقص من أثره؟

وإلى أي مدى ظل النص الديني محافظاً على قدسيته، حينما دخل نصوص المتخيل؟ وكيف يصبح الحدث المقدس داخل نص ليست الغاية منه التعبد؟ وكيف يتزى هذا الحدث المقدس ويتلون حين تسييقه في سياق "عجيب" القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، و"عجائبي" نصوص المتخيل العربي الإسلامي؟

أما عن الخاتمة، فقد أبرزنا أن الحدث المقدس الذي يعرضه القرآن الكريم في سياقات متعددة ومختلفة، والذي يشغل مساحات كبيرة من سور النص القرآني وآيه، لم يكن في الأصل إلا حدثاً تاريخياً، اكتسى قدسيته وتعالیه من تعالي النص القرآني ذاته، فالقرآن الكريم يخلع لباس القداسة على الوقائع والأحداث ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله تعالى، وأن النص الديني؛ قرآناً وسنة، مرتبط بالوحي، وهو مكمّن الحقيقة المقدسة والمنزلة، يستقي شرعيته وتعالیه من مصدره الإلهي، وأن الوحي مستويان؛ المستوى الروحي للوحي، وهو مستوى المطلق المتعالي المنزه عن كل شيء، والمستوى التاريخي الناتج عن نزول الوحي والمتجلي في لغة بشرية، من خلال نسق لغوي قائم الذات، وقابل للقراءة، ذو بعد تاريخي على الرغم من مصدره الإلهي المحايث. كما خلصنا إلى أن نص الوحي يفيض بالعجيب الذي أوقفه الحق سبحانه على رسله وأنبيائه، هذا العجيب الضارب في الاستغلاق، والمتجاوز لحدود العقل والمعقول، ما هو إلا استعراض لمظاهر القوة الربانية الخارقة لمألوف البشر. وأن هذا "العجيب" عام، وهو وثيق الصلة بنصوص الوحي، ويحيا داخل النصوص الدينية، ويستدعي الوقوف أمام إعجاز القرآن الكريم، وعظمة الله عز وجل، فيما "العجائبي" خاص، وهو شديد الارتباط بالنصوص السردية، وينشط ضمن نصوص المتخيل العربي الإسلامي، ويستوجب خلق الحيرة والتردد والدهشة الناجم عما يعترض القارئ والشخصية من أحداث فوق طبيعية.

وفي الختام، لا بد من الإشارة إلى أن ذلك الطموح الكبير الذي كان يحدونا، وتلك الرهانات الجسورة التي وضعناها نصب أعيننا، ونحن نخوض غمار هذه المحاولة البحثية، وشغفنا الجامح بسبر عوالم الحدث المقدس الحافلة بالعجيب المدهش والعجائبي الأخاذ، قد واجهته صعوبات جمة؛ سواء تعلق الأمر بشساعة الموضوع، والقدرة على تسييقه والإلمام به، أو بشح المادة المعرفية، خصوصاً، في الشق التطبيقي من هذا البحث.

لقد استنفذ منا هذا البحث كل الجهد، واستنزف منا سنين العمر، مع ذلك، وبالرغم مما حاولنا القيام به -على مستوى هذا البحث- من تناولات، وقراءات، ومقاربات تحليلية يظل التقصير قائما، ولا ندعي - بتاتا - الإلمام والإحاطة الشاملة بالموضوع، والإجابة على كل الأسئلة المطروحة والمتعلقة بمختلف القضايا التي لامسته في كليته، بل يظل - حتما- العديد منها مؤجلا وعالقا ومنطلقا لبحوث أخرى. فبحثنا لا يعدو أن يكون إلا إسهاما، وليس الكلمة الفصل. ونرجو أن يكون فيما أنجز بعض العزاء والسلوى.

ولما كان من الواجب أن يذكر الفضل لأهله، فإننا نتقدم بجزيل الشكر، وموفور الامتنان، لأستاذنا الفاضل الدكتور محمد عطف، الذي ظل طيلة سنين البحث سندا معنويا وماديا، ومعينا نمتاح من غزير علمه ووافر أدبه. واكب مشروعنا - مذ أن كان بذرة- بحرص شديد، وثقف هذا العمل وشذب فروعه وقوم اعوجاحه بجهد كبير لا يوفيه أي شكر حقه. لقد وجدنا فيه خير الناصح والمنتبع، فأثرت توجيهاته السديدة هذا العمل الرصين، وأخرجته من شرنقة التيه والاحتمال إلى حيز الإمكان والتحقق. إليه تعود فضائل هذا البحث، أما هناته ونواقصه فتعود إلى كثرة جهدنا وقلة صبرنا. فلشخصه الكريم نجدد شكرنا العميق على تحمله عناء الإشراف والتأطير.

وإذ نضع ثمرة مجهودنا هذا بين الأيدي الجليلة لأساتذتنا الأجلاء؛ باحثين، ونقادا، ومبدعين-لهم مكانتهم المتميزة في حقول المعرفة، والأدب، والنقد، والبحث العلمي الأكاديمي- فإننا نتقدم إليهم بأسمى عبارات الشكر، وخالص العرفان وموفور الامتنان على تفضلهم بقبول قراءة هذا العمل المتواضع ومناقشته .

الباب الأول:

الحدث المقدس وعناصر الاختلاف والائتلاف بين
الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية

الفصل الأول:

الحدث المقدس بين الثقافة الغربية
والثقافة العربية الإسلامية.

مدخل

يعتبر مفهوم الثقافة من المفاهيم الأساس في علم الاجتماع بشكل عام، والأنثروبولوجيا الثقافية بشكل خاص، باعتباره نوعا من أنواع العلوم التي تعنى بدراسة سلوك الإنسان وفقا لتأثره داخل حياة الجماعة التي يحيا فيها، ويشمل هذا التأثير مختلف الجوانب الدينية والاجتماعية والثقافية والتراثية.

إن مفهوم الثقافة يشكل أحد الأفكار الكبرى التي ساعدت البشرية على بلورة وترصيد إنجازات التقدم العلمي والفكري، ذلك أن الثقافة مفهوم يتسم بطبيعة تراكمية ومستديمة، فهي ليست وليدة مرحلة من مراحل التطور الإنساني، بل هي إرث اجتماعي لكافة منجزات البشرية. تأسيسا على ما سبق، فإن محاولة تقديم تعريف للثقافة يظل أمرا صعبا، على الرغم من شيوع تداول مصطلح الثقافة، وذلك لتعدد التعاريف وتنوعها تبعا لاختلاف الحقول المعرفية التي تناولته، هذا فضلا عن تداخل مفهوم الثقافة مع مفاهيم أخرى كالحضارة والمدنية.

ومن ثم، فإن جذور كلمة ثقافة "Culture" تعود إلى اللفظة اللاتينية "Cultura" التي تعني حرث الأرض وزراعتها، " ولعل "شيشرون" أول من استخدمها بمعناها المجازي الذي شاع فيما بعد حين أطلق على الفلسفة اسم "Mentis Cultura"، أي زراعة العقل وتنميته. وقد استعار "فولتير" وأقرانه من المفكرين الفرنسيين استخدام "شيشرون" المجازي حتى باتت الكلمة تعني تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة، وغير ذلك مما تشتمل عليه كلمة ثقافة. ومن الفرنسية انتقلت الكلمة بمعناها الجديد إلى الألمانية "Kulture" والإنجليزية وسائر اللغات الأوروبية (1). أما مصطلح حضارة "Civilisation" فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "Civis" مدني، "Civitas" مدنية أو حاضرة، التي تعني الجانب المادي من الحضارة كالعمران ووسائل الاتصال والترفيه، ويقابلها الجانب الفكري والروحي والخلقي لهذه الحضارة.

تماشيا مع هذا الأفق، تعكس الثقافة التماثل الروحي للمجتمع، بينما تعبر الحضارة عن مظاهر التقدم التكنولوجي، فيما تمثل المدنية مجموع الصفات والقيم وأنواع السلوك التي يستخدمها الإنسان في تصرفاته وعلاقاته بالآخرين.

1- من زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 115، الكويت، يوليو 1987، ص: 49 و50.

وتبعاً لذلك، تشمل الثقافة كل الأنشطة والاهتمامات التي تسم مجتمعا من المجتمعات، إضافة إلى مختلف جوانب الحياة المادية والمعنوية دون الاقتصار على أقلية مميزة، أو طبقة اجتماعية محددة، سيما أنها " تضم كلا من العظيم والوضيع، والصفوة والعامّة، والمقدس والدنويوي "(1). ولعل من أهم التعاريف التي احتلت مكان الصدارة في تعريف الثقافة، تعريف الأنثروبولوجي الإنجليزي "إدوارد برنيت تايلور" "E.B.Tylor"، (1832م - 1917م)، وعلى الرغم من تعدد تعريف الثقافة إلا أن أغلبها مستلهم، أو مقتبس من التعريف الذي تضمنه كتابه "الثقافة البدائية" "Primitive Culture"، الصادر سنة 1871م، بوصفها " ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة، والمعتقدات، والفنون، والأخلاق، والقوانين، والأعراف، وكل القدرات، والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع"(2). وهكذا، نلاحظ أن تعريف "إدوارد تايلور" للثقافة هو تعريف وصفي وموضوعي، وليس تعريفاً معيارياً، ولعل هذا ما يركز عليه علماء الأنثروبولوجيا بوجه عام، كونه يعبر عن نظرة شمولية للحياة الاجتماعية للإنسان، ما يجعل الثقافة، وفق هذا التحديد، تكتسب بعداً جماعياً وفردياً، على أساس أن الثقافة ترتبط أولاً بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وثانياً بملكة الاكتساب والتعلم، أي أنها تتجاوز الضرورة والحتمية التي تمليهما الوراثة البيولوجية.

وأما في اللغة العربية، فكلمة ثقافة كلمة عريقة، تعني صقل النفس والمنطق والفتانة. وفي القاموس المحيط: " ثَقَّفَ ثَقْفًا وَثَقَّفًا وَثَقَّافَةً: صار حاذقًا خفيماً فطنًا، فهو ثَقْفٌ (...) وَثَقَّفَهُ تَثْقِيفًا: سَوَّاهُ. وَثَقَّفَهُ فَثَقَّفَهُ: غَالَبَهُ فَغَلَبَهُ فِي الْحِذْقِ (...) وَالثَّقَافُ حديدة تكون مع القَوَّاس والرَّمَّاح يقوم بها الشيء المعوج. ومنه قول عمرو ابن كلثوم:

إذا عَضَّ الثَّقَافُ بِهَا إِشْمَازَتْ تَشَجَّ قَفَا المَثَقَّفِ والجَبِينَا ... "(3).

وعليه، فقد استعمل العرب كلمة "ثقافة" للدلالة على معانٍ متعددة، تتناول الجانب المعرفي والجانب السلوكي، من ذلك: الحذق، والفتنة، والذكاء، وسرعة التعلم، والضبط، والظفر بالشيء والتغلب عليه، والتقويم، والتهديب، وتسوية المعوج من الشيء كالرماح

1 - آدم كوبر: الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراحي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 349، الكويت، مارس 2008، ص: 51.

2- E.B. Tylor : La Civilisation Primitive, Traduit par Pauline Brunet, Tome 1, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1920, P : 16.

3 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص: 218.

والسيوف. أما عند الغرب فتدل كلمة "ثقافة" في أصلها اللاتيني على فلاحه الأرض، وتنمية محصولها، ثم توسعت لتفيد كل ما هو معنوي، كتنمية العقل، والذوق، والأدب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن كلمة "ثقافة" في اللغة العربية، وعلى خلاف اللغات الأوروبية، وتحديدًا اللغة اللاتينية، تظل كلمة أصيلة لها معنى صريح وواضح الدلالة إن على وجه الحقيقة أو المجاز، لعراقة جذرها اللغوي، كونها ليست دخيلة على اللغة والتراث العربيين. وأما في الاصطلاح، وبالرغم من استخدام لفظ "ثقافة" بمفهومه العربي والإسلامي إلا أن المعاني المقصودة منه تحمل جميعها نفس الدلالات التي ينطوي عليها المفهوم في التحديد الأنثروبولوجي الغربي.

ولئن كانت الثقافة العربية ثقافة تدعمت هويتها وتبلورت خصوصياتها بالدين الإسلامي، فإنها تظل ثقافة استوعبت أمما وشعوبا مختلفة انضوت تحت لواء الأمة العربية والإسلامية، فأغنت كل الثقافات التي تعايشت معها، وصارت بذلك ثقافة العرب والمسلمين؛ ثقافة العرب المسلمين، وثقافة العرب المسيحيين، واليهود، وثقافة كل أهل الأديان والطوائف والملل والنحل التي انصهرت في الكيان العربي الإسلامي، وعاشت في كنف الدولة العربية الإسلامية عبر الأزمنة والعصور.

تأسيسا على ما سبق، تظل الثقافة أحد المكونات الأساس التي تحدد هوية الفرد والمجتمع، إلى جانب مكونات أخرى تتفاعل معها، لعل من أبرزها؛ "الحدث المقدس"، و"المتخيل"، و"العجيب"، و"العجائبي"، وهو ما يجعل منها دعائم أساس في تشكيل وبلورة معالم هذه الهوية. ولما كان الحدث المقدس وعجيبه توّطرهما ممارسات ثقافية، وينتعثان داخل نصوص الوحي، فإن العجائبي يمتح من المتخيل، ويرفل في نصوص الثقافة العربية الإسلامية.

ومن ثم، سنعمل من خلال هذا الفصل، الذي وسمناه بـ "الحدث المقدس بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية" على مقاربة "الحدث المقدس" وفق حقول المعرفة التي تناولته، والكشف عن الفروق الثقافية لمفهومي "الحدث" و"المقدس" في الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية.

المبحث الأول: الحدث المقدس في الثقافة الغربية.

1- في دلالة كلمة " حدث " : " Évènement ".

يعرف " أندريه لالاند " كلمة حدث : " Évènement " ما يحدث أو يقع في زمان ومكان محددين عندما تتسم هذه الواقعة بوحدة معينة، وتتميز عن المجرى المتشاكل "Uniforme" للمظاهر ذات الطبيعة الواحدة، واختصارا : حدث مهم أو حدث مثير. أما في الماضي فكان لكلمة واقع أو واقعة : " Fait " المعنى اللاتيني لكلمة "Eventus" حدث، لكنها لم تحتفظ به إلا في تعابير نادرة، مثل عبارة "الواقع أثبت ذلك حقا"، لكنه يبقى معنى أكاديميا (1).

وبعودتنا إلى كلمة واقعة "Fait" نجدها تقابل حدث: " Évènement "، أي ما يكون أو ما يقع، بحيث يعد معطى واقعا للاختبار، الذي يمكن للفكر أن ينصب عليه. ومن ثمة، فإن مفهوم واقعة يفضي إلى حكم برهاني على الواقع الخارجي، وبذلك تكون لهذه المفردة قيمة تقديرية. وفي السياق ذاته، نجد أن كلمة "واقعة" تتعارض مع :

- كل ما هو وهمي، خيالي أو محتمل فقط، ذلك إن الوقائع هي التي تحكم الفكرة.... فالوقائع هي الحقيقة الوحيدة التي يمكنها إضفاء الصيغة على الفكرة الاختبارية، ومراقبتها في الوقت ذاته، ولكن شرط أن يتقبلها العقل، أي شرط الاعتراف بأن الوقائع محددة تماما، وأنها رصدت رسدا جيدا (2).

- كل ما هو ضروري وفقا لقوانين الاستدلال؛ إن حقائق الاستدلال ضرورية ونقيضها مستحيل، وإن حقائق الواقعة ممكنة ونقيضها ممكن.

- كل ما هو مشروع أو واجب منطقيًا، أو أخلاقيًا، أو حتى جماليًا، إلا أن هذه الحالة نادرة. وفي الغالب يتم التعبير عن هذا التعارض بعبارة واقعي (3).

1- أندريه لالاند : "موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة خليل أحمد خليل، وأشرف عليه أحمد عويدات، الجزء الثالث، منشورات

عويدات، بيروت - باريس، 2001، ص: 376.

2- أندريه لالاند : المرجع نفسه، ص: 409 و410.

3- أندريه لالاند : المرجع نفسه، ص: 411.

تأسيسا على ما سبق، فإن كلمة واقعة "Fait" تفيد في معانيها؛ ظاهرة، أو مظهر، أو حدث. ومن ثمة، فالواقعة هي ما يتكون أساسا من اسم صفة حقيقية، يحتل مكانة محدودة في الزمان وفي المكان، أو في الزمان وحده. وهي أيضا تواصل مكاني و زمني أو زمني فقط. أما "حدث" فيقال على الواقعة التي يكون لعنصرها الزمني من الأهمية أكثر مما يكون للعنصر المكاني، ولا سيما الواقعة التي تظهر خصوصا كأنها في تغير من جهة، ومن جهة أخرى ما يميز كلمة "حدث": "Evénement" عن "واقعة" : "Fait"، أنها تقال على ما يحدث في زمن ومكان خاصين، لا على ما يدوم.

وفي هذا السياق، نورد المثال الذي ساقه " لالاند " للتمييز بين "واقعة" و"حدث"، "إن مؤسسة هي واقعة وليست حدثا، وإن معركة هي في آن حدث وواقعة؛ حدث من حيث اعتبارها مجموعة أفعال تدور في مكان ما، وفي زمان معين. وواقعة من حيث اعتبارها عنصرا من الواقع الذي لا يمكن للمؤرخ التشكيك في وجوده، والذي يمكنه أن يكون أساسا للاستنباطات أو الافتراضات" (1).

أما في معجم " Le Petit Robert " نجد أن حدث " Evénement " تدل على واقعة متميزة، وغير مرتقبة، أو غير منتظرة. في حين حدد معجم " La Rousse " أن تاريخ الكلمة "Evénement" يعود إلى الجذر اللاتيني "Evenire"، والذي يعني؛ يحدث ، أو ينتج . فالحدث هو كل ما يطرأ ، كل ما يقع ، كل ما يظهر. ويقال أحداث الحياة، أو الوقائع البارزة، والمهمة. وفي الموسوعة الحرة "ويكيبيديا" "Wikipedia" ورد: أن "الحدث" حسب نقاد المعتقدات الخارقة للطبيعة، يأتي بعده نبوءة، ويكون بسبب التحيز للاعتقاد بأن ما حدث متوقع بعد حدوثه، مما يشرح توقعات مدعاة لأحداث هامة (...)، وحسب النقاد فإن نبوءات عدة أديان كتبت في الواقع بعد حدوثها، وأن النصوص أو تفسيرها عدت لتتنق مع الوقائع التي حدثت(2).

1-أندريه لالاند: "موسوعة لالاند الفلسفية"، ص: 410.

2- الموسوعة الحرة "ويكيبيديا" www.wikipedia.org/wiki (مادة "حدث" : " Evénement ")، وقد تمت استشارة هذا الموقع بتاريخ 23 مارس 2008 م.

وعليه، فإن الوقائع والأحداث، لا توجد جاهزة في الطبيعة، ولكن وجودها رهين بمسببات، وهي حقيقة تلاحظ في الزمان وتشكل أنا في التعاقب، وهذا ما يعطي لـ "واقعة"، أو "حدث" صفة التاريخي الممتد في الزمان، فنكون، بذلك، أمام واقعة تاريخية، أو حدث تاريخي، خاضع لواقع الصيرورة .

2- في بنية التعريف المعجمي لمادة "مقدس": "Sacré".

ورد في معجم " Le Petit Robert " أن "مقدس" هو صفة المقدس الذي ينتمي إلى مجال معزول، وممنوع، وغير مخترق، يتعارض مع ما هو دنيوي، ويصنع موضوع شعور بمهابة دينية، باعتبار أن المقدس هو ما يمتلك الإنسان(1).

أما معجم " Dictionnaire Quillet de La Langue Française " فأورد أن "مقدس" هو صفة، ومقابل لـ "دنيوي"، يقال في حق الأشياء التي تخص الدين، والاعتقاد بالله، والأماكن المقدسة، والعهد القديم والجديد، والتاريخ المقدس، والتاريخ الطاهر، وهيئة الأساقفة، وكل ما هو خاص بطقس ديني. ومجازا يفيد الجدير بالتقدير، وغير القابل للاختراق لجدارته. إلا أنه في اللغة الشعبية يختلط المقدس بالدنيوي، وبمفاهيم أخرى، وعلى سبيل المثال نجد في التداول عبارة : ثرثار مقدس، وحظ مقدس(2).

وبالعودة إلى معجم "الاروس" : "La Rousse" نجد أن "مقدس" يحيل على اسم حفل ديني، بواسطته نسمي ملكا، أو أميرا. وفي المجاز يعني "مقدس" الذي لا يجب مسه، أي ما كان ذا طابع مقدس ويوحى بالتشريف، أو الاحترام، فمثلا؛ شخصية الأب تكون مقدسة بالنسبة لأبنائه. وفي التداول العامي "مقدس" يعني ملعون، أو ممقوت، أو كذاب مقدس. ويقال نار مقدسة لبعض المشاعر السامية، ونار الحرية المقدسة، أي عشق العمل؛ هذا التلميذ لا يملك النار المقدسة، أي لا يعشق عمله(3).

1-P. Robert: Le Petit Robert, Publication, Paris, 1993 .

2- A.Quillet: Dictionnaire de La Langue Française « l'art d'écriture et de bien rédiger » Editeur: Librairie Aristide Quillet, Paris 1959, p: 1727 .

3 -P.Larousse : Nouveau Larousse Élémentaire, Librairie Larousse , Paris 1967, p: 627.

في حين حدد معجم: "Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie" لصاحبه : "André Laland" أن المقدس هو ما ينتمي إلى نظام الأشياء المعزولة الخاصة، والمحرمة التي يجب أن تكون موضوع احترام ديني من طرف جماعة من المؤمنين (1).

وفيما يخص معجم : Dictionnaire de La Langue Philosophique ، لـ :
"Paul Foulqué" فينص على أن "مقدس" لا يتطابق مع طيب أو قبيح، فهو يعني الذي يمكن مسه دون أن يكون ملعونا. ناهيك عن كون "مقدس" هو نقيض لما هو دنيوي، وينعت به ما يقدم خاصية قوة غريبة، مرة تجذب، وأخرى تدفع (2). ويضيف أن الشيء المقدس يلهمنا الخوف، أو على الأقل احتراما يبعدها، فيجعلنا على مسافة منه.

وفي معجم: "Dictionnaire de L'ethnologie Et de L'anthropologie" ورد أن الحديث عن المقدس هو حديث عن لفظ، بل أكثر من ذلك حديث عن مفهوم، وبشكل دقيق يتم التساؤل حول ما إذا كان وراء هذا اللفظ مفهوم محض يمكن للأنتروبولوجيا أن تستعمله (3).
بينما نجد في معجم: "Dictionnaire des religions" أن المقدس هو اعتقاد في مصدر قوة خارقة، قد تكون آلهة قبلية من الأجداد، أو من الكواكب، أو من الأحجار، أو من الأشجار، أو من الحيوانات. كما قد تكون آلهة سماوية يخاف غضبها، ويطلب رضاها بتقديم القرابين، أو الهدى، أو التضرع، وهو حال عرب الجاهلية على سبيل المثال (4).

وبالمقابل، قدمت موسوعة "Universalis" رؤية مغايرة للمقدس، إذ اعتبرت أن كل خطاب حول المقدس يطرح مشكلا منهجيا ، لأنه يظهر ذو وجهين: فالمقدس بالنسبة لرجل العلم مبدأ تحليلي يطبقه في دراسته للوقائع الإنسانية، بل حتى الدينية. أما رجل الدين فيرى فيه سرا عجيبا فيقترب منه واجفا، ويوجه حياته وفق ما يرتئيه (5).

1-A.Laland: Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie, Press Universitaire de France, 16ème Edition, Octobre 1988, p: 937.

2- P. Foulqué: Dictionnaire de La Langue Philosophique , P.U.F, 6ème Edition, 1 janvier 1992, p: 648.

3- P. Boute et M. Izard : Dictionnaire de L'Ethnologie et de L'Anthropologie, 2ème Edition , P.U.F, 1992, p: 641.

4- M. Eliade et I. P.Couliano: Dictionnaire des Religions, Edition Plon, Paris 1990, p: 203.

5 -Encyclopaedia: Universalis, Paris, 1979, p: 1979.

فيما حددت موسوعة " لالاند " الفلسفية الاستعمالات التي ترد في سياقها كلمة مقدس

كالآتي:

- بالمعنى العام : ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، لا يقبل الانتهاك، أو ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين.

- بالمعنى الأخلاقي الأكثر تداولاً: يفيد الطابع المقدس للشخص البشري، ذلك أن هذا المفهوم، يضم إليه فكرة لا مثيل لها.

- بالمعنى الأقل تخصصاً : هو ما ينتسب إلى التعبد؛ كالموسيقى المقدسة، والموضوعات المقدسة (1).

وبناء على ما سبق، نستنتج أن المقدس في الثقافة الغربية، كمفهوم لغوي، يؤدي وظائف عديدة بحسب ما يقتضيه السياق، إن دلاليًا، أو تداوليًا، أو تركيبياً. فنجد تارة اسماً مشتقاً، و أخرى فاعلاً، أو مفعولاً، وقد يأتي نعناً تابعا لمنعوتة يصفه، و يوضحه و يحدده. وتبعاً لذلك، فإن جل هذه المعاجم تستعمل المقدس كصفة؛ فمثلاً معجم "Le Petit Robert" يورد "مقدس": هو صفة المقدس الذي ينتمي إلى مجال معزول محرم يتعارض مع الدنيوي. وأما معجم "Quillet de La Langue Française" فيورد "مقدس" صفة تقال ضد الدنيوي نخص بها أشياء تتعلق بالدين، أو عبادة الإله، أو الأماكن المقدسة، أو الكتاب المقدس بما في ذلك العهدين القديم والجديد. في حين نجد معجم: "Dictionnaire de La Langue Philosophique" ينص على أن المقدس، صفة أو نعت تحتل الرتبة الأولى قبل المنعوت، وقد يصبح المقدس مرادفاً للملعون. غير أن معجم "Dictionnaire des Religions" لم يقدم المقدس كصفة أو مفهوم، بل تناول كمعبودات حسب الديانات، ووفق تاريخ كل جماعة.

وعليه، نستخلص أن المقدس غير مستقل بذاته، بل يدرس في علاقته بغيره، وبالكائنات، والأشياء، والذوات، والأفعال. وباعتباره صفة، فهو يدل على نعت للقوى الفاعلة، وبذلك تغدو هذه الموصوفات جديرة بالاحترام وملهمة للخوف، ومثيرة في النفس الرهبة والرغبة.

1- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص:1229.

وهكذا، أضحى المقدس صفة فاعلة تسم الموجودات، وسمه مميزة دالة عليها، على نحو يكون المقدس:

- لفظا يشمل دلالات متباينة، فهو تجسيد للطاهر، والمدنس، والنجس، والذنيوي، والمحرم، والممنوع، واللامخترق.

- مجاله الوجدان يلهم الخوف في النفوس، ويثير مشاعر تمتزج فيها الرهبة، والمهابة، والإعجاب، فيحصل التقدير والاحترام، أو الابتعاد والنفور.

- صفة تدل على نعت القوة الفاعلة، و تساعد على تمثيل الشيء وتصوره، وهذا النعت يسند إلى الكائنات و الأشياء و الأفعال، و كل مظاهر القوى الغامضة والخفية.

- مفهوما غير واضح الدلالة، ويكتنفه الغموض. وفي هذا الصدد، يقول الدكتور يونس لوليدي: "إننا لا نكاد نعثر لمصطلح "Le Sacré" على معنى واضح ولا على دلالة صريحة، بل حتى على تعريف موحد ومتفق عليه في الثقافة والتراث الغربيين، إلى درجة أن الأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الغربيين، رأوا من الأسلم لهم أن يصفوا التجليات الخارجية لمصطلح "Le Sacré"، والمواقف التي يولدها لدى المؤمن عوض أن يعرفوه"⁽¹⁾.

وتجلية للبس الذي يطال مصطلح "Le Sacré" في الثقافة الغربية، فلا مندوحة من الرجوع إلى الأصليين اللغويين للكلمة؛ الأصل اليوناني والأصل اللاتيني، قبل تناول بعض التصورات العلمية التي بلورت خطابا معرفيا حول هذا المقدس.

3- في دلالة كلمة المقدس

3-1- دلالة "المقدس" في اليونانية :

ينبثق المقدس في اليونانية من الجذر "Hag" الذي يحمل معنى الإجلال. وفي عصر هوميروس كان الفعل "Hazesthai" يعبر عن الخشية الدينية، والإحساس بالفرق في حضور الألوهية: إنه معنى الكلمة القديمة "Thambos"، التي تعني الغيبوبة التي يجد الإنسان نفسه مستغرقا فيها، ما إن يدخل في علاقة مع الفوق طبيعي. هذا ويشير النعت الفعلي "Hagnos" إلى مقدس الجلالة، أو المقدس الإلهي الذي يكون للإنسان في حضرته سلوك احترام مشفوع بخشية دينية. وفي الطقس والعبادة تأخذ "Hagnos" معنى مقدس التكريس الذي ليس طابوا، ولكنه

1- يونس لوليدي: المقدس والأنواع الحكائية، مجلة فكر ونقد، عدد 26، سنة 2000، ص: 19 و 20.

إقامة لعلاقة مع الآلهة. فالأشياء والأماكن الموصوفة بـ "Hagnos" هي حاملة لصفة فوق طبيعية(1). أما "Hagios" وهي نعت آخر لـ "Hazesthai"، وتقترب من الجذر "Sac"، فإنها تستدعي عظمة الآلهة وجلالتهم، إذ يمر النعت من الكائن الإلهي إلى تمثاله، وإلى معبده، وإلى بيوته. وكل هذا يجعل "Hagios" هي بالتحديد نعت التعالي الإلهي في الفكر الإغريقي. وتوجد كلمة أخرى لها علاقة وثيقة بالمقدس وهي: "Hieros"، وتعني القوي المحيي. أما "Hosios" فهي تمتلك معنى المقدس القانوني الآتي من القانون الإلهي، بينما تعني "Dikaios" ما هو مقرر بالقانون الإنساني. وفي ملحمة الأوديسا يشير الاسم الأيوني "Hosié" إلى القواعد المنزلة من الآلهة إلى البشر. وفي الأناشيد الهوميرية تشير "Hosie" إلى رخصة معطاة أو إلى تنازل مقدم من الآلهة. ومن ثم تظل "Hosios" مرتبطة بمعنى مقدس قانوني يحيل على مقتضيات الآلهة التي تنظم علاقات البشر في روابطهم المتبادلة(2).

2-3- دلالة المقدس في اللاتينية

يتفق كثير من الباحثين على أن الجذر التي اشتقت منه كلمة مقدس في اللغات الهندوأوروبية هو الجذر اللاتيني "Sacer" التي تأتي في سياق التعارض مع كلمة أخرى هي "Profanum". وتشير "Sacer" بالمعنى الطقسي والثقافي للكلمة إلى تفريق وإشعاع قوي: بيوت، ماء مطهر، بخور، نيران، أضحيان، ثياب كهنوتية. وبسبب وجود هذه الأشياء في علاقة مع الألوهية تعني "Sacer" أيضا الطبيعة الإلهية "يانوس ساكير: Janus Sacer"(3). على أن الجذر الذي تأتي منه "Sacer" وهو "Sak" يولد كلمة أخرى ذات ارتباط بالمعاني المذكورة سلفا هي كلمة "Sanctus"، التي تميز تحديدا الأشخاص. إن الملوك هم: "Sancti"، لأنهم مصطفون من قبل الكهان، حتى إنهم في تطابق مع إرادة الآلهة.

1- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 10.

2- محمد عفت: المرجع نفسه، ص: 11.

3- محمد عفت: المرجع نفسه، ص: 11.

وفي السياق ذاته، نجد أن القضاة هم "Sancti" من خلال ممارسة وظيفتهم العامة، وكذلك الشيوخ "Sénateurs" الذين هم "Patres Sancti" بسبب مهمتهم التي تؤسس أنشطة الشعب والمدينة (1).

تأسيسا على ما سبق، فإن الكلمتين "Sacer" و"Sanctus" تؤسسان لمفهوم الدين، الذي يسمح بفهم بنى الكون، وإقامة تنظيم للعلاقات بين الآلهة والبشر. ومن ثمة، يتضح أن تصور هذا المفهوم – حسب ما ذهب إليه الدكتور محمد عطف – يطرح مجموعة من الاختلافات، وهو ما يجمله فيما يلي:

- إن كلمة "Sacer" تفيد معنى التعارض مع "Profanum"، وهي تقدم خاصية القدرة السحرية "Le Pouvoir Magique". وتفيد في معنى ثان، ما هو جدير باحترام مطلق، لا يتم خرقه.
- إن المعنى الأول لكلمة "Sacer" يستدعي مفهوم "المحرم"، وهو أكثر ارتباطا بالدين، في حين يحيل المعنى الثاني للكلمة على المجال الأخلاقي، ويتوافق مع مفهوم: "Dikaios" في اللغة اليونانية (2).

وبالعودة إلى اللغتين اليونانية واللاتينية نستخلص الملاحظات الآتية:

- غنى الحقلين اللغوي والدلالي للمقدس في اللغة اليونانية قياسا مع اللغة اللاتينية.
- اتجاه اليونانيين إلى التفصيل في معنى كلمة "Sacer"، تفاديا للوقوع في المعاني المزدوجة، في حين نجد أن الكلمة ذاتها تحيل على الشيء وضده في اللغة اللاتينية.
- إن الأصل اللاتيني "Sacer" يتضمن بقوة معنى التحريم، بخلاف الأصل اليوناني، ونعزو الأمر إلى أن الإغريق لم يهتموا بالبحث عن كلمة تؤدي معنى يعارض المقدس، أو يشير إلى مقدس التحريم، كما هو الحال في اللغة اللاتينية، ذلك أن الكلمات التي تمت الإشارة إليها في اللغة اليونانية ترتبط أكثر بمقدس التكريس الباني لفكرة الطهارة الأخلاقية.

1- محمد عطف: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 12.

2- محمد عطف: المرجع نفسه، ص: 13.

4- المقدس : محاولة للتأطير.

4-1- التصور الاجتماعي:

انطلق "إيميل دوركايم" من الدين في مقاربتة للمقدس، فهو بقدر ما يربط المقدس بالدين، فإنه يجعله خاضعا له، ذلك أن الدين يبقى في النهاية مجرد تسيير وتنظيم للمقدس عبر التأكيد على التمييز بين المباح والممنوع (1)، ولعل تركيزه على مفهوم الممنوع هو ما جعل مقدسه يقترب من مفهوم الطابو. ويرى "دوركايم" في الطابو الواقعة البدئية التي خلقت مفهوم المقدس (2)، إذ تتجلى أهميته في تأويل الظواهر الدينية باعتباره الخط الفاصل بين الديني والدنيوي.

وإذا كان "دوركايم" قد أقام تصوره للدين على أساس التعارض بين الديني والدنيوي، فإن كل ممارسة دينية تجعل المقدس معزولا ومحاصرا بالممنوعات. ومن ثمة، تكون العقائد الدينية كلها تسيير وفق ترتيب الأشياء الواقعية أو المثالية، وذلك في تعارض بين ما هو دنيوي "Profane"، وبين ما هو مقدس "Sacré". وعلى هذا الأساس، يتم تقسيم العالم إلى قسمين؛ عالم يضم كل ما هو مقدس، وآخر يضم كل ما هو دنيوي (3). ولعل تقسيم العالم إلى قسمين متباينين يوهم إلى حد كبير بارتباط المقدس بالطاهر، والدنيوي، وبالنجس، والدنس، غير أن الطاهر والنجس ليسا دائما منفصلين، لأنه ثمة نوعان من المقدس، فالأول يتسم بالطهارة والآخر بالنجاسة، وهما معا قد يفترقان وقد يلتقيان بسبب ذلك، لأن الشيء نفسه يمكن أن يمر من الطاهر إلى الدنس والنجس أو العكس، دون أن يغير من طبيعته (4).

وتبعاً لذلك، يصبح المقدس هو الحقيقة المطلقة، وكل ما يحف العالم الإلهي في نقاوته وطهارته الخالصة، بينما "المدنس هو عالم كل ما فيه متسخ، ومفارق للعالم الرباني، ومتجاوز لنظمه، فالمدنس هو تشويه للمقدس ومسوخ له" (5).

1- محمد عفتا: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 15.

2- محمد عفتا: المرجع نفسه، ص: 15.

3- E.Durkheim: Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse, PUF, Paris, 1968, P: 51.

4- J. J. Wunenburger: Le Sacré, Que Sais-Je? PUF, Paris, 1990, p: 85.

5- رفيق حبيب: المقدس والحريية، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998، ص: 10 و11.

وفي السياق ذاته، أكد " أندريه لالاند " على الطابع الثنائي لمفهوم المقدس " إن كل حياة دينية تدور حول قطبين متناقضين، يقوم بينهما التعارض عينه القائم بين الطاهر والدنس، بين المقدس وانتهاك المحرمات، بين الإلهي والشيطاني، لكن في الوقت نفسه الذي يتعارض فيه هذان الوجهان للحياة الدينية، إنما تقوم بينهما قرابة وثيقة (...). فكلاهما يقيم العلاقة ذاتها مع الكائنات المدنسة الدنيوية؛ إذ على هذه الكائنات الامتناع عن أية علاقة مع الأشياء المدنسة، ومع الأشياء المقدسة جدا على حد سواء. فالأشياء الأولى لا تقل تحريما عن الثانية، وهي كلها موضوعة خارج التداول. هذا يعني أنها هي أيضا مقدسة " (1).

إن ما يسميه "دوركايم" مقدس ودنيوي هما بالتأكيد على مستوى واحد من التجربة، وبدل أن يكونا مبعدين الواحد عن الآخر، فإنهما يبدوان متداخلين بشكل وثيق إلى حد أنهما غير قابلين للانفصال، كما أن الحدود بينهما جد متحركة (2).

ومن هذا المنطلق، تحديدا، مهد "دوركايم" لتصوره بعرض جملة من المراكز :

- إن خير وسيلة لتفسير ظاهرة معقدة كالظاهرة الدينية، أن تدرس في بداية نشأتها، قبل أن تخالطها عناصر غريبة عنها، وأن ذلك إنما يكون بدراسة بيئات الشعوب البدائية. والشعوب البدائية في نظر "دوركايم" هي تلك الشعوب التي لا تتميز أسرها بخاصية مستقلة، بل تقوم على نظام القبائل والفصائل والعشائر.

- إن العشائر هي النواة الصغرى في المجتمعات البدائية، وقوامها وحدة اللقب المشترك بين أفرادها، وهو لقب يشتق في الغالب من اسم حيوان أو نبات، أو جماد، أو كوكب.

- في اعتقاد العشيرة أن لها بمسمى هذا الاسم صلة قديمة؛ إما أنها تسلسلت عنه، أو أنه كان حليفا أو حارسا لجدها الأعلى، لذلك تعظمه العشيرة وترسم صورته على مساكنها وأدواتها وأسلحتها ورواياتها، بل يتخذ الأفراد منه وشما يطبعونه على أجسامهم لتحقيق انتساب كل منهم إلى عشيرته. هذا النظام يسمى بـ : "الطوتم" أو اللقب الأسري، وهو نظام معروف في الشعوب القديمة؛ (المصرية، واليونانية، والرومانية، والعربية، والأثيوبية، إلخ). وتوجد آثار منه في الأساطير الشعبية، وتعرفه القبائل غير المتحضرة في أمريكا وأستراليا.

1- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 1230.

2- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 18.

- إن الطوطمية نسق ديني تعتبر فيه بعض الأشياء كالحوانات والنباتات مقدسة، إذ ترمز للعشيرة، لذلك، يعتبر "دوركايم" أن الطوطمية هي الشكل الأكثر بدائية وبساطة للدين، ويوازيها نمط بدائي من التنظيم الاجتماعي، وهو ما يعرف بالعشيرة.

4-1-1- "إميل دوركايم" وسوسيولوجيا الظاهرة الدينية :

إن الأشياء المقدسة لأي نسق ديني هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين. ويفسر هذا " بأن الشعوب التي تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية، وعندما تجتمع في مناسبات معينة، يقوى هذا الإحساس الجمعي، وتكرار هذا الإحساس في المناسبات يصبح نوعا من الشعائر، ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة، فتلك الأحاسيس التي يعبر عنها من خلال الشعائر تنعكس على الموضوعات التي أصبحت ذات طبيعة مقدسة في رأي الجماعة، حيث تضيف نوعا من الخشوع الديني في مواجهة القوى الغامضة " (1).

ويرى "دوركايم" أن أستراليا أخصب مكان لدراسة هذه الظاهرة، كون سكانها أقل تطورا، وأقرب إلى الطبيعة الأولى من غيرهم، ولذلك استمد منها الوقائع التي بنى عليها أفكاره في مسألة نشأة الدين والأخلاق؛ فأخذ مثلا من دراسة قبيلة "Arunta" في وسط أستراليا، والتي يعد طوطم القبيلة فيها، هو الطوطم الرئيس بالإضافة إلى وجود طقوس مرتبطة بطواطم أخرى تقل عنه أهمية.

وبالرغم من أنه يمكن أن يكون للعشيرة أكثر من طوطم واحد، فإن "دوركايم" لا يعتبر ذلك سلسلة من المعتقدات المنفصلة، وغير المترابطة حول حيوانات أو نباتات محددة، وإنما اعتبرها نسقا مترابطا من الأفكار تعطي العشيرة تمثيلا كاملا عن العالم. فالطواطم هي التمثيل المادي للقوى غير المادية فيها، وهاته القوى غير المادية ليست أكثر من الضمير الجمعي للمجتمع. فالحياة الدينية لدى البدائيين تقوم على الظاهرة الطوطمية التي تدل "على كل أصل حيواني أو نباتي تتخذه عشيرة ما رمزا لها ولقبا لجميع أفرادها، وتنزله، وتنزل الأمور التي

1- محمد أحمد بيومي : علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص: 104 و 105.

ترمز إليه منزلة التقديس " (1).

ووفقا لهذا التحديد، فالطوطمية دين، ليس بتلك الحيوانات أو بتصورات الناس، وإنما بتلك القوى المجهولة، وغير الشخصية، الموجودة في تلك الكيانات، لكنها ليست ممتزجة بأي منها (...). فالأفراد يموتون، والأجيال تذهب ويأتي غيرها، لكن هذه القوى تبقى دائما حية كما هي. إنها تنفخ الحياة في أجيال اليوم، مثلما فعلت بأجيال الأمس، وكما ستفعل بأجيال الغد (2).

إن ما يطمح إليه "دوركاييم" هو إثبات أن الطوطمية هي التمثيل الرمزي للضمير الجمعي، والضمير الجمعي بدوره يأتي من المجتمع. لهذا، فإن المجتمع هو مصدر كل من الضمير الجمعي، والطوطمية. ذلك أن " الجماعة الاجتماعية هي المسؤولة عن تكوين الدين، والأخلاق، والتعبير عن ذلك رمزيا. فالدين خاص بجماعة معينة، وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضا " (3).

وتبعاً لذلك، فإن هذه العلاقة ذات الطابع القداسي بين الفرد وعشيرته، أو قبيلته، أو جماعته، أظهرت أن الطوطم هو الوجه الآخر للمقدس، وهو "الانعكاس الرمزي على المستوى الديني للجماعة البشرية ... لأن الوقائع الاجتماعية تفسر الوقائع الدينية. وأن كل دين له أصل اجتماعي. لهذا يتم تفسير سلطة الطقوس على أساس أنها ميراث اجتماعي" (4).

ولما كان الأمر كذلك، فإن الشيء المقدس هو قبل كل شيء رمز، ذلك " أن المسألة الوحيدة الجديرة بجذب اهتمام العالم ليس البحث عن أصل فكرة الله ، ولكن دراسة الوقائع التي تكون الأمور الشعائرية رموزا لها " (5).

1- علي عبد الواحد وافي : الطوطمية أشهر الديانات البدائية، سلسلة اقرأ، عدد 194، دار المعارف، مصر، 1959، ص: 7.

2- E. Durkheim : Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, p: 64.

3- محمد أحمد بيومي : علم الاجتماع الديني، ص: 105.

4- ميشال مسلان : علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2009 ، ص: 75.

5- ميشال مسلان : المرجع نفسه، ص: 75.

وعليه، فإن تلك القبائل حينما تعظم ألقابها، تعظم في نفس الوقت، مسمى تلك الألقاب، ولما كان الاسم مشتركاً بين الحيوان والجد الأعلى وأفراد العشيرة، وكانت الصلة وثيقة بينهما، شملها التعظيم، ولكن الحظ الأوفر من التعظيم يذخرونه لهذا الاسم المشترك، أو لتلك الصورة الجامعة، وهي ما يعرف بـ "الوشم". حتى أنهم نسبوا إلى هذه الصورة خصائص عجيبة، فزعموا أن الذي يحملها ينتصر في الحرب على أعدائه، و يوفق في تسديد السهم إلى رميته، وأن وضعها على الجروح يسرع في التئامها.

ومن ثم، يرى "دوركايم" أن هذا التعظيم في الغالب، لا يصل إلى درجة العبادة ولا يوحي بفكرة التدين والتقديس والتأليه، ولذلك يقضون جل أوقاتهم في حياة فاترة، كل يسعى لقوته منعزلاً في الجبل للاحتطاب، أو على الشاطئ للصيد، وليس لهم مظهر من مظاهر الدين في هذه الأحوال العادية سوى التورع عن بعض المحظورات. وعلى هذا الأساس، يأخذ التدين - عندهم - حقيقته ومظهره التام في مواسم خاصة، تقام فيها الحفلات الصاخبة، التي يطلقون فيها العنان لحركاتهم العنيفة وصيحاتهم المنكرة، على إيقاع الطبول ولحن المزامير. وقد ركزوا السارية التي تحمل علم العشيرة في وسط الحفل، فينتهي بهم المرح الصاخب، إلى الذهول والهذيان، بل يفضي بهم إلى انتهاك المحرمات الجنسية التي يحترمونها في العادة أيما احترام. ولربما نسبوا هذا التغيير المفاجئ في سلوكهم إلى حضور الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز، وعبادتهم للروح التي يرمز إليها، ظناً منهم أنها هي التي أحدثت فيهم هذا التحول الروحي الغريب.

والحالة هذه، فإن "دوركايم" يعزو التحول الذي استجد على أفراد العشيرة، إلى هذا الاجتماع في حد ذاته، ذلك أن من طبيعة هذه الاجتماعات أن تسلخ النفوس عن ذواتها، وشخصياتها الفردية، لتذوب في شخصية واحدة هي شخصية الجماعة. على نحو، يكون الاجتماع هو مبدأ التدين، وغايته، وتكون الجماعة بذلك، إنما تعبد نفسها من حيث لا تشعر.

4-1-2- استنتاج

- إن الدين حسب "دوركايم"، هو منظومة متلاحقة من الاعتقادات والممارسات المرتبطة بأمور مقدسة. بمعنى منفصلة عن عالم الناس ومفارقة له، فهذه المعتقدات والممارسات تجمع في جماعة أخلاقية واحدة، تسمى الكنيسة، وتوحد كل أولئك الذين ينخرطون فيها.
- إن "دوركايم" أكد على ضرورة التفريق بين العقائد والشعائر، بين ما هو مقدس وما هو مدنس، ذلك أن الشيء ليس في جوهره أو طبعه مقدسا، إذ لا يصبح كذلك إلا جراء الأثر الواقع عليه، بحسب اعتقاد في قوة عليا من جنس "المانا"، أو "الأورندا"، أو "النومان".
- إن المقدس عند "دوركايم" هو المدنس الذي تغيرت طبيعته ودلالته، بفضل إرادة الإنسان، على نحو، يصبح الإنسان هو الذي يخلق وينتج المقدس.
- إن النظام الاجتماعي يخلق في اللحظة، التي يستطيع فيها الإنسان أن يعزل داخل المجتمع "مكانا للقوة"، وذلك لغرض شرعة القواعد والقيم الجماعية، التي تفرض لضمان حد أدنى من الانسجام الاجتماعي.
- إن الدين عند "دوركايم"، هو الشكل المنظم، والمؤسساتي للمقدس، من جهة، وهو نمط لإنتاج المعايير الجماعية، والوعي الاجتماعي من جهة ثانية، وهو كذلك ما يضمن ويحقق الاندماج الاجتماعي. وهنا، تكمن أهمية الطقوس الدينية التي تبقى الوعي الجمعي في حالة صحو دائمة. وهنا، يمكن أن نشير إلى التمييز الذي يقيمه "دوركايم" بين الدين والسحر، فإذا كان هذا الأخير، هو "مجموعة من الطرق غير العقلانية من وجهة نظر العلم والتقنية، والتي من خلالها يبحث الأفراد للوصول، أو لتجنب بعض نتائج نشاطاتهم؛ فإن هذه الطرق والسلوكيات، لم تستطع أن تنتج مؤسسات مثل الكنيسة، بل فقط تكتفي بإنتاج علاقات بين الساحر وزبونه، على عكس الدين الذي استطاع إنتاج مؤسسات و تنظيمات" (1).

1-E. Durkheim : Les Formes Elémentaires de La Vie Religieuse, p : 61.

4-2- تصور علم النفس التحليلي :

4-2-1- " سيغموند فرويد " وتجربة المقدس :

اهتم "سيغموند فرويد" بالمقدس ومصادره، وذلك من وجهة نظر سيكولوجية، بعد أن أكد على أنه لا يملك مفهوما يحدده بدقة أو يقابله، وفي اشتغاله على المقدس ركز على مقولتي "الطوطم" و"الطابو". فالطابو بالنسبة إليه يحمل مدلولين متضادين ومتقابلين؛ فهناك من جهة مدلول المقدس، والمبارك، والمحمي، ومن جهة أخرى مدلول الرهيب، والخطير، والمحظور، والنجس، والدنس .

ويعرف "فرويد" الطابو بأنه "محظورات قديمة فرضت ذات يوم من الخارج على جيل من الناس البدائيين، هذا يعني بالطبع أنه جرى التشديد عليها بالعنف من الجيل السابق وقد أصابت هذه المحظورات نشاطات كان الميل إليها شديدا، ثم حافظت على نفسها من جيل إلى جيل، ربما فقط بحكم التقاليد من خلال السلطة العائلية والاجتماعية، وربما أيضا انتظمت المحظورات المذكورة في أنظمة لاحقة باعتبارها قطعة من الملك النفسي الموروث"(1).

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الطابو هو نوع من الحظر المفروض على الفرد قبل الجماعة أو العشيرة عن طريق العادات والتقاليد والأعراف. لذلك، يظهر في حضور الممنوعات والمحرمات، وحين الزجر، يكون أساس الطابو هو فعلا محظورا يوجد ميل شديد إليه في اللاشعور. وتبعاً لذلك، فكل من ينتهك هذا الطابو، يصير هو بدوره طابو، ونجد لدى الناس المعنيين موقف ازدواجي اتجاه محظوراتهم الطابوية، ففي لا شعورهم ليس هناك ما هو أحب إليهم من انتهاك هذه المحظورات، إلا أنهم يتخوفون من ذلك، وخوفهم هذا ليس إلا رغبة فيه، "فالرهبة المقدسة هي ما يحيل على معنى المقدس في أغلب الأحيان"(2).

لقد قدم فرويد في كتابه : "Totem et Tabou" الوصف الذي أعطاه Thomas

Northkotew " للطابو، والذي حدده كما يلي :

- يتضمن الطابو خاصية المقدس أو النجس.

1- S. Freud: Totem et Tabou , Edition Française, Payot , Paris , 1977 , p 29.

2- Ibid; p:29.

- يحتوي الطابو النتائج المقدسة أو النجسة التي مصدرها خرق المنع.
- وما من شك أن فعل التقديس يستدعي أهدافا، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:
 - أ- حماية المتصفين بالتقديس وأشيائهم.
 - ب - حماية الضعفاء من خطورة قوة - المانا- كالأطفال والنساء والشيوخ.
 - ج- حماية الأشخاص من الخطر الناجم عن مس الأموات.
 - د - حماية الإنسان من قوة الشر، وغضب الآلهة.

وتأسيسا على ما تقدم، فإن المقدس ينتقم من الذين يخترقونه، " وهم ملزمون بممارسة طقوس التطهير والاحتفال وإلا أضحي هذا الطابو يشكل لهم مصدر خطر وخوف"(1)، وبعض هذه المخاطر التي تنشأ عن انتهاك الطابو يمكن اتقاء شرها بالكفارات والقيام بطقوس الطهارة؛ ذلك أن هذا "المقدس الطابو مصدره قوة سحرية نوعية تلازم الأشخاص والأرواح"(2). وتبعاً لذلك، فالطابو يفتقر إلى أي تعليل، ولا يعرف مصدره، ويظل مشوبا بهالة من الغموض، لكنه يبدو بديهيا لمن يقع في شراكه ... إنه أقدم رزنامة قوانين عرفت البشرية. بل إنه أقدم من الآلهة وأسبق من الأديان.

والحالة هذه، فإن تصور " فرويد " للطوطم يبني على فكرة وجود الإله، وذلك خلال دراسته لأديان قبائل إفريقيا وقبائل الهندو الحمر؛ إذ لاحظ أن لكل قبيلة حيوانا يرمز للإله، سواء كان هذا الحيوان ذئبا أو أفعى أو بومة، أو أي حيوان يتصور أن روح الإله تتجسد فيه، فيتخذ رمزا للقبيلة.

وعلى هذا الأساس، يربط " فرويد " نشأة الدين بجريمة شنعاء حدثت في البدايات الأولى للتاريخ الإنساني، حينما كان الأب مستبدا بحكم القبيلة، ومحتكرا لنساء العشيرة؛ فاندلعت ثورة الأبناء على الأب، انتهت بقتله، ثم أكله، وبعدها أحسوا بالندم والذنب، وانتابهم خوف شديد من روح الأب التي ستعود لتنتقم؛ فكانوا كلما سمعوا أصوات أحد حيوانات الغابة ليلا، عللوا ذلك بأنها روح الأب قد حلت في ذلك الحيوان الطوطم فهموا بتقديسه، وتقديم القرابين، فأقاموا حفلات دينية يكفرون بها عن خطيئتهم وجرمهم، وسنوا قوانين تحريمية، كان أولها تحريم زنا

1- S.Freud: Totem Et Tabou , Edition Française, Payot , Paris , 1977 , p : 30.

2- Ibid; p:31.

المحارم. وهكذا، تطور الطوطم فصار الأب إلها.

وفي هذا الإطار، يطرح " فرويد " أوجه التشابه بين صفات الإله، الذي يؤمن به الفرد وفكرة الطفل عن أبيه، ففي كلتا الحالتين تكون الذات العليا مفردة، ورحيمة، وحكيمة، ويكون الفرد خائفا من العقوبة وطامعا في الجزاء، ومتطلعا في الآن ذاته إلى الرحمة والحماية. تأسيسا على ما سبق، يزعم " فرويد " أن الدين لا يعدو أن يكون مجرد حالة سيكولوجية نابعة من مخلفات ورواسب مرحلة الطفولة لدى الفرد. وحسب هذا الادعاء، فإن الطفل يحمل عقدة يسميها فرويد " عقدة أوديب " وهي عقدة نفسية تتسم بحب الابن لأمه والبنت لأبيها حبا مفرطا.

ويكمن هذا الطرح الذي قدمه "فرويد" في فكرة مفادها أن خوف الطفل من عداوة أبيه، أو من فقدان حبه له يدفعه إلى التخلي عن غرائزه، وكبح رغباته ومخاوفه، فهذا الكم من العقد النفسية يظل مكبوتا في عقله الباطني، لكن سرعان ما يظهر في حياته الشخصية إيمان روعي بقوة عظمى مشابهة في قوتها لقوة الأب وجبروته، ألا وهي قوة الدين والإله.

من هذا المنطلق، تحديدا، يقدم التحليل النفسي جملة من الدعامات التي تبلور هذا

التصور :

- إن الطوطمية أول صورة للدين في التاريخ البشري.
- إن الإله هو بديل الأب أو هو أب عظيم، أو هو صورة الأب كما عرفها وعهدها الفرد في طفولته.
- إن الراحة النفسية، التي يجدها المؤمن بالدين منبثقة من الشعور بانتهاء الصراع بين التمرد على الأب والاستسلام له، ومنبثقة أيضا من تقلص الصراع بين الرغبة الغريزية "عقدة أوديب"، والمستوى الأخلاقي المقبول اجتماعيا.
- إن الصراع الكامن في اللاشعور يتضاءل بدرجة كبيرة حينما يتحقق الإيمان بالدين.

4-2-2- استنتاج

- بناء على ما تقدم، يمكن الخروج بجملة من الاستنتاجات، نوجزها على الشكل الآتي:
- إن المقدس تجربة انفعالية تنحو إلى أن تتواصل في تمثلات، وفي صور، وفي ممارسات، وفي مؤسسات دينية، وفي مقولات ثقافية.

- إن الدين في تصور " فرويد "، ليس إلا وضع تجربة المقدس في مؤسسة، أو إن شئنا القول مقدس مؤسساتي يوضع في علاقة بمقدس مؤسس للتجربة ذاتها.

- إن تجربة المقدس ضرب روحاني من المعانقة للعالم، إنها حدس مؤسس لنوع من الحضور الغامض لشيء يتجاوز الحدود المعتادة للتجربة الإنسانية، وهذا الشيء مغاير تماما للدنيوي، وينفقت من ظروف التجربة المدنسة.

- إن المقدس يغدو ظاهرة سيكولوجية تنزع إلى تطهير الباطن من الميولات الشهوانية، فعن طريق عملية التقديس "تنظهر النفس من دنس الخطيئة ومن سلطتها، وتتنزين بالنعم الروحية، التي تعدها للأفراح السماوية"⁽¹⁾.

ويرى الدكتور محمد عطف " أن الطابو عند " فرويد " يتميز بأربع صفات أساس:

- غياب التعليل في أغلب الطابوات؛

- ثبوتية الطابو بالقياس إلى ضرورة داخلية؛

- ميل الطابو إلى التحول وإلى العدوى؛

- الحضور المتزامن لأفعال وقواعد احتفالية.

إن هذه الصفات التي أوردها الدكتور محمد عطف في أطروحته، تقرب الطابوات المأخوذة - بالاعتبار من قبل مجتمع من المجتمعات- من الوقائع الموصوفة في بعض العصابات الفردية⁽²⁾.

والحالة هذه، فإن "فرويد" ركز على مقدس التحريم في دراسة الدين، على أساس أن الدين يعطي للفرد إحساسا وهميا بتحقيق رغباته المكبوتة. لهذا، يجب أن يدرس الدين "باعتباره مصيرا جماعيا في تاريخ الثقافة، ووظيفة نفسية في العلاقات الفردية مع العالم"⁽³⁾.

3-4- المقدس عند "روجيه كايوا" "Roger Caillois":

انطلق "روجيه كايوا" في تعريفه للمقدس بوصفه "مقولة الحساسية": "Catégorie de

"La Sensibilité"، تلك المقولة التي تعتبر ركيزة للديني وللإحساس بالاحترام الذي يغمر

1- بطرس عبد المالك: قاموس الكتاب المقدس، دار مكتبة العائلة، القاهرة - مطبعة الحرية، بيروت، الطبعة 2001، ص: 718.

2- محمد عطف: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 20.

3- محمد عطف: المرجع نفسه، ص: 19.

المؤمن. إنها الفكرة الأم للديانة كما يقول "Hubert" : " فالأساطير والمعتقدات تغل مزامينها بطريقتها الخاصة، والطقوس تستعمل خاصيتها، أما الأخلاق الدينية، فإنها مشتقة منها. والقبور والأمكنة المقدسة والآثار الدينية تثبتها في المكان وتجذرهما. بذلك تكون الديانة هي إدارة المقدس"(1).

تأسيسا على ما تقدم، يصبح المقدس خاصية ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء، كالأدوات المستعملة في الشعائر والطقوس، ولبعض الأزمنة (كأيام الأحد، ورأس السنة، وأعياد الفصح). إن المقدس حسب "روجيه كايوا" يمثل " طاقة خطيرة غامضة تستغل بصعوبة ولكنها فعالة إلى الحدود القصوى"(2). لذلك، فهو طاقة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها، بل فقط في علاقتها بالديوي. ويوضح "روجيه كايوا" هذه المسألة قائلا : "إن عالم المقدس في خاصيات أخرى يضاد عالم الديوي كعالم للقوة مع عالم من المواد، فمن جهة هناك القوى، ومن جهة أخرى الأشياء"(3)، مع العلم أن هذه القوة تبعث في المؤمن الخوف من الفشل أو الأمل، كما أنها قد تكون مصدرا للبركة أو اللعنة.

4-3-1- أنواع المقدس بالنسبة لـ " روجيه كايوا " :

إذا كان عالم المقدس مشكلا من طاقات وقوى، وعالم الديوي مشكلا من مواد وأشياء، فإن الأمر يطرح تعارضا بين الاثنين، مؤداه أن المقدس يضاد الديوي. وعليه، يقسم " روجيه كايوا" المقدس إلى أنواع مختلفة حسب الفعل والنتائج؛

- مقدس احترام : يقوم على أسس وقواعد تحددتها التحريمات.
- مقدس انتهاك : ويكون بخرق المحرمات، وذلك بالعصيان وعدم الامتثال.
- مقدس تناسق: وهو نقيض مقدس تفكيك على حد تعبيره، "وهكذا يكون مقدس التناسق مضادا لمقدس التفكيك والذوبان، الأول يدعم ويسعى إلى استمرارية العالم الديوي، والثاني يهدده ويخلخله، ولكن يجدده و ينقذه من ذبول طويل الأمد"(4).

1- R. Caillois: L'homme et Le Sacré, 3ème Éditions, Gallimard, 1963, p : 17.

2- ibid, p: 27.

3- ibid, p: 44.

4- ibid, p : 171.

4-3-2- استنتاج

ومهما يكن من أمر، يظل المقدس بالنسبة لـ "روجه كايوا"، هو مصدر كل فعالية، وهو العنصر الأساس في تعريف الديني والأخلاقي، لهذا أصبح الدين هو إدارة المقدس، ولا يمكن بأية حالة من الأحوال إلا أن نسجل بكل قوة إلى أي مدى صارت تجربة المقدس تحيي مجموع المظاهر المختلفة للحياة الدينية.

4-4- التصور الظاهراتي أو الفيونوميولوجي :

4-4-1- "رودولف أوطو" "Rodolf Otto" والنومين :

اعتمد "رودولف أوطو" في دراسته للمقدس على الوثائق الدينية ، فاعتبر المقدس مقولة للتأويل والتقييم لا توجد إلا في مجال الدين، وهذه المقولة معقدة، إذ نجدها "تتضمن عنصرا من طبيعة خاصة ، حيث يخرج عن كل ما نسميه معقولا، وغير قابل للإدراك المفهومي"(1). وفي انطلاق "أوطو" من المقدس باعتباره العامل المشترك بين جميع الأديان، أبان على أنه أساس التجربة الدينية، وهو ما يعطيها التميز والفرادة.

4-4-2- تجليات المقدس عند "رودولف أوطو" :

يتحدد المقدس حسب "رودولف أوطو" في ثلاث تجليات:

أ- المقدس النوميوني : Numineux ؛

ب- المقدس باعتباره قيمة؛

ج- المقدس باعتباره مقولة قبلية على العقل.

يطلق "أوطو" صفة Numineux على المقدس، ذلك " إن مفهوم Numineux يتضمن لبسا في المفهوم، وفي هذا الصدد يقول "Cazeneve" : " يبدو في بادئ الأمر كأنه مقدس، ثم يبدو وكأنه قوة سحرية، وأخيرا كأنه مبدأ مقدس في الطقوس الدينية "(2).

1- R.Otto: Le Sacré, Payot, Paris, 1969, p : 19.

2- J. Cazeneve: Les Rites et La Condition Humaine, p : 51.

نقلا عن يوسف شلحد: بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1996، ص:30.

وفي السياق ذاته، اقترح "أوطو" منهاج لاكتشاف " النومين: Le Numineux "،
ووصفه بأنه منهج معرفة ذو طابع رمزي وتصوفي في ذات الآن.

4-4-3- المراحل المشكلة لـ "النومين Numineux" :

يتكون النومين Numineux من أربع مراحل :

- أ- المرحلة الأولى : تخص شعور الإنسان وإحساسه بالخلق.
- ب- المرحلة الثانية : ويعرفها بمرحلة الفزع الصوفي، حيث يشعر فيها الإنسان بالقوة وعظمة الجلالة.
- ج- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الإحساس بالغيب الذي يظهر الإلهي، باعتباره الآخر المخالف والمغاير تماما.
- د- المرحلة الرابعة : وهي مرحلة الإحساس بالدهشة والذهول، باعتبارهما يحققان السعادة الدينية (1).

على نحو، يكون "أوطو" قد مَيَّزَ بين نوعين من الإنسان؛ الإنسان المتدين الذي يشعر ويدرك النومين كقيمة عظيمة، والإنسان الأرضي الذي لا يحس بأية دونية أمام هذه القوة. هذا الشعور الفارق بينهما أساسي في وجود الديانات سواء البدائية أو الكونية.

4-4-4- استنتاج

نخلص، إذن، إلى أن مقدس "أوطو" متعدد الأوجه و يتحدد من خلال تجلياته :

- المقدس النومين في ذاته؛
- المقدس كقيمة للنومين؛
- المقدس كمعطى أولي للعقل؛
- المقدس كمعطى تاريخي .

1- J.Ries: Les Chemins du Sacré dans L'histoire, Edition Aubier-Montagne, Paris , 1985, p: 40 et 41.

والحالة هذه، فإن "أوطو" قد قابل تجليات المقدس بوسائل للتعبير عنه، وهي تتفرع إلى وسائل مباشرة مثل الإحساسات، ووسائل غير مباشرة تتضمن المخيف، والمرعب، والعظيم، والرائع، والمعجزات. أما النوع الثالث فيرصده من خلال الفن، وبخاصة النقوش، والزخارف، والرموز السحرية، والرسوم.

ومن ثم، لاحظ "أوطو" في رصده لوسيلة التعبير عن المقدس في الفن أن هناك تباينا بين التعبير عنه في الثقافتين الغربية والعربية .

هكذا، يكون "أوطو" قد حَاصَرَ تجليات المقدس في الظواهر المقدسة التي تثير الإحساس بالخوف والرهبة، وهو مَا يُصْطَلَحُ عليه "بالرهبة الصوفية". هذا إضافة للاعتقادات الروحية، والمعطيات الثقافية، ناهيك عن الفنون والأشكال التعبيرية التي تسمه.

4-5- التصور الأثروبولوجي:

4-5-1- " ميرسيا إلياد : Mercia Eliade " وأثروبولوجيا المقدس

يعتبر " ميرسيا إلياد " أن المقدس لا يتمثل مع الإلهي، بل هو تَجَلٍّ له، وهو ما عبر عنه بـ : Hiérophanie، أي تجلي المقدس. فالمقدس تجل للإلهي في الزمان والمكان والسلوك وال عمران والهندسة والطبيعة، ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس، ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام. وتلعب الطقوس حسب "ميرسيا إلياد" دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطر، من الزمن العادي إلى الزمن المقدس. إن الطقوس تسمح بهذا الفعل لأنها تعيد التحيين: Réactualisation، وتحتفل بذكرى ماضية، أو بزمن أصلي ميثي، من حيث هو الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخي (1). ونفس الإمكان تحتضنه العلاقة بالمكان المقدس، فهذه التجربة تجعل إمكانية تأسيس، وتشكيل العالم قائمة باستمرار، لذلك يقول "ميرسيا إلياد" : "متى تمظهر المقدس في المكان، انكشف الواقع وحدث العالم" (2).

1- M.Eliade: Le Sacré et Le Profane, Edition Gallimard, 1995, p : 77.

2-ibid, p : 57.

وعلى هذا الأساس، يركز "ميرسيا إلياد" في تصوره للمقدس من حيث هو تجل على الكيفية التي يتصور بها إنسان المجتمعات التقليدية، أو المؤمن العالم من حيث هو مشطور إلى كون منظم ومقدس، وآخر غير متعين، لكن هذه القطيعة بين هذين العالمين ليست قارة وثابتة، على اعتبار أن المقدس يَحُلُّ ويتمظهر في أية لحظة، وأولى أشكال تمظهره تبرز في زمن تكون الكون ذاته. إنه "زمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية، سواء كانت حاضرة في الطقوس أو الأساطير" (1).

وفي هذا الإطار، لا يعتبر "ميرسيا إلياد" أن المقدس سمة لصيقة بالثقافات التقليدية، لا بل تجربة يعيشها الإنسان باعتباره كائناً منفتحاً على العالم ومتواصلاً معه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز. فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار، فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة التخيلية، بالطوطم وبقدرته على الحياة والموت، والحياة من جديد، تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور.

ومن ثم، فإن المقدس مع "ميرسيا إلياد" أصبح حالاً في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان سواء بشكل مباشر أو رمزي. فهو يتجلى في ارتفاع الجبل وهندسة القمر، ونمط العمران، وفي ارتفاع السماء، وسيولة الأنهار، مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التظاهرات المقدسة للعيش في زمن الآلهة، أو الزمن الأول بفضل الفعل الطقوسي، أو فعل الحكي القدسي؛ أي الأسطورة باعتبارها حكاية مقدسة.

والحالة هذه، لقد أغنى "ميرسيا إلياد" كما يقول "Xavier Tille"، الدراسات داخل مجال المقدس بالتجلي "Hiérophanie" الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن ثم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والدينيوي (2).

1- M. Eliade : Le Sacré et Le Profane, p : 71.

2-M. Eliade: Aspects du Mythe, Edition Gallimard, 1963, p : 178.

4-6-1- "رونيه جيرار : René Girard والعنف المقدس"

يجعل "رونيه جيرار" المقدس رديفا للعنف، إذ يعتبر المقدس أو العنف شيئا واحدا. ذلك بأن الفكر الأثنولوجي يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس، ولكنه يضيف إلى ذلك أن المقدس يتضمن شيئا آخر غير العنف. ولربما كان نقيضا له. إذ يضم النظام إلى جانب الفوضى والحرب إلى جانب السلم، والخلق إلى جانب التدمير، والطاهر إلى جانب المذنب، حتى ليخيل أن المقدس يتضمن في طياته أشياء متناقضة و متنافرة، لا تسعف الأخصائيين في التوصل إلى إيجاد تعريف مبسط للمقدس" (1). لأن المقدس عند "رونيه جيرار" عنف، وإذا كان الديني يعشق العنف فذلك لأنه يريد الحفاظ على السلم، إن الديني موجه بشكل مطلق نحو السلم (2). لذلك فالوسائل التي يعتمدها والسبل التي يسلكها من أجل تحقيق السلم المنشود، قد لا تخلو مما يسميه بالعنف الأضحوي، الذي يأخذ أحيانا طبيعة العنف الرمزي.

5- استنتاج:

إن المقاربة الدلالية للمقدس تحيل على كونه مجالا يطرح في داخله جدلية تصارعية بين ما هو مقدس/ طاهر، وبين ما هو مذنب/ نجس، إلا أن حضور العالمين المقدس والمذنب يتسم بالتوازي والمفارقة والمحايدة، لبيان معنى الآخر ودلالته، وتحديدًا بروز تعالي المقدس عن الدنيوي، لأن المقدس يماثل الإلهي وفق "إميل دوركايم"، أو يتم بالتجلي الإلهي حسب "مرسيا إلياد"، فيغدو بذلك مجالا فوق إنساني لأنه استدعاء لذلك اللامرئي أي الإله. وقد أكد هذا الطرح "إرنست كاسيرر" الذي يجرنا إلى ذلك الركن القصي في محور المشهد الطقوسي، حيث يحضر الله بذاته، يقول: " لا يشخص الراقص المشارك في مأساة أسطورية مشهدا بسيطا أو نصا مسرحيا، بل إن الراقص سيكون الله ذاته" (3). وبحلول الذات الإلهية في مجال المقدس

1- R.Girard: La Violence et Le Sacré, Edition Bernard Grasset, Paris, 1972, p : 359.

2- R.Girard: Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde, Edition Grasset, Paris, 1978, p : 49.

3- E.Cassirer : La Philosophie des Formes Symbolique, Les Edition de Minuit, 1972, p : 61.

لا يعني أن المقدس رديف للديني، ولكنه مكون من بين مكونات الحقل الديني، فالمؤسسة الدينية تشمل المقدس لكن دون أن يمتزج المقدس معها. وقد أكد فكرة عدم التمازج كثيرون من أمثال: "بيير بورديو" و"رينيه جيرار"، الذي رسم معنى آخر من المعاني البانية للمقدس والمتمثلة في العنف، بقوله إن المقدس عنف.

ومهما يكن من أمر، فإن المقدس حقل رمزي :

- يتأسس عبر تقابلية؛ المقدس والمدنس.
- يتخاطب بلغة الرمز الديني.
- يتسم بالعنف؛ العنف الذي يؤسس المقدس، إنه عنف تقديم القربان.
- يبلغ ذروته بالتجلي الإلهي في مشهدياته.

المبحث الثاني: الحدث المقدس في الثقافة العربية الإسلامية:

1- في الدلالة المعجمية لمادة "حدث":

ورد في "لسان العرب" في مادة "حدث" ما يلي: "حدث: الحَدِيثُ هو نقيضُ القديم، والحُدُوث هو نقيضُ القُدْمَةِ. حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وَحَدَاثَةً، وَأَحْدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحَدَّثٌ وَحَدِيثٌ، وَكَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ (...) والحُدُوثُ: كَوْنُ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ. وَأَحْدَثَهُ اللهُ فَحَدَّثَ. وَحَدَّثَ أَمْرٌ أَيْ وَقَعَ. وَمُحَدَّثَاتُ الْأُمُورِ: مَا ابْتَدَعَهُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي كَانَ السَّلْفُ الصَّالِحُ عَلَى غَيْرِهَا. وَفِي الْحَدِيثِ: إِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، وَهِيَ مَا لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا فِي كِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ وَلَا إِجْمَاعٍ. وَفِي حَدِيثِ الْمَدِينَةِ: مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا، أَوْ أَوَى مُحَدِّثًا. وَالْحَدَّثُ: الْأَمْرُ الْحَادِثُ الْمُتَكْرِرُ الَّذِي لَيْسَ بِمَعْتَادٍ (...) وَاسْتَحْدَثْتُ خَبْرًا أَيْ وَجَدْتُ خَبْرًا جَدِيدًا؛ قَالَ ذُو الرِّمَّةِ:

اسْتَحْدَثْتُ الرَّكْبُ عَنْ أَشْيَاعِهِمْ خَبْرًا أَمْ رَاجَعَ الْقَلْبُ، مِنْ أَطْرَابِهِ، طَرْبُ؟

وكان ذلك في حدثان أمر كذا أي في حدوثه. وأخذ الأمر بحدثانه وحدثته أي بأوله وابتدائه (...). وحدثان الدهر أي صروفه ونوائبه نعوذ بالله منها. وحوادثه: نوبه، وما يحدث منه، واحدها حادث. وكذلك أحداثه، واحدها حدث. وقال الأزهري: الحدث من أحداث الدهر: شبه النازلة. والحديث: الجديد من الأشياء. والحديث: الخبر يأتي على القليل والكثير، والجمع: أحاديث، كقطع وأقاطيع، وهو شاذ على غير قياس، وقد قالوا في جمعه: حدثان وحدثان. وقوله تعالى: "إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا" عني بالحديث القرآن؛ عن الزجاج. والحديث: ما يحدث به المحدث تحدثا؛ وقد حدثه الحديث وحدثه به (...). والأحدث: ما حدث به. قال الفراء: نرى أن واحد الأحاديث أحدثه، ثم جعلوه جمعا للحديث. قال ابن بري: ليس الأمر كما زعم الفراء، لأن الأحدث بمعنى الأعجوبة، يقال: قد صار فلان أحدثا. فأما أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون واحدها إلا حديثا، ولا يكون أحدثا. وفي الحديث: يبعث الله السحاب فيضحك أحسن الضحك حديثه الرعد، وضحك البرق، وشبهه بالحديث لأنه يخبر عن المطر وقرب مجيئه، فصار كالمحدث به (...). والحدث: الإبداء؛ وقد أحدث: من الحدث. ويقال: أحدث الرجل إذا صلح، أو فصع، وخصف، أي ذلك فعل فهو محدث؛ قال: وأحدث الرجل وأحدثت المرأة إذا زنيا؛ يُكنى بالإحداث عن الزنا. (1).

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، مادة "حدث"، دار صادر، الطبعة الأولى، 1990.

على أننا نجد في "المعجم العربي الأساسي" كلمة "حدث" تؤدي معنى الحادث غير المؤلف، " حدث جمع أحداث، والحادث المنكر غير المعتاد/ الحادث غير الطبيعي. وأحداث الزمان نوائبه " (1).

والحالة هذه، فإن التحديدات التي وردت في "لسان العرب" بخصوص الجذر اللغوي "ح.د.ث" لم تخرج في دلالاتها عن روح الثقافة العربية الإسلامية. على نحو، يكون "الحدث" هو الشيء الذي يحدث حدوثاً، والحدوث هو كون الشيء من عدم، أي أحدثه الله فحدث. والحدث من أحداث الدهر؛ أي حوادثه ونوائبه. والحديث يعني الجديد من الأشياء، وهو ضد القديم. والحديث هو الخبر، والحديث هو ما يُحَدَّثُ به المُحَدِّثُ، والجمع أحاديث؛ من ذلك أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وما عاد ذلك فهي أمور محدثة، ابتدعها أهل الأهواء. وأحدث الرجل في الدين بمعنى ابتدع فيه بدعة، كما يكنى بالإحداث عن الزنا. كذلك يرد "الحدث" بمعنى الأمر الحادث المنكر، غير المعتاد والخارج عن مألوف البشر، وهذا المعنى ذاته، هو ما أقره "المعجم الأساسي العربي" حين حدد "الحدث" بالأمر الحادث، وغير الطبيعي.

وبناء على هذا التحديد لمفهوم "الحدث"، يمكن أن نستجلي الفروق الثقافية لكلمة الحدث في الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، بحيث يصبح الحدث، ها هنا، هو الشيء المثير، واللافت للانتباه، أي ما يجعلك مشدوها ومأخوذاً به، إذ لا نسمي شيئاً حدثاً إلا إذا كان ذا قيمة. ومن ثمة، فإن الحدث هو كل ما يحدث، وكل ما يطرأ، وكل ما يقع، حتى إن الوقائع والأحداث - باعتبارها مجموعة أفعال تدور في مكان وزمان معينين - لا توجد جاهزة في الطبيعة، ولكن وجودها رهين بمسببات، وهي حقيقة تلحظ في الزمان، وتشكل أنا في التعاقب. ولعل هذا ما يعطي للحدث صفة التاريخي الممتد في الزمان؛ الحدث التاريخي الخاضع لواقع الصيرورة. بعبارة أخرى، إن الحدث هو ما يكسب التاريخ معناه الحقيقي الأكثر عمقا وغنى، سيما أن الحدث التاريخي لا يصمد في الذاكرة إلا حين دمج مع الفعل "الأسطوري"، حينها يخرج الحدث اليومي المرهون بشخصه المتحركة من صفته اليومية المتغيرة إلى صفته اللازمية المتعالية الإلهية.

1- جماعة من كبار اللغويين العرب، بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: المعجم العربي الأساسي، منشورات لاروس Alesco، مطابع أمبريمتو، 1989، ص: 296.

2- بنية التعريف المعجمي لمادة " قدس ":

جاء في لسان العرب لابن منظور في باب (ق.د.س) ما يلي : " قدس: التقديس: التطهير والتبريك، وتقدس أي تطهر. وفي التنزيل: "ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك"، قال الزجاج: معنى قدس لك أي نظهر أنفسنا لك، وكذلك نفعك بمن أطاعك نقده، أي نظهره. وفي التهذيب، القُدس تنزيه الله تعالى، وهو القدوس المقدس. ويقال القدوس فعول من القدس، وهو الطهارة... قال الأزهرى: لم يجئ في صفات الله تعالى غير القدوس، وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص. وقُدس: بضم القاف وسكون الدال، جبل معروف، وقيل هو الموضع المرتفع الذي يصلح للزراعة... وبيت المقدس أي البيت المطهر، أي المكان الذي يتطهر به من الذنوب. والقدس: البركة. والأرض المقدسة: الشام، ومنه بيت المقدس. والمقدسي هو الذي جاء من بيت المقدس، فقطعوا ثيابه تبركا بها. والمقدس: المبارك، والأرض المقدسة المطهرة، وهي دمشق وفلسطين وبعض الأردن. ويقال: أرض مقدسة أي مباركة. وفي الحديث: (لا قدست أمة لا يؤخذ من قويتها لضعفها أي لا طهرت)... " (1).

ويبدو أنه يصعب تحديد معنى المقدس، كونه غير مستوفى، وذلك لاستعماله في سياقات مختلفة. إن "لسان العرب" لا يقدم تعريفا دقيقا بقدر ما يحيل على شواهد ورد فيها الجذر اللغوي (ق.د.س) سواء بعض الآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية أو الأشعار. ومن ثمة، يربط المقدس بما هو ديني، بالله عز وجل، وبالملائكة، وبما هو منزه وطاهر، وبما هو متسم بالبركة.

وفي تاج العروس نجد: القدس بالضم تفيد الطهر باسم ومصدر، ومنه قيل للجنة حظيرة القدس، وقدس بالضم (جبل عظيم بنجد)... والقدس: البيت المقدس لأنه يتطهر فيه من الذنوب، أو للبركة التي فيه، قال الشاعر:

لا نوم حتى تهبطي أرض العدس وتشربي من خير ماء بقُدس

أراد الأرض المقدسة (...). والقدوس بالضم والتشديد من أسماء الله تعالى، أي الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص، أو المبارك... " (2).

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، 1990، ص: 168 و169.

2- محمد بن محمد بن عبد الله المرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء السادس عشر، تحقيق محمود محمد الطناحي، مراجعة مصطفى حجازي وعبد الستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، الكويت، 1976، ص: 354 و355 و357.

وأما في "معجم البلدان" ورد في باب القاف والذال وما يليهما: "قال الأزهري: قدس وآراء جبلان لمزينة وهما معروفان بحذاء سقيا مزينة، وقال عرام بالحجاز جبلان يقال لهما القدسان: قدس الأبيض وقدس الأسود ... والقدس : اسم لبيت المقدس"(1).

فأما في "منجد الصحاح" جذر (ق.د.س) فنجد: "القدس بسكون الدال وضمها: الطهر، اسم مصدر زمنه، قيل للجنة حظيرة القدس، والتقدیس: التطهير والأرض المقدسة: المطهرة"(2).

وفي "المعجم الوسيط" نجد: " قدس قدسا: طهر، وقدس الرجل: زار بيت المقدس. وقدس الله تقدیسا : طهر نفسه له. وقدس فلان الله : نزّهه عما لا يليق بالألوهية. وقدس الله فلان أي طهره و بارك عليه. وتقدس: تطهر. وتقدس الله: تنزهه، فهو متقدس"(3).

على أننا نجد في "المعجم العربي الأساسي" ما يلي: قدس يقدر قداسة فهو قدیس، وقدس الشيء أو الشخص: طهر وكان مباركا. وقدس الله طهر نفسه له. وقدس الشخص: زار بيت المقدس. وقدس الله : عظمه وبجله ونزهه عما لا يليق بألوهيته. وقدس الله سره: رحمه الله... وقدس: طهر و بركة. وروح القدس: الملك جبريل عند المسلمين. "وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس" (قرآن). والروح القدس: الأَقْنوم الثالث بعد الأب والابن عند النصارى... قدسي: منسوب إلى القدس، أو طاهر مبارك. وحديث قدسي: يحكيه النبي حكاية عن الله ويسند مضمونه إليه... الحديث القدسي من حيث المعنى من الله، ومن حيث اللفظ من رسول الله... مقدس: شيء مبارك يبعث في النفس احتراما وهيبة. ومكان مقدس: الأرض المقدسة أرض فلسطين. والبيت المقدس: بيت المقدس. والكتاب المقدس: عند اليهود العهد القديم، وعند النصارى مجموع العهدین... (4).

وأما في "منجد الطلاب" فنجد: " قدس الله فلانا: طهره وبارك عليه؛ والمكان المقدس: بيت المقدس. والبيت المقدس: حرم القدس الشريف "(5).

- 1- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، المجلد الرابع، باب القاف والذال وما يليهما، دار صادر، بيروت، 1977، ص: 311.
- 2- عبد القادر الرازي: منجد الصحاح، رتبته محمود خاطر، دار الحداثة، الطبعة الثانية، بيروت، 1983، ص: 413.
- 3- إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد: المعجم الوسيط، الجزء الثاني، منشورات المجمع اللغوي العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، (د.ت)، ص: 719.
- 4- جماعة من كبار اللغويين العرب، بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : المعجم العربي الأساسي، منشورات لاروس Alesco، مطابع أمبريمتو، 1989، ص: 971.
- 5- الأب معلوف لويس اليسوعي: منجد الطلاب، دار المشرق، الطبعة 21، بيروت، 1977، ص: 578.

- استنتاجات -

- إن المقدس قد أفاد في هذه المعاجم معاني الطهر والتنزيه، والبركة، والتعظيم؛ وكلها دلالات إيجابية، إذ نجد أن معظم هذه المعاجم اتخذت من القرآن الكريم مرجعا لها في تحديد بنية التعريف المعجمي لمادة "ق.د.س".

- إن مصطلح المقدس يرد في جل المعاجم العربية قديمها أم حديثها، واضح المعنى وصريح الدلالة، حيث إن هذه الدلالة لا يمكن أن تكون تضادا للنجس والمدنس؛ وذلك أن المدنس تزال نجاسته بالطهارة. "وبذلك فإن معنى المقدس في المفهوم العربي والإسلامي لا يخرج عن الطاهر والمبارك، أي أنه يمثل ما هو إيجابي فقط، أما مصطلح "Le Sacré" فإنه لا يحمل دلالاته في حد ذاته، وإنما من خلال تعارضه مع مفهوم "Le Profane" الدنيوي"(1).

- إن المقدس يرتبط ارتباطا بالذات الإلهية بالله عز وجل، وبموضوعات أخرى؛ كالملائكة، والإنسان، والبيت، والأرض، و الجبل، والكتاب كصفة له.

- النظر إلى المقدس في الثقافة العربية، انطلاقا من المعاجم العربية كصفة إيجابية تفيد؛ البركة، والتبرك، و التنزيه، والطهر، والطهارة، والسمو، والاحترام.

- في كل هذه المعاجم نجد أن مادة "ق.د.س" ارتبطت بالطهر، فكل ما هو مقدس بالضرورة طاهر، وكل ما هو طاهر فليس بالضرورة مقدسا. وهذا بخلاف المعاجم الغربية التي تضيف قيمة القداسة حتى على النجس والدنس. وإذا كان المقدس في الثقافة العربية يحتمل قطبا واحدا موجبا، فإن المفهوم ذاته "Sacré"، في المعاجم الغربية يتضمن قطبين؛ قطب موجب، وقطب سالب.

- إن المقدس، إذن، هو كل "ما يعبر عن/ ينتج عن/ يتجلى من خلاله أو بواسطته عالم التنزيه، والطهارة، والبركة، والسمو، والخصوبة، والغنى، أي ما يوجد تماما الوجود، حق الوجود، الصافي، أو النقي، أو الكامل، ذلك الذي نجد له أقوى حضورا في "الدين"، بأوسع معنى ممكن للدين. هذا الذي إذا حل في شخص أو شيء طهره وبارك عليه، ليعلو به من درجة دنيا الى درجة أسمى؛ فما ينتمي إلى هذه الدرجة السامية "مقدس"، وما ينتمي إلى تلك الدرجة الدنيا دنيوي"(2).

1- يونس نوليدي: المقدس والأنواع الحكائية، ص: 20.

2- الميلودي شغوم: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي-الحكاية والبركة، مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، المحمدية، 1991، ص: 19.

3- جذر "قدس" في القرآن الكريم:

إن مادة "ق.د.س" ترد في النص القرآني في سياقات مختلفة، فنجدها لا تأتي إلا صفة أو فعلا في أحيان كثيرة، نرصدها كالاتي :

قدس: قال الله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون"(1).

ونقدس لك: أي "نعظم أمرك ونظهر ذكرك مما نسبه إليك الملحدون"(2).

ونقدس لك: أي "ننزهك عما لا يليق بك"(3).

ونقدس لك: أي "نعظمك ونمجدك ونظهر ذكرك عما لا يليق بك مما نسبك إليه الملحدون...

المعنى نظهر أنفسنا لك ابتغاء مرضاتك... "نقدس لك" معناه نصلي. والتفديس: الصلاة"(4).

القدس: جاء في كتاب الله العزيز قوله تعالى: "ولقد آتينا موسى الكتاب، وقفينا من بعده

بالرسل، وآتينا عيسى ابن مريم البيئات وأيدناه بروح القدس"(5). وقوله تعالى: "تلك الرسل

فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله، ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم

البيئات وأيدناه بروح القدس"(6).

وأیضا قوله تعالى: "إذ قال الله يا عيسى بن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك

بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا"(7).

وقوله عز وجل: "قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى

للمسلمين"(8). والمقصود بروح القدس في هذه الآيات الكريمة الملك جبريل عليه السلام.

وقوله تعالى: "وإذ أيدتك بروح القدس"، أي "حين قويتك بالروح الطاهرة المقدسة

جبرائيل"(9).

1- سورة البقرة، الآية: 30.

2- محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ص: 48.

3- جلال الدين محمد ابن أحمد، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، (د.ت)، ص: 9.

4- أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1935، ص: 277.

5- سورة البقرة، الآية: 87.

6- سورة البقرة، الآية: 253.

7- سورة المائدة، الآية: 110.

8- سورة النحل، الآية: 102.

9- تفسير الجلالين، ص: 171.

وقول الله عز وجل: "قل نزله روح القدس" (سورة النحل، الآية: 102)، "يعني به جبريل من حيث إنه ينزل بالقدس من الله، أي: بما يظهر به نفوسنا من القرآن والحكمة والفيض الإلهي" (1).
القدوس: قال تعالى: "هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون" (2).

وجاء في الآية الكريمة قوله تعالى: "يسبح لله ما في السموات والأرض الملك القدوس العزيز الحكيم" (3). وفي معرض هذه الآية يقول ابن كثير: "الملك القدوس" أي "هو مالك السموات والأرض والمتصرف فيهما بحكمه، وهو القدوس أي المنزه عن النقائص، الموصوف بصفات الكمال" (4). والقدوس كما جاء في صفوة التفاسير: "المقدس المنزه عن كل النقائص المتصف بصفات الكمال" (5). ومن ثمة، فإن لفظ القدوس يحمل دلالة المقدس، ويحيل على المبارك والظاهر.

القدسي: هي الأحاديث التي تنسب إلى الله عز وجل، وكان يلقيها الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة. "فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقي على أصحابه مواضع يحكيها عن ربه عز وجل، ليست وحيا منزلا، فيسموها قرآنا... إن عمله الأوحى فيها حكايتها عن الله... تلك هي الأحاديث القدسية، التي تسمى أيضا إلهية وربانية" (6).

المقدس: قال الله تعالى: "هل أتاك حديث موسى. إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى" (7). وقوله سبحانه وتعالى: "إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلني آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. فلما آتاها نودي يا موسى. إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى" (8). والوادي المقدس في كتب التفسير يدل على المطهر المبارك، "والوادي مسمى "طوى" في أسفل جبل طور بسيناء" (9).

- 1- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الطبعة الرابعة، دمشق، 2009، ص: 660.
- 2- سورة الحشر، الآية: 23.
- 3- سورة الجمعة، الآية: 1.
- 4- أبو الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الثامن، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، الرياض، 1999، ص: 115.
- 5- محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الثالث، ص: 378.
- 6- صبحي صالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار الملائين، الطبعة السادسة عشر، بيروت، 1976، ص: 11.
- 7- سورة النازعات، الآيات: 15 و 16.
- 8- سورة طه، الآية: 10 و 11 و 12.
- 9- محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، المجلد الأول، ص: 514.

قال الحق سبحانه في محكم كتابه: " يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم " (1). ومن ثم، فقد ذهب بعض المفسرين إلى القول إن الأرض المقدسة هي أرض بيت المقدس، في حين يرى البعض الآخر أنها الشام، ومنهم من فسر الأرض المقدسة بالمطهرة. ومهما يكن من أمر، يتضح جليا من خلال هذه الآيات الكريمة أن المقدس يأتي تارة صفة، وأخرى اسما من أسماء الله الحسنى "القدوس" الذي يدل على أن الله تعالى موصوف بالكمال، قوة كلية جبارة تستحق العبادة. أو منسوباً إليه؛ الحديث القدسي، أو صفة خاصة بالملك جبريل (القدس). أما صفة المقدس فهي جاءت مسندة إلى المكان؛ الأرض المقدسة، والجبل المقدس، والوادي المقدس، وهو ما يعني "أن هذه الصفة - المقدس - لا ترد إلا اسم مفعول، " وهذا ما يبين أن صفة القداسة هنا ليست صفة ذاتية في الشيء، بل هي صفة مضافة عليه من قبل قوة عليا" (2).

والحالة هذه، فإن الجذر اللغوي "ق.د.س" لم يخرج في دلالاته عن التطهير والتعظيم والتسبيح والصلاة والإكبار، وهي دلالات إيجابية لا تستقيم ومفهوم "Le Sacré" لانتفاء القطب السلبي. على نحو، نجد في الثقافة الغربية أن هذا الجذر "ق.د.س" يتناقض مع الأصل اللاتيني "Sacer" الذي يضفي قداسة حتى على النجس، كونه يحمل في ذاته معنى القداسة السلبية. ومن ثم، فإن مادة "قدس" في القرآن الكريم، وفي المعاجم العربية لا ترد إلا في ارتباط وثيق بمعنى الطهارة والبركة، على أساس أن هذه المعاجم تستند على القرآن الكريم في استخلاص دلالات هذه المادة، باعتباره يشكل حجر أساس لمرجعيتها المعجمية.

وعليه، نستخلص من هذه المعاجم أن كل الصيغ المتعلقة بمادة "قدس" تؤدي جميعها معنى إيجابيا، ومتكاملا، لا يعرف التناقض إليه سبيلا؛ معنى الطهارة، وهو ما يفيد أن كل مقدس هو بالضرورة طاهر، وليس كل طاهر بالضرورة مقدسا. وهذا عكس ما حدد لمفهوم "Le Sacré" في الثقافة الغربية، إذ يظل مفهوما ملتبسا يحمل في ذات الآن الطاهر والنجس، والحلال والحرام... غير أن العربية تميز بين المقدس والمحرم، وتفرق بين الجذرين اللغويين "ق.د.س" و "ح.ر.م"، ولا تجعل التحريم من مشمولات القداسة إلا بمعنى أن كل ما من شأنه أن يندس هذه القداسة فهو محرم.

1- سورة المائدة، الآية: 21.

2- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 47.

4- جذر " حرم " ودلالاته:

4-1- في الدلالة المعجمية لمادة " حرم " :

ورد في لسان العرب ما يلي: حرم: الحرم، بالكسر، والحرام نقيض الحلال، وجمعه حرم... قال الأزهري حرمت الصلاة على المرأة تحرم حرما، وحرمت المرأة على زوجها تحرم حرما وحراما... والحرام ما حرم الله. ومحارم الليل مخاوفه التي يحرم على الجبان أن يسلكها. وقوله تعالى: "و حرام على قرية أهلكتها أنهم لا يرجعون".

الحرم: الممنوع وقيل الحرم والحرام والحريم: الصديق، يقال: فلان حريم صريح أي صديق خالص... حرام لا أفعل ذلك، ويمين الله لا أفعل ذلك معناها واحد. وقال أبو زيد: يقال الرجل ما هو بحارم عقل أي ما هو بعادم عقل.

الحرام: الشهر الحرام، وحرامه قبيلة من بني سليم، وأيضا من قبيلة بني سعد بن بكر. **التحريم:** الصعوبة، يقال بغير محرم: صعب، وأعرابي محرم أي فصح لم يخالط الحصرة. **الحريمة:** ما فات من كل مطموع فيه، وحرمة الشيء يحرمه حرما... وحرمة وحرمانا وأحرمة، أي منعه إياه.

الحرم: المنع والحرمة، الحرمان، والحرمان نقيضه الإعطاء والرزق والتحرير خلاف التحليل. ورجل محروم: ممنوع من الخير. والحريم ما حرم فلم يمس... والحريم ما كان المحرومون يلقون من الثياب فلا يلبسونه. قال الأزهري: الحريم ما حرم مسه فلا يدنى منه. **حرم:** الرجل وحريمه ما يقاتل عنه، والحريم قصبه الدار، وفناء المسجد، حريم الدار: ما دخل فيها ويغلق عليه بابها.

الإحرام: مصدر أحرم الرجل إحراما، وأن يتجنب الأشياء التي منعه الشرع منها، والأصل فيه المنع، فكان المحروم ممتنع عن هذه الأشياء.

الحرمة: ما لا يحل لك انتهاكه، وكذلك المحرمة والمحرومة (بفتح الراء وضمها) يقال: إن لي حرمت فلا تهتكها... والمحارم ما لا يحل استحلاله. وقال مجاهد: الحرمت، مكة والحج والعمرة، وما نهى الله من المعاصي كلها وقال عطاء: حرمت الله؛ معاصي الله.

المحرم: ذات الرحم في القرابة أي لا يحل تزويجها... (1).

- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ص: 125.

الحرمة: الذمة، قال الأزهري: إذا كان بالإنسان رحم وكنا نستحي منه قلنا حرمة.
المحرم: من الإبل هو المدلول الوسط الصعب التصرف والمحرم من الجلود ما لم يدبغ...
وسوط محرم: جديد لم يلين بعد.
استحرم: وحرمت المعزى وغيرها من نوات الظلف حراما، واستحرمت أرادت الفحل.
والحرمة: وجمعها حرام وحرامى... (1).

أما في "مفردات ألفاظ القرآن" فيرد جذر "ح.ر.م" بمعنى المنع، فقد ذكر صاحبه الراغب الأصفهاني أن: "الحرام: الممنوع منه، إما بتسخير إلهي، وإما بمنع بشري؛ وإما بمنع قطعي؛ وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع، أو من جهة من يرتسم أمره، فقوله تعالى: (وحرمنا عليه المواضع)-القصص/الآية 12- فذلك تحريم بتسخير، وقد حمل على ذلك: (وحرام على قرية أهلكتها)-الأنبياء/الآية 95" (2).

نستنتج أن الجذر "ح.م.ر" في لسان العرب، أفاد الدلالات التالية: الممنوع، ويمين الكفارة، واسم قبيلة، والفصاحة، والاجتناب، والابتعاد، والمعاصي، والمحمي من لدن صاحبه، والمرأة كحرمة لحريم، فهي كذلك بالنسبة للزوج والأب والأخ، تدخل ضمن ما يحميه ويقاوم من أجله، وهي بالنسبة لغيره من الرجال تدخل ضمن الممنوع. والممنوع من الدلالات التي أفادها كذلك معجم ألفاظ القرآن.

وعليه، فإن الحرام لا يأتي بمعنى التضاد مع الحلال، لعدم الانتماء إلى نفس المجال، ذلك أن المرأة حرم وحریم زوجها، وهي تحرم على غيره أن ينكحها، أي ممنوع على غيره ذلك بسبب أمر شرعي. فالمرأة حريم الزوج وحرام عليه وقت الحيض والنفاس، فإن كانت طاهرة فهي ليست نجسة، وهذا عكس ما حدد في مجال "Le Sacré" فهو يحمل النجاسة والدناسة والطهر في ذات الآن.

نتبين، إذن، أن جل المعاجم العربية تنطلق في تحديدها للجذر "ح.ر.م" من الثقافة العربية الإسلامية. ولا تورد هذه الكلمة ضمن المعاني الأساس للجذر "ق.د.س"، غير أن معجم الأديان، في سياق الحديث عن المقدس في الإسلام يجعل الجذر "ح.ر.م" مقابلا للجذر "ق.د.س" فيما يفيد ويؤديه من معان.

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، المجلد 12، ص: 126.

2- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص: 229.

ولعل الاختلاف بين هذا الجذر والمفهوم المطلوب واضح بجلاء، ذلك أننا حينما ننعت بعض الأشياء أو الموضوعات في اللغة العربية بالمقدسة، ونبحث عنها في اللغة الفرنسية لا نجد لها ترجمة، أو بالأحرى مقابلاً لمصطلح "Le Sacré"، لذلك يبدو أن الجذر اللغوي "ح.ر.م" هو الأقر على حمل معاني مصطلح "Le Sacré". فهناك الحرام الذي هو خلاف الحلال، وهناك الأشهر الحرم، وهي معظمة، ويحرم فيها القتال. وهناك الحرمات، وهي ما لا يحل انتهاكه .
والحالة هذه، فإن "العربية تميز بين التقديس والتحريم، فلا تجعل هذا الأخير من مشمولات القداسة، إلا بمعنى أن كل ما يندسها فهو محرم. وبما أن التقديس يستدعي التطهر، فإنه يستدعي كذلك الابتعاد عن كل ما يندس هذا التطهر. ومن ثم، فليس كل محرم مقدساً، إذ على سبيل المثال يكون المَحْرَم - بتسكين الحاء وكسر الراء- بالحج مقدساً، بمعنى أنه يمتنع عن إتيان الكثير مما هو حلال على المتحلل دون أن يكون ذلك مرتبطاً بالضرورة بالأشياء المحرمة، وهو مقدس أيضاً، بمعنى أنه في حمي الله فلا يتعرض لمكروه. وعليه، فلا يجوز اختزال المقدس في المحرم"⁽¹⁾.

2-4- الحرام في الشرع الإسلامي :

1-2-4- جذر "ح.ر.م" في النص القرآني :

إذا كان مفهوم المقدس في الإسلام، وفي الثقافة الإسلامية أحادي القطب وإيجابي الدلالة، ولا يخرج في استعماله عن معنى الطاهر، والمبارك، والنقي، والزكي، فإن مفهوم الحرام بخلاف ذلك ثنائي القطب وملتبس؛ يملك طبيعة مزدوجة، فهو يدخل في مجال المقدس حينما يتعلق الأمر بالطهارة، ويدخل في مجال الممنوع متى تعلق الأمر بالنجاسة. وبالرغم من التعارض القاطع بين الطاهر والنجس، فإن القرآن الكريم يستعمل الجذر "ح.ر.م" كونه يحمل الطاهر والمدنس في الآن نفسه، حيث يستغرقهما هذا الجذر دون أن يخلط بينهما، في استعمالات متعددة وضمن سياقات مختلفة، نرصدها كما يلي:

1- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 46.

قال الله تعالى في سورة المائدة : " إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ " (1).

وقال الله عز جل في سورة الأنعام : " قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " (2).

وقال سبحانه في سورة الأعراف : " قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمَلُونَ " (3).

وقال تعالى في سورة البقرة : " إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " (4).
وقوله تعالى : " إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ " (5).

1- سورة المائدة، الآية: 72.

2- سورة الأنعام، الآية: 151.

3- سورة الأعراف، الآية: 33.

4- سورة البقرة، الآية: 173.

5- سورة النمل، الآية: 91.

وقال تعالى في سورة النساء : " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ

وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا

دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا

بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا " (1).

وقوله تعالى : " وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا

عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ " (2).

نتبين، إذن، أن التحريم في النص القرآني يطال كل ما هو نجس؛ كالميتة، والدم، ولحم الخنزير، وشرب الخمر. ومن المحرمات كذلك؛ تحريم الشرك بالله، وتحريم الزواج بالأم والأخت، وبنات الأخت، وبنات الأخ، والعمة، والخالة، وتحريم قتل النفس إلا بالحق، وقتل الأولاد خشية الفقر. ناهيك عن تحريم أكل مال اليتيم، مصداقا لقول الله تعالى: "ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده" (3). فصيغة النهي هنا تفيد التحريم، والامتناع، والكف عن فعل المحرم. وكذلك تحريم القتل في الأشهر الحرم، والقتال في المسجد الحرام. فضلا عن تحريم شهادة الزور، والزنا، والكذب.

1- سورة النساء، الآية: 23 .

2- سورة النحل، الآية : 116 .

3- سورة الأنعام، الآية : 152 .

جاء في الحديث القدسي الذي أورده الإمام مسلم في صحيحه عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم حراما فلا تظلموا"(1).

وفي الحديث النبوي الشريف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه"(2).

وقال الإمام الغزالي في مسألة الحرام: "اعلم أن الحرام كله خبيث، ولكن بعضه أخبث من بعض، والحلال كله طيب ولكن بعضه أطيب من بعض وأصفي من بعض"(3).

وأما الشيخ يوسف القرضاوي في تعريفه للحرام يقول: "الحرام هو الأمر الذي ينهى الشارع عن فعله نهيا جازما"(4). وفي موطن آخر يقول: "ما كان خالص النفع فهو حلال، وما كان ضرره أكبر من نفعه فهو حرام"(5).

ومهما يكن من أمر، فإن الجذر "ح.ر.م" نجده في هذه النصوص يأتي مرادفا للخبيث، والضار، والنجس، والمنهي عنه، وهذا نفسه ما ورد في النص القرآني. فهاته الدلالات التي يفيدها جذر "ح.ر.م" تحمل سمات سلبية بخلاف المقدس المثقل بالدلالات الإيجابية؛ (كالطهر، والبركة، والتنزيه...).

وعليه، فإن مفهوم الحرام ليس مقابلا للطهارة، بل هو مقابل للنجاسة، فحيثما حلت الطهارة والبركة، انتفت النجاسة في بعديها المادي والمعنوي. على نحو، أن الحرام هو نفسه؛ إن كان في الطاهر فهو مقدس، وإن كان في النجاسة فهو ممنوع حرام. وتبعا لذلك، فإن ما يعرف بـ "الحرام المقدس" يستمد قداسته وتعالیه من الوجود الإلهي، في حين أن "الحرام الممنوع" هو تجسيد وامتثال للنواهي الإلهية.

1- صبيحي صالح: علوم الحديث ومصطلحه، ص: 15.

2- صبيحي صالح: المرجع نفسه، ص: 301.

3- أبو حامد محمد الغزالي: كتاب الحلال والحرام من إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص: 15.

4- يوسف القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام، دار المعرفة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1985، ص: 15.

5- يوسف القرضاوي: المرجع نفسه، ص: 293.

- تركيب :

إن كل ما تمت الإشارة إليه يدفعنا إلى استخلاص الملاحظات التالية :

أولا : إن تعريف "الحدث المقدس" يحيلنا على تقاطعه مع شبكة من المفاهيم الملازمة له. وإن استجلاء الفروق الثقافية لمفهومي "الحدث" و"المقدس" في الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، قد أبان عن ثراء "الحدث المقدس"، وأثبت تنوعه الدلالي، ليس فقط من خلال كينونته، بل أيضا من خلال امتداده وتقاطعته مع ما هو ثقافي، وديني، وسياسي، واجتماعي، ونفسي، وتاريخي... فضلا عن تعدد المناهج والمقاربات واختلاف الحقول المعرفية التي تناولته.

ثانيا : إن المقدس في الثقافة والتراث الغربيين يأتي ثنائي القطب، مزدوج الطابع والطبيعة؛ يتضمن الطاهر والدنس، الخير والشر، الحلال والحرام، وكل الثنائيات المتعارضة. غير أنه في الثقافة العربية الإسلامية يظل أحادي القطب وإيجابي الدلالة، ولا يخرج عن معنى الطاهر والمبارك والنقي والزكي، حتى وإن تعددت أشكاله وتجلياته، إذ تختلف نظرتنا له وتتباين وطبيعة العلاقة التي بناها العرب مع المقدس قبل الإسلام وبعده.

ثالثا : إن المقدس مفهوم يستعصي على الاختزال، ويبقى متعاليا عن الرصد، والضبط المنهجي الأحادي، بل إنه يتسع إبيستيميا ليمتد إلى مقدس خارج ما هو ديني، من خلال "توسيع دائرة تقديس بعض القيم الكونية، المنبثقة من مرجعيات متفق عليها في إطار فكر جمعي، واعتبارها عقائد يتم الدفاع عنها باستماتة، لا سيما وأن هذه القيم الإنسانية والحقوقية ما فتئت تزاحم ما هو ديني"⁽¹⁾.

رابعا : إن المقدس تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالعالم، لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يمكن للإنسان أن يعيش من دونه، على حد قول محمد أركون "فالناس بحاجة للمقدس حاجتهم للخبز".

خامسا: إن الحدث المقدس يظل حدود المطلق وأبعاده. إنه الحقيقة الاجتماعية كما يعتقدونها مجتمع ما، أو عشيرة ما. إنه حقيقة التاريخ، ذلك التاريخ الذي يؤثر في وعينا، كونه يمثل سلطة يستمد منها تراكم الإنتاج، وإعادة الإنتاج المزدوج للمقدس والمتخيل.

1- F.Champion, S. Nizard et P. Zawadzki : Le Sacré Hors Religions , L'Harmattan, Paris , 2007 , p : 111.

الفصل الثاني:

الحدث المقدس في المتخيل العربي والإسلامي:
من الوظيفة الأنطولوجية إلى الوظيفة الجمالية

من حصريّة الحدث المقدس إلى تعددية المتخيل في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي

1- في مقارنة مفهوم المتخيل في الثقافتين الغربية والعربية:

1-1- في المقاربة الغربية للمتحيل:

أ - بنية التعريف المعجمي:

يعود الجذر اللغوي "متخيل" : "Imaginaire" إلى الكلمة اللاتينية "Imaginarius" التي تدل على المعطيات الذهنية ، وما لا يتطابق مع معطيات الواقع المادي. (1) وعلى مجموع ما ينتجه الخيال، وهي بذلك تتقاطع مع الصفة "تخييلي" : "Fictif" المقابلة لكلمة: "Fictus" في اللاتينية ، التي تحيل على معنى الخداع والغش، وقد تطورت دلالاتها لتفيد " كل ما ينتجه الذهن عن طريق الخيال ، أي كل ما ليس واقعيًا ، كالادعاءات الباطلة ، والمظاهر الوهمية" (2). أما كلمة "تخييل" : "Fiction" ، فقد أخذت من الكلمة اللاتينية "Fictio" ، التي تفيد " مجموع الأفعال مثل الصنع ، والتشكيل ، والخلق ، وابتكار أشياء متخيلة ، وتطلق على مجال المتخيل واللاواقعي ، وعلى الخداع ، وعلى ما يخلقه الخيال في الحقلين الأدبي والفني" (3). فأما كلمة "تخيل" : "Imaginer" ، فقد اقترضت من الكلمة اللاتينية "Imaginari" ، والتي تشير إلى تكوين صورة شيء أو طيف إنسان في الذهن ، كما أنها تدل على فعل شيء أو اختراعه ، إلا أنها أصبحت تستعمل في الأدب والفنون الجميلة ، وفي الحديث عن تخيل شخصية ، أو وضع ، أو مشهد. في حين أن كلمة "خيال" :

"Imagination" المشتقة من الكلمة اللاتينية "Imaginativo" ، تحيل من جهة على ما يرى في الحلم والهلوسة، وعلى ملكة خلق الصور وتشكيلها ، وتكوين تركيبات جديدة لتك الصور، ومن جهة أخرى على ما يتصوره الذهن أي " قدرة الذهن على حفظ المعطيات الإدراكية واستحضارها" (4).

1- J. Dubois et J.P. Mével : Larousse ,Dictionnaire de la langue française, Lexis, Edition Larousse, Paris, 1979, p: 934 .

2- L.Guilbert , R. Lagane et G. Niobey : Grand Larousse de La Langue Française, Tome III, Librairie Larousse, Paris 1989 , p: 1893.

3-A. Rey: Le Robert, Dictionnaire historique de La Langue Française, 3ème Edition, Paris, 1992, p: 977

4- Ibid, p: 977.

وبناء على هذه التحديدات، يمكن القول إن المعاجم اللغوية في الثقافة الغربية ، تجمع على أن المتخيل "Imaginaire" يعود إلى الجذر اللغوي صورة "Image"، وخيال "Imagination"، فضلا عن أن كلمة متخيل تحيل مرة على الصفة و أخرى على الاسم ، وتدل على ما لا يوجد إلا في المخيلة أو الخيال . لقد حاد المتخيل عن نطاق الصورة إلى عالم مليء بالكائنات والأحداث والشخوص ، لها صفات وأحوال من إنتاج التصور والمخيلة، ممكنة ومحتملة، وذات مرجعية واقعية .

- إن مفهوم المتخيل في الثقافة الغربية لا يستعمل كمقابل ل " تخييل " : "Fiction" ، أو "تخييلي": "Fictif" ، أو "خيال" : "Imagination" ، بل إن كل مفهوم يؤدي دلالة خاصة حسب سياق وروده ، ذلك أن تداول هذه المرادفات دفعة واحدة ، قد يؤدي إلى الغموض ولبس في الفهم .

- إن كلمة "Imaginaire" التي نترجمها بـ"متخيل" تتحدر من الكلمة اللاتينية "Imaginarius" التي تعني: خيالي ، ومغلوط. وتستعمل كلمة متخيل، في اللغة بثلاث دلالات على الأقل؛ أ - كصفة، وتعني ما لا يوجد إلا في المخيلة ، الذي ليس له حقيقة واقعية. ب - كاسم مفعول ، للدلالة على ما تم تخيله.

ج- كاسم، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.

- إن كلمة متخيل ليست سوى مرادف يعبر بشكل أفضل عن كلمة خيال ، ويجعل هذه الأخيرة مفتوحة ومنتعة. ولعله الشيء ذاته الذي قصد له فولفغانغ إيذر "إن الواقع لا يكون له وجود خاص به ، لا يمكنه أن يبرز إلى الوجود إلا بواسطة التصور والخيال"(1).

وما نلاحظه أن المتخيل والتخييل والمخيلة والتخيل والخيال هي مشتقة من المادة المعجمية "خ.ي.ل"، فكل مفردة تكمل الأخرى من حيث الدلالة وإن نسبيا، رغم اختلاف سياق ورودها. وما نستخلصه من هذه المقاربة هو أن المتخيل أعم من التخييل ، حتى وإن وظفا في الكثير من الدراسات بدلالات متباينة :

- المتخيل تجاوز للواقع.

1- فولفغانغ إيذر: فعل القراءة ؛ نظرية جمالية التجاوب في الأدب ، ترجمة حميد حميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، 1995، ص: 35.

- و عي بالعالم .
- المتخيل هو الصورة النمطية.
- المتخيل هو نماذج من التمثلات.
- نتاج ثقافي.
- المتخيل تراكم من التمثلات الذهنية للذاكرة الفردية والجماعية.
- المتخيل تعبير عن الواقع المتحول إلى تمثّل وليس اللاواقع.
- المتخيل مقولات ذهنية.
- وأما التخيل فهو :
- القدرة على تصور الأشياء والأدوات تصورًا مرئيًا في المخيلة.
- عملية عقلية لاسترجاع صور حسية مختلفة وأحداث من الحياة الماضية وتضمينها وتشكيلها لصور ورسوم وأحداث جديدة.
- قدرة الإنسان على رؤية وتشكيل الصور والرموز العقلية للموضوعات والأشياء والإحساس بها بعد اختفاء المثير الخارجي.

ب- المتخيل في الفكر اليوناني :

- أفلاطون:

تناول "أفلاطون" بشكل واضح مسألة الفن والخيال، وذلك في سياق نظرية المحاكاة، حيث قال بوجود عالمين واحد مثالي أصلي وآخر تابع له أو محاك له. وقد مثل "أفلاطون" لذلك بقصة أهل الكهف، التي شرح من خلالها تصوره المبني على المحاكاة، كما قدم مثالاً واضحاً وملموساً، يتعلق الأمر بصنع الكرسي، إذ هناك أولاً فكرة الكرسي المجردة الحقيقية والمتعالية، ثم الكرسي الذي يصنعه النجار، ثم أخيراً الكرسي الذي يرسمه الرسام أو الفنان(1). فخيال الفنان ينتج صوراً من الدرجة الثالثة، إذ هناك المستوى المثالي، ثم الواقعي أو المادي، وأخيراً المتخيل أي المحاكى من الدرجة الثالثة، فالخيال في فلسفة أفلاطون يشتغل بخلق وإبداع صور من الدرجة الثالثة، وكأنه يريد أن يسلب ما ليس له، أو ينجز ما ليس من اختصاصه.

1- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة المصرية العامة، دار الكاتب العربي، القاهرة، (د.ت)، ص: 361.

وإذا كان "أفلاطون" يعتبر الخيال وما ينتج عنه محاكاة، أي أن المتخيل هو محاكاة لأصل أو لشيء سابق، فلأن دور التخيل عنده يقتصر على تصوير الواقع الخارجي وتقليده ، فلا وجود لصورة بدون حقيقة واقعية، ولا محاكاة من غير نموذج مسبق. "إن المقلد أو صانع الصورة، لا يعلم عن الوجود الحق شيئاً، وإنما يعرف المظاهر وحدها"⁽¹⁾. ولعل هذا، في اعتقادنا، ما حدا بـ"أفلاطون" إلى رفض الشعر وطرد الشعراء من مدينته الفاضلة؛ ذلك أنه لم ير أن الشعر يصدر عن التخيل الذي يقوم على الواقع ، بل عن قوة ميتافيزيقية غامضة خارجة عن الشاعر وإرادته ، وهي ما يعرف بالجنون الذي تحدثه ربوات الشعر في نفس الشاعر، فلا يستطيع أحد قول الشعر إلا بواسطة هذا الجنون الصادر عن آلهات الشعر. ولهذا لم يطبق أفلاطون نظريته في التخيل على الشعر ، وطرد الشعراء من مدينته الفاضلة.

هكذا، نتبين أن "أفلاطون" أقام مذهبه في المثل على العقل ، فكانت المعرفة الحقيقية هي معرفة الكل الثابت لا العرض الزائل . ولما كان الجوهر يدرك بالعقل والعرض بالحس ، كان العقل مصدر المعرفة الصحيحة ، وكانت الحواس سبباً للأحكام الخاطئة على الأشياء . لذلك اعتبر الأشياء المتغيرة في عالم الطبيعة مظاهر مختلفة للحقيقة التي لا تتغير إلا وهي الوجود . وبهذا الاعتبار انتهى إلى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة، يقابل الوجود المادي الحسي، وعد الوجود الحسي صورة زائفة عن الوجود الحقيقي.

ويبدو لنا ، أن الخيال والتخييل لم تتحدد معاً بشكل واضح مع "أفلاطون" . ولم يرق الخيال عنده ، بسبب تصوره للمحاكاة إلى مستوى الطاقة الإنتاجية والملكة الخلاقة. فما كان غائباً عند "أفلاطون" ، هو مفهوم الذات الفردية المبدعة ، ويعزى الأمر إلى مسألة أساسية - طبعت التصور الأفلاطوني- تتجلى في غياب كل من مقولة الفاعل : "L'agent" ، ومفهوم القدرة الإبداعية للإنسان.

- أرسطو :

اعتبر "أرسطو" الخيال قوة من قوى النفس الباطنية عند الإنسان، و دافع عن هذه الفكرة في كتابه " في النفس " الذي يعد تشريحاً لطبيعة النفس عند الكائن الإنساني . وقد اهتم "أرسطو" في هذا الكتاب بتعريف التخيل وعالجه معالجة وافية ، وعرض لطبيعة التخيل

1- أفلاطون: الجمهورية ، ص: 368.

ومدى حظه من الصدق والكذب ، ولم يتعرض له في كتابه "فن الشعر" إلا بإشارات خاطفة. ويرى أرسطو أن التخيل ضرب من الحركة في الذهن يقابل الحركة في عالم الحس، وحركة التخيل- في رأيه - يمكن إيجازها في ثلاث نقاط :

- ألا تكون قادرة على الوجود بدون الإحساس، وأن تنتمي إلى الكائنات التي لا تحس.
- أن تجعل صاحبها قادراً على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال.
- أن تكون هي نفسها صادقة أو كاذبة .

وتبعاً لهذا التحديد، أكد أرسطو على قدرة التخيل على التصوير المثالي عن طريق الانتقال من الخاص إلى العام ، ومن الإدراك الحسي للواقع إلى الفكر التجريدي، إذ تحتل القوة المتخيلة لديه موضعاً وسطاً بين الحواس والعقل. لقد ثبت مع "أرسطو" أن الخيال ملكة تتوسط بين الحس والعقل ، حيث يتلبس الخيال كثيراً بلبوس الحس والعقل ، بمعنى أن الخيال يتضمن آثار الحس والعقل معاً ، كما أن قيمة هذه الملكة عند "أرسطو" تكمن في صيرورة إنتاج المعرفة . إن الخيال "عنصر محوري في إنتاج الفكر ، وتحقيق العلم وبناء تصور عن العالم والوجود"⁽¹⁾. لم يعد الخيال مع "أرسطو" سجين مفهوم المحاكاة، بل أصبحت له مكانة خاصة ومتميزة ، وتخلص من وضعية اللاوجود التي أسندها إليه "أفلاطون"، وصار موجوداً باعتباره وسيطاً يلعب دوراً أساسياً بين الفكر/العقل والإحساس. وينتظم وفق هذه الوساطة سؤال جوهرية: ما هي العلاقات الموجودة بين الخيال والإحساس ، وبين الخيال والفكر؟

لقد عالج "أرسطو" مقولة الخيال في إطار نظرية عامة وشاملة تضم علم الأحياء والطب وعلم النفس، وهذا ما يفسر تخصيصه للجزء الأول من كتابه "في النفس" لدراسة وتحليل طبيعة النفس وجوهرها ووظائفها. ولئن خالف أرسطو أستاذه "أفلاطون" في مذهبه وفارقه في أمور أساسية كمسألة أن النفس والجسم ليسا جوهرين متباينين، وإنما ينتميان إلى مادة واحدة ، فلأنه لم يقتنع البتة بمذهبه وتصوره . وفي هذا الصدد يقول أرسطو : "النفس أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة"⁽²⁾. يعني أن النفس عنصر أساس في عملية الإدراك وتحصيل المعرفة لارتباطها بالحس ، ذلك أن المعرفة الحقيقية حسب ما أشار إليه "أرسطو" هي معرفة الجوهر

1- أرسطو طاليس : فن الشعر ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار الثقافة ، بيروت ، 1973 ، ص: 11.

2- أرسطو طاليس : في النفس ، ترجمة إسحاق بن حنين، مراجعة عبد الرحمن البدوي، دار القلم، الطبعة الثانية، بيروت ، 1980 ، ص: 30.

الثابت ، في حين أن ما تنقله حواسنا من مدركات الأشياء المحسوسة متغير وزائل بتغيرها وزوالها. ولما كان سبيل أرسطو إلى الحقيقة المجردة هو البحث عن العلة الأولى ، أي أن كل ما في الوجود الحسي معلول ولكل معلول علة ، كان أن اهتدى إلى نظرية الهيولى والصورة . وتقتضي أن ظواهر الوجود على اختلافها إنما هي حالات عرضية وطارئة ، تستوجب جوهرين ثابتين ومتفاعلين؛ موضوع ومحمول أو مادة وصورة، فالموضوع مطلق "هيولى" وهو ما يجري فيه التغيير ، أما المحمول فهو معين "صورة" ينطبع في الموضوع ويكسبه شكلا وصورة معينة. وإذا كان "العقل يدرك صور الأشياء بما يصير إليه من تخيل التوهم ، فيكون الشيء المدرك إما مطلوبا، وإما متروكا بغير حس" (1)، فإن النفس لا يمكنها أن تفكر أو تفهم أو تستوعب بدون وجود صور. ومنه تصبح الصورة تابعة للعقل وخادمة له، بحكم وظيفتها التركيبية ، وبحكم أن فعل التفكير لا يقوم بدون خيال. فالصور محسوسات تساعد الفكر على التجريد ، غير أنها محسوسات مجردة من المادة/الهيولى . ثم إن الصور وإن كانت بطبيعتها خادعة أحيانا - مثلما الحال في

الأحلام- فإن الإحساس يظل بخلافها صادقا. على نحو أن "التوهم حال يتخيل لنا فيها شيء ليس بموجود في الحقيقة" (2)، فالبصر لا يقدر على أن يوجد إنسانا له قرن، أو ريش، بينما فكرنا فليس ببعيد عنه أن يتوهم الإنسان طائرا أو ذا ريش أو مخالب ، والحيوان والطيور ناطقين والجماد متحركا. نتيجة لذلك يكون " التوهم غير الحس وغير الفكر ، ولا يوجد ظن بغير توهم، ومن الظاهر الجلي أن التوهم هو تفكير وليس بظن" (3) ، سيما أن الصور تنفصل عن الإحساس وتتجاوزها.

ومهما يكن من أمر ، فقد عمل أرسطو على تعميق وتدقيق مفهوم جديد يتحكم في الإبداع والفن، إنه مفهوم "الغنطاسيا" . فالخيال/الغنطاسيا مستقل عن المحاكاة، لا بل يتعارض معها ويتجاوزها، ذلك أن المحاكاة لا تستحضر في الصورة إلا ما سبقت رؤيته ، في حين أن الغنطاسيا تستحضر كذلك ما لم تره من قبل . إن الخيال وهو ينفصل عن المحاكاة يمسي عاملا أساسيا يمتلك السلطة عينها، سلطة تأمل اللامتعين و اللامرئي، والمجازرة للظاهر المتبدي،

1- أرسطو طاليس : في النفس ، ص : 77.

2- أرسطو طاليس : المرجع نفسه ، ص : 69.

3- أرسطو طاليس : المرجع نفسه ، ص : 69.

لارتياح العالم العلوي -عالم الأشكال والصور- الذي قال عنه "فلافيوس فيلوسطراط" ما مفاده أن الفنان عندما يعرج إلى السماوات ليحضر منها الصور، لا يحاكي ولا ينسخ، بل يتخيل. ومن ثم، فالخيال كلية تتوسط مختلف نشاطات النفس بحكم انتمائه إلى الإحساس والفكر المجرد. والحالة هذه، نجد أن المعرفة التخيلية الأرسطية تتموقع بين وضع تجريبي يتسم بالبساطة والوضوح أساسه الحس، ووضع آخر مركب من مدركات الحس، مجرد في الآن ذاته عن المقومات المادية.

وهكذا، نلاحظ أن الفلسفة اليونانية اعتمدت بشكل كبير على العقل و"أهملت الخيال بأشكال متباينة ومتفاوتة، واعتبرت الخيال أو المتخيلة عنصرا يشوش على عمل العقل"(1). فهي تعد العقل أداة ناجعة ومعيارا قويا لاكتساب المعرفة والتحرر من الأخطاء، ذلك أن للمنطق الفلسفي ما يبرر توجهه إلى اعتماد العقل دون الخيال، وإقصاء ما له علاقة بالمتخيل، كون هذا الأخير ملتقى الأوهام والأحلام والأساطير، وكل ما هو منفلت من قيود التجربة، وغير خاضع للعقل، ومنضبط بضوابط المنطق.

ج - المتخيل عند الفلاسفة الغربيين :

- كانط : الخيال فاعلية في بناء المعرفة.

يعتبر "كانط" الخيال مبدأ أساسيا لكل معرفة، ومملكة للتركيب، فبدونه لا تستقيم أية معرفة. وتنتضح قيمة الخيال في مده الفكر بجملة من الخطاطات الأولية التي تمكن من إدراك الموضوعات وتمثل الصور والأشياء، ومع هذه الخطاطات الذهنية يتجلى الزمان كصورة خالصة لفعل المعرفة.

لقد حاول "كانط" البحث في وظيفة الخيال ومدى مساهمته في إقامة الوعي والتفكير، وعده عنصرا فاعلا في عملية تحصيل المعرفة، مخالفا ومتجاوزا تصور سابقه - وخاصة ديكارت- ذلك أن الفلسفة قبل "كانط" كانت تعتمد على العقل وحده باعتباره الأداة الناجعة والمثلى لاكتساب معرفة خالصة. فكل ما هو غير عقلي مثل الخيال والإحساس من شأنه أن يشوش على عمل العقل، ويحول دون تحقيق معرفة عقلية صحيحة وسليمة.

1- G. Durant: Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire, 10 ème Edition Bordas, Paris, 1984,p:15.

وعلى هذا الأساس تحديداً، أعطى "كانط" أهمية كبرى للمخيّلة ، فصارت عنصراً رئيساً في تحصيل المعرفة ، وشرطاً قبلياً لوحدة الفهم والإدراك ، إذ بفضلها يحصل تنظيم التراكم وتصبح المخيلة أساساً لفعل التمثيل بغية توليد الموضوعات وتنويع صورها ، على نحو أنه لكل إنسان أساس موضوعي يوجه العقل إلى استرجاع إدراك سابق مرّ به من قبل إلى جانب إدراك لاحق، حيث يسمى كانط استرجاعنا لإدراكات سابقة بالخاصية الارتسامية للخيال. وهذا الأساس هو الذي يمكننا من الحصول على الصور ، ومن ترابط انطباعاتنا. ذلك أن "الربط هو التمثيل الوحيد - من بين جميع التمثيلات - الذي تقوم به الذات بشكل تلقائي دون غيرها"⁽¹⁾. إن هذا التمثيل فعل ذهني ، يتحقق من خلال ملكتين ؛ ملكة الحدس وملكة الفهم، إذ ترتبط ملكة الحدس ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بالواقع وبما هو خارجي ، في حين تتضوي ملكة الفهم ضمن قوى الإدراك الباطني. والملكتان معا تعودان إلى أصل مشترك يمكن من القدرة على الربط والتركيب ، إنه الخيال أو المخيلة.

صفوة القول ، إن وحدة المعرفة عند "كانط" تكمن في اشتغال السلطة اللامرئية للخيال التخطيطي كربط ضروري بين ملكتي الحدس والفهم ، وفي عدم إمكانية وجود خيال بدون بعد زمني . فلا أحد قبل "كانط" سبق أن ربط بين الزمان والخيال - الزمان الذي هو ربط وتعالق وانفتاح وشكل- ذلك أن الخيال المنتج باعتباره ملكة للتركيب يظل ضرورياً ، فبدونه لا يمكن الحصول مطلقاً على أية معرفة .

- جان بول سارتر : الخيال وعي قصدي.

أعاد "سارتر" النظر في الفكر الظاهراتي الذي يروم إبراز خصوبة المتخيل وفعاليتيه، وأعطى للخيال بعده الوجودي اللائق به ، حيث ميز بين الإدراك الحسي، والخيال، والصورة، والمخيلة. فالإدراك الحسي هو تمثيل للأشياء الحاضرة حضوراً فعلياً ، أما الخيال فهو تمثيل لهذه الأشياء في غيابها غياباً حقيقياً ، في حين الصورة هي التنظيم التركيبي الكلي للوعي ، بينما المخيلة ليست قيمة مضافة إلى الوعي ، بل هي الوعي عينه حين يتحقق و"تصبح كل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم مشحونة بالمتخيل باعتبارها تجاوزاً للواقع"⁽²⁾.

1- E. Kant : Critique de La Raison Pure, Traduction par J. Barni, Paris, Garnier Flammarion, 1976, p:153.

2- J.P. Sartre : L 'imaginaire, Edition Gallimard, Paris, 1940, p:19.

وعلى هذا الأساس، تحديداً، استطاع "سارتر" أن يدخل عمل المتخيل في الحياة النفسية للكائن، ويعطيه دوره في عملية الوعي، ليصبح بذلك المتخيل عنصراً مكوناً للتعالى الفكرى، وليس أداة مشوشة على عمل العقل.

ولئن نبه "سارتر" إلى ضرورة الفصل بين الشيء المتخيل والشيء المتذكر، درءاً للوقوع في تشبيء الصورة، فلأنه في كتابه الثانى "المتخيل": "L'imaginaire" سيتراجع عن انتقادات الكتاب الأول "الخيال": "L'imagination"، ليصل إلى موقف تبخيصى للصورة وللخيال، وبالتالي إلى نظرية للخيال بدون صور. لذلك أثر معالجة صور الخيال وبيان وظائفها خاصة في مجالى الاستيطيقا والفنون غير التمثيلية، على نحو أن الصور التى تخلفها هذه الفنون في الذهن لا تحيل على أى موضوع أصلى غائب فالصور الخيالية إما أن يكون أصلها أشياء مادية ملموسة، وإما أن يكون مشاعر النفس وأحاسيسها.

وإذا كان لزاماً الحديث عن الأصل، فإنه لا يوجد منفصلاً عن الصورة الذهنية، بل متلازماً معها، سيما أن الصورة لا تمثل شيئاً آخر غير نفسها في مجال الفنون غير التمثيلية، فضلاً عن عدم التمييز فيها بين الصورة والأصل الذى تمثله، لهذا تحيل الصورة على نفسها لا على شيء غائب.

وبالمقابل، هناك الاستيطيقا أو الذوق الجمالى الذى يحول الأشياء إلى صور، وينفذ إلى كنه الأعمال الفنية فيجعل صورها تؤدي وظيفتها كصور خالصة، حيث يتم تجريد الصور الفنية من مضمونها الواقعى، ونزعها من سياقها وتركها معلقة خارج الزمان والمكان. إن ما يميز الصورة الفنية هنا هو أنها ليست تمثلاً ذهنياً لموضوع غائب، ولا تمثل الموضوع الأصلى ولا تستحضر الشيء الغائب في الذهن، إنها نتاج ما تشكل في ذهن المتلقى/ القارئ.

وهكذا، استطاع "سارتر" دراسة الخيال وصوره وآليات اشتغاله في المجالين الاستيطيقي والفنى، إذ أن وظيفة الخيال السارترى تتحدد في كونه يقدم عالماً بديلاً عن العالم الواقعى، علاوة عما للخيال من قدرة على نفي الواقع وهى القدرة الأساسية التى يتميز بها الوعي عند الإنسان. فالخيال ليس إلا علاقة الوعي بشيء أو بموضوع يقع خارجه، ذلك أن أول نقط الخلاف بين الإدراك والخيال عند سارتر لا ترجع إلى وجود صورة خيالية في الوعي

أو عدم وجودها ، بل يكمن الفرق في الطريقة التي يتعلق بها الوعي بموضوعاته المختلفة أي في الفعل الذي يقوم به الوعي بالنسبة لموضوع خارجي. فالوعي يقوم بعمليات مختلفة في تعاطيه مع الموضوعات الخارجية ، فهو يدرك ويتصور ويتخيل ، وحين قيامه بعمليات الخيال فإنه يتعامل مع عالم بديل مختلف تماما عن عالم الموجودات. وبهذا يكون الخيال هو الوعي الإيجابي الخلاق ، ومن ثم اختلافه عن الإدراك الذي يتلقى موضوعاته دون أن يبتكرها ويبدع فيها.

وبناء على ذلك ، نخلص إلى أن المتخيل - وفق المنظور السارتري - هو وعي قصدي كباقي أنماط وأشكال الوعي الأخرى ، ذلك أن العمل الفني هو شيء لا واقعي ، ويغدو موضوعا جماليا يظهر في وعينا لحظة دخوله العدم وتحوله إلى وعي خيالي.

- جيلبير ديران: المتخيل مسار .

استطاع "جيلبير ديران" "Gilbert Durand" أن يعيد الاعتبار إلى مسألة الرموز من خلال المراجعة النقدية لأراء سابقه من الفلاسفة والنقاد وعلماء النفس والأنثروبولوجيين، مشيدا بجهود الذين أعطوا قيمة للمتخيل، ومؤخذا في ذات الآن الذين لم يركزوا على الصورة باعتبارها رمزا، حيث أكد في كتابه "البنيات الأنثروبولوجية للمتخيل" على ثراء الرمز وتعالى المتخيل وحض على إنهاء القطيعة بين العقلاني والتخييلي. فالمتخيل ليس نشاطا يغير العالم، أو مخيلة إبداعية فقط ، بل يحمل بعدا إنسانيا شاملا . فالخزان المشترك بين كل الناس هو ذلك المشحون بالرموز العديدة والصور والأساطير، الأمر الذي يجعل المتخيل الملتقى الأنثروبولوجي الذي تتقاطع فيه كل أساليب التفكير الإنساني .

وقد ركز "جيلبير ديران" على دراسة دينامية الرمز، والتعرف على إواليات اشتغاله وتكونه ، وأشار إلى الارتباط الحاصل بين الصورة والإدراك ، ويعزى الأمر في نظره إلى "خلط الظاهراتية السيكولوجية المنحدرة من "هوسرل" و"برغسون" ، ما بين الصورة والكلمة، أي ما بين الصورة الذهنية والعلامة اللغوية كما حددها دي سوسير"⁽¹⁾. ذلك أن الرمز يتشكل ويتكون عبر مسار، وإن أي محاولة لإيجاد بداية هذا المسار لكفيلة بتحديد الصور والتمظهرات

1- G. Durant: Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire, p:24.

التي يتمرأى وينكشف من خلالها.

ومهما يكن من أمر، فإن مشروع "ديران" قام على تجميع "المعطيات الأنثروبولوجية" للبحث في الخيال الرمزي العام، الذي يسم المتخيل الإنساني. ولعل توسله بعلم النفس التكويني لـ"جان بياجى"، والخيال المادي لـ"غاستون باشلار" كان القصد منه وصف النماذج الأصلية "Les Archétypes"، و الترسيمات الذهنية الأولية "Les Schèmes"، والأساطير، والرموز التي تنتظم وفق بنيات محددة، لها طابع الكونية. فالمتخيل حسب ما ذهب إليه ديران، لا يعدو أن يكون إلا نماذج أصلية، ورمزية وميثولوجية محددة للإنسان الرمزي في مواجهته للزمن وهروبه، فالمخيلة تنظم الزمن وتقيسه، وتوثقه بالأساطير والخرافات التاريخية، وفي ذلك بعض العزاء بشأن هروب الزمن.

لقد عمل "ديران" على دراسة المتخيل دراسة رمزية من منظور أنثروبولوجي، وما يوجه طرح ديران في مساره الأنثروبولوجي هو ما قدمه "غاستون باشلار" في كتابه "الهواء والأوهام"، حيث اعتبر "المحاور الناجمة عن المقاصد الجوهرية للخيال إنما هي مسارات الحركات الأساسية للكائن البشري تجاه محيطه الطبيعي"⁽¹⁾. وهكذا يتحدد المسار الأنثروبولوجي -على مستوى المتخيل- من خلال عملية التبادل المستمر بين الدوافع الذاتية والتمثيلية، وبين المؤثرات الموضوعية الصادرة عن المحيط الطبيعي والاجتماعي. هذا المحيط الذي تؤطره المؤسسات البدائية بشكل مباشر، سواء كانت تكنولوجية أو اجتماعية للإنسان الصانع. ومن ثم فكل حركة للذات تستدعي مادتها وتبحث عن أداة لها، لأن خيال الحركة مرتبط بخيال المادة، ولعل هذا ما يترجم التفاعل الحاصل بين الحركة والمحيط، ذلك أن غرائز الفرد و رغباته واستيهاماته مسيجة بالمحيط الاجتماعي والتاريخي، وبالمرجعية السيكولوجية للذات الفردية، وبالتجربة الدينية، على نحو ما اعتبره "ديران" المزوجة بين الثقافي والطبيعي السيكولوجي، دون ترجيح أحدهما على الآخر، سيما وأن جوهر الرمز يوجد بين هذين العنصرين المتجاذبين.

وكنتيجة لذلك، نسجل انفتاح الطرح الأنثروبولوجي "ديران" على المقاربات الاجتماعية والسيكولوجية، وعلى الميثولوجيا، والمؤسسات الطقوسية، والرموز الدينية، والدراسات

الشعرية. إذ تغيا "ديران" الوقوف على تلاقي وتقاطع هذه العناصر في بنية رمزية واحدة أو في المتخيل الواحد ، ضمن نسق ثقافي بعينه.

والحالة هذه ، إن ما يميز المتخيل لدى "ديران" - في ظل هذه الرؤية - هو الحركية والتفاعل والدينامية والتعددية في عناصره ، ناهيك عن وظيفته الأنطولوجية وقيمه الثقافية في حياة الأفراد ، مما يتيح للإنسان تحرير إمكاناته المبدعة وإطلاق قدراته الخلاقة ، ويتأتى ذلك مما لملكة الخيال من قيمة وظيفية . فالخيال وسيلة لفهم الذات والوجود وتأويل تحولاتهما وتصنيف ظواهرهما المختلفة ، سيما أن الخيال أداة لإنتاج المعرفة وتأسيس الحضارة وتشكيل الثقافة على مر العصور .

د - استنتاج :

لقد قادتنا رحلة مساءلة نصوص الثقافة الغربية قديمها وحديثها ("أفلاطون" ، و"أرسطو" ، و"كانط" ، و"سارتر" ، و"جيلبير ديران") إلى تشكيل تصور متكامل عن مفهوم المتخيل، هذا فضلا عن اعتبارنا هذه النصوص منطلقا تعويديا لمقاربة المتخيل بنية ومضمونا وتمظهرا ، ولعل هذه أبرز الملاحظات التي يمكن الوقوف عندها في هذا الصدد:

- إن هذه النصوص أبانت بحق عن استعمال متمفصل ومزدوج للفظتين متباينتين هما؛ الصورة "L'image" ، والخيال "L'imagination" ، فليس ثمة أي رابط يجمع بين اللفظتين إن اشتقاقيا وإن صواتيا .

- تستعمل لفظة خيال ومخيلة وتخيل كمرادف للفظة "Imagination" المعدولة عن اللفظة اللاتينية "Imaginatio" ، والمترجمة عن اللفظة اليونانية "فنتاسيا" "Phantasia" ، التي تفيد تارة معنى الإظهار والتوضيح والتصوير ، والأمر ذاته يؤديه الفعل اليوناني "فنتازو" الذي يفيد في أصله "أظهر" و"بين" و"صور" ، إضافة إلى المفهوم الاصطلاحي المعمول به.

- إن لفظة صورة تحيل على المستعارتين اللاتينيتين "Imago" و "Imaginis" اللتين نحتت منهما حينذاك ، فدلت على تمثال "Statue" أو صورة شخصية "Portrait" . وقد تطورت دلالاتها مع مرور الزمن لتشير إلى ما يحاكي إنسانا أو يعيد إنتاج شيء بشكل حرفي ومشابه، فضلا عن توظيفها في علم النفس للدلالة على ثبات انطباع حسي ناتج عن رد فعل النسيج العصبي ، أو على عملية إعادة الإنتاج الذهني لمدرک أو لانفعال نفسي في غياب المثير. غير

أنها ستغير دلالتها سنة 1700م لتدل على طريقة أداء فكرة ذات طابع حسي وجمالي ، ثم بعد ذلك على التعبير عن الأفكار بالصور الفنية لتؤدي في المجال الشعري الظاهرة الأسلوبية "المجاز".

- اعتبار الفلسفة اليونانية "التخيل" أو القوة المخيلة ملكة تمكن الشاعر من الإبداع ، في حين يوظف أنصار التنظير الغربي الحديث مصطلحا بديلا "الخيال" ، ويتجلى الفارق بين المصطلحين في الترجمة أكثر من المفهوم نفسه ، كونهما يدلان في جوهرهما على العملية نفسها ، وإن تمايزا في بعض النقط النظرية والعرضية .

- إن الوضع الاعتباري للخيال عند "أفلاطون" يتحدد من خلال المحاكاة التي تجعل الصورة متبديية ، إذ لا وجود لصورة دون حقيقة واقعية، ولا لمحاكاة دون نموذج مسبق. فدور التخيل مقتصر على تصوير العالم الخارجي وتقليده .

- فاعلية الخيال لدى "أرسطو" تتجلى من خلال سيرورة التفكير ، أي أن هذه الفاعلية تتجلى في البعد التركيبي لموضوعات الحواس ، ذلك أن الخيال حركة تابعة للحس من جهة وخدمة للعقل والفكر من جهة أخرى.

- إن الخيال مع "كانط" صار عنصرا أساسيا في عملية بناء المعرفة ، وغدت المخيلة شرطا قلبيا لوحدة الفهم والإدراك ، فبواسطتها يحصل التراكم وتتوفر إمكانية إصدار الأحكام. وتبرز الوظيفة المعرفية للخيال في تشكيل الصور الذهنية وإبداعها بشكل تلقائي قبلي، ورؤية الوجود بالانفعال به ثم أخذ صورة عنه.

- أصبح للخيال مع "سارتر" وظيفة أساسية في إنشاء الوعي وتأسيس الإدراك ، وهو وعي قصدي يتجاوز الواقعي دون إقصائه أو إلغائه ، وإنما باحتوائه وتعديله ، فكما تعي الذات الواعية بالعقل والفكر، بالمفهوم والمقولة ، تعي بالخيال والصورة.

- مع "جليبر ديران" أصبح ينظر للمخيل كنظام من الرموز والصور والأساطير والتمثلات، التي تتكاثر وتتناسل بفعل اللاوعي البيو- نفسي والمحيط الثقافي والاجتماعي ، ويتشكل هذا المخيل ويتكون من خلال مسار أنثروبولوجي يحدد الصور والتمظهرات التي يأخذها أو يتجلى عبرها ، وما يتميز به هو الحركية والدينامية والتفاعل والتعددية في عناصره. فالمخيل لدى "ديران" مجال علائقي وتفاعلي وميدان تتصارع فيه قوى مختلفة ، ويضطلع بوظيفة أنطولوجية، وقيمة ثقافية .

1-2- المتخيل في الثقافة العربية :

1-2-1- بنية التعريف المعجمي:

ورد في لسان العرب ما يلي : متخيل من خيل.

- خال الشيء يخال خيلاً وخبلة وخبلة وخالاً وخبلاً وخبلاً ومخالاً ومخيلة وخبولة: ظنه. وفي المثل: من يسمع يخال أي يظن، وهو من باب ظننت وأخواتها التي تدخل على الابتداء والخبر (...). وفي الحديث: ما إخالك سرقت أي ما أظنك.

- وخيل فيه الخير وتخيّله: ظنه وتفرّسه.

- وخيل عليه: شبّه. وأخال الشيء: اشتبه. يقال: هذا الأمر لا يُخيل على أحد أي لا يُشكّل. وشيءٌ مُخيل أي مُشكّل. وفلان يمضي على المُخيل أي على ما خيلت أي ما شبّهت يعني على غرر من غير يقين، وقد يأتي خلتُ بمعنى علمت؛ قال ابن أحرر:

ولربّ مثلك قد رشدتُ بعِيه وإخال صاحب عِيه لم يرشد

قال ابن حبيب: إخال هنا أعلم. وخيل عليه تخيلاً: وجّه التهمة إليه. والخال: الغيم؛ والسحابة المُخيل والمُخيلة والمُخيلة: التي إذا رأيتها حسبتها ماطرة.

- والخال السحاب الذي إذا رأته حسبته ماطراً ولا مطر فيه (...). خال السحابة إذا رأيتها ماطرة. وفي حديث عائشة، رضي الله عنها: كان إذا رأى في السماء اختيالاً تغير لونه؛ الاختيال: أن يُخال فيها المطر، (...).

- والخال: الرجل السّمح يُشبّه بالغيّم حين يبرق.

- والخال والخيل والخيلاء والخيلاء والأخيل والخبلة والمخيلة، كُله: الكبر. وقد اختال وهو ذو خيلاء وذو خالٍ وذو مخيلة أي ذو كبر. وفي التنزيل العزيز: "إن الله لا يحب كل مُخْتالٍ فخور". فالمُختال: المتكبر.

- واختالت الأرض بالنبات: ازدانت. ووجدت أرضاً مُتخيلة ومُتخيلة إذا بلغ نبتها المدى وخرج زهرها (...).

- والخيال: خيال الطائر يرتفع في السماء فينظر إلى ظلّ نفسه فيرى أنه صيدٌ فينقض عليه ولا يجد شيئاً، وهو خاطف ظلّه (...).

- وتخيّل الشيء له: تشبّه. وتخيّل له أنه كذا أي تشبّه وتخايل؛ يقال: تخيلته فتخيّل لي، كما تقول

تَصَوَّرْتَهُ فَتَّصَوَّرَ ، وَتَبَيَّنْتَهُ فَتَّبَيَّنَ ، وَتَحَقَّقْتَهُ فَتَّحَقَّقَ .

- **وَالْخَيَالُ وَالْخَيَالَةُ**: مَا تَشَبَّهَ لَكَ فِي الْيَقِظَةِ وَالْحُلْمِ مِنْ صُورَةٍ؛ قَالَ الشَّاعِرُ:

فَلَسْتُ بِنَازِلِ إِلَّا أَلَمْتُ بَرَحَلِي ، أَوْ خَيَالَتَهَا ، الْكَذُوبِ

- **وَالْخَيَالُ وَالْخَيَالَةُ**: الشَّخْصُ وَالطَّيْفُ . وَرَأَيْتَ خَيَالَهُ وَخَيَالَتَهُ أَيَّ شَخْصِهِ وَطَلَعْتَهُ مِنْ ذَلِكَ .

التَهْذِيبُ: الْخَيَالُ لِكُلِّ شَيْءٍ تَرَاهُ كَالظِّلِّ ، وَكَذَلِكَ خَيَالُ الْإِنْسَانِ فِي الْمِرَاةِ ، وَخَيَالُهُ فِي الْمَنَامِ صُورَةٌ تَمَثَّلُهُ ، وَرَبَّمَا مَرَّ بِكَ الشَّيْءُ شَبَّهَ الظِّلَّ فَهُوَ خَيَالٌ ، يُقَالُ: تَخَيَّلَ لِي خَيَالُهُ .

- **وَالْخَيَالُ حَشْبَةٌ** تَوْضِعُ فَيُلْقَى عَلَيْهَا الثُّوبُ لِلْغَنَمِ إِذَا رَأَاهَا الذَّنْبُ ظَنَّ أَنَّهُ إِنْسَانٌ (...)

قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: كَانُوا يَنْصِبُونَ حَشْبًا عَلَيْهَا ثِيَابًا سُودًا تَكُونُ عَلَامَاتٍ لِمَنْ يَرَاهَا وَيَعْلَمُ أَنَّ مَا دَاخِلَهَا جِمَى مِنَ الْأَرْضِ ، وَأَصْلُهَا أَنَّهَا كَانَتْ تَنْصَبُ لِلطَّيْرِ وَالْبَهَائِمِ عَلَى الْمَزْرُوعَاتِ لِتُظَنَّهُ إِنْسَانًا وَلَا تَسْقُطَ فِيهِ .

- **وَالْخَيَالُ**: مَا نُصِبَ فِي الْأَرْضِ لِيُعْلَمَ أَنَّهَا جِمَى فَلَا تُقَرَّبُ (1) .

بِنَاءٍ عَلَى مَا سَبَقَ ، يَحِيلُنَا الْمَتَخِيلَ عَلَى دَلَالَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ ؛ تَفِيدُ الظَّنَّ ، وَالْوَهْمَ ، وَالْإِيهَامَ ، وَالتَّوَقُّعَ ، وَالْإِشْتِبَاهَ ، وَالشَّبَهَ ، وَالْإِتِهَامَ ، وَالْوَهْمَ ، وَالْكَذِبَ ، وَالشُّكَّ ، وَالرِّيْبَةَ ، وَالْكَبْرَ ، وَالتَّعَالِيَّ ، وَالْإِشْكَالَ ، وَالْإِسْتِيْلَابَ ، وَتَأْلِيفَ الصُّورِ الْكَاذِبَةِ وَالْمَزِيْفَةَ لِحَقِيقَةِ الْوَاقِعِ ، وَالتَّمَثِيلَ لَهَا بِالظِّلِّ ، أَوْ الطَّيْفِ ، أَوْ الْهَيْئَةِ الْجَوْفَاءِ ، أَوْ الْعَلَامَةِ الْجَامِدَةِ . وَفِي مَقَابِلِ هَذِهِ الْإِسْتِعْمَالَاتِ السَّلْبِيَّةِ وَالْمُتَوَعَّةِ لِلْمَتَخِيلِ نَجْدُهُ يَرُدُّ فِي سِيَاقَاتٍ يُؤَدِّي مَعَانِيَّ إِيْجَابِيَّةً ؛ كَأَنَّ يُوصَفُ بِالْمَعْلُومِ ، وَالْخَلِيقِ ، وَالسَّمْحِ ، وَالْحَاثِ عَلَى الْخَيْرِ ، وَالسَّحَابِ الْمَمْطَرِ .

فَهَذِهِ الدَّلَالَاتُ الَّتِي يُشِيرُ إِلَيْهَا الْجَذْرُ (خ.ي.ل) تَتَمَحَوَّرُ حَوْلَ الظَّنِّ وَالْوَهْمِ وَالتَّوَقُّعِ وَالْإِشْتِبَاهِ وَالظِّلِّ وَالطَّيْفِ ، أَيَّ كُلِّ مَا لَيْسَ حَقِيقَةً يَقِينِيَّةً ثَابِتَةً ، إِذْ أَنَّهَا تَرْتَبِطُ بِالرُّؤْيَا الْبَصْرِيَّةِ وَمَا تَوْلَدُهُ مِنْ خُدَعٍ ، الْأَمْرُ الَّذِي يَسْتَدْعِي التَّبْيِينَ وَالتَّفْرَسَ وَالتَّوَسُّمَ . غَيْرَ أَنَّهَا بِالمَقَابِلِ نَقَفَ عَلَى كَلِمَةِ "تَوْهَمٍ" الْمَشْتَقَّةِ مِنَ الْجَذْرِ الثَّلَاثِيِّ "و.ه.م" ، وَتَحِيلُ دَلَالَتَهَا الْمَعْجَمِيَّةَ عَلَى أَنْ: "الْوَهْمُ مِنْ خَطَرَاتِ الْقَلْبِ ، وَالْجَمْعُ أَوْهَامٌ ، وَلِلْقَلْبِ وَهْمٌ . وَتَوْهَمُ الشَّيْءِ تَخِيلُهُ وَتَمَثَّلُهُ ، كَانَ فِي الْوُجُودِ أَمْ لَمْ يَكُنْ" (2) . يُضِيفُ هَذَا الْجَذْرُ دَلَالََةً جَدِيدَةً إِلَى مَا تَقَدَّمَ ، تَفِيدُ التَّمَثِيلَ الْبَاطِنِيَّ الْمُرْتَبِطَ بِالْقَلْبِ ، فَضْلًا عَنِ الدَّلَالَةِ الْبَصْرِيَّةِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالتَّعْرِفِ عَلَى الشَّيْءِ بَعْدَ تَفْرَسِهِ وَتَبْيِينِهِ .

1- أَبُو الْفَضْلِ جَمَالُ الدِّينِ ابْنُ مَنْظُورٍ: لِسَانُ الْعَرَبِ ، المجلد 11 ، ص : 226 و 231 .

2- أَبُو الْفَضْلِ جَمَالُ الدِّينِ ابْنُ مَنْظُورٍ: الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ ، المجلد 11 ، ص : 197 .

ما يؤخذ على هذه الدلالات المعجمية القديمة لكل من مادتي "خ.ي.ل"، و "و.ه.م" هو غياب الدلالة السيكولوجية لمقولة "خيال"، ودورها الدينامي كوسيط بين الإحساس والفكر كما رأينا حين عرضنا لأرسطو. ذلك أن هذا المصطلح سينفذ إلى الثقافة العربية عبر نشاط حركة ترجمة التراث اليوناني - خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة - وبالأخص ترجمة مؤلفات أرسطو. ومن الجدير بالذكر، أن نلمح إلى مسألة عدم توحيد المصطلح وتدقيقه في صيغته العربية، والتي تعزى في اعتقادنا إلى اختلاف في التواضع بين المترجمين العرب القدماء الذين قاموا بنقل كتاب النفس لأرسطو من أصله اليوناني إلى اللغة العربية.

وبالعودة إلى نصوص الفلاسفة العرب أمثال الكندي وابن سينا والفارابي نقف على صعوبة ترجمة المصطلح "فنتاسيا" إلى اللغة العربية، فقد استخدم بعضهم اللفظة اليونانية "فنتاسيا" مصحوبة بتفسير بالعربية، في حين وظف البعض الآخر لفظة "وهم" و "توهم"، بينما هناك من ارتأى استخدام مشتقات الجذر "خ.ي.ل"، فالأولون وضعوا لفظ "الخيال" ترجمة لـ "فنتاسيا"، وأما المتأخرون فوظفوا "التخيل" للتعبير عنها.

ومهما يكن من أمر، فقد ارتبط "الخيال" في الفلسفة العربية الإسلامية - وبخاصة في كتابات بعض الأوائل - بالعلوم النقلية مقابل العلوم العقلية، وعدوه شرطا من شروط النبوة. ولعل ورود الفعل "خيل إليه" في القرآن الكريم، وفي معرض الآية الكريمة من سورة طه "فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى" ليدل على الحركة في تلون وتبدل، ذلك أن هذه الصيغة وردت لبيان الحالة التي كان عليها نبي الله موسى عندما اختبره الله عز وجل حين معاينته لأفعال اللبس والإيهام التي مارسها أمام عينيه سحرة فرعون. فأزالت آثار النبوة اللبس الذي أثاره الخيال بعصي السحرة، وأشرق النور الإلهي فتلقفت عصاه كل ما صنع السحرة.

1-2-2- المتخيل عند الفلاسفة العرب :

- أبو يوسف الكندي:

يعد الكندي (185هـ/ 805م - 256هـ/ 873م) فيلسوف العرب الأول، وأوسع الفلاسفة العرب المسلمين اطلاعا على مناحي الفكر اليوناني، وقد تيسر له أن ينطلق من حدود الكلام (المعتزلة) إلى آفاق العلوم النظرية والعقلية والتجريبية، ليخوض في علوم اليونان على اختلاف

مشاربها يعالجها بالشرح أنا وبالنقد والتعليق أنا آخر. ولئن اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة، فلأنه عمد إلى الأصول الفلسفية ووضع لها التعريفات والحدود، من ذلك تأليفه لرسالته القيمة والمشهورة: "في حدود الأشياء ورسومها"، التي نقف عندها على أول تعريف اصطلاحى قديم للتخيل، حيث يقول الكندي: "التوهم هو الفنتاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها. ويقال الفنتاسيا هو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها" (1).

إن الوسائل التي تحصل بها المعارف تختلف - حسب الكندي - باختلاف المواضيع، وهي على ثلاثة أنماط: حسية تتحصل بالحواس والمخيلة، وموضوعها عالم الطبيعة، وعقلية تتم بالاستدلال البرهاني والاستنباط، وموضوعها العلم الرياضي وعالم ما وراء الطبيعة، وإشراقية تنال بالحدس والإلهام، وموضوعها عالم الربوبية. وإذا كان تحصيل الأولى متيسرا لوقوعه تحت الحواس، ودخوله في حيز التصور، فإن الإحاطة بالثانية صعب، لا يتأتى إلا لأصحاب البصيرة المستنيرة، لما يتطلبه الأمر من إيراد الأدلة وإظهار الحقائق، وأما الثالثة فمقصورة على أصحاب القلوب الصافية والنفوس الطاهرة الزكية، لأنها إلهام إلهي.

ويشير الكندي إلى أن هناك بعض النفوس "النقية" المعدة إعدادا جيدا، قادرة على رؤية أحداث المستقبل. لم يربط الكندي تلك الرؤى أو الأحلام بوحي من الله، لكن بدلا من ذلك قال أن التخيل يجعل الإنسان قادرا على إدراك "هيئة" الأشياء دون الحاجة إلى لمس الكيان المادي لتلك الأشياء. لذلك، فإن أي شخص نقي النفس سيكون قادرا على رؤية مثل تلك الرؤى. يعرف الكندي النفس أنها "جوهر بسيط، هبط إلى الجسم الإنساني من عالم الإله، وحل فيه ووقع تحت تأثيره" (2). كما تتحدد بوصفها تامة جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، إنها جوهر عقلي متحرك من ذاته مثلما النفس عند "أرسطو". هذا ويشير الكندي إلى أن للنفس ثلاث قوى: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية، وقد مثل لهذه القوى "بالعربية ذات الحصانين

1- يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1985، ص: 167.

2- يعقوب بن إسحاق الكندي: المرجع نفسه، ص: 76.

الذين يمثلان النوعين الأول والثاني من القوى، بينما القوة العقلية فممثلة بالحوذي الذي يشد عنان الحصانين" (1). وتجدر الإشارة إلى أن هناك ما اصطلح الكندي على تسميته "القوى الحاسة"، أي تلك التي تدرك صور المحسوسات في مادتها وينصب إدراكها على الصور الجزئية، إذ ليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها، غير أن سبيلها في ذلك هو الحواس الخارجية؛ البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. هذا فضلا عما توجده القوى المصورة (المتخيلة) من صور الأشياء الشخصية مع غياب حواملها عن حواسنا، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها، ويتأتى لها ذلك سواء في اليقظة أو النوم.

والحالة هذه، نتبين أن مقولة الخيال لدى الكندي تتحدد عبر القوة المتخيلة ودورها الرائد في عملية الإدراك، سيما وأنها تعتمد بشكل كبير على ما تدركه القوى الحاسة من جهة، وعلى تجريد المحسوسات عن مقوماتها المادية من جهة أخرى. ذلك أنها تطلع بوظائف التشخيص والترميز وتركيب صور لما هو ميتافيزيقي، أي لما له علاقة بما هو مادي محسوس.

- **أبونصر الفارابي** :

جعل أبو نصر الفارابي (873م-950م) التخيل غاية المحاكاة لما تخلقه من تأثير في نفس المتلقي، سواء أكان التخيل في الشيء ذاته أم في شيء آخر غيره، وفصل في المحاكاة، واعتبر أن من خصائص المتخيلة الإطلالة على عالم الغيب. ولعلنا نقف في كتابه:

"أراء أهل المدينة الفاضلة" على نظريته المتكاملة في الخيال - موضوعا ومفهوما ووظيفة - وذهب إلى أن الغيبيات كلها موضوع الخيال، مقدما تفسيره للوحي والنبوة والإلهامات والمنامات، ومعتبرا أن كل ما يتلقاه الأنبياء من إلهامات ووحى أثر من آثار المخيلة، وأن النبوة ليست أمرا خارقا للعادة بل هي ظاهرة طبيعية، والنبى إنما هو إنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال. ولعل هذا ما جعل ابن تيمية يكفر الفارابي ويتهمه بالإلحاد، لربطه عمل المتخيلة بالمنامات والأحلام، وعده النبوة من جنس المنامات. ذلك أن للمخيلة علاقة بالحلم الذي ينشط حين خمود الحواس، فالمخيلة تقوم بعملية المحاكاة في كل الأحلام، من خلال تلك الصور التي

1- محمد أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص: 239.

قامت بحفظها أنفا من قبل عالم المحسوسات، لتغدو المخيلة منتجة للرموز المشكلة للحلم. ويعرف الفارابي القوة المتخيلة بتلك القوة "التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم؛ تركيبات وتفصيلات، بعضها صادق، وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيق والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق" (1).

إن ما تقوم به المخيلة هو حفظ صور المحسوسات، وما ارتسم منها وانطبع في الحواس الخمس عن طريق الحس المشترك أو الخيال. فالحس المشترك عند الفارابي أعلى من القوة المتخيلة، لذلك خصه بثلاث وظائف:

1- قبول الصور التي انطبعت في الحواس الخمس.

2- الانفعال والإحساس بهذه الصور المرتسمة لا يتم خارج الإحساس، بل يتم داخل الحس الباطن.

3- الجمع بين صور المحسوسات والمقارنة بينها، وتمييز بعضها عن بعض.

فإذا كان البصر يميز لونا عن لون، والسمع يميز صوتا عن صوت، والشم يميز رائحة عن رائحة، والذوق يميز طعما عن طعم، واللمس يميز شكلا عن شكل وسخونة من برودة، فإن الحس المشترك / الخيال يميز لونا من صوت من رائحة من طعم من شكل. هذا ويحدد الفارابي منزلة القوة المتخيلة قياسا إلى قوتين، وهما القوة الحاسة والقوة الناطقة، ف"القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقية، وعندما تكون راضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتعمل بأفعالها، تكون القوة المتخيلة منفصلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها، وتكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة" (2). وتبرز فاعلية المتخيلة في المحسوسات حين اتصالها بالعقل الفعال، سيما وأن الاتصال بالعقل الفعال أو "الفيض الإلهي" حسب ما صرح به الفارابي يتم عبر طريقين: طريق العقل وطريق المخيلة، أو طريق النظر وطريق الإلهام. فعن طريق النظر يتمكن الإنسان أن يصعد إلى منزلة ترقى معها نفسه إلى مستوى العقل المستفاد حيث تتقبل الفيض الإلهي.

1- أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1968، ص: 87.

2- أبو نصر الفارابي: المرجع نفسه، ص: 89.

وهكذا، تعمل القوة المتخيلة مع بقية القوى في استقبال الوحي الصادر عن العقل الفعال الذي يفيض على العقل المنفعل بواسطة العقل المستفاد ، إذ يقوم العقل الفعال بإخراج الصور والرسوم المخزنة في القوة المتخيلة إلى القوة الناطقة فتعود مرة أخرى رسوما مادية بعد أن ركبته المتخيلة وفق نزوعها وميولها.

- أبو علي ابن سينا:

تأثر ابن سينا (370 هـ / 980م – 427 هـ / 1037م) بكتابات الفارابي في المحاكاة والتخيل والتخييل، وأفاد منه إفادة كبرى جعلته يتبنى نظريته في الشعر ويسهب فيها ويطورها عما كانت عليه. وجدير بالذكر أن ابن سينا هو أول من وصف الشعر بأنه كلام مُخَيَّل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ومقفاة، حيث يرى أن "الأمر التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بالوزن ومنها أمور تتعلق باللفظ ومنها أمور تتعلق بالمعنى"⁽¹⁾. فالتخييل من منظور ابن سينا يتم أولا على مستوى الإيقاع المجرد ، وعلى المستوى الصوتي ثانيا ، وعلى المستوى الدلالي ثالثا. هذا وقد تابع مذهب أرسطو في تبعية الخيال للإحساس ، غير أنه نحا نحوا مختلفا ، فجعل "الحس يأخذ الصورة عن المادة مع اللواحق ... والخيال يبصر الصورة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها إلى وجود مادة ... والوهم قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في هذا التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية "⁽²⁾. وتتجلى تبعية الخيال للحس في كون الصورة المتخيلة تأتي على شاكلة الصورة التي انطبعت ونقلتها الحواس حالة انفعالها بها. وإذا كان الخيال يتبع الحس وينفعل به، فإن ما يميزه عن الحس هو تجريده للصور ، ذلك أن ابن سينا يميز بين نوعين من الخيال :

الأول خيال طبيعي، يرتبط بالجزء الطبيعي من النفس، والثاني خيال ميتافيزيقي وهو الذي يرتبط بالجزء الإلهي من النفس. وقد درس ابن سينا النوع الأول في مبحث الطبيعيات، سواء في "النجاة" أو في "الشفاء" أو في "الرسائل" ، في حين درس النوع الثاني ضمن الإلهيات وبخاصة في "الإشارات والتنبيهات". على نحو يضمن الاتصال مباشرة بالفيض الإلهي، حيث

1- إلفت كمال الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1983، ص: 118.

2- أبو علي ابن سينا: النجاة ، نشره مجيب الدين صبيح ، الطبعة الثانية، القاهرة ، 1938 ص: 170.

تصبح الغيبيات مشاهدة في صور ورموز صاحب الحدس. هذا الحدس الذي عده ابن سينا استعدادا للاتصال بالعقل الفعال ، فكلما اشتدت درجته عند بعض الناس استغنوا عن كل تخريج أو تعليم ، بل تصبح العلوم كأنها حاضرة في أذهانهم ، وهذا هو عين الخيال الذي به تتم الإلهامات للأولياء والمتصوفة والوحي للأنبياء. وهو ما يسميه ابن سينا "قوة قدسية". وبخصوص كيفية تلقي النبي للوحي ، يشير ابن سينا إلى أن قوة التخيل تتلقى ذلك الفيض الإلهي وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة، فتتطبع وتنتقش في النفس تلك العبارات والصور ، ومصدر ذلك أن قوى النفس المختلفة وعلى رأسها المخيلة تخلق صوراً متعددة . فالنفس تستطيع أن تطلع على الغيب أثناء النوم ، غير أنه قد يحول دون عملها شواغل حسية وأخرى باطنية ، كما ليس بمستبعد أن يحدث لها ذلك في حال اليقظة إن هي تجردت من المادة وشواغلها ، فترى بعين الخيال صوراً من الغيب، على نحو يصبح للنفس أمورا خارقة للعادة كالمعجزات والكرامات.

بهذا المعنى يمكن القول ، إن ابن سينا جعل للمخيلة القدرة على الجمع بين المجرد والحسي ، ذلك أن " هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة "(1). فالقوة المتخيلة تؤدي وظيفة التركيب والتحليل، أي تركيب الصور المحفوظة في الخيال وضم بعضها إلى بعض، أو فصل بعضها عن الآخر. وبالمقابل هناك المتوهمة التي تكتفي بإدراك المعاني المجردة وغير المحسوسة، والموجودة في المحسوسات الجزئية، لتنتهي عملية الإدراك بالقوة الحافظة التي تحفظ ما تدركه القوة المتوهمة من المعاني .

- أبو الوليد ابن رشد :

اعتبر ابن رشد (520هـ/1126م - 595هـ/1198م) الخيال مصدر الوهم ، وأشبه الحقيقة ، فانتقص من قيمته وجعل العقل في مرتبة أعلى وأسمى . ولعل ما يميز ابن رشد عن غيره من الفلاسفة وضعه الحدود الفاصلة بين العقل والخيال، والفصل بين العقل والنقل من خلال رفع التعارض بين الدين والفلسفة. ذلك أن "الخطاب الديني على وفاق مع ما يقرره العقل، إما بدلالاته الظاهرة، وإما بتأويل "(2).

1- أبو علي ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، الطبعة الثانية، بيروت، ص:39.

2- محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، 1991، ص : 321.

لقد عمل ابن رشد على حل الإشكال القائم بين الحكمة والشريعة ، حيث اعتبر أن الشريعة بما هي نص ، يمكن تحصيلها عبر قناتين مختلفتين في حالة ما إذا لم يقع الخلط بينهما. فالقناة الأولى هي التمثل الخيالي أو الشعري/ الخطابي ، وأما القناة الثانية فهي التأويل اليقيني أو البرهان العقلي، فضلا عن التأويل الجدلي الذي يخلط الخيال بالعقل. وإذا كانت "هذه الشريعة حقا ، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق (...). فإن الحق لا يصاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له" (1)، أي أن الشريعة هي حق يفضي إلى معرفة الحقيقة وتقديمها إلى الناس على اختلافهم ، باستعمال أنواع القياس كلها ، والحكمة هي حق يؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة أيضا، وتقديمها إلى الناس عن طريق القياس البرهاني ، من خلال بحثهما المشترك في الموجود بما هو موجود. ومنه فإنه " لا تكافؤ ولا اختلاف ولا تضاد بين الحكمة والشريعة ، بل إنهما تشكلان معا جوهرًا واحدًا ، أو حقا واحدا (2) ، أي "أن ما يقره النص الديني هو نفسه ما يتوصل إليه عبر النظر العقلي" (3). وهذا ما يدعي وحدة الحقيقة ، أو موافقة الحق للحق . فالحقيقة في جوهرها واحدة، ولكنها متعددة الدلالات ، بمعنى آخر ، فوجهة النظر الدينية تختلف عن وجهة النظر الفلسفية ، ولكنهما " ترميان إلى هدف واحد هو معرفة الحق" (4)، وتقدمان معا نفس الحقيقة إلى الناس على اختلاف إدراكهم لها بحسب المستوى المعرفي لكل متلق على حدة. فابن رشد " يحتفظ بكل منهما باستقلاله ، ويقيم بينهما نوعا من التوازي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة" (5)، وهو هنا " يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل" (6).

ويذهب ابن رشد إلى أن الحقيقة تتخذ مسلكين؛ مسلك العامة يتبعه الجمهور ، ومسلك الخاصة يعتمد على الفلاسفة . لذلك نجد يميز بين التصور المنطقي والتصور الخيالي ، فالأول مدرك عقلي والثاني مدرك خيالي ، بمعنى أن إدراك الشيء نفسه يكون بالبرهان العقلي ، في حين أن إدراك مثال الشيء يكون بالقوة المتخيلة . ولعله في اعتقادنا ما دفع ابن رشد إلى التمييز بين

- 1- أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986، ص: 31.
- 2- محمد المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص: 112.
- 3- المختار التليلي: ابن رشد وفلسفته الدينية والعلمية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص: 147.
- 4- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص: 322.
- 5- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1980، ص: 280.
- 6- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974، ص: 377.

النفس المتخيلة عند الإنسان ، والنفس المتخيلة عند الحيوان " فالفرق بينهما أنها في الإنسان
حاصلة عن الفكر والاستنباط ، وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع" (1). هذا الفرق الذي يضعه
ابن رشد بين العقل والخيال لا يدرك إلا في ضوء التقسيمات التي وضعها بخصوص مراتب
الناس واختلاف طرق التعليم ، والأقيسة التي يجب أن يتحدثوا بها عن أحكام الشرع ، وهي
تقسيمات راعى فيها الفصل بين الدين والفلسفة وبين العقل والخيال.

ومهما يكن من أمر ، فإن ابن رشد ميز تمييزاً معرفياً بين ثلاث فئات من الناس: فئة دنيا
هم الجمهور والعوام الذين يتخيلون الأمور ولا قدرة لهم على إدراكها بالعقل، أي يعرفونها
بالأمثال المحسوسة وبالطرق الخطابية ، ولا يعلمون من الحقائق إلا الظاهر فقط ، ولا يحق
لهم التأويل. وفئة وسطى هم علماء الكلام الذين يدركون الحقائق بالطرق الجدلية الظنية، ولذلك
فإن أكثر معارفهم غير صحيحة، ولا ترقى إلى مرتبة البرهان . وفئة عليا هم الخاصة من
الفلاسفة الذين يتصورون الأشياء نفسها ويدركونها بالطرق البرهانية اليقينية، ويعلمون بحقائق
الأمور، ويحق لهم التأويل دون غيرهم .

والحالة هذه، فإن ابن رشد يؤكد على ضرورة الفصل والتمييز بين الخيال والعقل،
ووضع حدود صارمة بين البرهان والشعر أو الخطابية، حتى لا تختلط المقدمات وتتفاضل،
كون الخيال يؤدي إلى تفاضل المقدمات اليقينية رغم أنها في مرتبة واحدة، ذلك أن هاته
المقدمات اليقينية يقوي فيها التصديق إذا ساعدها الخيال، ويضعف إذا لم يتيسر ذلك.

1-2-3- المتخيل عند المتصوفة :

- محيي الدين ابن عربي :

قدم ابن عربي (558هـ/1164م - 638 هـ /1240م) للثقافة العربية والإسلامية تصورا
شاملا لنظرية الخيال، وعده درجة وجودية وسلطاناً معرفياً ، بحيث لم يعتبر الخيال ضمن نسقه
الصوفي/ المعرفي تخيلاً عابراً، بل عالماً وسيطاً تمتد مادته بين عالمي الغيب والشهادة، وحالة
وجودية تتشكل في حدودها حقائق الوجود. وتوضح قيمة الخيال عند ابن عربي في قوله:

1- أبو الوليد ابن رشد: رسالة النفس، تقديم وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994، ص :

لولا الخيال لكنا اليوم في عدم ولا انقضى غرض فينا ولا وطر. (1)

ويصف الخيال بأنه قوة هيولانية قابلة لتلقي ما يعطيها الحس من الصور، ولاستقبال ما تبثه فيها القوة المصورة من الصور التي تركبها من أمور موجودة أخذها الخيال من القوة الحساسة، وليس في القوى ما يشبه الهيولي في قبول الصور إلا الخيال. وفي تعريف الشيخ الأكبر للخيال يقول: "فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت" (2). فالخيال عنده لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصح عليه النفي والإثبات، هذا ويردف "ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومن الناس من يدركه بعين الخيال وأعني في حال اليقظة" (3).

ويرتكز الخيال عند ابن عربي على ثلاثة مبادئ أساس: مبدأ الوساطة، ومبدأ التغيير، ومبدأ الجمع. فالخيال أولاً هو برزخ أي وسيط بين الوجود والعدم، أي حس باطن بين المعقول والمحسوس. والخيال ثانياً حقيقته التغيير والتحول، والخيال ثالثاً حضرة جامعة. وحسب المبدأ الأول يغدو الخيال برزخاً، وعن حقيقته يقول ابن عربي: "اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين، لا يكون متطرفاً أبداً، كالخط الفاصل بين الظل والشمس" (4). وعلى هذا الأساس يكون الخيال هو الوسيط والبرزخ بين الحق والكون، وبين الله والعالم، مما يجعلنا ننتع هذا الخيال بالخيال الميتافيزيقي.

ويحسن أن نشير إلى الدراسات القيمة التي خص بها "هنري كوربان" "Henri Corbin" ابن عربي، يقول: "ولا شك أن انشغال ابن عربي الأول كان هو عقد صلوات رؤيوية بين القدرة التخيلية من جهة، وبين الإلهام الإلهي من جهة ثانية" (5). فأساس المعرفة عند ابن عربي هو "الرؤيا"، والرؤيا تخيل، أو هي خيال خلاق كما يقول "هنري كوربان"، وهذه الرؤيا أو الخيال هي ما يميز الشعر والإلهامات والنبوءة. فيصبح بذلك الخيال أساساً لا للمعرفة فحسب،

1- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ص: 306.

2- محيي الدين بن عربي: المرجع نفسه، ص: 304.

3- محيي الدين بن عربي: المرجع نفسه، ص: 305.

4- محيي الدين بن عربي: المرجع نفسه، ص: 304.

5- H. Corbin: L' imagination Créatrice dans Le Soufisme d'Ibn Arabi, 2 Edition Flammarion, Paris

1958, p: 741.

وإنما للوجود أيضا. هذا ويقسم ابن عربي الوجود إلى أربعة مراتب: مرتبة الوجود الذهني، ومرتبة الوجود العيني، ومرتبة الوجود اللفظي، ومرتبة الوجود الخطي. ووضع الخيال في مرتبة الوجود الذهني وجعله بعيداً عن دائرة العلم، غير أن هذه المرتبة من الوجود تقتضي وجوداً معلوماً يقبل التخيل عبر تركيب صوري لموجود تدركه الحواس. هذا ويتألف العالم عند ابن عربي من عالمين، ولكل عالم حضرة تناظره؛ فحضرة الغيب لها عالم الغيب والملكوت، وحضرة الحس والشهادة لها عالم الشهادة الذي يستوطن فيه الإنسان. كما ويعد النظر مصدر الإدراك في عالم الشهادة، بينما تنهض البصيرة بملكة الإدراك في عالم الغيب. ولئن كان الإدراك الحسي مشروطاً بالمكان والزمان وبالرؤية المباشرة وبالمظاهر الخارجية للشيء موضوع الإدراك، فإن الإدراك الخيالي لا يعتد بشرطي الزمان والمكان، وبمعايينة السمات المميزة للشيء المتخيل.

ومهما يكن من أمر، فإننا نسجل أن الوجود عند ابن عربي ينقسم إلى شقين؛ وجود حقيقي هو الله، ووجود خيالي يشمل جميع المخلوقات. ولعله يحيلنا على الحقيقة الواحدة التي تتجلى بوجهيها الحقي والخلقي، فالوجه الحقي ذو وجود حقيقي، والوجه الخلقي له وجود خيالي. وهكذا، يتضح لنا أن الخيال عند المتصوف ابن عربي فعل مفارق ومتعال ومحسوس، إنه ملتقى العديد من الثنائيات؛ الوجود/العدم، والنفي/الإثبات، والفصل/الوصل، والمعقول/المحسوس، دون أن يتخذ شكلاً نهائياً لأحد هذه الثنائيات. ويرتفع التعارض بين العقل والنقل، حتى تتوحد الذات بالموضوع، ويتحقق الاستدلال بالخيال.

1-2-4-4- المتخيل عند البلاغيين والنقاد القدامى

1-4-2-1- التخيل عند عبد القاهر الجرجاني:

عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، واضع أصول البلاغة، وأحد أئمة اللغة، استطاع إخراج التخيل الشعري من إطار الصدق والكذب بالمفهوم الأخلاقي والواقعي، إلى المفهوم الفني المحض، انطلاقاً من أن الخيال الشعري نشاط خلاق لا يستهدف مما يبتدعه من الصور نسخاً للواقع، بقدر ما يستهدف دفع المتلقي إلى إعادة التأمل في واقعه من خلال رؤية شعرية تثري الإحساس وتعمق الوعي.

إن التخيل أساس الصورة الشعرية، و قد أماط الجرجاني اللثام عن خباياها وأسرارها في الأمثلة الشعرية التي ساقها في معرض تحليله للتخيل، موردا بيت أبي تمام:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي

" فهذا قد خيل إلى السامع، أن الكريم إذا كان موصوفا بالعلو والرفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه و عظم نفعه، وجب بالقياس أن ينزل عن الكريم، نزول السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وإيهام لا تحصيل وإحكام، فالعلة أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية، وأن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الانصباب، وتمنعه عن الانسياب، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال"(1).

بل وأكثر من هذا أن يظن على وجه الصدق وهو على التخيل، قول الشاعر:

الشيب كرهه وكره أن يفارقتي أعجب بشيء على البغضاء مودود.

"هو من حيث الظاهر صدق وحقيقة، لأن الإنسان لا يعجبه أن يدركه الشيب، فإذا هو أدركه كره أن يفارقه، فتراه لذلك ينكره ويكرهه، على أن إرادته أن يدوم له، إلا أنك إذا رجعت إلى التحقيق كانت الكراهة والبغضاء لاحقة للشيب على الحقيقة، فأما كونه مرادا ومودودا فمتخيل فيه، وليس بالحق والصدق، بل المودود الحياة والبقاء، إلا أنه لما كانت العادة جارية بأن في زوال رؤية الشيب زواله عن الدنيا، وخروجه منها، وكان العيش فيها محببا إلى النفوس، صارت محبته لما لا يبقى له، حتى يبقى الشيب، كأنها محبة للشيب"(2).

وقد ميز الجرجاني بين التخيل وبين الاستعارة والتمثيل وغيرهما، وأما التخيل عنده هو الذي لا يمكن أن يقال "إنه صدق، وإن ما أثبتته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحضر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنه يجيء طبقات ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تُلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحدق، حتى أعطي شباها من الحق، وغشي رونقا من الصدق باحتجاج يخيل، وقياس يصنع فيه ويعمل"(3).

1- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1988، ص: 231.

2- عبد القاهر الجرجاني: المرجع نفسه، ص: 240.

3- عبد القاهر الجرجاني: المرجع نفسه، ص: 231.

فيكون التخيل مطية الشاعر، فهو "ما يثبت فيه الشاعر أمراً غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدم فيه نفسه، ويريها ما لا ترى" (1).

ومهما يكن من أمر، فإننا نسجل أن الجرجاني أخرج التخيل من نطاق الأحكام التي يثبت فيها عقلياً بمقاييس منطقية، وأضفى عليه جملة من الصفات، وقسمه إلى مستويات، مشترطاً لتمامه مجموعة من الوسائل الفنية والعمليات الذهنية، حيث أحاط العملية التخيلية بهالة من التعظيم، واعتبرها صناعة تقوم على مهارات خاصة، وقدرات فائقة، وتقنيات عالية. ولئن قصد الجرجاني بالتخيل ما قصده المتأخرون بالإيهام، و حسن التعليل، فلأنه لجأ إلى ما لجأ إليه الأوائل في معالجتهم لثنائية الصدق والكذب، مصطنعاً الموازين المنطقية، التي اصطنعوها للتمييز بين معان عقلية، هي نسب للتصديق بحكم إثباتها أو نفيها، وأخرى تخيلية، ومن هذه المعاني التخيلية فئة مصنوعة سبيلها البرهان والقياس.

1-2-4-2- التخييل عند حازم القرطاجني :

طابق حازم القرطاجني (ت 684هـ) بين مفهوم التخيل والتخييل متأثراً بأرسطو والفرابي وابن سينا، وإن كان لا يجاريهم في المحاكاة الكاملة، غير أنه أدخل التعجيب في التخيل، فيقول: "ويحسن موقع التخيل من النفس أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب" (2). وعلى الرغم من هذا فطرق التخيل لديه تماثل طرق التخييل: "إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئاً فتذكر به شيئاً، أو بأن يحاكي لها الشيء بتصوير نحتي، أو خطي، أو ما يجري مجرى ذلك..." (3). لقد أقام حازم القرطاجني تناسبا دقيقا بين عناصر التخيل أو التخييل الممثلة بالعالم الخارجي والمبدع والنص والمتلقي، وربط فاعلية التخيل بقدرة المتلقي على إدراك فكرة التناسب. ولهذا جعل التخيل والتخييل متماثلين غير أنهما في واقع الأمر متفاوتان، فالتخييل لا يقع إلا في الممكنات على التشابه، على حين يقع التخيل في المستحيلات غالباً.

1- عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة في علم البيان ، ص : 239.

2- حازم القرطاجني : منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الثانية، بيروت، 1981، ص: 90.

3- حازم القرطاجني : المرجع نفسه، ص: 89.

وضمن هذا الإطار، يبرز جابر عصفور المكانة النقدية البارزة للقرطاجني ودوره الرائد، "لقد أفاد حازم من الفلاسفة كل الإفادة واستطاع أن يتجاوز خطى أقرانه وأسلافه من النقد ويصل إلى ما لم يصلوا إليه ، ويعالج مشاكل لها ثقلها وأهميتها في تاريخ النظرية الشعرية"⁽¹⁾.

إن مقولة المتخيل موصولة في مفهومها الفني بملكة الخيال باعتبارها عنصرا جوهريا في بنية كل الأنظمة الفنية بما فيها الشعر. وينهض المتخيل الشعري على أدوات التعبير التي من شأنها أن تشكل الكلام تشكيلا جماليا. ومن الأدوات المنتجة للدلالة ولشعرية المتخيل في القصيد ما يتصل بالوزن والإيقاع، وما ينهض على السجلات القولية وعلى البنية النحوية والبلاغية. ولذلك يرى الفلاسفة العرب ومنهم ابن سينا أن "الأمر التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بالوزن ومنها أمور تتعلق باللفظ ومنها أمور تتعلق بالمعنى"⁽²⁾. ويعد التخيل في شعره نابعا من متن التجربة اللغوية والجمالية ، أكثر مما هو معيش عاطفي وواقعي.

مما سبق نستنتج، أن البلاغيين والنقاد استعانوا بتداول معجم لغوي يشرح التخيل الشعري بوصفه فطنة وخداعا للنفس، وتلمسا لطرائق الحيل المصنوعة، لإقناع القارئ/ المتلقي وإيهامه بصدق ما ليس بحقيقي أو واقعي.

1-2-5- استنتاج:

من خلال ما تقدم، نستنتج ما يلي :

- إن المتخيل والتخييل والخيال والمخيلة هي مشتقات من المادة المعجمية "خ.ي.ل" ، ما يفيد أن كل مفردة تكمل الأخرى، من حيث الدلالة وإن نسبيا، رغم اختلاف سياق ورودها . وما نستخلصه من هذه المقاربة أن المتخيل أعم من التخييل، حتى وإن وُظف في الكثير من الدراسات بدلالات عامة، دون أن يتم حصرهما في مجال معرفي أو فني معين، لذلك فغالبا ما يرد المتخيل بمعنى التخييل. وحتى نزيل اللبس الذي يكتنف استعمال هذين المفهومين، اعتبرنا

1- جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992، ص: 57.

2- إلفت كمال الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص: 118.

المتخيل يضم كل ما هو ثقافي رمزي يمتح من الأسطورة والدين والعلم والتصوف والمعتقدات والفلسفة والإيديولوجيا ... في حين ظل التخيل مرتبطا باللغة وبعدها الإيحائي، إذ يشتغل على التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والرمز والأيقونة والصورة الشعرية ، لأنه من خلال هذه الآليات نمارس الانفلات من شرنقة المعيارية ، ونقصد هنا معيارية اللغة، فكما كان توظيف الاستعارة والتشبيه بشكل كثيف ، كان التخيل أقوى.

- إن مفهوم التخيل قد تم التأسيس له مع الفلاسفة المسلمين ، وإن كانوا استمدوا أو استفادوا من اليونانيين شيئا، وإن ما استفادوه كان من خلال نظرة الفلاسفة اليونانيين للنفس ، وليس للشعر، فالتخيل نظرية إسلامية أصيلة ، خطط لها في مظهرها الفلسفي ابن سينا والفارابي، وتبناها وصاغها ووسعها من بعدهما النقاد والبلاغيون أمثال عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، حيث صار التخيل صناعة شعرية ، ونظرية تطبق على الشعر ووسائله التعبيرية.

- إن الحديث عن التخيل عند الفلاسفة المسلمين من حيث مصدره ومفهومه فيه آراء متضاربة، ومواقف متباينة، فقد اختلفوا في ذلك مذاهب شتى ، ومنهم من يخلط بين المحاكاة والتخيل، ومنهم من يجعل التخيل والوهم على درجة واحدة.

- إن فاعلية الخيال وإنتاجيته تتضح عند الفارابي في وظيفة المتخيلة في إدراك الحقيقة ، وفي تفسيره ظاهرة الوحي، وتقييمه للمعرفة التي يكتسبها النبي ، وفي مساواته بين النبي والفيلسوف في الاتصال بالعقل الفعال.

- إن نظرية الخيال في التراثين العربي والغربي تدين للثقافة اليونانية التي تلقفها العرب، وأفاضوا في تفسيرها والإضافة إليها ، وأن نظرية التخيل إبداع وابتكار عربي إسلامي.

2- في تجليات الحدث المقدس:

2-1- الأساطير المعيشة عند العرب:

عندما نقلب صفحات المصادر العربية من كتب التاريخ، والتفاسير، وعجائب المخلوقات، نجد أخبارا ما تزال ملامحها حية فعالة في المجتمع إلى اليوم ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أسطورة: "إساف وحبيته نائلة"، وأسطورة: "نذر الأبناء للآلهة"،

وأسطورة "أصل تسمية الجبال الثلاثة، أجا- وسلمى- والعوجاء"، وأسطورة: "أصل الآلهة؛ ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر". هذا بالإضافة إلى أساطير الأولين التي تتحدث عن "الزهرة" وقصتها مع هاروت وماروت، وعن القمر و الدبران، و الثريا، و العيوق، وسهيل، والجدي، وعن سد مأرب، والسييل، وعن شق و سطيح و عفراء و شعناء، وعن العنقاء ... وغير ذلك كثير مما لا يمكن حصره.

وذهب بعض الدارسين (1) إلى أن العرب لم يوجد لديهم نماذج أسطورية كاملة، وبالتالي غابت الأسطورة العربية عن الأذهان، وعلى الطرف النقيض يرى البعض الآخر أنها موجودة، ولكن في السير الشعبية، حيث إن السيرة ليست إلا مجموعة من بقايا الأساطير والشعائر التي سادت في العصور القديمة. في حين حاول آخرون إثبات أن العرب قد عرفوا الأسطورة كغيرهم من الأمم والشعوب، وأن الآلهة قد لعبت دورا كبيرا في حضارة العرب الأول، كمثل الذي لعبته في حضارات الأمم القديمة (عاد، و ثمود، و طسم، و جدیس، و إميم، و جاسم، و عبيد، و عبد ضخم، و جرهم، و دولة الأنباط)، ممن يشكلون الطبقة الأولى من طبقات العرب، الذين اتسمت حياتهم بالفطرة والسذاجة الأولى، و عرفت هذه الحياة كل ما تعرفه الحياة البدائية من أداء الطقوس وأعمال السحر، ومع ذلك فإن هذه الطبقة البائدة تصلح أن تكون مادة أسطورية لمن خلفهم على أرضهم، بل كان فيهم من الآلهة، والسحرة، والكهنة ممن لم يعرض لهم القرآن برغم أنه ذكر ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر، وغيرهم من أصحاب الوثنية الذين عرفهم عصر الطوفان تماما.(2)

لقد كانت لقوم نوح أصنام عكفوا عليها، فقص الله تبارك وتعالى خبرها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: " وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ

وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٣٣﴾ " (3). ويحكي ابن هشام عن إساف وحبيبته نائلة يقول: " كان إساف ونائلة

رجلا وامرأة من جرهم ... هو إساف بن ريغي، ونائلة بنت ديك ... تفحش إساف بنائلة في الكعبة فمسخهما حجرين ... "

1- مصطفى الجوزو، وعبد الملك مرتاض، و خليل أحمد خليل، وحسين الحاج حسن، ومحمود سليم الحوت، ومحمد عبد المنعم خان.
2- أحمد كمال زكي: الأساطير، المكتبة الثقافية، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت)، ص:33.
3- سورة نوح، الآية:23.

نستشف من حديث ابن هشام أننا أمام ملامح لأسطورة كاملة، ولكن لم يبق منها إلا الخبر وحده؛ ونجد صدى هذا الحديث فيما نقله ابن هشام عن ابن إسحاق عن عائشة رضي الله عنها حيث قالت: " ما زلنا نسمع أن إسافا ونائلة كانا رجلا وامرأة من جرهم أحدثا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين ". وأحدثا في هذا الحديث فعل مشتق من الحدث، ويفيد النجاسة، و الزنا في الكعبة المطهرة، ذلك المكان المقدس.

ولو تتبعنا الطقوس التي كانت تمارس داخل معابد الأصنام أو في جوف الكعبة-مثل عبادة هبل أعظم أصنام العرب- لوجدنا أنها كفيلة بخلق أساطير كثيرة. ويعدد لنا ابن هشام في السيرة النبوية القبائل ومعبوداتها من الأصنام؛ فقد كانت لقريش وبني كنانة "العزى"، وكانت قريش قد اتخذت صنما على بئر في جوف الكعبة يقال له "هَبَل"، وكانت "اللات" لتثقيف بالطائف، وكانت "مناة" للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل يثرب، وذو الكِلاع من حمير اتخذوا نسرا بأرض حمير.

وما نتبينه مما سبق، أن العرب لم تكن في جاهليتها بدعا بين الشعوب، فلقد أقبلت على تقديس النجوم والكواكب، ومن ذلك "الزهرة" ونسب إليها الحسن والجمال والفتنة. وقد دعيت كما سماها المنجمون بالسعد الأصفر لأنها في السعادة دون المشتري، وأضافوا إليها الطرب والسرور واللهو، كما أن النظر إليها يوجب الفرح، ويخفف عن الناظر إليها أحيانا مرارات العشق إذا كان عاشقا، كما أنها تثير غريزة الجنس. وكل دراسة للعناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح، إن لم تكن تؤكد، أنه قد كانت هناك أساطير يتداولها العرب قبل الإسلام وقيمون لها الطقوس. ويذهب الدارسون للمعتقدات العربية القديمة إلى أن "الزهرة" عرفت عند العرب بأسماء أخرى حسب ظهورها بعد غروب الشمس، أو قبل شروقها، فكانوا يدعونها نجمة المساء "عتر"، وهي أيضا "أشعار"، أما نجمة الصباح فشاع اسمها "العزى"(1). ومن ذلك ما يورده الطبري " أن الزهرة فتنت الملكين هاروت وماروت" لما وقع الناس بعد آدم، شرعت الملائكة تطعن في أعمالهم، فأراد الله أن يبتلي الملائكة أنفسهم، فأمرهم باختيار ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة. فاختروا هاروت وماروت، وأهبطا إلى الأرض بعد أن ركبت بهما شهوات الإنس، وأمر أن يعبدا الله ولا يشركا به أحدا، ونهيا عن قتل النفس والزنا وشرب الخمر، وغير ذلك من المعصيات. وفي الأرض عرضت لهما امرأة - وهي

1- عبد الحميد يونس: الأسطورة والفن الشعبي، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، 1980، ص:63.

الزهرة- جميلة كالزهرة بين الكواكب. فغلبت عليهما الشهوة، فأقبلا عليها ، وراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأخرجت لهما صنما يعبدانه ويسجدان له، فامتتعا، وصبرا ربحا، ثم أتياها وراوداها عن نفسها ، فأبت ثانية واشترطت عليهما إحدى ثلاث: إما عبادة الأصنام، أو قتل النفس، أو شرب الخمر، فقالا كل ذلك لا ينبغي، ثم احتدمت بهما الشهوة فآثرا أهون المطالب، وهو شرب الخمر. فسقتهما حتى إذا أخذت الخمرة منهما وقعا بالزهرة، وهنا يمر بهما إنسان فيخشيان الفضيحة فيقتلانه، ويريدان الصعود إلى السماء بعد أن عرفا وقوعهما في الخطيئة فلا يستطيعان، ويكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء. فتنظر الملائكة إلى ما وقع فيه من الذنب، فيعجبون كل العجب ويأخذون بالاستغفار لمن في الأرض من البشر. ويروى أنها طلبت منهما تعليمها الكلام الذي يصعدان به إلى السماء، فعلمها وعرجت به إلى السماء، وهناك نسيت ما تنزل به، فبقيت مكانها "(1).

2-1-1- في ورود كلمة "أساطير" في النص القرآني:

لم ترد كلمة أسطورة في القرآن الكريم في صيغة الأفراد ، وإنما وردت في صيغة الجمع ، وفي تركيب بعينه هو أساطير الأولين، وهي مشتقة من سطر، واسم مفعول منها مسطور. قال تعالى: "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١٠١﴾" (2). وقوله تعالى: "وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" (3).

أما السطر فهو الصف من الكتاب والشجر والنخل(4)، والسطر هو الخط والكتابة. وقد ذهب بعض اللغويين القدامى في تخريج هذه الكلمة مذاهب شتى ، فهذا أبو عبيدة عالم اللغة الشهير (ت 210هـ) ، يعتبر أن صيغتها هي صيغة منتهى الجموع، لأن أساطير عنده جمع سطر على أسطر، ثم جمع أسطر على أساطير.

- 1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السابع عشر، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000، ص: 343 و 346.
- 2- سورة القلم، الآية: 1.
- 3- سورة الإسراء، الآية: 58.
- 4- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، الجزء الرابع، ص: 363.

وكلمة "أسطورة" قريبة الصلة بقريبتها في اليونانية واللاتينية "إيسطوريا" "historia"، بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين ، لا سيما أن أساطير الأولين إنما وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكية، وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار قريش ،لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل.

ومما لا يدع مجالاً للشك، أن تلك الأخبار حقيقية بالنسبة للمسلمين، و" أساطير" بالنسبة إلى أهل مكة من كفار قريش. فما كان القرشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه أساطير الأولين هو الذي ورد في القرآن مقترنا بتسميات مختلفة تمثله ترسانة من المصطلحات هي الحديث والنبأ والقصة ، فأساطير الأولين في نظر قريش هي ما نجده في القرآن الكريم من قصص الأولين مما يسمى حديثاً مثل حديث موسى "هل أتيتك حديث موسى" (1)، وحديث فرعون وثمود "هل أتيتك حديث الجنود، فرعون وثمود" (2).

وهي ما يسمى أنباء "وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۗ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" (3). قال تعالى: "الْمَ يَأْتِيهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (4).

وقال جل جلاله: " وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَنْقُومِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ" (5). قال سبحانه وتعالى: "وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ" (6). هناك ثم إن القصص الذي عرض له القرآن الكريم ، لقوله تعالى في سورة القصص "إذ نقص عليك أحسن القصص". ناهيك عن كلمة "خرافة" التي لم ترد في القرآن الكريم، وتعرف في

4- سورة التوبة، الآية: 70.
5- سورة يونس، الآية: 71.
6- سورة الشعراء، الآية: 69.

1- سورة النازعات، الآية: 15.
2- سورة البروج، الآية: 17 و 18 .
3- سورة المائدة، الآية: 27.

معاجم اللغة بأنها الحديث المستملح من الكذب، كما أنها تطلق " على ما يكتبونه من الأحاديث، وعلى كل ما يستملح ويتعجب منه" (1).

لقد ذكرت كلمة "أساطير" في القرآن الكريم تسع مرات كما في الآيات الآتية :

- قال الله تعالى: "وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ^ط وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا

وَإِنْ يَرَوْا كُلاًّ آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ^ج حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ مُجِندُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا

أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (2).

- وقال عزوجل: "وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا

إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (3).

- وقال الحق سبحانه وتعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذًا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (4).

- وقال سبحانه: "لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (5).

- وقال الله تعالى: "وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" (6).

- وقال سبحانه: "لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَءَابَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ" (7).

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، مادة: "خ.رف". 5- سورة المؤمنون، الآية: 83.

2- سورة الأنعام، الآية: 25. 6- سورة الفرقان، الآية: 5.

3- سورة الأنفال، الآية: 31. 7- سورة النمل، الآية: 68.

4- سورة النحل، الآية: 24.

- وقال تعالى: "وَالَّذِي قَالَ لِيَوْلَادِهِ أُفٍّ لَكُمْ أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي

وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنٌ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ " (1).

- وقال الله تعالى: "إِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَتُنَا قَالَ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٥﴾" (2).

- وقال عز وجل: "إِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَتُنَا قَالَ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾" (3).

وبعد رصدنا للآيات القرآنية الكريمة التي عرضت لكلمة "أساطير" يمكننا القول إن السياق الذي وردت فيه ، قد أثر تأثيرا بالغا عليها ، لأنه أوردها موردا تأباه ثقافة المسلمين ، حيث إنها لم ترد إلا حكاية لقول الكفار ، وللذم والتحقير والاستخفاف بالكلام الإلهي المقدس. "إن كلمة أساطير في القرآن الكريم ترد دائما منسوبة إلى - الأولين - ويقصد بالأولين ، الأمم المجاورة ، وبخاصة الفرس" فالنضر بن الحارث عندما ينعت القرآن الكريم وما فيه من قصص-بأساطير الأولين- فهو لا شك كان يصدر في حكمه هذا انطلاقا من معرفته بقصص وأخبار ملوك فارس، حيث كان يرى أن هناك نوعا من التشابه بين هذه القصص وقصص القرآن" (4). لقد كان النضر بن الحارث صاحب تجارة وكثير السفر إلى البلاد المجاورة، وعالما بقصصها وأخبارها، لذلك نعت القرآن بأساطير الأولين . ومعظم آي القرآن المتضمن لكلمة - أساطير- إنما نزل في النضر بن الحارث. "إن الذين يتحدثون عن الأساطير من العرب ، هم هؤلاء الذين كانت لهم علاقات بالأمم المجاورة والذين كانوا على علم بتراثها وعقائدها . أما العرب الذين لم تكن تربطهم علاقات بالأمم المجاورة فعندما كانوا يريدون احتقار القرآن وتسفيه الرسول ، فقد كانوا ينعته بالمجنون أو الكاهن أو الساحر، ولكنهم لم يكونوا يتحدثون عن الأساطير (...). فالحديث عن الأساطير إنما كان من أهل مكة، ولا أحد ينكر أن أهل مكة كانوا أكثر العرب اتصالا بالأمم الأخرى عن طريق التجارة" (5).

1- سورة الأحقاف، الآية: 17.

2- سورة القلم، الآية: 15.

3- سورة المطففين، الآية: 18.

4- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة أنفو برانت، الطبعة الأولى، فاس، 1996، ص: 59.

5- يونس لوليدي: المرجع نفسه، ص: 59 و60.

وفي هذا الإطار، نشير إلى الدوافع الرئيسية التي جعلت المشركين ينعنون القرآن
"بأساطير الأولين" ونجملها في ما يلي :

- استبعاد أن يبعث الله بشرا رسولا .

- ما يتضمنه القرآن من قصص الأقسام البائدة، وما أصابها من عذاب ودمار نتيجة طغيانها
وفسادها .

- استبعادهم أن يكون هناك بعث ويوم آخر وحساب، وبذلك فإن العربي كلما استعصى عليه فهم
أو إدراك أو تصديق شيء ما نعته بالأساطير. (1)

فعندما ادعى المشركون في سورة "الفرقان" أن هذا القرآن إنما هو إفك افتراه الرسول وأعانه
عليه قوم آخرون ، كانوا يكتبون الأساطير ويملونها عليه بكرة وأصيلا، فإنهم بقولهم - قوم
آخرون- كانوا يقصدون اليهود والأعاجم، وليس العرب؛ ومعنى ذلك أنهم يعلمون في قرارة
أنفسهم أن اليهود والأعاجم لهم القدرة على خلق وحكي الأساطير لأنها موجودة أصلا في
تراثهم، لذلك لجأ إليهم الرسول - حسب زعمهم - ولم يلجأ إلى العرب. (2) ولقد رد القرآن الكريم

على ادعاء المشركين هذا بقوله تعالى: "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ
الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" (3).

ومما لا شك فيه، أن عبارة "إن هذا إلا أساطير الأولين" التي وردت في الآيات القرآنية
التسع ، لتدل على النظرة الاحتقارية التي كان العربي ينظر بها إلى الأساطير، وهو إذ يقلل من
شأنها يعبر عن شعوره بالتحقير والاستخفاف منها، وهذا مرده إلى أن الأساطير لم تحتل مكانة
كبيرة في حياة العربي .

1- يونس توليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص:60.

2- يونس توليدي: المرجع نفسه، ص:61.

3- سورة النحل، الآية:103.

2-1-2- مفهوم الأسطورة والتصور الأنثروبولوجي:

تجمع كل المعاجم العربية القديمة على اختلاف أنواعها أن "الأساطير" هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، ونستثني "أساس البلاغة" للزمخشري، الذي قابل فيه الأساطير بالأحاديث العجيبة. وما نلاحظه أن هذه المعاجم على تنوعها، وعلى بعد المسافة بين القديم والمتأخر منها، لم تسع إلى بلورة مفهوم الأسطورة في اللغة العربية، بل بقي رهينا للقوالب الجامدة للغة العربية، ولم يتم تطويره بخلاف مصطلح "Mythe" الذي يقابل مصطلح الأسطورة في المعاجم الغربية، والتي طورت مصطلحاتها مع تطور العلوم الإنسانية، وأعطتها أبعادا جديدة تتماشى وروح العصر.

وحتى لا يظل مفهوم الأسطورة حبيس المعاجم العربية، التي يعلوها الغبار، وحتى نسقط عن مفهوم الأسطورة تلك النظرة الاحتقارية التي وسمتها به تلك المعاجم، فإننا سنلبس مصطلح الأسطورة ثوبا جديدا، يعكس التصور الأنثروبولوجي الحديث.

وهكذا، فالأسطورة هي: "حكاية حقيقية، قدسية، وقعت في بداية الزمن، وتصلح كنموذج للتصرفات الإنسانية، حيث إن مهمة الإنسان تكمن في إعادة القيام بالتصرف النموذجي الذي قام به الأبطال الأسطوريون، وأبطال الأسطورة ليسوا بالضرورة آلهة، وإن كانت الآلهة تلعب دورا مهما في الأسطورة. ويتمتع أبطال الأساطير في الغالب بقوة كبيرة يستطيعون بفضلها إنجاز أشياء خارقة، وهذه الشخصيات الأسطورية هي التي علمت الناس ممارساتهم الشعائرية الأكثر أهمية، كما علمتهم مختلف التقنيات والمؤسسات. وبذلك فالأسطورة تشرح أصل وسر التقنيات والمؤسسات، وتعلل بعض مظاهر الطبيعة، وتعلل كذلك الممارسات الشعائرية. ورغم أن الأسطورة تحكي عن الزمن الأول وعن الأحداث الأصلية، إلا أننا نعاين من خلالها نقلا للعالم الإنساني بأماله ومخاوفه ورغباته وصراعاته، وفي الوقت نفسه تسعى إلى وضع نظام أولي للعالم والأشياء وللإنسان"⁽¹⁾. تروي الأسطورة قصة مقدسة، وحدثا وقع، في الزمن الأول، زمن البدايات، بعبارة أخرى تروي الأسطورة كيف خرج واقع معين إلى حيز الوجود، بفضل مآثر بعض الكائنات الخارقة للطبيعة، سواء كان واقعا كاملا، أو

1- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص:39.

الكون، أو جزءا من النبات ، أو سلوكا إنسانيا. فهي تروي إذن عملية خلق ، ولا تتحدث إلا عما وقع بالفعل، وتعرف شخصياتها بما قامت بفعله في زمن البدايات.

ووفق هذا التحديد الذي قدمناه ، فلا يمكن إنكار أن الأسطورة في جميع أحوالها كانت حبلى بصور غنية بالمواقف التي توجد في كل مجتمع إنساني ، وتسعى جاهدة إلى إشاعة صنوف القيم الإنسانية النبيلة التي تمكن الإنسان من فهم نفسه داخل هذا العالم، وتعليل وجوده، فهي- بعمق- تتحدث إلى كل إنسان بلغته الخاصة ، مما يفضي إلى القول إنها سر من أسرار الاستمرار والوجود الإنساني. غير أن سبيلها في ذلك ناتج عن توظيفها للآلهة كشخصيات نمطية " تشارك الطبيعة الإنسانية ضعفها ورغباتها وغرابتها "(1).

وتبعاً لذلك، يمكن أن نفترض أن هذه الأساطير حينما تتأسس على أحداث وشخصيات ومواضيع نمطية ، فإنها تملك إمكانية أن تتكرر بشكل كلي أو جزئي في جميع الحضارات. "إن الأسطورة باعتبارها قصة حقيقية مقدسة لم تكن تحكى إلا وفق طقوس واجبة الاحترام، ومن جهة أخرى ، تحتوي كل ممارسة طقسية في داخلها على رمزية كثيفة هي ما يجعلها وثيقة الارتباط بكينونة المعنى والوعي"(2).

والحالة هذه، فإن الأسطورة أثبتت أنها مادة حية متجددة، يغذيها خيال البشر الذي خلقها بمضامين جديدة، وتتلون بلون زمان العصر- الذي تبعث فيه- ومكانه ، لكن يبقى كل عصر ينسج أساطيره التي تضاف إلى الموروث الثقافي، حيث استطاعت هذه الأساطير أن تتخطى حاجز الزمان ، وتعيش إلى عصرنا الحالي . غير أنها تتبدى من خلال مختلف السنن ضمن المكتوب في الحكايات ، والنصوص المقدسة ، وكتب التاريخ والأدب ، وضمن المعيش في الشعائر ، والممارسات ، والطقوس ، وما تحيل عليه الرموز .

2-2- الطقوس :

يعرف علماء الأنثروبولوجيا الطقوس على أنها مجموعة حركات سلوكية متكررة يتم الاتفاق عليها ، وهي أنواع متباينة تتناسب والغاية التي دفعت الجماعة للقيام بها. ولمصطلح الطقوس تحديدات جمة ، منها ما يعرف الطقوس بالنسبة للعلاقة القائمة بين الوساطة والغاية

1- يونس لولبيدي: الميثولوجيا الإغريقية في المسرح العربي المعاصر، مطبعة أنفوبرانت، الطبعة الأولى، 1998، فاس، ص:8.

2- محمد عفت : الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص:36.

التي تكمن في السلوك الاجتماعي، و منها ما يؤكد على الطبيعة الرمزية للطقوس . فالطقوس هي نوع من أنواع السلوك الاجتماعي له صفة رمزية تنعكس في الشعائر والممارسات الدينية وأحيانا يعبر عنها في سياق العادات والتقاليد، إذ تحدد أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد والجماعات، فهي حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة. "إن للطقوس أهمية كبرى في كل واقعة مقدسة وما يحيط بها من دلالات، فهي التي تسند البعد القدسي للكائنات والأشياء، للحظات والفضاءات ، كما أنها أساس في كل تعبير أسطوري أو رمزي"(1).

بهذا التحديد، ووفقا للمعايير الطقوسية ، فإننا نشاهد استعمال الطقوس في التصرفات السحرية والدينية وفي بقية أنواع الممارسات التي تقرها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع . وقد تحل الطقوس محل الدين في بعض الجماعات، كما رأينا في الفصل الأول حين الحديث عن المقدس عند "دوركايم". ومن المعروف أن الدين في كل مكان وزمان له تأثيره الكبير في طبائع الناس ومعتقداتهم ، لذلك كانت تقام الاحتفالات الدينية تخليدا لشعيرة زراعية، أو تمجيذا لطقس إخصاب. "إن الطقوس سلوك اجتماعي جماعي تظهر فيها بوضوح خاصية التكرار التي تميزها عن السلوكات المكيفة عقليا مع أهداف أدائية "(2).

و في هذا الصدد، يقر الأنثروبولوجي "وليام روبرتسن سميث" بأن الطقوس الدينية هي أشياء تعبر عن آراء يمكن تمريرها من شخص لآخر، ومن عصر لآخر دون إحداث أي تغيير فيها، كما يمكن التعبير عن جميع الآراء التي لا تدخل في إطار الخرافة أو العقيدة المتحيزة بالتصرفات الطقوسية. ويتم تحليل هذه الطقوس عن طريق دراسة العلاقة بين واسطة وغاية الفعل الاجتماعي، ذلك أن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك ذي المقاييس المتوازنة، والتي لا تكون العلاقة بين واسطته وغايته جوهريّة، أي أن العلاقة بين واسطة وغاية السلوك الطقوسي هي علاقة غير منطقية ولا عقلية. والسلوك الطقوسي يتمثل في الحدث "المقدس"، أو العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية ، التي يعبر عنها بالرموز السلوكية. "إن الطقوسي هو الأفق الذي تتبين داخله بشكل غني ودقيق كل أنماط ظهور المقدس سواء في أشكالها الرمزية،

1- محمد عفت : الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص:36.

2- محمد عفت : المرجع نفسه، ص:36.

التخليبية واللغوية والجسدية والأضحوية أو في أشكالها المادية- الاقتصادية " (1). لذلك، وفي بعض الطقوس، قد يلجأ الإنسان بشكل تلقائي إلى حركات بعينها، أو إيماءات بواسطة اليدين ووضعية جسمه أو تعابير وجهه أو ملابسه، حتى يعبر عن مشاركته الفعلية في أداء هاته الطقوس، جماعية كانت أم فردية. إنها وسيلة وعامل مساعد للتعبير عن علاقة الإنسان بمعبوده، وكلما كانت هذه الحركات والعلامات والرموز والوسائل متناسقة ومنتظمة جاءت معبرة عن معنى لاهوتي. حيث يبتغى من ذلك التقرب من الخالق، روحا وجسدا، بترديد كلمات تعبر عن الامتثال للإله والخضوع له. هذه الرموز والحركات ليست وليدة الأمس، بل نراها عبر الحقب الزمنية المختلفة، لأنها مرتبطة بأداء الطقوس، لذلك لا يمكن لأي شخص أن يضيف أو يغير أو يجتهد في هذه الحركات. والملابس التي ترتدى في الطقوس، والحركات، والرموز التي يؤديها المتعبد بانتظام و وقار ليست كافية لتعطي الطقس بعده ومعناه الحقيقي، أو لتحقيق الاتصال مع الخالق، دون أن يكون للروح حيز كبير من الطقس، ذلك أن الحضور الروحي والصدق فيه والتركيز على فحوى الكلمات المستخدمة هو ما يعطي الطقس معناه العميق، ويرتقي بالعبد، ويقربه من الخالق. فبقدر ما يتخلص الجسم من ماديته بقدر ما تتخلص النفس من برائثين العالم السفلي لتعبر إلى العالم العلوي الروحاني وتندمج فيه. فهذا العبور "يأخذ قيمة رمزية ووجودية هامة، إذ تتحدد الحياة بأنها سلسلة متواصلة من العبارات المتتالية، والتي يجب أن تتم بما يكفي من النجاح والفعالية. وهذا الأمر يشمل الأفراد والجماعات اللذين لا يبدوان مستقلين عن الطبيعة والكون، مما يسمح بالحديث عن وضع رمزي قائم على وجود تضامن خفي بين الوجود الإنساني والبنى الكونية" (2).

وتبعاً لذلك، لا يمكن الحديث عن تجربة المقدس إلا من خلال الطقوس المحيطة به، والتي تمنحه القوة والوجود، وتطبعه بروح الاشتغال، ليتم شرعنة خروج المعتقد من القوة إلى الفعل، ومن ثم فالطقس "مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضاً" (3).

1- نور الدين الزاهي : المقدس الإسلامي، دار توبقال، الطبعة الأولى، 2005، ص:32.

2- محمد عفت : الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص:37.

3- فراس السواح: دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علماء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، 2002، ص:55.

ولئن كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدس، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام للمقدس وفتح قنوات الاتصال معه، "إن الطقوس شأنها في ذلك شأن الأساطير والرموز، تجمع تركيبيا المبادئ التي تحكم العلاقة بين المقدس والديني، ولذلك كان حضورها أساسيا في أية واقعة مقدسة"⁽¹⁾. فالطقوس إجمالا لا يمكن فصلها عن التمثيلات الأسطورية، لأن الرموز التي توظفها، تجعلها مثقلة ومحملة بالمعاني والدلالات.

فالطقوس إذن، سلوك عملي يكتسي دلالة رمزية عميقة، لأنه يوثق الوشائج بين الإنسان والمقدس، وهو إما لباس أو حركة أو نغمة أو لغة أو إشارة، يتخذها المتدين وسائل جوهرية ومحورية لمعانقة المقدس، والانغماس فيه. ومن المعروف أن كثيرا من النسك والشعائر والطقوس الدينية ملأى بالحركات الرمزية، كما هو الحال مثلا في الركوع والسجود والقيام أثناء الصلاة، وشعيرة الذبح في عيد الأضحى، وشعائر السعي بين الصفا والمروة ونسك الحج. فالطقوس تلعب دور الجسر الذي عبره يتم المرور من الديني إلى المقدس، ومن المقدس إلى الديني، وهي تستعين في ذلك بقيمتها الرمزية، لأن المقدس رمزي بطبيعته.

2-3- الرموز:

تكتسي الرموز أهمية قصوى نظرا لغنى معانيها، وقد يكون الرمز اسما مشتركا أو اسما عاما، فهو يمتاز بسمة تحويلية. ولهذا السبب "قد يفقد الرمز تعدديته، ويغدو مجرد علامة لغوية"⁽²⁾. ومن ثم، فإن الرمز سنن جماعي متعدد القيم ملتبس، أي أنه قابل للتأويل بحكم تعدديته، لذلك فإن الرمز لا يرتبط بخطية الدال اللغوي. فالأسطورة مثلا، باعتبارها خطابا تعيد عن طريق الكتابة إدماج خطية الدال اللغوي، غير أن الدال في هذه الحالة يستمر ويدوم بوصفه رمزا "لا بوصفه علامة لغوية اعتبارية"⁽³⁾. ولهذا، فالأسطورة عند "جيلبير ديران" وخلافا لتصور "لوفي ستروس" ليست مماثلة للغة، لكون الأهمية الأساسية للأسطورة لا تكمن في خيطها السردي فقط، بل في المعنى الرمزي لكلماتها.

1- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص:37.

2- D. Sperber: Le Symbolisme en Général, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1974, p:32

3- G. Durant: Les Structures Anthropologiques De L'imaginaire, p:412.

ويمكن أن نربط بين هذا التصور، وبين تصور "تودوروف" ، الذي يعتبر في سياق دراسته لعلاقة الرمز بالتأويل أن " النص أو الخطاب لا يصبحان رمزيين إلا انطلاقاً من اللحظة التي نكتشف فيها بفضل عملية التأويل ، معنى غير مباشر " (1) ، لذلك فإن "المتلقي يفهم الخطاب ، لكنه يؤول الرموز" (2). ولعلنا نشير إلى أسبقية الرمز الكرونولوجية والأنطولوجية على أية دلالة سمعية أو بصرية، فالتركيب الرمزي هو أساس كل عملية تفكير، ومصدر غناه وانفتاحه ، لذلك يعلن "ديران" أن "دراسته للنماذج الأصلية الأساسية للخيال الإنساني تتموقع ضمن المنظور الرمزي" (3). فعادة ما يتم تعريف الرمز بأنه ذلك الشيء الذي يوحي بشيء آخر بفضل وجود علاقة معينة بينهما، كما أنه إشارة مصطنعة ومتفق على معناها بين مجموعة من البشر، فيرمز الأسد مثلاً إلى القوة والشجاعة، واللون الأبيض إلى الطهارة ، و الأسود إلى الحداد ، والأخضر لون أهل الجنة. وكما تختلف دلالات الرموز من منطقة إلى أخرى ، فإن معناها يتبدل باختلاف الأزمنة. وهذه الرموز العامة، لا تمنع من أن يكون للفنان رموزه الخاصة به ، والتي لا يدرك مراميها ودلالاتها سواها. من هنا نشأت الرمزية ، فالرمزية كمدرسة فنية لم تستخدم الرمز بالمعنى الشائع والمعتاد ، فهو ليس عندها وسيلة للتعبير عن حالة وجدانية. والرمزيون حين يستخدمون ألوانهم وأدواتهم الفنية ، إنما يهدفون إلى خلق حالة شعورية مماثلة لما تثيره في نفس المتلقي ووجدانه قصيدة شعرية ، أو قطعة موسيقية، أو منحوتة، أو لوحة تشكيلية.

إن الرمزيين لا يجسدون مشاهد الطبيعة، ولا تفاصيلها، ولكن عالمهم مستمد من الخيال اللاواعي . واستخدام الرمز في الفنون التشكيلية موغل في القدم، منذ أن بدأ الإنسان البدائي يخط رسومه الأولى على جدران الكهوف. وقد لجأت شعوب الشرق القديم إلى استعمال الرمز في فنها، وخاصة في الفن الصيني والياباني، كما يحفل الفن المصري القديم برموز عديدة، ونجد الفن القبطي في مصر قد اتخذ منحى رمزياً. ونزع فن الكنيسة المقدس في المرحلة القوطية بأكملها نحو الرمزية، و لا تخفى الدلالات الرمزية في الفن البدائي والزنجي، ذلك أن "الرمزية خاصة من الخصائص المميزة للفن البدائي" (4). كما لا يمكن إغفال الإشارة إلى

1- T. Todorov: Théories des Symboles, Editions Du Seuil, Paris, 1982, p:18.

2- T. Todorov: Symbolisme et Interprétation, Editions Du Seuil, Paris, 1978, p:24.

3- G. Durant: Les Structures Anthropologiques De L'imaginaire, p:27.

4- أحمد أبو زيد: بناية الفن، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، الكويت، 1984، ص: 19 و 20.

أعمال فنانيين كانوا تأثيرين على التقاليد الفنية السائدة في زمانهم، وميالين إلى استخدام الرمز، وسباقين إلى إعلاء منزلة الخيال الإنساني الحر في أعمالهم . ذلك أن "الخيال المهجور من العقل ينتج فنا مستحيلا"⁽¹⁾. هذا ويرى "هربرت ريد" ، أن اتجاهات الفن التشكيلي ومدارسه ، قديما وحديثا قد تفرعت من ثلاثة طرق مدرسية ، أولها الواقعية وثانيها المثالية وثالثها التعبيرية⁽²⁾. إن الرموز المقدسة التي كرسها هي اختصارات لأشكال السلطة التي تمثلها ، والتي أنتجت. ولئن شكلت هذه الرموز تراثا ضاغطا على ثقافتنا ونمط علاقاتنا، فإنها أنتجت وسائل دفاعية لحماية نفسها في الوعي الجمعي للناس . وفي اعتقادنا أن "الله" الرمز كقيمة لا يجب المساس بها، وهو كرمز تأسس في وعي الناس باعتباره القوة غير المنظورة التي يخشونها ، لأنهم لا يدركونها ، ففضلوا استرضاءها ، وإقامة هدنة معها عبر جملة من الطقوس التي تطورت لتشكّل الظاهرة الدينية.

وهكذا، نجد الإنسان ينشئ الرموز والأنظمة الرمزية إعرابا منه عن توقه الأبدي إلى آفاق أخرى غير التي يقع عليها منه الحس والإدراك ، وعن نزوعه إلى أن يصنع عالما معبرا عنه إلا أنه لا يستوي وإياه ، فإذا هو يطمح إلى تجاوزه باستمرار.

3- من أغراض الحدث المقدس :

3-1- اللغة العربية الفصحى :

3-1-1- الإطار التاريخي والسوسيوثقافي للغة العربية :

إن البحث في تاريخ اللغة على العموم يتناول :

- النظر في نشأتها منذ تكونها مع ما مر عليها من الأحوال قبل التأريخ لها، كتكون الأفعال والأسماء والحروف، وتولد صيغ الاشتقاق وأساليب التعبير.
- النظر في ما طرأ على اللغة من تأثيرات خارجية بعد اختلاط أصحابها بالأمم الأخرى، فاكتملت من لغاتهم تعبيرات جديدة، كما اقتبس أهلها من عادات تلك الأمم وأخلاقهم وآدابهم، وما يرافق ذلك من تنوع معاني الألفاظ بتنوع الأحوال و حدوث صيغ جديدة.

إن اللغة العربية عريقة في القدم، و قد نشأت و نمت و تطورت حتى وصلت إلينا كاملة ناضجة في نصوص الأدب الجاهلي من شعر و نثر، ثم نزل القرآن الكريم فكان ذلك حدثا هاما

1- روبرت، كولد ووتر، تريفيس، ماركو: الفن والفنانون، ترجمة: مصطفى الصاوي الجويني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976، ص: 214 و 215.

2- هربرت ريد: معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص: 243.

ليس في عالم اللغة وحدها بل في عالم خلق الإنسانية الجديدة، و في عالم الأفكار التي حررت الإنسان من العبودية الجسدية والفكرية، إلى أن وصلت به القمة الشامخة والكرامة الإنسانية.

قال تعالى في سورة يوسف: "الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١٠١﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ" (1). وقال عز وجل في سورة الرعد: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ

أَهْوَاءَهُمْ جَاءَكَ بَعْدَمَا مِنْ أَلْعَلِمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ" (2). وأيضا قوله سبحانه في

سورة طه: "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ هُمْ

ذِكْرًا" (3). لقد مرت اللغة في طور جديد، إذ دخلت بالإسلام بلدانا جديدة وبيئات غريبة، فأخذت

قلوب الأنام وأفكارهم ، إذ لا بد لمن يدخل الإسلام أن يتعلم اللغة العربية لغة القرآن. وقد استطاعت اللغة العربية أن تكون لغة العلوم والآداب و الفنون قرونا عديدة، وأن يتحمس لها كثير من المسلمين من غير العرب ويكتبوا بها. وتعتبر اللغة العربية من اللغات السامية، هذه اللغات تضم إلى جانب العربية، الفينيقية والآرامية والآشورية والعبرية والحبشية.

وصلات القرابة بين هاته اللغات السامية صلات وثيقة ، بالرغم من أننا لا يجوز أن نعد هذه اللغات لغة واحدة لا اختلاف بينها ، لأنه إذا استحال في دائرة ضيقة أن يتكلم شخصان- بالطريقة نفسها لغة واحدة- فإن ذلك يستحيل من باب أولى للمجموعات الكبيرة. هذا الاختلاف بين اللغات السامية جاء نتيجة لاختلاف الشعوب التي تتكلم هاته اللغات، والعوامل المختلفة التي خضعت لها فأثرت في لغاتها. فاللغة العربية الفصحى أو المشتركة ليست لغة قريش ولا لغة غيرها من القبائل العربية، وإنما هي اختيار لا شعوري من لغة هؤلاء وهؤلاء، حدث من

1- سورة يوسف، الآية: 1 و2.

2- سورة الرعد، الآية: 37 .

3- سورة طه، الآية: 113 .

احتكاك كثير من أفراد هذه القبائل في مواسم الحج و التجارة والأسواق العربية المختلفة، فنتج عن هذا الاحتكاك ذلك الكيان اللغوي الذي عرفناه باسم اللغة الفصحى، وهي اللغة المشتركة بين أدياب هذه القبائل جميعا. ينظمون بها الشعر، ويعبرون بها عما يجيش في خواطرهم. ومع ذلك يمكن القول بأن لهجة قريش تضرب في مميزات هاته اللغة بسهم وافر. ونورد هنا ما جاء في صحيح مسلم عن شرف نسب قريش: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِهْرَانَ الرَّازِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْمٍ جَمِيعًا عَنِ الْوَلِيدِ قَالَ ابْنُ مِهْرَانَ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ أَبِي عَمَّارٍ شَدَّادٍ أَنَّهُ سَمِعَ وَائِلَةَ بْنَ الْأَسْقَعِ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ". غير أن النصوص اللغوية التي وصلت إلينا تضع أمامنا حقيقة لا بد من أن نقف عندها، وهي أن اللغة العربية الفصحى قلما تتضمن نصوصا متصلة باللهجات، ولا سيما تلك اللغة الأدبية مثل لغة الشعر. وحينما ندرس نصوص اللغة العربية نجدها تمثل لغة موحدة منسجمة، لا تكاد تتضمن شيئا من تلك الروايات المنسوبة إلى لهجات العرب، وهذه اللغة التي اصطنعها الشاعر و الأديب هي بمثابة اللغة المشتركة التي انتظمت في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية. فقد كان الشاعر يتخذها وسيلة للتعبير عما يجول في خاطره، كما كان يتخذها الخطيب للتأثير في سامعيه، سواء كان الشاعر أو الخطيب من قريش أو من تميم... أو غيرها من قبائل العرب. وقد نشأت هذه اللغة وازدهرت قبل مجيء الإسلام، ذلك أن "أقدم ما نستطيع تصوره في شبه الجزيرة العربية هو أن نتخيلها وقد انتظمتها لهجات محلية كثيرة، انعزل بعضها عن بعض واستقل كل منها بصفات خاصة، ثم كانت تلك الضرورة التي هيأت لبيئة معينة في شبه الجزيرة العربية فرصة ظهور لهجتها وازدهارها والتغلب على اللهجات الأخرى" (1). وفي كل بلاد العالم لا بد للغة المشتركة من مكان متميز تنشأ فيه وأسباب وظروف معينة تساعد على تكونها وازدهارها. فما هي إذن تلك الأسباب التي ساعدت على نشأة اللغة المشتركة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام؟ وفي أي مكان من تلك الجزيرة تكونت هذه اللغة المشتركة؟

1- إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، دار وهذان للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1979، ص: 230.

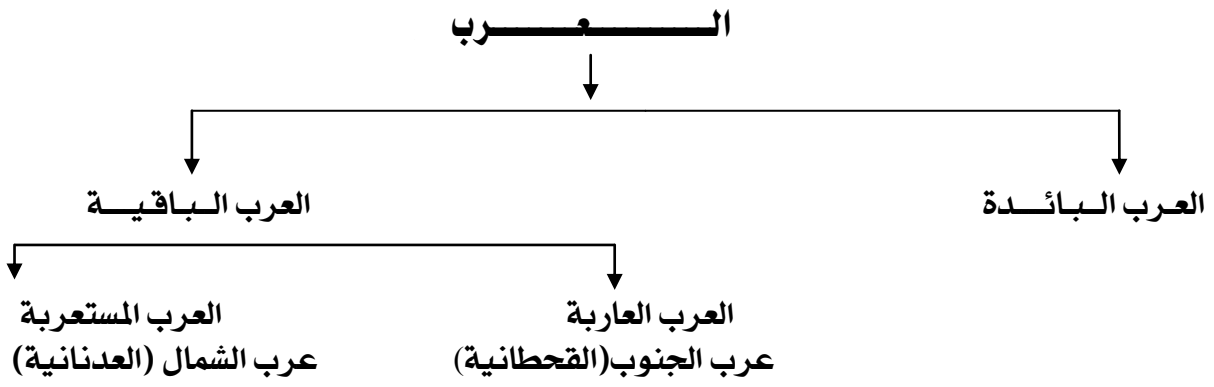
إن هذه اللغة المشتركة نشأت في مكة أم القرى لظروف دينية وسياسية واقتصادية؛ أما الظروف الدينية فذلك لأن بيئة مكة كانت منذ عهود سحيقة قبل الإسلام بيئة مقدسة، يفد إليها العرب وغيرهم من كل فج ليحجوا إليها، ويؤدي هذا الأمر إلى اجتماع الناس في هذه البقعة المباركة يختلطون بأهلها، ويختلط أهلها بهم. ومن هذا الاختلاط نشأ ما يسمى باللغة المشتركة، وليس اصطلاحاً شعورياً بين القبائل على اختيار لغة معينة، وإنما ذلك أمر لا شعوري ومتداول. وهذه القبائل لم تفر إلى مكة للحج والعبادة فقط، وإنما لتشهد كذلك تلك الأسواق التي تقام حول مكة للبيع والشراء، وكانت تعقد في تلك الأسواق ندوات أدبية للخطباء والشعراء، كما كان الحال في سوق عكاظ الشهير. وفي هذه الأسواق كان أهل مكة يختلطون بالوافدين فيسمعون منهم كما يسمع منهم هؤلاء، وهناك نبتت البذور الأولى للغة المشتركة، ولكنها لم تنتشر إلا بين أبناء الخاصة من مختلف القبائل، وهم أولئك الشعراء والخطباء. وقد ازدادت هذه اللغة المشتركة نمواً وازدهاراً بنزول القرآن الكريم. وأما الظروف الاقتصادية، فتجلت في أن أهل مكة كانوا تجاراً ينتقلون بتجارته في أماكن مختلفة، ويرتحلون بها إلى اليمن في الشتاء وإلى الشام في الصيف، ولا يستقرون في مكان إلا بمقدار الزمن الذي يحدده البيع والشراء، وهو ما يعرف بنظام الإيلاف الذي عرض له القرآن الكريم في سورة قريش:

"لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ﴿١﴾ إِذْ لَفِيهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾

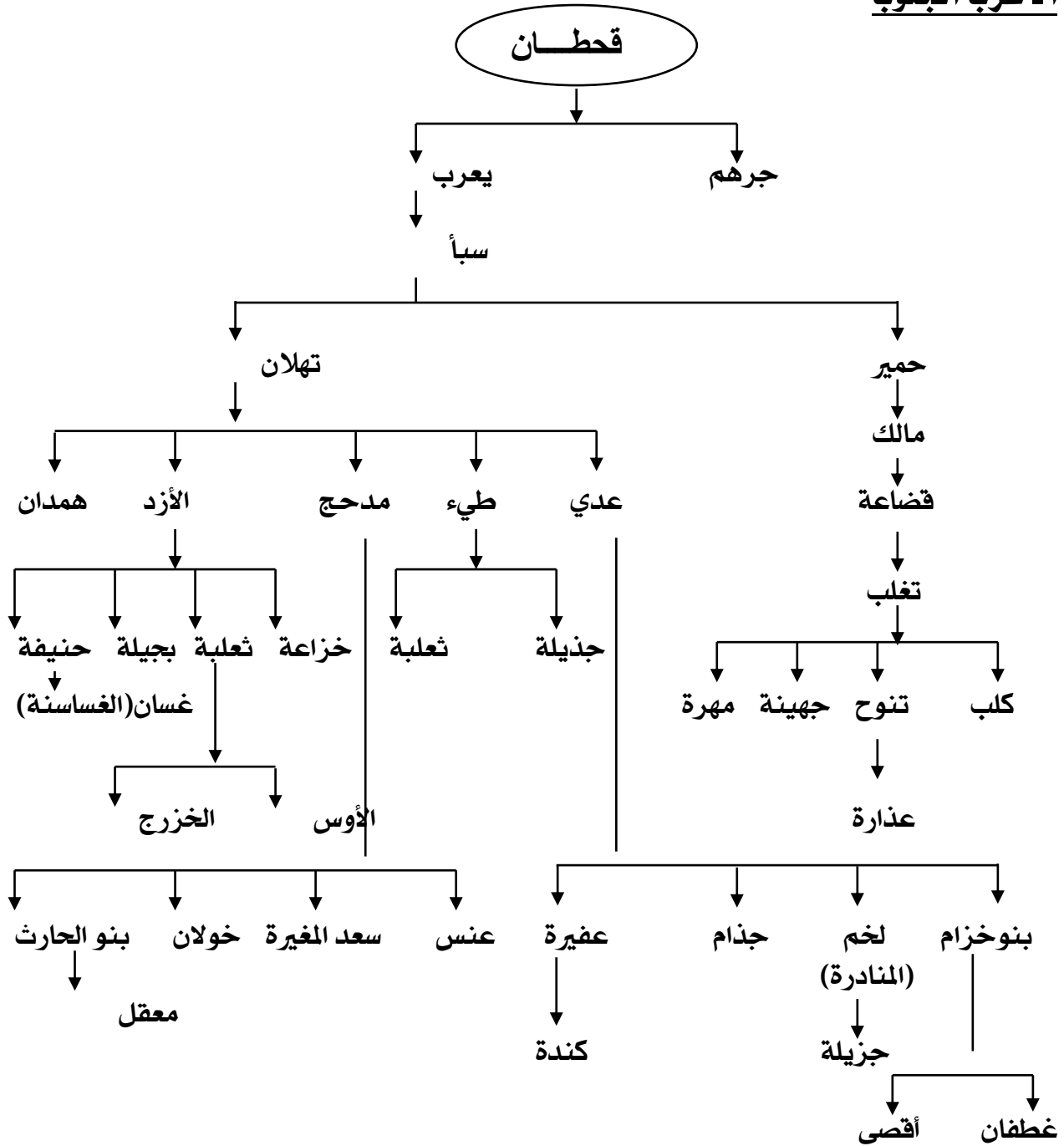
الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾" (1).

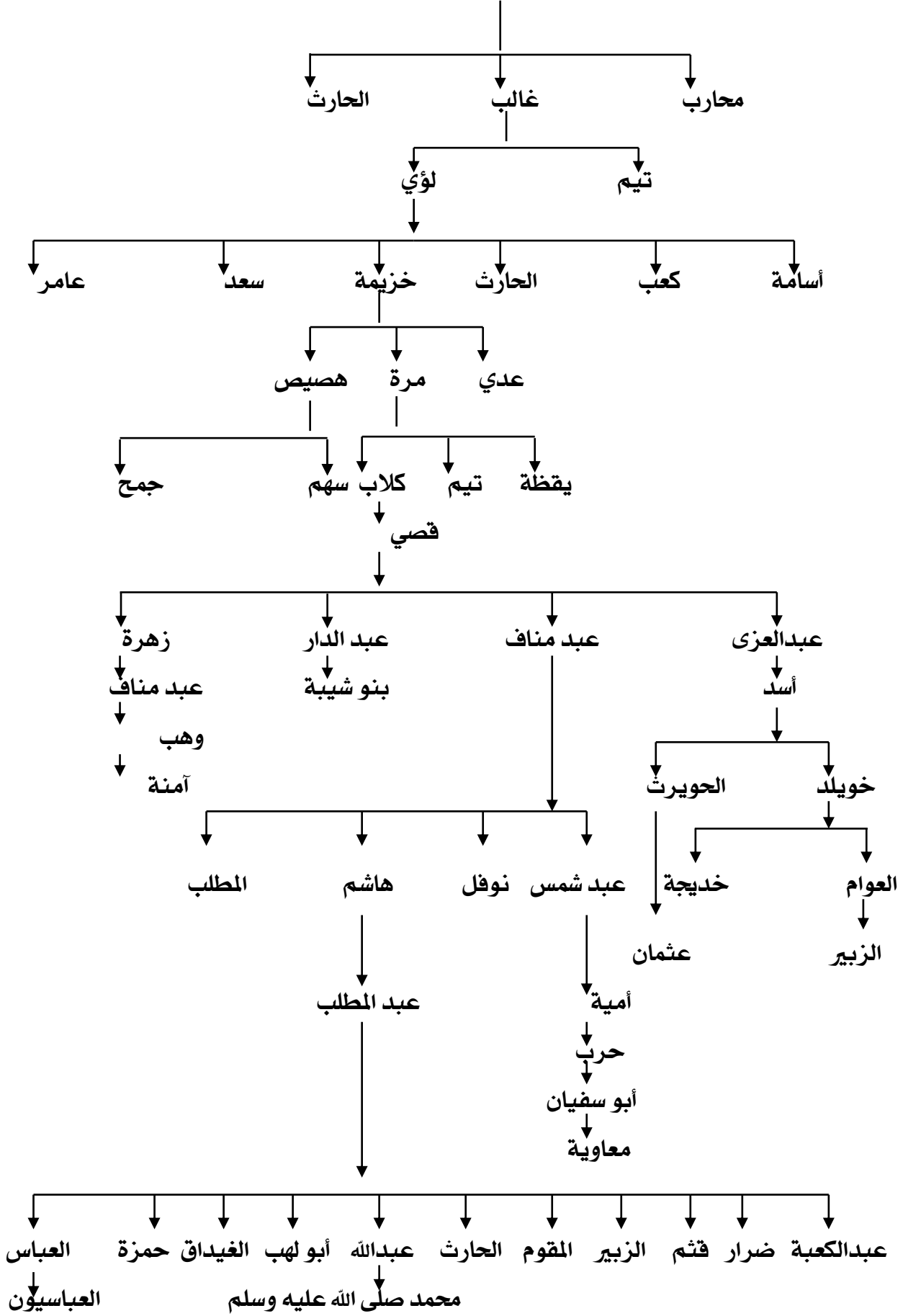
والحالة هذه، فإن الإيلاف في القرآن الكريم ارتبط بطقوس العبادة، مما يؤكد على بعده الروحي العميق الذي يربط بين التجارة والمقدس. كما ويعتبر الإيلاف من أقوى المؤسسات التي عرفتها مكة المكرمة في الجاهلية، بفضل تبلوره على يد بني عبد مناف؛ عبد المطلب وعبد شمس وهاشم ونوفل. لقد أتاح لهم هذا النشاط الاقتصادي الضخم الثراء، وحقق لهم سلطاناً سياسياً قوياً، إذ جعلهم أكثر حضارة وأقوى نفوذاً من غيرهم، ولهذا كانت اللهجة القرشية من أقوى اللهجات أثراً في تكوين اللغة العربية الفصحى.

1- سورة قريش، الآية: 1 و2 و3 و4.



أ- عرب الجنوب





د - ملاحظات :

- تعتبر هذه الأنساب (1) مجالاً للشك، ولكن أهميتها ترجع إلى أن العرب تشبثوا بها، وبنوا عليها عصبيتهم القبلية.

- هناك اختلاف شديد بين النسابين في بعض الأنساب مما يضع الباحث في حيرة، مثل اختلافهم في عدد الأجداد الذي يفصل بين قحطان وسام بن نوح، أو بين عدنان واسماعيل بن ابراهيم .

- في هذه الخطاطات حذفت بطون كثيرة ؛ أي أجداد أكثر. وذكرت فقط أهم الأنساب بشكل لا يخل بنسق الرواية .

- عندما يطلق الاسم في هذه الأنساب يقصد منه :

أ- اسم الجد الأصلي مثل ؛ تميم .

ب- اسم العصابة ؛ بنو تميم .

ج- اسم القبيلة ؛ قبيلة تميم .

- انتقال عدد كبير من قبائل الجنوب إلى الشمال ، وبالمقابل نزوح قبائل الشمال صوب الجنوب، ويمكن ملاحظة ذلك بمراجعة خريطة البلاد العربية قبل الإسلام .

3-1-3- استنتاج :

مما تقدم نستنتج ، أن اللغة المشتركة لم تكن لغة قريش وحدها ، بل إنما لغة موحدة اعتمدت في نشأتها على بعض الصفات و السمات المميزة من اللهجات العربية المختلفة، سواء في ذلك لهجة قريش أو لهجة تميم أو لهجة ثقيف ... أو غيرها. لقد استطاعت اللغة العربية أن تكون لغة العلوم كلها إبان العصور العربية الإسلامية، و وسيلة للتعبير عن الأفكار . إنها لغة الضاد، و لغة الإسلام بمفاهيمه الجمّة ، حيث طمست خلال مدة زمنية قصيرة لغات عدة، فصارت لغة أقوام أظلمهم الإسلام بفيئه ، فوجدوا فيها الأداة المثلى للتعبير عن أفكارهم، وبذلك تمكنت اللغة العربية أن تصبح لغة العلم في الأقطار الجديدة ، وأن تنتقل من كونها لغة ذات أصول بدوية إلى لغة سامية استعملها العرب وغير العرب من مسلمين وغيرهم في معاملاتهم وكتاباتهم. وقد أتيت للمجتمع العربي الإسلامي في العصر العباسي أن يتصل ويتواصل مع غيره

1- حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الأول، الطبعة السابعة، القاهرة، 1964، ص: 10 و 11.

من الأمم، وكان لا بد أن يشارك هؤلاء في إقامة الصرح الثقافي للأمة العربية الإسلامية. فنشطت حركة الترجمة و كتبت باللغة العربية علوم شتى من فيزياء وكيمياء وطب وصيدلة ورياضيات ... وغيرها. ولئن كانت اللغة العربية أداة ناجعة لكتابة العلوم لأكثر من عشرة قرون، وكانت لغة الحضارة في كل هاته السنين، فلأنها لغة العرب البائدة و العرب الباقية، ولغة أي القرآن الكريم، ولغة مكة أم القرى. فهي خليط منصهر لكثير من لهجات العرب بشبه الجزيرة العربية، غير أن لهجة قريش كانت هي الراجحة نظرا لظروف سياسية ودينية واقتصادية. وإذا كان القرآن الكريم قد وحد لهجات القبائل العربية، وجمع شتات اللغة، وحفظ تراثها، فالى أي حد استطاع دحض العصبية القبلية والقضاء عليها ؟ و كيف أثر في اللغة العربية، وفي الأدب ولا سيما الشعر والنثر ؟

3-2-2- القرآن الكريم :

3-2-1- في التعريف اللغوي والاصطلاحي للقرآن الكريم :

القرآن الكريم لغة مصدر لفعل قرأ يقرأ قراءة وقرآنا بمعنى جمع وتلا . وفي الاصطلاح هو كلام الله تعالى المعجز للثقلين، المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، منجما، بلسان عربي مبين، بواسطة جبريل عليه السلام، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المدون بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس. وهو عمدة الشريعة ، ودستور المسلمين، وأصل الأصول، ومصدر المصادر، وأساس النقل والعقل. ومن أسماء القرآن نسوق على سبيل المثال لا الحصر ما يلي ؛ الكتاب، والذكر، والفرقان، والتنزيل، والنور، والسراج، والبيان، والتبيين، والبشير، والنذير...فكثرة هذه الأسماء دليل على شرف المسمى.

3-2-2- في خصائص التعريف :

- إن لفظ القرآن ومعانيه كلها من عند الله، والرسول عليه السلام مجرد مبلغ عن ربه.
- إن القرآن نزل بلسان عربي فصيح، قال تعالى: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ". (1)
- وقال سبحانه: " كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ " (2).

1- سورة الزمر، الآية: 28.

2- سورة فصلت، الآية: 3.

وقال عز و جل : "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ

الْجَمْعِ لَا رَبَّ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ" (1) وقال سبحانه وتعالى : " حَم ﴿١﴾

وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ

لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ" (2) وقال جل جلاله : "وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْتُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ

مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَدُشِرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ" (3). هذا وإن كان القرآن يتضمن

كلمات من غير الأصل العربي مثل سندس و استبرق ، فهي إما مما اتفقت فيه العربية مع غيرها ، أو مما عرب بالاستعمال .

- المتعبد بتلاوته ؛ فقراءته عبادة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من قرأ حرفا من كتاب

الله، كان له به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول آلم حرفا ولكن آلف حرف وميم حرف ولام

حرفا". كما أن الصلاة لا تصح إلا به، وكل قراءة للقرآن وردت من غير التواتر لا تعتبر قرآنا.

- المنقول إلينا بالتواتر؛ بالكتابة والمشافهة، أي نقله جمع عن جمع يستحيل تواطؤهم على

الكذب على اختلاف أجناسهم ومواطنهم، والتواتر هو من الطرق المفيدة للعلم اليقيني. وهذا دليل

قطعي على أن القرآن لم يلحقه تحريف، مصداقا لقوله تعالى : " أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ

مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (4).

3-2-3- في حجية القرآن الكريم :

القرآن الكريم كتاب الله العظيم أرسله لنا للاقتداء به، فهو حجة لنا وعلينا. حجة للعمل

والتطبيق، وهو كلي الشريعة، وأصل أصولها، وأول مصدر للتشريع بدليل القرآن والسنة

وإجماع الأمة. وحجة أيضا بدليل المعجزة الخالدة، ولما يتضمنه من وجوه الإعجاز اللغوي

1- سورة الشورى، الآية: 7.

2- سورة الزخرف، الآية: 1 و2 و3 و4.

3- سورة الأحقاف، الآية: 12.

4- سورة النساء، الآية: 82.

والعلمي والتشريعي والتربوي، ولأنه أعجز العرب وتحداهم. قال تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ

مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ" (1) وقال جل علاه: "قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ

وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ

ظَهِيرًا" (2).

إن قصد الشارع من نزول القرآن هو هداية الخلق وصلاح البشر وعماراة الأرض، وطريقه في ذلك التربية بالحكمة، والتعليم بالإرشاد لمصادر المعرفة، والدعوة إلى توحيد الله سبحانه، وإقرار الألوهية والربوبية لعظمة جلاله. ولئن كان القرآن الكريم يهدي إلى معرفة الحقيقة، بإقامة الحجة المنطقية والبرهان العقلي، فإنه ينفي كل تحريف وقع في شرائع الأنبياء، ويدعو إلى إصلاح كل ما فسد من عقائد الدين. ولعل بعرضه للقصص القرآني، والإخبار عن الأنبياء والرسول، وما حدث للأقوام البائدة، ليرمي إلى تسجيل أحداث تاريخية، سرعان ما أصبحت أحداثا مقدسة. إذ الغاية المنشودة من القصص ليست فقط الوعظ والإرشاد والتنوير، بقدر ما تتعداه إلى الوقوف على الحدث المقدس، وإخراجه من خبر "كان"، مما طمسته عوادي الدهر ومحته تداول السنين، إلى تجليته وتخليده في الذاكرة والتاريخ والجغرافيا.

3-2-4- أثر القرآن في اللغة والأدب :

يظل القرآن الكريم من أهم عوامل توحيد اللغة، وفرض لغة قريش وتوسيع دائرتها، ومن أقوى الأسباب التي عملت على حفظ اللغة العربية، وعلى نشرها في الأمصار، ومن أنجع السبل في تهذيب الألفاظ وتلبيين الأساليب. وهو أساس العلوم الدينية الإسلامية كالفقه والتفسير والعلوم اللغوية والبيانية والنحوية عند العرب. لقد فتح القرآن للأدب العربي بوجه عام، وللشعر بخاصة، أفقا جديدا بما آتاه به من معان جديدة، كما أنه أغنى اللغة العربية بألفاظ ذات دلالات رصينة.

1- سورة النساء، الآية: 23.

2- سورة الإسراء، الآية: 88.

ووفق هذا التحديد، كان من الطبيعي أن يؤثر الدين الجديد والقرآن الكريم في موضوعات الشعر وتيمات النثر، وهو تأثير يقوى ويضعف حسب نفسية الشعراء، إذ كان بينهم من تعمقه الإسلام، ومن لم يتغلغل إلى أعماقه، ناهيك عن الوعاظ والنسائك الذين ما فتئوا يذيعون مواعظهم في المساجد وبين صفوف الجيوش إبان الفتوحات الإسلامية، ويحدثون الناس عن البعث والقيامة والثواب والعقاب ونعيم الجنة وعذاب النار، ويدعونهم إلى الورع والتقوى والزهد في الدنيا وفي متاعها الزائل. وقد ترامت هذه المواعظ إلى مسامع الشعراء، ونفذت إلى نفوسهم لتفعل فعلها، وتنعكس في أشعارهم على اختلاف موضوعاتها.

ومن ثم، لا ضير من الوقوف على ما أصاب الغزل جراء تأثير الإسلام والقرآن، من طهر وعفاف وبراءة وصفاء ونقاء عند شعراء مكة والمدينة ونجد وبوادي الحجاز، مما هباً لظهور الغزل العذري وشيوعه. وإذا نحن بالإسلام يضيفي على علاقة الرجل بالمرأة - عند أولئك الشعراء - ضرباً من القداسة، فألفينا الشاعر منهم لا يقترب من محبوبته إلا محتاطاً ومحترساً، بل وفي أحيان كثيرة يلاقي دونها صعاباً وأي صعاب، فيبث حاله إلى خالقه ويشكوه في تضرع، كما هو حال "جميل بن معمر" إذ يقول :

إلى الله أشكو لا إلى الناس حبها ولا بد من شكوى حبيب يروع

وعلى نحو ما تأثر الغزل بالقرآن وتعاليم الإسلام، تأثر المديح، فأخذ الشعراء يصورون الفضيلة في الممدوح، وجسد هذا التصوير في مدح الخلفاء والولاة، وتمجيد سلطانهم، وإقرار أن الحكم والدين مرتبطان أيما ارتباط، ما داموا مقيمين العدل ومتصفين بالورع والتقوى والصلاح. وحسبنا بالهجاء أبلغ واعظ، فترى الشعراء يهجون خصومهم بانحرافهم عن الدين، وخروجهم عن جادة الطريق المستقيم، واصفين إياهم بالفسوق والمجون والبغي والطغيان، وظلم العباد وانتهاك حرمة الله، وتعطيل أحكام الدين، وابتداع ما لم يأت به القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة.

ولئن كان تأثر شعر الحماسة بالإسلام والقرآن قويا وبالغاً، فلأن أكثره كان ينظم في الجهاد وفي شحذ العزائم والهمم، وحث المجاهدين والمرابطين على الاستشهاد في سبيل الله، والفوز بجنت الرضوان.

وما نسجله هنا، أن أشعار الشعراء غمست غمسا في العقيدة الدينية وتشبعت بروح القرآن، وإذ هم ينظمون الشعر من أجلها وفي سبيلها. وتعم هذه الروح في مراثي العلويين ممن قتلوا منذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مروراً بمقتل الحسين بن علي الذي تحول إلى فاجعة رهيبة، وإلى عويل ونحيب، ليتم بعدها التسليم لله والرضا بقضائه. لقد شكل مقتل الحسين - يوم عاشوراء من سنة 61 هجرية في كربلاء- حدثاً بارزاً في التاريخ الإسلامي، وفي تاريخ الشيعة على وجه الخصوص. ويمثل هذا "الحدث المقدس" عند الشيعة رمز النضال الدامي ضد الظلم والطغيان، لذلك أصبح عنواناً شامخاً ومضيقاً في تاريخ الفكر الشيعي. وإن الشيعة لتقيم المهرجانات سنوياً لإحياء هذه الذكرى المقدسة عندهم، والتي أضحت تقليداً وطقساً احتفالياً يمارس كل عاشر من شهر محرم. لا من أجل البكاء على أهل البيت - رضوان الله عليهم- فحسب، بل من أجل إحياء وتجديد ما يعتقدونه بالروح الثورية والخيرة في نفوسهم، وجعل ثورة الحسين - رضي الله عنه- على الحكم الأموي مدرسة تتعلم منها البشرية دروس التضحية والفداء في سبيل العقيدة والإسلام ومبادئ القرآن الكريم.

3-2-5- استنتاج :

تأسيساً على ما سبق، وباستقراء عام للتاريخ الإنساني، يمكن الإقرار أن حدثاً كان له تأثير كبير على تشكيل، و رسم معالم الفكر و التاريخ الإنسانيين يتمثل في القرآن الكريم بما يجلبه من تأثير في مجمل مراتب ومناحي هذا الفكر، بل يمكن التأكيد أن التاريخ البشري قد تميز، بقوة، بحدث سجل حضوره القوي وبصم تأثيره عبر العصور المتلاحقة - و سيظل كذلك- هو نزول القرآن الكريم. فهو رسالة بحمولة خطاب متجدد ومستديم ، وازن بثقله في جميع مراحل و فترات التاريخ الإسلامي، موجهاً و مؤطراً ، هادياً للمؤمنين ، ومستلهماً، ومستقطباً للبحث والتفكير والتمحيص في ثقافة الإسلام بشكل لا يضاويه فيه أي نص آخر بما في ذلك سائر الكتب المقدسة من التوراة إلى الإنجيل .

المبحث الثاني: المقدس من التفجر في الديوي إلى الاندماج في الفعل الإلهي.

1- الجنس المقدس وشغف العبور من الديوي إلى الحول في السرمدية:

1-1- في طقوس الجنس عند عرب الجاهلية :

تحفل كتب التاريخ بقصص عديدة نستشف من خلالها أن عرب ما قبل الإسلام كانوا يمارسون الجنس بمشاعية لا تقل عن مشاعية معابد الإلهة عشتار وزوارها من المسافرين، والحجاج، والمتعبدین. ولكن بدل قديسات عشتار اللائي كن يمارسن "الجنس المقدس" مع زوار المعبد لإرضاء الآلهة، كان نساء مكة يفتحن بيوتهن ويرفعن عليها الرايات حتى يعرف المسافر أين يجد ضالته. ويورد الألوسي في باب تناكح العرب أيام الجاهلية أسماء عدد كبير من هؤلاء النساء، نذكرمنهن : النابغة سلمى بنت حرملة وأم عمرو بن العاص، والتي وقع عليها في يوم واحد أبو لهب بن عبد المطلب، وأمىة بن خلف، وهشام بن المغيرة، وأبو سفيان بن حرب، والعاص بن وائل ، ومرجانة بنت نوف أم عبّاد بن زياد وعبيد الله بن زياد ، والزرقاء بنت وهب زوجة أبي العاص بن أمية وجدة مروان بن الحكم وأم أبي سفيان بن حرب واسمها حمامة ، وسمية بنت المعطل أم زياد بن أبيه ، وقطام بنت شخنة التميمية صاحبة عبد الله بن ملجم ، ونضلة بنت أسماء الكلبية زوجة ربيعة بن عبد شمس وأم عُقبه بن ربيعة وشيبة بن ربيعة.

ويورد الألوسي في نفس الباب بعض أنواع الأنكحة التي عرفتها العرب في الجاهلية، نذكر منها :

- النكاح المشروع : إذ يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها أي يعين صداقها ثم ينكحها.

- نكاح الاستبضاع: حيث كان " الرجل يقول لامرأته إذا ظهرت من طمتها، أرسلني إلى فلان واستبضعي منه، إلى أن تحبلي منه. ويعتزلها زوجها، ولا يمسه حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد"⁽¹⁾، فقد كان الغرض من عادة الاستبضاع أو الاستفحال تحسين النسل، فإذا اشتهر رجل بالشجاعة أو الشعر، كان الرجل منهم يدفع زوجته إلى آخر معروف بالفحولة والنجابة،

1- السيد محمد شكري الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجة الأثري الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص:4.

وقد يكون فارسا ، أو شاعرا . والمباضعة ؛ المجامعة، وهي مشتقة من البضع ومعناه في اللغة النكاح أو فرج المرأة. ويورد ابن هشام(1) أن عبد الله بن عبد المطلب، والد الرسول قد تعرضت له امرأة من بني أسد، وهي رقية أخت ورقة بن نوفل، قد مرت به، وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك مثل الإبل التي نحرت عنك، وقع علي الآن. قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه ولا فراقه ، فتركها ومضى مع أبيه ليزوجه آمنة بنت وهب. ويروى أيضا أنه حين التقاها بعد زواجه، قال لها: ما لك لا تعرضين علي اليوم ما كنت عرضته علي بالأمس؟ فقالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك حاجة.

- نكاح البدل: و فيه يتم تبادل الزوجات ،بشكل مؤقت، بين الرجلين لغرض المتعة والتغيير فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو عقد، و قد ورد عن الإمام البخاري في صحيحه أن البدل في الجاهلية أن يقول الرجل لأخيه: "انظر أي زوجة شئت حتى أنزل لك عنها"(2). فقد كان يتبادل الرجلان الزوجات، وكانوا لا يجدون حرجا في الجمع بين الأختين في وقت واحد.

- نكاح المضامدة: وهو أن تتخذ المرأة زوجا إضافيا أو خليلين، زيادة على زوجها ، لأسباب أغلبها اقتصادية، و في لسان العرب" الضماد أن تصادق المرأة اثنين أو ثلاثة في القحط ، لتأكل عند هذا وهذا، لتشبع "(3). و الضمد في اللغة : أن يخال الرجل المرأة، ومعها زوج، أو أن يخالها خليلان. ومثلها الضماء: أن تخال المرأة ذات الزوج رجلا غير زوجها، أو رجلين.

- نكاح الرهط : و هو من أنماط تعدد الأزواج الذي مارسته المرأة قبل الإسلام ، شرط ألا يزيد عدد أزواجها على العشرة رجال، و لذا سمي بالرهط. والرهط في اللغة : عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة. و قد كانت المرأة تنصب لها خيمة، فإذا اتصل بها أحد أزواجها وضعت عصاه على باب الخيمة إشعارا لغيره بذلك. و يبدو أن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجماع معهم ، فإذا حبلت المرأة ووضعت مولودا ذكرا استدعت رجالها كلهم إليها، وأعلمتهم بذلك، ثم اختارت

1- ابن هشام: السيرة النبوية، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ، ص:168.

2- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجزء التاسع، تحقيق عبد القادر شبة، الطبعة الأولى، الرياض، 2001، ص:19.

3-أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب ، الجزء الثالث، ص: 266.

بنفسها أب المولود، ودفعته إليه ، دون أن يحق لأحد منهم الاعتراض على ذلك الاختيار بل ينزل الجميع عند حكمها.(1) وفي حال إذا كان المولود أنثى، فإنها كانت تخفي الأمر عن أزواجها.

- نكاح المقت : أي أن يخلف الرجل على امرأة أبيه، إذا طلقها أو مات عنها. وهذه العادة فارسية دخيلة على العرب، ونص القرآن الكريم على تحريمها، مصداقا لقوله تعالى: "وَلَا

تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ

سَبِيلًا" (2). وسمي هذا النوع من النكاح بالمقت، لأنه كان ممقوتا حتى عند أهل الجاهلية، والمقت هو أشد البغض.

ويمكننا أن نضيف إلى هذه الأنواع من الأنكحة: نكاح المخادنة ، و نكاح السر، ونكاح الشغار، ونكاح المساهاة، ونكاح الضيزن، ونكاح المحارم، ونكاح الزنا، ونكاح البغايا. إلى جانب ذلك هناك النكاح المقدس، وفيه يتم تقديس الجنس ، فقد ذكر المسعودي أن العرب في الجاهلية قدست الإناث، وزعمت أنهن بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع لهم عنده، وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم، قال عز وجل: " وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا

يَشْتَهُونَ" (3). وقال تعالى إشارة إلى معبوداتهم الأنثوية "أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَنْوَةَ

الَّتِي هِيَ الثَّلَاثَةُ الْأُخْرَىٰ ﴿١٩﴾ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢٠﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ" (4).

لقد كان وجود الآلهة الإناث كالكالات والعزى ومناة، انعكاسا لارتفاع مكانة المرأة في تلك القبائل

1- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجزء التاسع، ص: 153.

2- سورة النساء، الآية، 22.

3- سورة النحل، الآية: 57.

4- سورة النجم ، الآيات : من 19 إلى 22 .

العربية، وانعكاسا للمجتمع الأميبي الذي كان قائما عند بعض تلك القبائل التي "كانت تنسب الأطفال إلى أمهاتهم، كقبيلة خندق، وقبيلة جديلة" (1). وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفخر بانتسابه إلى نساء قبيلته قائلا: "أنا ابن العواتك من سليم"، أي عاتكة بنت هلال وعاتكة بنت مرة وعاتكة بنت الأوقصي، فضلا عن نسب بعض ملوك العرب لأمهاتهم، كالملك عمرو بن هند.

لقد كان المجتمع العربي الجاهلي واحدا من بين المجتمعات التي شهدت النظامين الأميبي والأبيسي معا، لكن وبمجيء الإسلام أخذ النظام الأميبي في الانقراض تدريجيا. وأصبح الولد ينسب لأبيه، لقوله صلى الله عليه وسلم "انسبواهم لأبائهم". وفي حديث آخر "الولد للفراش وللعاهر الحجر".

نتبين إذن، أن عرب ما قبل الإسلام عرفوا باستمتاعهم بحرية جنسية واسعة سواء داخل مؤسسة الزواج عن طريق التعدد، أو خارج الزواج من خلال إباحة العلاقات الجنسية مع الجواري والإماء والخليعات. ولقد أدى شيوع الأنكحة غير المأسسة، وغير المسموح بها شرعا إلى ظهور ما يمكن تسميته بـ"الترف الجنسي". إلا أنه بمجيء الإسلام، وتحريم وأد البنات، واتساع الفتوحات الإسلامية، وجلب النساء السبايا من تلك البلدان إلى دار الإسلام، تحقق الاكتفاء من النساء، الأمر الذي أدى إلى خلخلة البنيات وتقنين الممارسات الجنسية، وفق إطار شرعي وممأسس، يضبط العلاقة بين الرجل والمرأة. فتم إبطال كل الأنكحة التي سادت في المجتمع الجاهلي، عدا الزواج الشرعي المشهر له بالدف والمزمار، ونكاح المتعة الذي أباحه الرسول صلى الله عليه وسلم، وحرمه بعد ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إلا أن الشيعة لا تزال تبيحه إلى اليوم باعتباره نوعا من الحل: "فقد كانت طقوس الزواج تهدف أساسا إلى إحاطة العلاقة الجنسية بالإشهار وفي أوسع الحدود، فوظيفة النكاح لا ترتفع بإزالة المحرمات ولكن بإشهارها، وذلك لأنه أكثر أشكال العلاقات الجنسية حلالا وأوفرها شرعية" (2). وبموجب انتقال حق تعددية الأزواج - الذي كانت المرأة تمارسه علنا في المجتمع العربي الجاهلي - إلى الرجل، وحصر عدد الزوجات في أربع، إضافة إلى ما ملكت اليمين،

1- عبد الله عفيفي: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1950، ص: 95.
2- عبد الوهاب بوحدوية: الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق: هالة العوري، رياض الريس، الطبعة 2، بيروت، 2001، ص: 43.

صارت السيادة للرجل، في حين ظلت المرأة خاضعة ومطبعة وملبية لرغباته، وإلا اعتبرت في نظر الشرع ناشزاً، لقوله تعالى: " وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي

الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ^ط فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً " (1). فالإسلام لم يدع إلى

التعدد، وإنما حَدَّه، ورخص فيه، وقيده في أربع نساء كحد أقصى. ذلك أن الإسلام جاء والرجل يتزوج بما شاء من النساء، حتى أسلم بعض أهل الجاهلية وعنده عشر نسوة. ولما حدد الله التعدد بأربع لم يُوجبه على عباده بل أباحه لهم بشروطه من العدل والاستطاعة.

"وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبْعًا ^ط فَإِنْ

خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا " (2)، سيما إذا لم يكتف

الرجل بزوجة واحدة، أو كانت زوجته عقيم لا تُنجب، أو لمرض ألم بها... إلى غير ذلك من الأسباب. ولعل الشارع قصد من وراء تعدد الزوجات ضمان الإشباع الجنسي للزوج وتحصينه، لنلا يقع في المحذور وفي خضم الزنا.

وكان بعض نساء العرب قبل الإسلام يملكن حق الطلاق وكانت الواحدة منهن تعلن طلاقها من زوجها بتغيير موضع باب خيمتها فيعرف زوجها أنه طالق، ويعرف الرجال الآخرون أنها قابلة للنكاح فيتوافدون عليها لتختار من تريد منهم. وقيل إنه كانت هناك امرأة بمكة تُدعى أم خارجة، كانت تطلق من تزوجت من الرجال بعد أيام أو أشهر فيأتي إلى باب خيمتها الراغبون من الرجال ويقول أحدهم "خِطْبٌ" فترد هي "نِكْحٌ" فيتزوجها. وصار نكاح أم خارجة مضرب المثل، فقالوا "أسرع من نكاح أم خارجة" وكان لأم خارجة عدة أبناء، كما نشير إلى أن العرب لم يكن يثير فيهم العري أية مشاعر جنسية تدفعهم إلى الهجوم على النساء الحمس اللائي كن

1- سورة النساء: الآية، 34.

2- سورة النساء: الآية، 3.

يظن حول الكعبة عاريات كما ولدتهن أمهاتهن. "والحمس هم قريش ومن ولدت قريش وكنانة وجديلة وقيس" (1). وقد سموا بهذا الاسم لتحمسهم للدين، وعدوا أنفسهم أهل البيت والحرم، وإنما كان طوافهم عراة إلا ليطمئنون عن غيرهم من المحرمين ممن يفدون إلى مكة. وتتضاف إلى تلك القبائل كل من خزاعة، والأوس، والخزرج، وجشم، وبنو ربيعة بن عامر بن صعصعة، وجذم، وزبيد، وبنو ذكوان من بني سليم، وعمرو اللات، وثقيف، وغطفان، والغوث، وعدوان، وقضاعة. "وتفسير كلمة الحمس في رأي علماء اللغة التشدد في الدين، سموا حمسا لأنهم كانوا يتشددون في دينهم، فكانوا إذا زوجوا امرأة منهم لغريب عنهم، أي لمن كان من الحلة اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحمسي على دينهم" (2).

ويتضح من أسماء هذه القبائل أن طواف العراة كان منتشرًا في أغلب القبائل العربية آنذاك. والحقيقة أن هذا الطقس ينم بجلاء عن تحرر جنسي، كان سائدا ومتداولًا عند العرب حتى في موسم الحج. ولعل هذا ما أشار إليه القرآن الكريم في معرض الحديث عن طواف العراة. يقول الله عز وجل: "وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا

الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ" (3). وقد أورد ابن منظور شرح هذه الآية الكريمة في لسان

العرب - مادة "مكا" - على رواية الليث: "كانوا يطوفون بالبيت عراة يصفرون بأفواههم ويصقون بأيديهم. وذكر ابن السكيت: المكاء الصفير، والأصوات مضمومة إلا النداء والغناء، وأنشد أبو الهيثم لحسان: صَلَاتُهُمُ التَّصَدِّي والمكاء" (4). كما لا يخلو الشعر هو الآخر من طقوس الجنس الموغلة في القدم، والتي تتمثلها من خلال البيت الشعري لليثي :

للغانيات بذى المجاز رسوم في بطن مكة عهدهن قديم

ومثله للجعدي:

كانت فريضة ما تقول، كما كان الزناء فريضة الرجم

1- محمد المرتضى الزبيدي: تاج العروس، الجزء الرابع، ص: 132.

2- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، الطبعة الثانية، بغداد، 1993، ص: 362.

3- سورة الأنفال: الآية: 35.

4- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، مادة "مكا".

ومن خلال مساءلة هذين البيتين، نستشف أنهما يحيلان على الممارسات الجنسية التي سادت مكة قديماً، فالبيت الأول يؤكد على حضور الغانيات في سوق " ذو المجاز " الذي كان يقام غضون موسم الحج، في حين يؤشر بيت الجعدي على حدوث ما أسماه فريضة الزنا بموازاة مع أداء فريضة الرجم في الحج، مما يلمح إلى أن مكة عرفت ظاهرة البغاء المقدس، لكن ليس على مدار العام، وإنما بشكل موسمي، وبخاصة إبان الحج وقدم الحجيج إلى مكة. وما نسجله في هذا المضمرة، أن النخبة القرشية عملت على إدخال فن الزنا إلى مكة. ويقال إن أبا جهل وهبار بن الأسود كانا أول من نشره. هذا وقد تفنن العرب بضروب اللواط والسحاق و التخنت، وأما السحاق فظهر في قصور المناذرة في الحيرة، وأن العديد من الحالات التي نعتبرها اليوم شذوذاً جنسياً لم تكن تعتبر كذلك عند العرب في جاهليتها، فمواقعة الغلمان وإتيان المرأة خلال الحيض، كانت لا تثير الاستهجان عند البعض، ومذمومة عند البعض الآخر.

2-1- الجنس بين البغاء والتقديس :

2-1-1- البغاء المقدس :شيء من التاريخ.

من المعروف تاريخياً أن البغاء لم يظهر إلا بظهور المجتمعات الأبيسية، إذ اقترنت هذه المجتمعات منذ نشأتها بالبغاء. وعلى هذا الأساس أنشئت مؤسسة البغاء كضرورة لاستمرارها. فالبغاء هو تلك العلاقة الانفصالية ذات الطبيعة المختلفة عن الحب العذري، حيث تقابل بتفعيل الجانب الجسمي في مقابل كبت الجانب النفسي أي التعلق الوجداني بالآخر. ولم يبق البغاء على سمت واحد، بل تغير بتغير أنماط الحياة. فظهر ما يعرف بـ"البغاء المقدس"⁽¹⁾، الذي أولته الديانات القديمة احتراماً بالغا، بحيث كانت إماء معابد الهندوس يمارسنه في تضحية كبرى نيابة عن كل النساء ، سيما وأنه كان يقام لفض بكاراة العذراء احتفال مقدس تمنح فيه الفتاة نفسها لمن منحه الإله قوة الإخصاب، ولم تكن الفتاة تحصل على اكتمال أنوثتها إلا بمنح نفسها لذلك الشخص، ليحق لها بعد ذلك الزواج.

1- نتحفظ على هذا المصطلح كما ورد في المصادر ، ونعتبر "البغاء المقدس" ممارسات جنسية اتخذت طابعا مؤسساتيا، وأحييت بهالة من القدسية، باعتبارها نذر لآلهة الحب والخصب، كما أن الممارسات لم يكن ليشمين أنفسهن بغايا بل قديسات.

وقد تطور "البغاء الممأسس" فأصبحت العذارى تحتجز في المعابد لممارسة البغاء في إطار القدسية كجزء من تأهيلهن للزواج، إذ كانت وظيفتهن الأساس الترفيه عن الكهنة، ومضاجعة الحجاج نظير أجر يذهب لتمويل خزينة المعبد، ليصبح بعدئذ من حق البغي أن تحتفظ بجزء من مال بغاءها ليعينها عند الزواج.

وفي بابل قديما، كان على كل بنت تولد هناك أن تذهب قسرا إلى معبد الآلهة ميليتا حيث تقدم نفسها لرجل غريب عن تلك البلاد. فكانت تجلس في ساحة المعبد حتى يمر بها أجنبي ويضع على ركبتيها قطعة نقدية من الفضة. وكان يعتقد أن هذا الضرب من العبادة نوع من القربان، وأنه مصدر خير وبركة للفتاة نفسها. وعند قدماء الكنعانيين كانت توجد طائفة من النسوة وهبن أجسامهن للبغاء المقدس. وأما عند قدماء العبريين كانت توجد طوائف من النسوة يزاولن البغاء في المعابد وكن يعتقدن أنهن يجلبن الخير والبركة لمن يتصل بهن.

وظل هذا التقليد الديني سائدا رغم تحريمه. فكانت الغاية من قدسية الجنس عند اليهود وسيلة للحفاظ على النوع. في حين كان موقف الأصوليين اليهود من الجنس متماشيا مع ما جاء به دينهم، واعتبروه من عند الله، وأن الله فوق البشر وفوق نوازعهم الجنسية. إلا أنه لاحقا تم إدانة هذه الطقوس من قبل الديانة اليهودية نفسها، باعتبارها تمثل طقوساً آثمة و فاسدة. وأحدث مفهوم الأخلاق الجنسي؛ "عذرية الفتاة" قبل الزواج. هذا المفهوم الأخلاقي الجديد تم تبنيه من قبل الكنيسة، ولاحقا من قبل الدين الإسلامي. فتم القضاء على البغاء المقدس تماما ونهائيا من لدن الدين المسيحي في حملته ضد المعابد و"المعتقدات الوثنية" في القرن الرابع والخامس الميلادي.

وما ينبغي الإشارة إليه أن "الجنس" من المقدسات في غالبية الأديان التي سقتها سواء كانت وضعية أم سماوية. ومنذ البدء قدست هذه الطاقة، واعتبرت المسبب الرئيس لتكوين الخليقة، كذلك اعتبر الفعل الجنسي تجسيدا لتلك الطاقة وقدرتها على الخلق، فكانت ممارسته ليست مجرد تعبير عن لذة غريزية فحسب، بل إنما طقس ديني في غاية القدسية، حددت معالمه بشكل واضح في كل أديان الأرض.

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن هذه العلاقة قد تطورت إلى علاقة وطيدة بين الجنس والمال، وهي غير مقصورة على البغاء وحده، بل وحتى الزواج بما هو تنظيم ديني واجتماعي واقتصادي في نفس الوقت. والبغاء هو الشكل البدائي الذي لم يزل يحمل ملامح تلك الصلة القديمة بين الجنس والمال، لذلك يعرف البغاء على أنه علاقة جنسية غير مشروعة بين رجل وامرأة بقصد الحصول على فائدة مادية أو معنوية من قبل المرأة، كما تعرف البغي بأنها من تتخذ ممارسة الدعارة مهنة لها وتكسب منها المال. وتبعاً لذلك فالبغاء هو استخدام الجسم لإرضاء شهوات الغير نظير أجر وبغير تمييز.

1- 3- مؤسسة الزواج وشرعنة الجنس :

جاء الإسلام ليرسم توجيهات عملية مفيدة في جميع شؤون الحياة بما في ذلك العلاقات الجنسية، فالزواج هو القناة الوحيدة التي يسمح فيها الإسلام بالعلاقة الجنسية بين الجنسين. وقد حظي الجنس بمكانة رفيعة و متميزة في الإسلام، سواء في القرآن الكريم، أو في الأحاديث النبوية الشريفة. قال الله تعالى: " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ " (1). يثبت الله عز وجل في

هذه الآية الكريمة أنه من عظيم قدرته أن جعل الناس جميعاً من نفس واحدة، وخلق منها زوجها. ومن نعمه أيضاً على عباده أن جعل لهم من أنفسهم أزواجا من جنسهم وعلى شاكلتهم، لتحصل بينهم المودة والرحمة. وقال عز وجل: " يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ

وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا " (2). فالزواج في الإسلام هو حجر الأساس في بناء العائلة،

وهو أساس استقرار المجتمع. والزواج عقد شرعي قانوني بين المرأة والرجل يتعاهدان فيه

1- سورة الروم، الآية: 21.

2- سورة النساء، الآية : 1.

على الحياة المشتركة وفقاً للشريعة التي يؤمنون بها، لا وفق العادات غير السوية، البعيدة عن القيم الأخلاقية. ويصف القرآن الكريم العلاقة بين الرجل والمرأة في تعبير دقيق، يقول تعالى: "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" (1). في هذه

الآية الكريمة، تصوير بارع للعلاقة بين الزوجين وتشبيه كل منهما بلباس الآخر. وينظر الشارع إلى العلاقة الجنسية بين الزوجين على أنها لا تهدف إلى التناسل فقط، بل هي استمتاع وإشباع غريزي وبعودتنا إلى "لسان العرب" نجد أن كلمة الزوج في اللغة تفيد الفرد الذي له قرين، وكل واحد منهما يسمى زوجاً، ويقال لهما زوجان للاثنتين، وهما زوج، وهما سيان، وهما سواء. فكلمة زوج تفيد التكافؤ والالتقاء بين الجنسين. فالزواج لا يتم ولا يستقيم إلا باثنين. وأما في الاصطلاح، فالزواج هو ميثاق ترابط وتماسك شرعي على وجه البقاء، غايته الإحسان والعفاف مع تكثير سواد الأمة بإنشاء أسرة تحت رعاية الزوج على أسس مستقرة، تكفل للمتعاقدین تحمل أعبائها في طمأنينة وسلام، وود واحترام. ولقد استهدف المشرع من الزواج تحقيق الأهداف الآتية:

- الإحسان والعفاف: شرع الله الزواج لتحسين كل من الرجل والمرأة من الوقوع في المعاصي، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة أن يتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج". وأيضاً: "شراركم عزابكم". وفي حديث آخر: "النكاح سنتي فمن رغب عنه فليس مني".

- تكثير النسل: فالزواج هو السبيل الشرعي للتكاثر والتناسل وعماراة الأرض واستمرار الحياة البشرية، وفق ما جاء به ديننا الحنيف.

- المودة والرحمة: فالعلاقة الزوجية ينبغي أن تبنى على أساس المودة والرحمة بين الزوجين، لأنهما أساس استمرار الحياة الزوجية.

وقد خص الشارع الزواج بمجموعة من الأحكام، ذلك أن الأصل في حكمه أنه مندوب ومرغب فيه. وتعتريه الأحكام الأخرى بحسب حال الزوج؛ فيكون واجبا على من يستطيع الباءة

1- سورة البقرة، الآية: 187.

ويخاف على نفسه الزنا، كما يكون مباحا في حق من لا يخاف على نفسه الزنا ولا يرغب ولدا، في حين يكون مكروها في حق من لا رغبة له في النساء، بل ويكون محرما في حق من لا رغبة له في النساء، وهو موقن بأنه سيلحق الضرر بالزوجة إن تزوج. وذهب الإمام الغزالي إلى أن الامتناع عن النكاح إعراض عن الحراثة، وإضاعة للبذور، "فكل ممتنع عن النكاح، معرض عن الحراثة، مضيع للبذر، معطل لما خلق الله من الآلات المعدة، وجان على مقصود الفطرة والحكمة المفهومة من شواهد الخلقة المكتوبة على هذه الأعضاء بخط إلهي" (1). ولئن جعل الله تعالى الزواج رباطا شرعيا مقدسا وعده ميثاقا غليظا، فإن القرآن الكريم قد سن جملة من التشريعات تتناول الفعل الجنسي ضمن الإطار الاجتماعي للزواج، حيث يصف الله جل جلاله المؤمنين بأنهم "وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٣١﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

فَأَيْمَانُهُمْ غَيْرُ مُلْمَأِينَ ﴿٣٢﴾ فَمَنْ أَبْغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ" (2). ويصبح هنا الزوج محصنا ويلتزم مع زوجته، وأي علاقة خارج مؤسسة الزواج تصير محرمة، وتوجب إقامة حد الجلد لغير المحصن وحد الرجم حتى الموت للمحصن. فالإسلام يشجع على الزواج، وليس على الممارسة الجنسية، أي لا تقبل هذه الممارسة إلا في إطار شرعي، وبموجب عقد النكاح، ذلك أن على المؤمن أن يصوم ويزهد في الدنيا خارج هذه الحدود. بل إننا نجد الأحاديث النبوية ترغب في الجماع "تناكحوا تناسلوا فإني مفاخر بكم الأمم يوم القيامة"، وتحث على ضرورة المعاشرة الجنسية بين الزوجين لما لها من أجر عند الله، قال الرسول صلى الله عليه وسلم "وفي بضع أحدكم صدقة". ويصبح الجماع في هذا الإطار عبادة يؤديها المؤمن ويؤجر على فعلها.

ومهما يكن من أمر، يتبدى جليا أن الإسلام جاء ليحد من الفوضى التي طبعت العلاقات الجنسية، باعتبارها فوضى تجهز على النسب، لذا عمدت نصوص الشريعة إلى إخراج الجنس من مجال الرغبة الفردية والعادات والطقوس إلى مجال المقدس، فقعدت له وشدته إلى وظيفته الاجتماعية والدينية والأخلاقية، وبذلك أضحي الجنس متعالقا مع المقدس لا يبرحه.

1- أبو حامد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب آداب النكاح، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، 1426 هـ، ص: 460.

2- سورة المعارج، الآية: 29 و30 و31.

إن فهم مسألة الجنس، تبدأ من منطلق إرادة الله الموحى بها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وليس من منطلق الحاجة الداخلية للفرد والجماعة. لذلك فإن التنظيم الاجتماعي للجنس تحدده بنسبة معينة الأخلاق الجنسية للدين الإسلامي. ولئن التجأ الإسلام إلى مفهومي المقدس والديني ليقم حداً فاصلاً بين الحلال والحرام، فلأن النص التشريعي تضمن تصوراً خاصاً للممارسة الجنسية الشرعية، وأحاطها بهالة من القداسة للحيلولة دون الوقوع في ممارسات دنيوية. غير أن السؤال الذي يفرض نفسه بالحاح يتجلى في ماهية الإولاية التي يتم بها التمييز بين المقدس والديني، وبالتالي الفصل بين الحلال والحرام؟

1-4. من المشاعية الجنسية إلى جنس مؤطر بمنظومة للتحريم :

شدد الإسلام على جريمة الزنا، لكونها مخالفة للشرائع المتعلقة بالمجتمع والعائلة. يقول الله تعالى: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ" (1). وقوله عز وجل : "وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا" (2). وينص قانون العقوبات الإسلامي على استقرار وأمن العائلة والحياة الاجتماعية على حساب الحرية الفردية غير المحدودة. ويعتمد في ذلك على التوجيهات والحكمة الإلهية التي تعتبر أحسن طريق لإيجاد المجتمع الآمن والسليم. ويقول الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ

1- سورة النور، الآية: 2.

2- سورة الإسراء، الآية: 32.

﴿ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَّيْلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ

﴿ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (1). وفي هذه الآية

الكريمة دلالة صريحة على تحريم النكاح الشرعي في دائرة القرابة، سواء كانت قرابة الدم أو قرابة الرضاعة، وتتوسع دائرة تحريم نكاح المحارم لتشمل ما نكح الآباء، والأمهات، والبنات، والأخوات، والعمات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت، والربيبات، والربائب. علاوة عن تحريم الشارع تحريماً قطعياً نكاح أم الزوجة، والجمع بين الأختين، كما يطال هذا التحريم كلا من الأم المرضع وأسررتها من إخوة وأخوات في الرضاعة، حتى وإن لم يرضعوا في وقت واحد. لقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب. لهذا السبب تحديداً أجرى الحق سبحانه الرضاعة مجرى النسب، وجعل المرضعة أما والرضع إخوة." فقرابة الرضاع قرابة متعة واتخاذها لمجرى الدم نفسه يجعل السائل اللبني يلعب دور السائل المنوي نفسه، إلى حد أن الأنثى هي الوحيدة التي تحظى بامتعتي الرضاع والجنس، الأمر الذي يجعل السائل اللبني مساوياً في التحليل النهائي للسائل المنوي. وهكذا، يأخذنا التماثل بين الدم واللبن والمني مباشرة إلى المراتب الدينية الخفية في الحياة ويمدنا بفكرة طيبة عن السمة القدسية للنكاح" (2). كما تحرم المرأة على زوجها أثناء الحيض والنفاس والظهار والكفارة، مصداقاً لقوله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا

النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" (3). فالآية الكريمة واضحة في تحريم إتيان الحائض

حال حيضها، وعلّة التحريم، هنا، تكمن في كون المحيض أذى، فهو أذى للزوج والزوجة على

1- سورة النساء، الآية : 23.

2- عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ص: 45.

3- سورة البقرة، الآية : 222.

حد سواء. وقال صلى الله عليه وسلم لما سئل عن مجالسة الحائض والاستمتاع بها: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" يعني الجماع، والحكم نفسه يسري على النفساء، لذلك أوجب الله تعالى على الأزواج اعتزال زوجاتهم في الحيض والنفاس حتى يتطهرن. إن هذا التحريم أنتج سلما قيميا مكن من إقامة تمييز بين المقدس والمحرم الجنسي، ليتسنى تحديد ماهية الجنس في الإسلام وفق ما تمليه حدود المحرم من جهة، وحدود المقدس من جهة ثانية. ولئن كان الإسلام ينأى بالفعل الجنسي بعيدا عن المحرمات الجنسية؛ كنكاح المحارم، والحائض، والنفساء، وممارسة الزنا، فلأنه قدس الجنس وسما به إلى مراقبي العبادة بأن جعله في صلب الممارسة الإيمانية للمؤمن.

5-1- استنتاج:

مما تقدم ، نتبين أن الشارع شرع الزواج لإقامة الأسرة على أساس متين من الترابط والألفة والمودة بقصد الدوام والاستمرار؛ لأنه ليس من مصلحة الفرد ولا الأمة أن تكون الأسرة قائمة على أسس منهارة. ولهذا رغب الإسلام في الزواج، وحث عليه ونهى عن تركه. ونظرا لأهميته فقد سن له أحكاما، واشترط له شروطا وأحاطه بسياس متين لضمان ثباته واستمراره، من ذلك التمهيد له بالخطبة. لقد بدت المرأة في صدر الإسلام وكأنها تملك جرة لا مثيل لها في طلب الزواج، هذه الجرة لم يكن يدانيها إلا جرة الرجل على طلب المتع والتهاكك عليها. فكانت المرأة إذا صعب عليها العثور على زوج تقوم بنشر جانب من شعرها وتكحيل إحدى عينيها وتكحيل إحدى رجليها ويكون ذلك ليلا، وتقول "النكاح أبغي...النكاح قبل الصباح"، فيسهل بذلك أمرها وتتزوج عن بكرة أبيها.

على نحو، نكون قد عرضنا تاريخ الجنس في المعتقد الديني منذ نشوء البدء المقدس، إلى تقديس الطابو الجنسي المستمد من التقاليد التي سادت المشاعات البدائية ، مرورا بالعصور اللاحقة حيث ظاهرة البغاء المقدس ، وانتهاء بالمجتمع القبلي الجاهلي ، خاصة ما حدث لإساف ونائلة وكيف رفنا إلى جوار الكعبة، ومن ثم تحويلهما إلى صنمين عبدا من لدن قبيلتي خزاعة وقريش، عارضين لطرائق الزواج وأنواع النكاح ... ومعرفين في الآن ذاته الجنس على أنه يحمل في طياته دلالتين : الجنس كغريزة فطرية، والجنس كفعل يستند إلى منظومة أخلاقية ترتقي في جل حالاتها إلى المقدس، ذلك " أن القضية الجنسية تشكل الجانب الأكثر تعبيراً عن

المقدس والتبساته، فهي على عتبة الديني والديني، والواقعي والمتخيل، والنفسي والجسمي، وهي بالتالي تشكل الجانب الأكثر صعوبة والأحوج إلى التقنين، لأنها ذات تفرعات متعددة تمتد من المتعة إلى التوارث الاجتماعي للخيرات إلى تحديد هوية الجنس الإنساني⁽¹⁾. لقد حافظ الجنس على قدسية دينية متميزة عبر التاريخ ولدى كل الشعوب، باعتباره طقساً يربط الإنسان المتناهي بالكون اللامتناهي، وعبادة يكرر فيها الفرد على المستوى الأصغر ما قامت به القدرة الخالقة على المستوى الأكبر. ذلك أن فعل الجنس لدى الإنسان هو ترجمة لتلك الطاقة التي تلهب القلوب وتحرضها على الاقتران الروحي والجسدي، وبهذا الفعل الجنسي، يتجاوز الإنسان شرطه الزماني والمكاني ليدخل في السرمدية، فينطلق من ذاته المعزولة ليتحد بقوة كونية تسري في الوجود.

- المبحث الثالث: المقدس الديني بين احتكار النص وهم امتلاك السلطة الإلهية.

1-1-1 في تفصلات السياسي والديني :

1-1-1 في تعريف الدين :

إن الدين كلمة عامة تشمل كل ملة يدان بها، يعني وبشكل متبادل الإيمان، ويعرف عادة بأنه الاعتقاد المرتبط بما فوق الطبيعة، وبالأخلاق، والممارسات، إذ يعرفه البعض بالمجموع العام للإجابات التي تفسر علاقة الإنسان بالكون. وعبر مسار تطور الأديان اتخذ الدين عدة أنماط وتمظهرات في ثقافات مختلفة. وفي المعاجم العربية ينطوي جذر "دي.ن" على دلالات قوية تؤشر على الخضوع والذل. فالدين من دان يدين ديناً وديانة، أي خضع وذل، ودان بكذا فهي ديانة وهو دين، وتدين به فهو متدين. وفي اللغة نقول : دانه ديناً، أي ملكه، وحكمه، وساسه، ودبره، وحاسبه، فيتخذ هنا معنى المحاسبة والجزاء، ومنه قوله تعالى "ملك يوم الدين" أي يوم الحساب. والدين إذا أطلق يراد به؛ ما يتدين به الرجل، ويدين به من اعتقاد، وبمعنى آخر هو طاعة المرء والتزامه لما يعتنقه من أفكار ومبادئ. وعلى هذا الأساس، فكلمة الدين تحيل على وجود علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له "فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وحكماً وإلزاماً، وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت كلمة الدين هي الدستور المنظم

1- فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، 1999، ص: 65.

لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها"⁽¹⁾. ووفق هذا التحديد، فالدين هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء بشكل نظري أو علمي.

وبغض النظر عن طبيعة الدين إذا كان صادرا عن وحي أو عن غير وحي، وثني، أو سماوي، فإنه يستند إلى موقف معين من القيم الدينية بعامة، وقيمة القداسة بخاصة. ومتى عرف الإنسان المؤمن التدرج من منزلة الدنيوي إلى منزلة أخرى أسمى منها، كان التزامه قويا. ويتمظهر ذلك في الطقوس والشعائر التي يؤديها، أو من خلال المعاملات التي يقيمها مع بني جنسه. فالدين هو " الاعتقاد بوجود ذات غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتديبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"⁽²⁾. إن هذا التعريف وإن كان واضح الدلالة، إلا أنه يستثني الأديان الوضعية التي لا تعتقد بذات غيبية علوية، والتي نشأت دون أن يكون لها في تعاليمها الأولى أدنى اعتقاد بوجود هاته الذات العليا.

ومهما يكن من أمر، فالدين هو مجموع العقائد والعبادات والأحكام التي شرعها الله لعباده لتنظيم علاقتهم بربهم وعلاقتهم ببعضهم البعض. ولإقامة الدين شرع الله الأركان الخمس، ولأجل الحفاظ عليه شرع الله الجهاد في سبيله، ونهى عن الابتداع في الدين.

2-1-1. في علاقة المقدس بالديني :

مما لا شك فيه أن الدين بما هو قيم أخلاقية وروحية، شكل عنصر استقطاب وتميز عبر التاريخ البشري، فقد لعب دورا مفصليا في معارك الشعوب ضد أعدائها وفي استنهاض الهمم وشحذها، غير أن هذا الدور الطلائعي للدين كان له بالغ الأثر في نفوس معتنقيه، مما يكونه من قدسية واحترام نابعين من تسليمهم المطلق بالرموز المقدسة إيمانا وتبجيلا ودفاعا عنها حتى الاستشهاد. ولئن كنا "لا نعيش المقدس إلا رمزيا، فإنه يتحول في ذاته إلى قوة فعالة، ويصاحب العلاقات الإنسانية في حركتها الدائبة دون توقف"⁽³⁾، ذلك أن ترميز المعيشة

1- محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم، الكويت، (د.ت)، ص: 31.

2- محمد عبد الله دراز: المرجع نفسه، ص: 52.

3- عبد الهادي عبد الرحمن: عرش المقدس؛ الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2000، ص: 18.

مع المقدس هو ما يجعل منه قوة يصعب اختراقها. فاستحضار المقدس لم يكن قط مغيبا عن الحياة الاجتماعية، فأينما يمنا إلا ونجد الدين أو بعضا من رموزه حاضرة في معيشتنا اليومي، "إن الرب يتغلغل في نسيج حياتنا ويشكل عنصرا محوريا في نمط تفكيرنا وعقلنا وشعورنا الواعي وغير الواعي، وإنه معنا في اليقظة وفي المنام، في البيت وفي العمل، في التجارة وفي السياسة، في سلوكنا الخير وفي سلوكنا الشرير؛ إنه بشكل آخر اللازمة التي تميز عقلنا العربي الإسلامي من غيره"⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، يتم حصر مظاهر التقديس على أساسيات الإسلام التي لا خلاف عليها، فالدين ليس ربا يعبد ولا نصا يحفظ، وإنما هذا الإنسان الذي من أجله وجد الدين ليرفعه من دركات الدنيوي إلى أسمى درجات الكمال المحقق لوجوده، والمتماشي وجوه الإسلام.

إن قدسية المقدس تستمد من قدرته على خدمة الإنسان والمجتمع بشكل لا يتناقض وروح الدين وقيمه السامية، ذلك أن الدين ظل لعقود طويلة مجالا مقدسا وطابوها لا يمكن الخوض فيه، بل وحكرا على الفقهاء والأئمة والعلماء ممن يرون في أنفسهم الأهلية لفهم الدين وتفسيره، وتوظيفه أحيانا وفق ما يخدم أغراض المؤسسة الفقهية ومصالح السلطة الحاكمة، الشيء الذي حال دون الفهم الحقيقي للدين وإدراك معانيه العميقة. ولئن كان الدين سابقا على قيام المؤسسة الفقهية ونزول الكتب المقدسة، مصداقا لقوله تعالى:

"يَتَأَهَّلَ الْكُتُبِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (2)، فإن الدين ليس فقها، بل شريعة تحرم الخلاف الفقهي من أساسه، لقوله تعالى:

"شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ" (3). فالدين ليس فقها يتلقاه الإنسان من فقيه أو عالم أو شيخ

1- إبراهيم أبراش: حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية: ملاحظات منهجية، المستقبل العربي، العدد 180، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص: 7.
2- سورة آل عمران، الآية: 65.
3- سورة الشورى، الآية: 13.

أو إمام، بل فطرة جبل الإنسان عليها، ورسالة عمل الأنبياء على تبليغها بالدعوة إلى عبادة الله الأحد، وعدم الشرك به، والإيمان بجميع الرسل والكتب المنزلة. وإذا كان الدين الإسلامي قد آخى بين جميع المسلمين، وجمع كلمتهم، وأنقذهم من ظلمات الجهالة وهداهم إلى طريق الرشاد، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس، فلأنه خلافا للديانات السماوية السابقة دين كوني متكامل. فهو لم يشرع العبادات والعقائد فحسب، بل لم يدع جانبا من جوانب السلوك والأخلاق الرفيعة إلا شرعه.

ومهما يكن من أمر، فإن المقدس ليس حكرا على الدين فحسب - حتى وإن كانت جذوره دينية - وإنما يمتد إلى مجالات غير دينية في أساسها، فهو يتجلى في العادات اليومية، والتقاليد، والأعراف، والموروث الثقافي والفني، والعلاقات الأسرية، ومختلف أنماط السلوك الاجتماعي.

1-1-3- في تعالق الدين بالسياسي :

1-1-3-1- قضية الخلافة والإمامة في الإسلام :

إن قضية الخلافة وأسلوب الحكم من القضايا الشائكة على امتداد التاريخ الإسلامي، وهي مثار جدل شديد وصراع مرير، ابتداءً منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم - وقبل أن يوارى جثمانه الثرى - واستمر إلى نهاية الخلافة الإسلامية على عهد العثمانيين في القرن الرابع عشر الهجري. لقد تشكلت أولى ملامح الأزمة على إثر وفاة الرسول فاجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لترشيح من يتولى إمارتهم، وإدارة شؤون المسلمين. وتضاربت الآراء بين من ارتأى مبايعة سعد بن عبادة كبير الخزرج أميرا على المسلمين، أو توزيع السلطة بين أمير قرشي من المهاجرين و أمير من الأنصار. وعلى الطرف النقيض أصر المهاجرون ممن وجدوا في السقيفة على وحدة الإمارة تعبيرا عن وحدة الأمة، حيث صرح عمر بن الخطاب ردا على الحباب بن المنذر الأنصاري قائلا : "منا أمير ومنكم أمير، هيهات أن يجتمع اثنان في قرن"، وفي رواية أخرى: " لا يجتمع سيفان في غمد". وبعد أخذ ورد أسفر اجتماع السقيفة على توافق بين المجتمعين، وتأكيد مبدأ الشورى الذي حث عليه الشرع الإسلامي في كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم، واستقرار البيعة على أبي بكر الصديق الذي آلت إليه الخلافة في نهاية المطاف.

وعلى هذا الأساس، ثار الجدل حول وجوب الخلافة بين فريق يوجبها بالعقل دون الشرع، وآخر يقر بوجوبها بالشرع دون العقل " لأن الإمام يقوم بأمر شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها فلم يكن العقل موجبا لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم ... ولكن جاء الشرع بتقويض الأمور إلى وليه في الدين" (1). غير أن هناك من يرى الخلافة أو إمارة المسلمين وحبها بالشرع وبالعقل ، إذ لا يقام الدين إلا بها، ومصالح الناس وأمور دنياهم متوقفة عليها ، فالأصل في وضعها خلفه النبي وحراسة الدين وسياسة الدنيا.

إن مبدأ الشورى الذي يتأسس عليه اختيار الخليفة، مورس خلال اجتماع السقيفة وتولية أبي بكر الصديق. وعلى أساس الشورى أيضا جاءت خلافة عمر بن الخطاب كاستمرار لخلافة أبي بكر، فقد سمي أبو بكر عمرا خليفة له قبيل موته وتمت له البيعة، غير أن هذا النهج الذي اعتمد في تولية الخلفاء الراشدين سيتم استخدامه في حكم الأمويين بنوع من التجاوز والشطط في تحويل الخلافة إلى ملك، وتوريثها من خلال تسمية ولي العهد في حياة الخليفة، إذ "الثابت أن الحكومة الأموية نظام وراثي ملكي أبعد ما يكون عن الديموقراطية، والتعصب للعنصر العربي وإيثاره على بقية العناصر الإسلامية الأخرى" (2). فنظام الشورى الديموقراطي باعتباره أساس الحكم والسياسة يتنافى وتقويض الخلافة، غير أنه ورغم ما شاب النظام السياسي من تجاوزات، فإن المسلمين رضخوا للوضع الجديد تحت ضغط عاملين اثنين: أولهما الحرص على تحصين وحدة الأمة وتجاوز أجواء الفتن والحروب وحققنا للدماء، وثانيهما هيمنة بطش السلطان وانتشار الخوف من سطوته.

و باستعراضنا لفصول وأطوار الخلافة الإسلامية تستوقفنا مسألة أساسية في عهد عمر بن الخطاب ترتبط بالانتقال من تسمية منصب الخلافة إلى إمارة المؤمنين ، وهي تسمية تحمل مدلولاً أدق لطبيعة علاقة هذا المنصب بالمؤمنين وشؤونهم ومصالحهم باعتبارهم أتباع الدولة الإسلامية ، وأن الحاكم المسلم يستمد شرعيته من هؤلاء المؤمنين. كما أنه، وإلى حدود منتصف القرن الأول الهجري، شهدت مسألة الخلافة أزهى مراحلها على عهد الخلفاء

1- أبو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية، والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص: 494.
2- محمود اسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، دار سينما للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الخامسة، القاهرة - بيروت، 1997، ص: 14.

الراشدين، غير أنها عرفت خلال نفس الفترة الفتنة الكبرى عقب مصرع الخليفة عثمان بن عفان وامتدت إلى مقتل الحسين بن علي . وفي هذا الصدد يقول الشهرستاني: " إن أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة"(1). وفي اعتقادنا، فإن الخلاف بين مكونات المجتمع الإسلامي وقادتهم حول الإمامة كان طبيعياً بحكم أهمية وخطورة هذا المنصب الذي يستظل بظل الدين. هذا وستوقف بشكل مستفيض - فيما سيتقدم من البحث- عند مسألة مفهوم الشيعة للخلافة والإمامة ، حيث إن نظرة الشيعة إلى الإمامة تختلف اختلافاً جذرياً عن التي لدى أهل السنة والجماعة . فالشيعة تقول "إن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها"(2)، وهي بذلك تصبح ركناً من أركان الدين " إلى جانب الصلاة والزكاة والصوم والحج تكون فرائض الله الخمس "(3)، بل كالنبوة التي يودعها الله من يشاء من خلقه، والإمام كالنبي معصوم من الخطأ والذنوب ، منزّه عن كل النقائص والعيوب ، متصف بصفات الكمال . وإذا كانت هذه هي صفات الإمام في اعتقاد الشيعة فطاعته واجبة ، والخروج عنه مروق وكفر وخروج عن الدين ، ذلك أن الأئمة " هم أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسبيل إليه "(4).

وهكذا ، كان لزاماً تحديد الفرق بين معنى الإمامة عند الشيعة، ومعناها عند أهل السنة والجماعة الذي يتطابق مع الخلافة، هذا الفرق الذي تحدده طبيعة الإمامة؛ الإمامة الاثني عشرية نسبة إلى أئمة الشيعة الاثني عشر، والإمامة التي تفيد الخلافة أي استخلاف النبوة وحراسة الدين وتطبيق الشرع، وسياسة شؤون المسلمين ورعاية مصالحهم وأمور دنياهم.

1- 1- 2- في تجاذبات النص الديني وتدقيق الصراع السياسي :

في البناء التشكيلي للسلطة أو نظام الحكم في الإسلام يبرز بشكل، أو بآخر، ذلك الجدل القائم بين القرآن الكريم ، والواقع السياسي الديني الذي أتى بعده . فالواقع السياسي الديني أضفى على النص القرآني وخاصة في قضية السلطة أبعاداً تأويلية جديدة ودخيلة عما كانت في وقت

1- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 1993، ص: 140.

2- محمد رضا مظفر: عقائد الإمامية، سلسلة الكتب الإهدائية، مركز الأبحاث العقائدية، قم - إيران، 1422 هـ، ص: 73.

3- أبو جعفر الكيليني: فروع الكافي، الجزء الثالث، دار الأضواء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص: 291.

4- محمد رضا مظفر: عقائد الإمامية ، ص: 78.

التنزيل، فقد انبرت كل طائفة من طوائف الصراع المتمخض عن الفتنة، خاصة الشيعة وأهل السنة، إلى تأويل أي الكتاب الحكيم بشكل يتطابق ويتمشى وتمثالاتها، بل ويزكي نظريتها السياسية في السلطة، متخفية عن حقيقة "السكوت القرآني" في ما يرتبط بهذه القضية. وفي سكوت القرآن ما يفيد أن السلطة في الإسلام لم تتشكل من خلال النص، وإنما تشكلت من خلال التاريخ، بل الأكثر من ذلك ما لعبه تاريخ السلطة من دور جوهري في تشكيل النص. "لقد فعلت السلطة كثيرا في التاريخ، وفعل التاريخ كثيرا في العقل، وبشكل مباشر وغير مباشر، صار العقل المسلم أسير الفعلين كليهما، لفعل السلطة في التاريخ أي لتاريخ السلطة، ولفعل التاريخ في العقل أي لسلطة التاريخ. فأما تاريخ السلطة فقد أورث هذا العقل خضوعا شبه كلي للحكومة بالمعنى المطلق، وأما سلطة التاريخ فقد أورثته خضوعا شبه كلي للماضي بالمعنى المطلق"⁽¹⁾. يقدم، إذن، عبد الجواد ياسين تصورا يبرز الدور الحاسم والمفصلي الذي لعبته السلطة عبر تاريخ الإسلام في تشكيل العقل السياسي الإسلامي، بل وحتى العقل الجمعي الإسلامي العام على حد تعبيره، انطلاقا من اعتبار التاريخ مفتاح العقل، والسلطة مفتاح التاريخ.

من هذا المنطلق تحديدا، ادعت الشيعة أن القرآن يثبت بنصوص الوصية لعلي رضي الله عنه ونسله من بعده، في حين ذهب أهل السنة إلى تأكيد أن القرآن يدعم ويؤيد خلافة أبي بكر الصديق، ومنهم من اكتفى بالقول إن القرآن يدعم النظرية السنية في الخلافة. والواقع أن الشيعة كانوا الفرقة الأكثر تأويلا لآيات القرآن في باب الخلافة، كما كانوا الأسبق في استخدام التأويل، ليعمد أهل السنة إلى التأويل كرد فعل على الشيعة في تعاطي التأويل، و عليه تم التأسيس لما أضحى يعرف بنظرية الخلافة. هذا ويؤكد عبد الجواد ياسين على ضرورة التمييز وعدم الخلط بين "المحتوى الموضوعي" للخلافة الذي يقر بوجود ممارسة الحكم بمنهاج الإسلام، وبين "النسق الشكلي" الذي تتبلور فيه تلك الممارسة. فالخلافة كمحتوى موضوعي فريضة لازمة بالنصين القرآني والسني، وأما الخلافة كنسق شكلي فلا وجود لها، لا في

1- عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام؛ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2000، ص:8.

نصوص الوحي ولا في تاريخ الإسلام، ذلك أن هذا التاريخ لم يفرز نسقا شكليا واحدا مطردا، بل أفرز أنساقا متعددة ومتباينة .

تأسيسا على ما سبق، يتضح أن إشكالية السلطة تكمن - في اعتقادنا- خلف جل الأزمات التي تنخر جسد الحضارة الإسلامية على مستوى العقيدة والفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع، فضلا عن العلم واللغة والفن. والحالة هذه، تم تأويل النص الديني، وتوظيفه لخدمة الإيديولوجيا السياسية المستهدفة بالترويج لها أو الدفاع عنها، حسب ما يمليه الموقع السياسي أو الفكري من السلطة أو المعارضة. ومن ثم، فإن قراءة النص القرآني في ضوء التاريخ، ليست إلا قراءة في التأويل السياسي للنص الخالص .

1-1-4. من مصادر الأثر الأدبي إلى وأد التاريخ الديني :

أثارت العديد من الكتابات في زمانها ضجارت صاخبة ، وجدالات ونقاشات حادة ، انتهت بالبعض من أصحابها إلى محاكمة قضائية ، أو مصادرة للأثر الأدبي، أو نعت بالكفر والإلحاد والمروق والفسوق ، لا لشيء إلا لأنها تناولت أحد المقدسات، أو خاضت في التعليق على أحداث من التاريخ الإسلامي، وفق منظور مخالف لما هو سائد . فغالبا ما يتخذ السجال حول المقدس بعدا فكريا ، لكن بمضمون سياسي، نعتبره صراعا فكريا بقفازات سياسية ناعمة. إن الحملات التي شنت على بعض كتب كل من "طه حسين"، وأستاذ الأزهر "علي عبد الرازق"، و"صادق جلال العظم"، و"عبد الجواد ياسين"، و"محمد شحرور"، لم تحدث للقيمة التي تحملها هاته الكتب، وإنما جاءت من خلال عنصر الإثارة وإعمال المنهج، ذلك أن الناس لم يعتقدوا أن يسمعون في حق الدين أقوالا تصل إلى هذه الجرأة في مخالفة النص الديني، والتعرض للصحابة.

وفي واقع الأمر، نعتقد أن هاته الأعمال؛ "في الشعر الجاهلي"، و"نقد الفكر الديني"، و"الإسلام و أصول الحكم"، و"السلطة في الإسلام"، و"الكتاب والقرآن"، ليست إلا معارضة جريئة للفكر المهيمن على المؤسسات الفقهية ، وللمناهج المعتمدة في تناول قضايا العصر وامتداداتها الفكرية والثقافية.

وعلى العموم ، فإن خصوصية الوضع السياسي المحلي والدولي تشكل العنصر الحاسم في تحويل أي من هذه الكتب إلى قضية محلية محدودة ، أو إلى قضية عالمية كبرى - كما هو حال رواية "الآيات الشيطانية"- التي أثارت ضجة دولية لا سابق لها ، خصوصا، بعد صدور فتوى قتل صاحبها ، فعرفت حينها بـ"قضية سلمان رشدي". هذا وقد اعتبرت "الآيات الشيطانية" رواية عابرة للقارات، بل وللحضارات والثقافات والديانات واللغات، تسنت لها الشهرة بموازاة مع التحريم. وعلى هذا الأساس، نظر إليها كحدث ثقافي وأدبي وفكري وديني، فضلا عن تناولها بجرأة بالغة الخوارق والمفارقات التي انطوى عليها النص الديني.

ومهما يكن من أمر، فإن مقاربة الدين في تعالقه بالسياسي يصحب معه الكثير من الالتباس والمغالطات ، خاصة حين الاصطدام مع أساسيات الدين الإسلامي. وفي السياق ذاته، تعرض علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" لنقد مفهوم الخلافة عن طريق وضعه في سياق السياسة، وإخراجه من نطاق الدين، " إن الخلافة ليست نظاما دينيا، والقرآن لم يأمر بها ولم يشر، وأن الدين الإسلامي بريء من نظام الخلافة "(1)، ذلك أن الخلافة الإسلامية قامت على نظام البيعة المرتكز على الشورى، وتأسست على العدل باعتباره أساس الحكم وجوهره، فالعدل هو المبدأ العام الذي قام عليه الإسلام .

وفي هذا الإطار، يشير علي عبد الرازق إلى أن "زعامة" النبي صلى الله عليه وسلم، هي "زعامة دينية" جاءت عن طريق الرسالة ، وبموت النبي عليه السلام انتهت الرسالة، وأيضا "الزعامة الدينية". ذلك أن كل "زعامة" بين أصحاب النبي بعد وفاته ، إنما هي "زعامة سياسية" لا دينية ، فخلافة أبي بكر الصديق للرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن بمعنى خليفة الله ، بل خليفة رسول الله ، ما حمل البعض على الانقياد لإمارته انقيادا دينيا ، فكان الخروج عليه في اعتقادهم الراسخ خروجا عن الدين، وارتدادا عن الإسلام . ولعل "منشأ قولهم أن الذين رفضوا إطاعة أبي بكر كانوا مرتدين، وتسميتهم حروب أبي بكر معهم حروب الردة" (2). إن هؤلاء المرتدين - حسب قول علي عبد الرازق - ما كانوا كلهم مرتدين، بل كان منهم من بقي على إسلامه، لكنه رفض بيعة أبي بكر والانضمام تحت إمارته أو الامتناع عن أداء الزكاة، وأن محاربتهم لم تكن باسم الدين، وإنما هي حروب سياسية بشعارات دينية.

1- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ، دراسة وتوثيق؛ محمد عمارة، المؤسسة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1972، ص: 92.
2- علي عبد الرازق: المرجع نفسه، ص: 178.

والحالة هذه ، فالعلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة التمايز لا علاقة الانفصال والانفصام، ذلك أن النظرية السياسية في الإسلام لم يؤسس لها النص، بل أنشأها التاريخ بأحداثه التي صبغها بصبغة دينية، لتستغل في تبرير تلك النظرية السياسية .

5-1-1- استنتاجات :

- إن العلاقة التي ينتظم فيها الدين والأدب علاقة انسجام وتكامل، ذلك أن النص الأدبي يتناول الديني من خلال التناص مع نصوص الوحي .
- إن الكثير من النصوص الأدبية تناولت الدين ورموزه، ولكن هذه النصوص اتصفت بالسرية في زمانها ، وما نشر منها استدعى محاكمة صاحبها أو تكفيره .
- إن حرية التعبير مقدسة طالما التزمت جانب الأخلاق والمبادئ والقيم والمثل العليا، غير أن لهذه الحرية قيودا تكبلها وتمنعها من تجاوز الخطوط الحمراء حين تتحول إلى أداة للتهكم على الدين و رموزه ، ذلك أن إثارة قضية خلق القرآن مجددا، والتساؤل عن ماهيته أ هو وثيقة إلهية كونية سرمدية أم وثيقة إنسانية عربية تاريخية ، حمل النقاد على تسييح التراث العربي الإسلامي ، واعتباره محرما من المحرمات ، وبالتالي وأد الذاكرتين الأدبية والتاريخية.
- إن الدين كان ولا يزال روح العالم، والإسلام هو روح الأمة العربية، وهو قوة حية ملموسة، ملتصقة بالمجتمع الإسلامي، تخترقه من فرد إلى آخر.
- إن القرآن كخطاب ورسالة دينية ، مربوط بالوحي، ونتيجة الوحي ومضمونه ، والقرآن كمعان وألفاظ من هذا العالم مندرجة في الفضاء الزمني يدرك بالإدراك الحسي والذهني، لذلك نعتبر الوحي أكبر حدث تاريخي عرفته العرب وعرفه تاريخ الإسلام، ارتقى إلى حدث مقدس غير مجرى البشرية جمعاء.
- إن النص الديني هو مكنن الحقيقة المقدسة والمنزلة، أي حقيقة المقدس، بمعنى أن النص القرآني يستقي شرعيته من تعاليه ومصدره الإلهي.
- إن سيطرة الواقع التاريخي وغلبته على النص الديني قرآنا وسنة، فرض نفسه على معطيات الصراع السياسي في عصور الإسلام الأولى ، ما أدى إلى محاولة تأويل النص ليتلاءم مع الواقع بما يخدم أهداف السلطة والجهة الحاكمة .

2-1. الفكر الشيعي بين رمزية المقدس وامتدادات الثقافي والسياسي :

1-2-1. في الجذور التاريخية للتشيع في الإسلام :

1-1.2-1. الشيعية: التعريف اللغوي والاصطلاحي .

يقصد بالشيعية في اللغة الأتباع والأنصار، فشيعة الرجل هم أتباعه وأنصاره، ويقال للواحد والاثنتين والجمع. ومتى اجتمع القوم على أمر فهم شيعة، وكل من ناصر شخصا وتحزب له وسانده فهو له شيعة. وبهذا فمدلول الشيعة هم الذين يتبع بعضهم بعضا. والشيعة أيضا الفرقة، قال الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى

اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ" (1)، أي فرقا وأحزابا.

أما في الاصطلاح، فقد غلب هذا الاسم على كل من يتولى عليا رضي الله عنه وأهل بيته، حتى صار لقبيا خاصا بهم. ويقال إن الشيعة لقب لقوم كانوا قد ألفوا عليا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعرفوا به مثل؛ سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود الكندي، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، وحذيفة بن اليمان، وبلال بن رباح،... وغيرهم، وقد كان يقال لهم شيعة علي وأصحاب علي.

و يرى المتكلم الأكبر للطائفة الإمامية الشيخ المفيد أن معنى التشيع في الأصل هو الولاء، قال الله عز وجل " فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه " (2)، لذلك يقال : فلان تكلم في كذا وكذا فشييع فلان كلامه، إذا صدقه فيه و اتبعه في معانيه. وذلك إذا استعملت الكلمة في التبويض ، فيقال : هؤلاء من شيعة فلان . " أما إذا أدخل فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين- صلوات الله عليه- على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول- صلوات الله عليه وعلى آله- بلا فصل ونفي الإمامة عن تقدمه في مقام الخلافة، و جعله في الاعتقاد متبوعا لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء" (3).

وتبعاً لذلك، أخرج المفيد بعض فرق الزيدية من مسمى التشيع، لكونها تعترف بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر، كذلك اعتبر أن هذا الاعتقاد في إمامة علي - على الوجه المذكور-

1- سورة الأنعام، الآية: 159.

2- سورة القصص، الآية: 15.

3- المفيد محمد بن النعمان البغدادي: أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الزنجاني، دار المفيد، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص: 35.

هو معيار التشيع، حتى و لو اختلفوا في كل شيء. ويذهب الشيخ السبحاني إلى القول إن من يعتبر الإمامة مقاما تنصيبيا، أي أنه ثبت بالنص، فهو شيعي. ومن يقول بكونها مقاما انتخابيا، أي اختياريا من الأمة فهو سني.

والواقع أنه ثمة مشكلة فعلية في هذا الموضوع، إذ لا يمكن ضبط وتحديد مصطلح الشيعة تحديدا دقيقا دون أن يجري بحث آخر مواز له عن نشأة التشيع وجذوره وأطواره... وهذا ليس مجال بحثنا بالتحديد لكن سنحاول الإشارة إلى ذلك باختصار شديد.

1-2-1-2. ميلاد التشيع :

ترجع الشيعة الجذور الأولى للتشيع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، محاولين التذليل على تصورهم القائم على اعتبار التشيع ظاهرة نشأت بدوافع دينية لا سياسية، وفي ذلك يستدلون بمجموعة من النصوص وردت من الإمام علي خاصة ومن آل البيت عامة، ومن هذه النصوص قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي". وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى". وقوله عليه أزكى الصلوات: "لأعطين الراية لرجل يحب الله ورسوله وأعطاهما لعلي". وقوله: "أنا مدينة العلم وعلي بابها". وغير ذلك من النصوص التي تعج بها كتب الشيعة والتي تشير بل وتؤكد أن للإمام علي مكانة دينية وخاصة قيادية توجب على المسلمين التشيع له.

وعبر مسار التاريخ الإسلامي أطلق لفظ "شيعة" على العديد من الحركات الإسلامية مثل شيعة عثمان وشيعة معاوية وغيرهم، ولكن لفظة الشيعة وحدها تعتبر علما لشيعة علي أي أتباعه. ويرى الشيعة بأن أصل التسمية ورد في حديث للرسول صلى الله عليه وسلم، حيث سأله علي بن أبي طالب عن خير البرية فأجابته: «أنت وشيعتك»، وبهذه الرواية يعتقد الشيعة أن التشيع لم يظهر بعد وفاة الرسول، بل هو الإسلام الحقيقي. وقد ورد هذا الحديث بروايات مختلفة في تفاسير الشيعة ومراجعهم.

في حين يرى بعض المؤرخين أن بذرة التشيع بدأت بعد وفاة الرسول ﷺ حيث اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة لاختيار الخليفة في غياب تواجد بني هاشم أمثال علي ابن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب اللذين كانا يجهزان النبي للدفن أثناء انعقاد السقيفة. وحسب

المؤرخين فإن السقيفة انتهت باختيار أبي بكر الصديق خليفة حسب إجماع المجتمعين في السقيفة من المهاجرين والأنصار. بعد السقيفة بدأت مجموعة صغيرة من الصحابة منهم أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد بن عمرو والزبير بن العوام تجتمع في بيت علي بن أبي طالب معترضة على اختيار أبي بكر. ويعتبر الشيعة الصحابة الذين يرون أحقية علي بن أبي طالب هم أفضل الصحابة وأعظمهم قدرا .

بعد مقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث وتولي علي بن أبي طالب الخلافة ، اتخذ الفكر الشيعي منعطفا جديدا حيث أصبح علي حاكما رسميا، فأضحى لفظ الشيعة يطلق على الذين بايعوه وساندوه ووقفوا إلى جانبه و حاربوا مخالفه. وعلى هذا الأساس فإن الكلمة هنا لم تتجاوز مدلولها اللغوي، أي الأنصار. و هؤلاء كانوا يمثلون السواد الأعظم للأمة، على اعتبار أن جمهور المسلمين بايعوه و استخلفوه.

غير أن مصطلح التشيع تحدد من جديد بعد بروز الاتجاه الذي يرى في علي خليفة مفضلا على غيره من الصحابة رضي الله عن الجميع. ليظهر بعد ذلك الطعن في الشيخين أبي بكر و عمر وأكثر الصحابة، و انقسم التشيع إلى أصناف و تيارات لا تحصى. فخلال القرون الثلاثة الأولى لم يكن المسلمون يعرفون ذلك الانقسام الطائفي الحاد ، حيث لم يكن اسم " أهل السنة" يطلق إلا على مجموعة صغيرة من "أهل الحديث" و لم يكن اسما عاما على طائفة في تقابل مع "الطائفة الشيعية" حيث كان يوجد تداخل كبير بين تيارات الشيعة المختلفة من مؤيدي و محبي أهل البيت من الزيدية والإمامية والمعتزلة وأهل الحديث من العلويين والعباسيين وغيرهم ، حتى قال المسعودي في كتابه (مروج الذهب): "إن طوائف الشيعة بلغت ثلاثاً وسبعين فرقة"، بل ومن أهل العلم من قال كالمقريزي مثلا: "إن طوائف الشيعة بلغت ما يقرب من ثلاثمائة فرقة".

صفوة القول، رغم هذا التضارب في تبيان حد التشيع، يمكن عرض أهم عناصر تعريف الشيعة على النحو التالي:

- الشيعة هم الذين شايعوا عليا على الخصوص، و قالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية بشكل مضمّر أو جلي. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من نسله، وإن خرجت فبظلم وإجحاف يكون من غيره، أو بتقية وكتمان من عنده. وبالتالي فهم ينظرون إلى الإمامة على أساس أنها قضية أصولية، بل هي ركن الدين لا يجوز للرسول ، عليهم السلام ، إغفاله أو إهماله. وبالتالي ليست

الإمامة قضية مصلحة تناط بالرعية و ينتصب الإمام بنصبه .

- كل من وافق الشيعة في أن عليا عليه السلام أفضل الخلق بعد الرسول ﷺ، وأحقهم بالخلافة والإمامة وولده من بعده فهو شيعي، وإن خالفهم في ما عدا ذلك مما أختلف فيه المسلمون.

1.2.1-3. في أصل الخلاف بين السنة والشيعة :

تفترق الطائفة الشيعية عن أهل السنة والجماعة في أنها لا تقر بأحقية خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل: أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان. ويرى الشيعة أن الإمامة منصوب عليها ومحددة من قبل الله سبحانه وتعالى، بينما يرى أهل السنة أن الإمامة غير محددة بنص قرآني صريح. وهي فضل من الله يتفضل به على من يشاء من عباده و ليست مخصصة لأحد.

وترجع جذور الخلاف الرئيسي بين السنة و الشيعة إلى أكبر وأول أزمة خلافة شهدها التاريخ الإسلامي، ألا وهي "الفتنة الكبرى" التي أسفرت عن مقتل عثمان، وخلفت نزاعات و صراعات عنيفة وعميقة ، خاصة بين معاوية وعلي بن أبي طالب الخليفة الراشدي الرابع - الذي رآه عليا نزوع من معاوية للسلطة، ورآه معاوية مطالبة للثأر لدم عثمان- كانت السبب الرئيسي وراء حدوث انقسام بين صفوف المسلمين، وهو الانقسام الذي بدا أنه سياسي تطور ليتعمق عقائديا و فقهيًا.

والواقع أن حقيقة الخلاف بين السنة و الشيعة لا تكمن في الولاء لعلي رضي الله عنه أو لآل البيت، وإنما في ادعاء الشيعة أن القرآن الكريم قد طاله تحريف وتغيير، وأن العصمة في اعتقادهم ثابتة لأئمتهم، وهي المصدر الذي يخولهم الحق في تخصيص عموم القرآن، ونسخ أحكامه، ورد الأحاديث النبوية، والطعن في الصحابة، بل و يعتقدون أن الوحي نزل بخلافة أئمتهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الصحابة تستروا على ذلك وكتموه. ويستدلون على ذلك بعدة آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، نسوق منها ما جاء في قوله تعالى: "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ

أُولَئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا

مَفْعُولًا ﴿٦﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ

نَفِيرًا ﴿٦﴾ (1). فقد أخرج البحراني في تفسيره، عن أبي جعفر محمد بن جرير، عن زاذان،

1- سورة الإسراء، الآية: 5 و 6.

عن سلمان قال: " قال لي رسول الله ﷺ: إن الله تبارك وتعالى لم يبعث نبيا ولا رسولا، إلا جعل له اثني عشر نقيبا...
فقلت: يا رسول الله لقد عرفت هذا من أهل الكتابين.

فقال ﷺ: يا سلمان هل علمت من نقبائي، ومن الاثني عشر الذين اختارهم الله للأمة من بعدي؟
فقلت: الله ورسوله أعلم.

فقال: (صلى الله عليه وسلم): يا سلمان خلقتني الله من صفوة نوره، ودعاني فأطعته، وخلق من نوري (عليا)، وخلق مني ومن علي (فاطمة) فدعاها فأطاعته، وخلق مني ومن علي وفاطمة (الحسن) ودعاها فأطاعه، وخلق مني ومن علي وفاطمة (الحسين) ودعاها فأطاعه، ثم سمانا بخمسة أسماء من أسمائه، فالله المحمود وأنا محمد، والله العلي فهذا علي، والله الفاطر، فهذه فاطمة، والله الإحسان فهذا الحسن، والله المحسن فهذا الحسين.

ثم خلق منا ومن نور الحسين تسعة أئمة، فدعاهم فأطاعوه، قبل أن يخلق الله سماء مبنية، ولا أرضا مدحية ولا ملكاً ولا بشراً دوننا، نور نسيح الله ونسمع ونطيع.

قال سلمان: فقلت يا رسول الله، بأبي أنت وأمي فما لمن عرف هؤلاء؟

فقال: يا سلمان من عرفهم حق معرفتهم و اقتدى بهم، ووالى وليهم، وتبرأ من عدوهم، فهو والله منا يرد حيث نرد، ويسكن حيث نسكن.

فقلت: يا رسول الله فهل يكون إيمان بهم بغير معرفة بأسمائهم وأنسابهم؟

فقال: لا يا سلمان.

فقلت: يا رسول الله فأنى لي بهم؟ قد عرفت إلى الحسين.

قال: (صلى الله عليه وسلم): ثم سيد العابدين علي بن الحسين، ثم ابنه محمد بن علي، باقر علم الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، ثم جعفر بن محمد لسان الله الصادق، ثم موسى بن جعفر، الكاظم غيظه صبراً في الله عز وجل، ثم علي بن موسى الرضا لأمر الله، ثم محمد بن علي، المختار من خلق الله، ثم علي بن محمد، الهادي إلى الله، ثم الحسين بن علي، الصامت الأمين لسر الله، ثم محمد بن الحسن الهادي، والمهدي الناطق القائم بحق الله. (1)

1- هاشم البحراني: البرهان في تفسير القرآن، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1999، ص: 406 و 407.

1.2.2.1. الحدث المقدس آلية لتغيير تاريخ الشعوب :

1.2.2.1- جدلية المقدس الشيعي والسياسي :

تورد الشيعة في عدة تفاسير ومراجع أن المسجد الأقصى باعتباره مكانا مقدسا، هو مسجد في السماء، وليس كما يعتقد عامة المسلمين أنه مسجد القدس بفلسطين. ونشير هنا إلى ما أورده جعفر مرتضى العاملي، من أقوال وروايات للتدليل على صحة تأويله لحدث الإسراء والمعراج، حيث أكد على أن المسجد الأقصى مسجد في السماء بدليل المراجع والسير والتفاسير المعتمدة لدى الشيعة. ومن الأدلة التي دلت بها على أن المسجد الأقصى هو مسجد في السماء، زعمه " أنه حين دخل عمر بن الخطاب بيت المقدس لم يكن هناك مسجد أصلا، فضلا عن أن يسمى أقصى ... وأن المسجد الأقصى الذي حصل الإسراء إليه، والذي بارك الله حوله، هو في السماء" (1).

وفي هذا الصدد نعتقد بل نكاد نجزم بأن هذا الطرح، وهذا التناول الشيعي للمقدس، أثر بشكل مباشر على الجانب السياسي لقضية أمة بأكملها، إذ تم الاعتماد على هذه الأطروحة من قبل اليهود والإسرائيليين للترويج لأفكارهم التوسعية، وإنكار أحقية المسلمين والعرب في أرض فلسطين، وبالتحديد في بيت المقدس.

من هنا يتضح مدى التجاذب، والجدلية القائمة بين الحدث المقدس والسياسي، ذلك أن بعض دعاة الشيعة يستنكرون اهتمام ساستهم وقياداتهم بالقدس، ويعدون ذلك من المقاصد السياسية، على اعتبار أن مكانة القدس هي موضع اختلاف كبير عند علمائهم، بصريح نصوصهم وشروحهم. فهم يربطون هذا الاهتمام بأسباب سياسية، وليس عقديّة، وهو اهتمام يجد منطلقاته في فتاوى المراجع الدينية الشيعية، التي توجب دعم القضية الفلسطينية، ومناصرة أهلها، والدفاع عنهم ودعمهم بكل الوسائل الممكنة والمتاحة. وذلك رغم إيمانهم العقدي بأن المسجد الأقصى ليس هو بيت المقدس، بل وحتى لم يكن - في اعتقادهم- بأرض فلسطين أي معلم من المعالم الإسلامية المقدسة.

إن ما نستشفه من خلال هذه الإشارات الرامية إلى تقديس الحقيقة إيديولوجيا وسياسيا، هو أنه إلى جانب الديانات السماوية والوضعية، برزت ديانات جديدة ، يمكن تسميتها بالديانات

1- جعفر مرتضى العاملي: الصحيح من سيرة النبي الأعظم، الجزء الثالث، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الخامسة، 2006، ص:106.

السياسية، أي أن المقدس وإن بدا للبعض قد فر من الديانات المعروفة ، فإنه التجأ إلى المجال السياسي، موطنه الجديد. لقد ظهر أخيرا "مقدس" أكثر تبلورا في شكله الوظيفي ، لكنه أقل عمقا في درجة الإقناع، لارتباطه بالسلطة السياسية التي تحاول جاهدة إضفاء الشرعية على سيطرتها. ولتحقيق مآربها فإنها تميل نحو المقدس لكونه يمنح زعماءها الاستمرار والأبدية ، ويلف قراراتهم بالعصمة ، ويكسب أصحاب السيادة منزلة تحاكي تلك التي تكون عادة للآلهة . وفي هذا الموطن نجد معاودة للتقديس، وانغلاقا للحقيقة التي حتى وإن لم تعد إلهية المصدر، فإنها تقدم باعتبارها نابعة من قوة مؤلهة بيدها الأمر والنهي. وبذلك يكون التقديس "حالة عامة يعيشها الإنسان، وإن ظهر أكثر في الدين والتدين، لا لشيء، إلا لأنه المجال النهائي، الممتلىء الكامل لتصورات الحقيقة الكونية"⁽¹⁾.

1-2-2 - الأماكن المقدسة عند الشيعة :

تقدس الشيعة أماكن لم تثبت لها أية قداسة، لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، ومن ذلك تقديسهم لكثير من المدن؛ ككربلاء، والكوفة، والكاظمية، وقم، وسامراء، والنجف، والمساجد؛ كمسجد الكوفة ومسجد جمكران، وقبور أئمتهم ومرآدهم؛ كقبر الحسين، وقبر فاطمة المعصومة، ومرقد أبي الفضل العباس، ومرقد الإمامين الملقبين بالعسكريين وهما علي الهادي بن محمد بن موسى الكاظم، وابنه الحسن العسكري. وفيما يلي نورد بعضا من هذه الأماكن المقدسة لدى الشيعة :

- كربلاء :

تسمى كربلاء المقدسة، أي كرب و بلاء، وتقع في وسط العراق، وبها قبر الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف عندهم باسم الروضة الحسينية، ومرقد أبي الفضل العباس. وقد ورد في مراجع الشيعة أنها أقدس وأشرف بقاع الأرض، بما في ذلك مكة والمدينة والقدس، لكونها تستمد قداستها من احتضان ثراها جثمان الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه، الذي اختلطت دماؤه بتراب هذه البقعة، فحازت بذلك شرفا ما بعده شرف، فأضحت كعبتهم، ومحج مواليهم، وملاذ كل ذي مقصد وحاجة، بل ساقهم الغلو إلى الاعتقاد بأحقية زيارة قبر الحسين

1- عبد الهادي عبد الرحمن، عرش المقدس، الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2000، ص: 150.

رضي الله عنه في كربلاء على الحج إلى بيت الله الحرام . "من زار قبر الحسين في يوم عرفة كتب الله له ألف ألف حجة مع القائم عليه السلام، وألف ألف عمرة مع رسول الله، وعتق ألف نسمة، وحمل ألف فرس في سبيل الله، وسماه الله عز وجل عبدي الصديق، آمن بموعدي، وقالت الملائكة: فلان صديق، زكاه الله من فوق عرشه، وسمي في الأرض كروبيا"⁽¹⁾. ومع ما للكعبة من شرف وقداسة إلا أنها تبقى بعد كربلاء، فقد ورد في "بحار الأنوار" : " اتخذ الله أرض كربلاء حرما آمنا قبل أن يخلق الله أرض الكعبة، ويتخذها حرما بأربعة وعشرين ألف عام ، وقدسها وبارك عليها ، فما زالت قبل خلق الله الخلق مقدسة مباركة، ولا تزال كذلك حتى يجعلها الله أفضل أرض في الجنة، وأفضل منزل ومسكن يسكن فيه أوليائه في الجنة " ⁽²⁾. لقد أعطيت كربلاء قدسية لا نظير لها، حتى بات كل شيعة إمامي يأخذ منها حجرا صغيرا، يحمله معه حيثما حل وارتحل، ليضعه تحت جبهته في الصلاة ولو كان في بيت الله الحرام.

- الكوفة :

الكوفة من المدن العراقية، وكانت تسمى قديما كوفان، لاستدارة بنائها. وفي اللغة: تكوّف القوم، إذا اجتمعوا واستداروا، وقيل سميت كوفة لموضعها من الأرض. أسسها سعد هبن أبي وقاص في عهد عمر بن الخطاب، سنة 17هـ/638م، لتكون قاعدة عسكرية للمسلمين لموقعها الجغرافي. وقد اتخذها علي بن أبي طالب عاصمة للخلافة الإسلامية، فكانت معقلا لأنصار أهل البيت، وموطنا لشيعة علي رضي الله عنه. ومع مرور الزمن اكتسبت الكوفة مكانة مهمة في مجال السياسة والحرب، حيث شهدت أحداثا وتطورات سياسية واضطرابات كثيرة، من ذلك حدث كربلاء الذي وقع بالقرب من الكوفة، فالجيش الذي خرج لقتال الحسين رضي الله عنه كان من أهاليها. وكما حارب أهل الكوفة إلى جانب علي رضي الله عنه في واقعتي الجمل وصفين، كان لهم شرف المشاركة في جميع الثورات والمواقف المناهضة للأمويين. وفي فضل الكوفة رويت أحاديث كثيرة، من ذلك ما نقل عن إمامهم الصادق أنه وصفها بحرم علي ابن أبي طالب، وأنها "طور سينين" الوارد ذكره في سورة التين من القرآن الكريم.

1- محمد بن الحسن الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الجزء العاشر، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص: 360.

2- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1983، ص: 107.

وقال في شرفها "تربة تحبنا ونحبها اللهم ارم من رماها وعاد من عاهاها". ذلك أنها حوت مسجد الكوفة وهو عندهم أعظم وأقدس المساجد في بقاع الأرض، وتوطينه كما تشير بعض الروايات الشيعية كان بيت آدم، ودار نوح، وبيت إدريس، ومصلى إبراهيم، ومحل عصا موسى، وشجرة اليقطين، وخاتم سليمان، وهو المكان الذي جرت فيه سفينة نوح، وفيه قبور الأنبياء والمرسلين، وفيه صلى ألف نبي وألف وصي، والصلاة فيه تعادل ألف صلاة. لذلك أكدوا على فضله، وعدوه من المساجد التي تشد إليها الرحال، وترجى زيارتها والحلول بها.

وهناك من الروايات ما يؤكد على أن مسجد الكوفة أقدم من كل المساجد، وأنه مكان مبارك بارك الله فيه، ومعبد الملائكة قبل خلق آدم، ومعبد آدم ومن بعده من الأنبياء والرسل، وفي وسطه روضة من رياض الجنة، ومنه يحشر الخلق يوم القيامة. وفي هذا الصدد نذكر ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أنه قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومسجد الكوفة"⁽¹⁾. هذا وأورد الكليني في كتاب فروع الكافي، عن أبي عبد الله الصادق قال: "جاء رجل إلى أمير المؤمنين وهو في مسجد الكوفة، فقال له: السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، فرد عليه السلام، فقال: جعلت فداك إنني أردت أن أسلم عليك، وأودعك، فقال: وأي شيء أردت من ذلك؟ فقال الفضل، جعلت فداك، قال: فبع راحلتك، وكل زادك، وصل في هذا المسجد، فإن الصلاة المكتوبة فيه حجة مبرورة، والنافلة عمرة مبرورة، والبركة منه على اثني عشر ميلا، يمينه يمن، ويساره مكر، وفي وسطه عين من ذهن، وعين من لبن، وعين من ماء، شراب للمؤمنين، وعين من ماء طهرا للمؤمنين، منه سارت سفينة نوح، وكان فيه نسر ويغوث ويعوق، وصلى فيه سبعون نبيا، وسبعون وصيا، أنا أحدهم، وقال بيده في صدره، ما دعا فيه مكروب بمسألة في حاجة من الحوائج إلا أجابه الله، وفرج عنه كربه"⁽²⁾. إن هاته الروايات لتبين بصدق ما تزعمه الشيعة من ادعاءات لتبنيان فضل الكوفة ومسجدها على سائر المواقع والأمكنة المقدسة، وإبراز سمو شرفها ورفعة مكانتها على مكة المكرمة والمدينة المنورة وقدس الأقداس المشرفة.

1- محمد بن الحسن الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الجزء الثالث، ص: 525.

2- أبو جعفر الكليني: فروع الكافي، الجزء الثالث، ص: 491.

- الكاظمية :

إنها من المدن العراقية والمعروفة في التاريخ القديم ، يضم ثراها مرقد الإمامين؛ الإمام موسى بن جعفر الملقب بالكاظم -ابن الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب- وحفيده الإمام محمد الجواد، إذ يقع المرقدان في الروضة الكاظمية، وإليهما نسبت مدينة الكاظمية. وهي من المراكز الكبيرة التي يقصدها الزوار من كل مكان. وتقع المدينة شمال بغداد، على الضفة اليمنى لنهر دجلة بجانب الكرخ.

وحين أسس أبو جعفر المنصور العباسي مدينة بغداد سنة (145 هـ) جعل موضع المدينة مقبرة خاصة سماها "مقابر قریش الكبرى"، ولما توفي ابنه جعفر الأكبر سنة (150 هـ) كان أول من دُفِنَ فيها ، ولما توفي الإمام موسى الكاظم سنة (183 هـ) دُفِنَ في تلك المقبرة، وثمة مرقدته إلى اليوم ، ودفن من بعده حفيده الإمام محمد الجواد سنة (220 هـ)، وسميت المدينة باسم الكاظمية تيمناً وحفظاً لاسم إمامهم موسى الكاظم. إن موقع الكاظمية كان مدفناً لعدد من الذين استشهدوا في حرب الخوارج سنة (37 هـ) قبل أن تصبح "مقابر قریش". غير أنه في سنة (443 هـ) صارت مدينة الكاظمية المركز الأول للشيعة، ونتيجة للخلاف الذي وقع في تلك السنة حدثت مجموعة من الفتن أدت إلى احتراق المدينة، والمشهد الكاظمي والقبور الموجودة حوله. لقد ظلت مدينة الكاظمية قائمة لا تتوقف فيها الحياة منذ قيام هذه الصروح، ولعل هذا ما منح الكاظمية أهميتها التاريخية والدينية.

- قم :

هي إحدى المدن الإيرانية المقدسة، تتميز بكونها الحاضرة العلمية للشيعة، وقد ازدهرت الحركة العلمية فيها على وجه الخصوص بعد هجرة العديد من العلماء إليها. وتوجد بها الحوزة العلمية التي تعتبر أهم المراكز العلمية الدينية للشيعة. وبالمدينة العديد من المزارات الدينية من مرقد وقبور أهل البيت، ولعل أبرزها: مرقد السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى بن جعفر الكاظم سابع أئمة أهل البيت، ومسجد جمكران الذي تعتقد الشيعة أنه بُني بأمر من المهدي الإمام الثاني عشر. وبعد الثورة الإسلامية في إيران، ازداد اهتمام الناس بإعمار هذا المسجد وتوسعته ، كما ازداد إقبال المسلمين عليه، حيث يجتمع فيه عدد كبير من

الزوار من داخل إيران وخارجها ، ويكون الحضور في المسجد مكثفا خلال ليلتي الأربعاء والجمعة من كل أسبوع ، وكذلك في المناسبات الإسلامية، حيث يغص المسجد بالزوار شوقا للزيارة، وإقامة الصلاة، والمكوث والاعتكاف فيه لقضاء الحوائج وشفاء المرضى.

ويذكر عن الإمام الصادق جعفر بن محمد قال: "إن لعلى قم ملكا يرفرف عليها بجناحيه، لا يريد لها جبار بسوء إلا أذابه الله كذوب الملح في الماء". ومما روي عنه كذلك قوله: "وإن لنا حرما وهو بلدة قم، وستدفن فيها امرأة من أولادي تسمى فاطمة". وفي رواية أخرى وردت في بحار الأنوار "ألا إن حرمي وحرم ولدي بعدي قم، ألا إن قم الكوفة الصغيرة، ألا إن للجنة ثمانية أبواب، ثلاثة منها إلى قم، تقبض فيها امرأة من ولدي، واسمها فاطمة بنت موسى، تدخل بشفاعتها شيعةتنا الجنة بأجمعهم"⁽¹⁾. فليس غريبا حسبا تزعم الشيعة أن تختار فاطمة المعصومة مدينة قم ، بعد سماع ما قاله جدها الإمام الصادق، لذلك خرج ساكنو المدينة لاستقبالها، فكان قدومها إيذانا بعهد جديد لقم ولأهلها.

- سامراء :

مدينة عراقية تقع على الضفة الشرقية لنهر دجلة ، كانت تعرف بالعسكر لأن المعتصم العباسي لما بناها سنة (221 هـ \ 835م) انتقل إليها بعسكره فقبل لها عسكر، وقد حرف اسمها القديم "سر من رأى"، و"ذكر الباحثون أن أصل اسم سامراء فارسي، وقالوا في اشتقاقه "سام - راه"، ساعي - أمرآ، وسا- مرآ، وتعني الكلمتان الأخيرتان موضعا عليه الخراج، ومن الجدير بالذكر أن كلمة سامراء كتبت - سرّ من رأى- على السكة التي كان يضربها الحكام العباسيون"⁽²⁾.

ولسامراء مكانة دينية عند الشيعة ، ذلك أن تراها يضم ضريح الإمامين الملقبين بالعسكريين نسبة إلى عسكر، وهما علي الهادي بن محمد الجواد بن موسى الكاظم وابنه الحسن العسكري، ناهيك عن مقام السيدة حكيمة أخت الإمام الحسن العسكري والسيدة نرجس أم الإمام الثاني عشر المهدي "المنتظر"، وفي اعتقادهم الراسخ الإمام الموعود الذي غاب عن الأنظار وسيعود ليملا الأرض عدلا.

1- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار ، ص: 228 .

2- جعفر الخليلي: موسوعة العتبات المقدسة، الجزء الأول، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت، 1987، ص: 138.

- النجف :

مدينة عراقية تقع قرب الكوفة ، تسمى النجف الأشرف، والنجف هو المكان الذي لا يعلوه الماء. ويوجد بها ضريح علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والحوزة العلمية التي تعد مركزا مهما للمرجعية الشيعية في العالم. وتعتبر النجف من أهم المدن الشيعية من الناحية العلمية.

وللنجف مكانة خاصة لدى الشيعة، إذ يهفو إليها قلب كل شيعي شوقا لزيارتها، وتطلعا إلى بركاتها، لأنها تحتضن قبر رابع الخلفاء الراشدين علي رضي الله عنه. فقد ارتبط تاريخ هذه المدينة وذكرها بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه. كما اختصت بقعة النجف بشرف الدفن فيها والتختم بحصبائها، فضلا عن احتضانها لمراقد أنبياء الله آدم ونوح وهود وصالح عليهم السلام، ومقامي الإمامين زين العابدين والمهدي "المنتظر".

ولئن كانت النجف مقصد الشيعة و ملاذهم، فلأنها مهد العلم والعلماء، ومركز الحوزة العلمية يأتيها الطلاب من كل حدب وصوب. وفي فضلها قال الشاعر الشيعي ابن معصوم الحسني:

يا صاح هذا المشهد الأقدس	قرت به الأعين والأنفس
والنجف الأشرف بانت لنا	أعلامه والمعهد الأنفس
والقبة البيضاء قد أشرقت	ينجاب عن لآئها الحنوس
حضرة قدس لم ينل فضلها	لا المسجد الأقصى ولا المقدس

- مشهد :

تعتبر المدينة المقدسة الأولى في إيران، يؤمها سنويا آلاف المسلمين الشيعة ، لزيارة قبر الإمام علي الرضا. وتذكر المراجع أنها قامت على أنقاض سناباد البلدة الفارسية، وقديما عرفت بطوس، ثم غلب عليها اسم مشهد أي مشهد الإمام الرضا. فتحت في أيام الخليفة عثمان بن عفان، ومع مرور الزمن صارت من أهم مزارات أهل البيت يقصدها الزوار من مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

- استنتاج :

- بعد الوقوف على الأماكن المقدسة وتحديدها ، وضبطها في الروايات الشيعية، وفي سيرهم وتفاسيرهم، يمكن الخروج باستنتاج مؤداه:
- يتضح جليا أن الشيعة ظلت تقدر أماكن ومواقع لم تثبت لها أية قداسة، لا في كتاب الله، ولا في سنة رسوله الكريم.
 - اتخاذهم كربلاء حرما آمنا مباركا قبل أن يخلق الله أرض الكعبة.
 - إن لكربلاء والنجف وقم قدسية ومكانة عظيمة، إذ يقصدن أتباع المنتسبين لآل البيت من كل مكان للحج، وزيارة الأضرحة والمرقد، للتبرك من تلك العتبات الشريفة.
 - إن مسجد الكوفة مقدس عندهم أكثر من المسجد الحرام ، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى ثاني القبليتين ، ومسرى النبي الكريم ومعراجه إلى السموات السبع، فسدرة المنتهى.
 - إن الغلو ساقهم إلى الاعتقاد بأحقية زيارة قبر الحسين رضي الله عنه في كربلاء، على الحج إلى بيت الله الحرام.
 - إنه لمن الثابت تاريخيا أن سامراء كانت مركز حضارة عراقية موهبة في القدم، غير أن هذه المدينة لم تثبت لها أية قداسة قبل احتفاء الشيعة بها ، وجعلها ضمن قائمة مقدساتها.
 - إن الأماكن المقدسة عند الشيعة ليست إلا وسائل لتأكيد الإمامة لعلي رضي الله عنه، وإثبات شرعيته وأحقية في الخلافة.
 - إن الأماكن المقدسة عند الشيعيين تطلع بحمولة سياسية وفكرية، ذلك أن عداءهم لبني أمية كان الدافع الرئيس لضرب مقدسات أهل السنة، وخاصة المسجد الأقصى، حيث أعاد الأمويون بناءه، وإعمار القدس، وتشيد المباني والمنشآت بها، ولعله -في اعتقادنا- ما حدا بالشيعة إلى إضفاء صفة القداسة على أماكن لم تكن شيئا مذكورا، فما فتئت عتباتهم تنافس الأماكن المقدسة المتعارف عليها؛ كالكعبة، والمدينة، والقدس، والمسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى .
 - إن جل الأمكنة التي تقدسها الشيعة من مدن وأضرحة ومزارات دينية توجد بالعراق والنزر اليسير منها في إيران ، ويعزى هذا الأمر - في اعتقادنا - إلى التركيبة السكانية المشكلة للمجتمع العراقي، والتي تتميز بالتنوع المذهبي والديني والعراقي والقبلي والطائفي. ولعله السبب الرئيس، الذي جعل من العراق مركز استقطاب وجذب للسياحة الدينية من كل بقاع

الأرض. وإذا نحن بالمقدس يبرح شرفاته وينغمس غمسا في الاقتصادي والسياسي .

3.2.2.1- الأحداث المقدسة عند الشيعة :

- حدث غدِير خم :

ورد في رواية محمد القزويني أن النبي صلى الله عليه وسلم حين عودته من حجة الوداع، وفي منطقة "غدِير خم" تحديداً، أمر برجوع من تقدم عليه وانتظر وصول من تخلف عنه، حتى اجتمع كل من كان معه، إذ نزل وقتئذ جبريل عليه السلام فأخبره أن الله يأمره بأن يقيم علياً بن أبي طالب إماماً على الناس، وخليفة من بعده ووصياً له، ثم إن الإمامة في ولده من صلبه إلى يوم القيامة. فأضحى هذا الحدث في الذاكرة الشيعية عيداً، وصار عيد الغدير، وهو يوم بيعة غدِير خم، التي تمت في الثامن عشر من ذي الحجة في العام العاشر من الهجرة النبوية - حسب قول الشيعة - ويسمى أيضاً عيد الولاية والعيد الأكبر، وهو يوم يحتفل فيه الشيعة بعيد الولاية وتنصيب علي بن أبي طالب إماماً. وكان ذلك تنفيذاً لأمر الله تعالى كما ورد في تفسيرهم للآية الكريمة: "يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" (1).

فصعد رسول الله ﷺ منبرا من أحداج الإبل، وخطب فيهم خطبة ضمنها بعض الآيات القرآنية التي نزلت في علي بن أبي طالب، وبين فضله وعلو مقامه في الأمة الإسلامية. وروي عن البراء بن عازب حديثا يصل إسناده برسول الله ﷺ، حيث قال: " كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكُسح لرسول الله ﷺ تحت شجرتين فصلى الظهر وأخذ بيد علي رضي الله عنه، فقال: أستم تعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. فأخذ بيد علي فقال: "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. فلقبه عمر بعد ذلك فقال له: هنيئا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة" (2). هذا ويؤكد القزويني على أن هذا الحدث لا مجال للتشكيك في سنده، أو إنكار صحته، وأن الصحابة شهدوه وقتذاك، وقد كان عددهم يناهز مائة وعشرين ألفاً، منهم العشرة المبشرون بالجنة.

1- سورة المائدة، الآية: 67.

2- مسند أحمد بن حنبل: الموسوعة الحديثية، الجزء الرابع، رقم 670، دار صادر، الطبعة الثانية، بيروت، 1999، ص: 281.

ومهما يكن من أمر، فإن من اعتمد على رواية الشيعة لحديث غدِيرِ خَمْ ، فإنه يطعن في الخلفاء الراشدين باغتصابهم الخلافة، و يرميهم بالخيانة بل بالكفر كما تفعل الشيعة. والحقيقة أن الشيعة لم تنتبه أن ذلك طعن في آل البيت إذ كيف يتنازل علي رضي الله عنه لو كان صاحب الحق والأمر السماوي، و يقبل بالتحكيم بينه و بين معاوية و قد كان معه غالبية المسلمين، و كيف الحال بإمامهم الثاني الحسن بن علي رضي الله عنه لما تنازل عن الخلافة لمعاوية وهو يعلم أن نصاً من الوحي نزل بخلافته وخلافة أولاده من بعده. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا ، أين كان هذا النص المزعوم انتسابه إلى نصوص الوحي؟ وكيف لم يكن في الصحابة من يطعن و يقول بوجود هذا النص، ثم كيف اختلفت الشيعة بعد مقتل الحسين إلى طوائف كل يدعي خلافة إمامه من بعده ؟

- حدث الجمل :

حدثت معركة الجمل في البصرة عام 36 للهجرة بين جيش أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وجيش المدينة بقيادة الصحابييين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعائشة بنت أبي بكر التي قيل إنها ذهبت مع جيش المدينة في هودج من حديد على ظهر جمل، فسميت المعركة بالجمل نسبة إليه. وتذكر المصادر التاريخية أنه بعد حدوث الفتنة بمقتل عثمان بن عفان، وبمجرد مبايعة الصحابة علي بن أبي طالب على خلافة المسلمين ، انتقل إلى الكوفة ونقل إليها عاصمة الخلافة، بيد أنه لم يشرع في البحث عن قتلة عثمان بن عفان والقصاص منهم، بل أجل البث في ذلك الأمر.

ويرى أهل السنة أن علي بن أبي طالب لم يكن قادراً على تنفيذ القصاص في قتلة عثمان مع علمه بأعيانهم، وذلك لأنهم سيطروا على مقاليد الأمور في المدينة المنورة، وشكلوا فئة قوية ومسلحة كان من الصعب القضاء عليها. لذلك فضل الانتظار ليتحيز الفرصة المناسبة للقصاص، ولكن بعض الصحابة وعلى رأسهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رفضوا هذا التباطؤ في تنفيذ القصاص، ولما مضت أربعة أشهر على بيعة علي دون أن ينفذ القصاص خرج طلحة والزبير إلى مكة ، والتقوا عائشة التي كانت عائدة من أداء فريضة الحج، واتفق رأيهم على الخروج إلى البصرة، ليس بنية القتال، بل تمهيدا للقبض على قتلة عثمان، وتنفيذا

للقصاص فيهم. وعلى الطرف النقيض ترى الشيعة أن علي بن أبي طالب أجل الحكم بالقصاص لسببين :

- الانتظار حتى تهدأ الفتنة إذ لم يكن الإمام علي بن أبي طالب قادرا على تنفيذ القصاص في قتلة عثمان لعدم علمه بأعيانهم ، لذلك فضل الانتظار ليتسنى له معرفة قاتليه.

- أخذ البيعة من أهالي الأمصار، وعزل الولاة، وعين ولاة جددا، وذلك لتقليل سخط الناس على بعض الولاة، حيث اتهم أهل الشام ومصر الولاة بالعمل لمصالح فردية على حساب مصالح الجماعة، وعدم الحفاظ على سنة النبي ﷺ ، فأراد الإمام بذلك إحقاق الحق وتهدة النفوس وإعادة الأمور إلى نصابها.

ويفسر الشيعة خروج طلحة والزبير بأنهما بايعا للإمام عليا طمعا في منصب وهو ما لم ينالاه. لذلك، خرجا عليه ، واتخذا من القصاص لمقتل عثمان ذريعة لعزله عن الخلافة أو قتله، وأما عائشة فهي من حرض الناس على قتل عثمان وهي من قالت: "اقتلوا نعتلاً فقد كفر"، أي عثمان ، وهي التي أشعلت فتيل الحرب وحرضت طلحة والزبير وأخبرتهما بأن الإمام علي هو من قتله أو سهل مقتله.

- حدث صفيين :

بعد مقتل عثمان بن عفان الذي كان من بني أمية، أخذ معاوية بن أبي سفيان الذي كان من بني أمية أيضا مهمة الثأر لعثمان بسبب ما اعتبره معاوية عدم جدية علي بن أبي طالب في معاقبة قتلة عثمان. واعتبر معاوية عليا - بشكل غير مباشر- مسؤولا عن الفتن والاضطرابات الداخلية ، التي أدت إلى مقتل عثمان. وتفاقم الخلاف بين علي ومعاوية مفضيا إلى صراع مسلح بينهما في معركة صفيين ولكن دهاء معاوية في المعركة أدى إلى إحداث انشقاقات في صفوف جيش علي بن أبي طالب. وأطلقت تسمية الخوارج على الطائفة التي كانت من شيعة علي بن أبي طالب ثم انشقت وخرجت عليه وقاتلته. استغل معاوية ضعف القيادة المركزية لخلافة علي وقام ببسط نفوذه على سوريا ومصر. وبعد اغتيال علي في عام (661 م) كان معاوية في موضع قوة أفضل من الحسن بن علي بن أبي طالب الذي فضل أن يعيش في المدينة المنورة لأسباب لا تزال موضع نقاش إلى الآن. فحسب السنة قام الحسن بمبايعة معاوية وحسب الشيعة فإن المبايعة تمت بسبب تقديرات الحسن لموقف أهل البيت الذي كان في وضع لا يحسد عليه بعد

اغتيال علي بن أبي طالب ويعتبر البعض أن الحسن بن علي تنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان على شرط أن تعود طريقة الخلافة بعد موته إلى نظام الشورى بين المسلمين. ويعتبر البعض أن تعيين يزيد بالوراثة خليفة على المسلمين بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان كان نقطة تحول في التاريخ الإسلامي حيث شكل بداية لسلسلة طويلة من الحكام الذين يستولون على السلطة بالقوة ليورثونها فيما بعد لأبنائهم وأحفادهم ولا يتنازلون عنها إلا تحت ضغط ثورات شعبية أو انقلابات عسكرية أو حركات تمرد مسلحة.

- حدث النهروان :

وقعت بين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، والخوارج الذين رفضوا التحكيم مع معاوية بن أبي سفيان، عند النهروان الواقعة بين بغداد و واسط. وكان الخوارج بقيادة عبد الله بن وهب الراسبي قد طالبوا علي بن أبي طالب بأن يعلن كفره، ويدخل الإسلام من جديد، واستباحوا دماء المسلمين، واعتدوا على أعراضهم وأملاكهم، ولم تنجح محاولات علي في ردهم عن القتال، فاستعد الطرفان للقتال. وانصرف عن الخوارج كثير من الجيش بعد ما أعلن لهم علي الأمان ودارت المعركة، وقتل فيها رؤوس الخوارج، وقتل من جيش علي سبعة أفراد، إلا أن الخوارج قاموا بعد ذلك باغتيال الإمام علي رضي الله عنه.

- حدث عام الجماعة :

يجسد هذا الحدث محاولة لحقن الدماء وتوحيد الكلمة بعد سلسلة من الصراعات الداخلية بين المسلمين، ابتداء من فتنة مقتل عثمان إلى معركتي الجمل وصفين. وقد أثنى الكثير على هذه المبادرة، وسمي العام الذي تم فيه الصلح "عام الجماعة". ومبادرة الصلح والتنازل هاته، كانت مشروطة بعودة الخلافة إلى الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام بعد موت معاوية.

- حدث كربلاء :

وقعت معركة كربلاء في العاشر من المحرم سنة (61هـ) بمدينة كربلاء بالعراق بين الحسين بن علي بن أبي طالب و جيش يزيد بن معاوية، ويعزى سبب إشعال فتيلها إلى أن

يزيدا لما ولي الخلافة رفض الحسين مبايعته وقد كان بالمدينة إذاك، فتركها ورحل إلى مكة، واجتمع الشيعة بالكوفة وأرسلوا له كتابا يدعونه إلى الذهاب إليهم ، فلما وصلت تلك الرسائل إلى الحسين بعث ابن عمه مسلم بن عقيل ليتبين حقيقة الأمر، فسار إلى الكوفة، والتف حوله كثير من الشيعة وبايعوه، فاغتر بما شاهده، وأرسل إلى الحسين يستحثه على القدوم. وفي تلك الأثناء تولى عبيد الله بن زياد إمارة الكوفة إلى جانب البصرة، ففرق الشيعة عن مسلم ابن عقيل وانتهى الأمر بقتله. ولما استبطأ الحسين أخبار مسلم خرج إلى الكوفة على رأس ثمانين رجلا، فلما دنا منها وعلم بقتل مسلم بن عقيل وخذلان أهلها له، همَّ بالرجوع، لكن إخوة مسلم صمموا على الأخذ بثأر أخيهم أو يقتلون دونه، فنزل الحسين على رأيهم وسار حتى نزل كربلاء، وهناك التقى جيش عبيد الله بن زياد فنشب قتال بينهما انتهى بمقتل الحسين وكثير من أهل بيته.

وتعد معركة كربلاء منعظا هاما في تطور الفكر الشيعي، حيث إن مأساة كربلاء واستشهاد الحسين بن علي بتلك الطريقة المأساوية والبشعة ألهمت مشاعر الشيعة، وألبتهم للثورة على السلطة. وقد اعتبرت هذه المعركة أبرز حدث من بين سلسلة من الأحداث التي كان لها دور محوري في صياغة طبيعة العلاقة بين السنة والشيعة عبر التاريخ الإسلامي. فرغم أن المصادر لم تشر إلى ضعف أهمية هذه المعركة من الناحية العسكرية، إلا أن البعض عدها محاولة تمرد فاشلة قام بها الحسين بن علي، وكان أن تركت آثارا سياسية وفكرية ودينية هامة، إذ أصبح شعار " يا لثأر الحسين " عاملا مركزيا في تبلور الثقافة الشيعية ، وأصبحت المعركة وتفصيلها ونتائجها رمز الشيعة ، وأهم مرتكزاتها الثقافية. فبعد هذا الحدث المقدس ألفينا الفكر الشيعي قد تحول في بعض نواحيه إلى فكر ثوري وتحول معه الحسين رضي الله عنه إلى شخصية يرى الشيعي من خلالها رمز الإنسان المظلوم والمغتصب حقه والمسلوب إرادته ، فتراهم يرددون " كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء". وبذلك أضحت معركة كربلاء ثورة سياسية ضد الظلم ، وأصبح مدفن الحسين في كربلاء من العتبات المقدسة لدى الشيعة ، ومزارا ترتاده في كل مناسبة دينية -وبخاصة عند حلول ذكرى عاشوراء - مع ما يرافق ذلك من ترديد لأدعية بعينها أثناء كل زيارة لبقبره رضي الله عنه .

- حدث عاشوراء :

عاشوراء وهي حدث يذكر الشيعة بيوم استشهاد الإمام الحسين بن علي ، وهو يوم حزن عندهم ، ويقع في اليوم العاشر من شهر محرم، لذلك سميت عاشوراء، وهو يوم وقوع المعركة، حيث صار هذا اليوم رمزا تتخذه الشيعة لثورة المظلوم على الظالم ، ويوم انتصار الدم على السيف.

- استنتاج :

يرى الشيعة أن هذه المعارك الطواحن والضروس حملت الكثير من النتائج السلبية على المسلمين، ويشير محمد جواد مغنية إلى الآثار الناجمة عن حرب الجمل إذ لولا فتنة الجمل لاجتمع أهل الأرض على الإسلام، "لولا حرب الجمل لما كانت حرب صفين والنهروان ، ولا مذبحه كربلاء، ووقعة الحرة، ولا رميت الكعبة المكرمة بالمنجنيق أكثر من مرة ، ولا كانت الحرب بين الزبيريين والأمويين، ولا بين الأمويين والعباسيين. ولما افترق المسلمون إلى سنة وشيعة، ولما وجد بينهم جواسيس وعملاء يعملون على التفريق والشتات، ولما صارت الخلافة الإسلامية ملكا يتوارثها الصبيان، ويتلاعب بها الخدم والنسوان"⁽¹⁾. لقد جمعت حرب الجمل جميع الرذائل والنقائص، لأنها السبب في ضعف المسلمين وإذلالهم ، واستعبادهم وغصب بلادهم، فلقد كانت أول فتنة ألفت البأس بين صفوف المسلمين ، يقتل بعضهم بعضا، بعد أن كانوا قوة على أعدائهم، كما فسحت المجال لما تلاها من الفتن والحروب الداخلية التي أودت بكيان المسلمين ووحدتهم .

ومهما يكن من أمر، نسجل أن معركة الجمل وصفين والنهروان وكربلاء من أكثر المعارك جدلا في التاريخ الشيعي، فقد كان لنتائج وتفصيل هاته المعارك آثارا سياسية ونفسية وعقائدية لا تزال موضع جدل إلى الفترة الراهنة.

1- محمد جواد مغنية: فضائل الإمام علي، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، 1962، ص: 138 و139.

1-2-3. في الفرق بين مقدس أهل السنة ومقدس الشيعة :

المقدسات	عند أهل السنة	عند أهل الشيعة
القرآن الكريم	- متفق على صحته وسلامته من الزيادة والنقصان، ويفهم طبقاً لأصول اللغة العربية، ويؤمنون بأنه كلام الله تعالى غير حادث، ولا مخلوق، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو المصدر الأول لكل عقائد المسلمين ومعاملاتهم.	- مطعون في صحته عند بعضهم، وإذا اصطدم بشيء من معتقداتهم، يؤولونه تأويلات عجيبة، تتفق مع مذهبهم، ولذا سمي هؤلاء بالمتأولة. ويحبون أن يثيروا دائماً ما صار من اختلاف عند بدء التدوين.
الحديث	- المصدر الثاني للتشريع، والمفسر للقرآن الكريم، ولا تجوز مخالفة أحكام أي حديث تبثت نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم. يعتمدون لتصحيح الحديث على الأصول التي اتفق عليها فقهاء الأمة، فيعلمون مصطلح الحديث وطريقه؛ تحقيق السند دون تفريق بين الرجال والنساء إلا من حيث التوثيق بشهادة العدول. ولكل راو من الرواة تأريخ معروف وأحاديث محددة مصححة، أو مطعون في صحتها، إذ لا يقبل حديث من كاذب، ولا مجهول، ولا من أحد لمجرد رابطة القرابة، أو النسب.	- لا يعتمدون إلا الأحاديث المنسوبة لآل بيت الرسول، وبعض الأحاديث لمن كانوا مع علي رضي الله عنه في معاركه السياسية، ويرفضون ما سوى ذلك، ولا يهتمون بصحة السند، ولا الأسلوب العلمي. فكثيراً ما يقولون مثلاً: "عن محمد بن اسماعيل عن بعض أصحابنا عن رجل عنه قال.."، وكتبهم مليئة بعشرات الآلاف من الأحاديث التي لا يمكن إثبات صحتها. وقد أنكروا أكثر من ثلاثة أرباع السنة النبوية.
الصحابة	- يجمعون على احترامهم، وأنهم جميعاً عدول الأمة. واعتبار ما شجر بينهم من خلاف، أنه من قبيل الاجتهاد الذي فعلوه مخلصين وقد انتهت ظروفه، ولا يجوز لنا أن نبني عليه أحقاداً تستمر مع الأجيال، بل هم الذين أثنى الله عليهم في مواطن كثيرة من كتابه العزيز، وبراؤ بعضهم على وجه التحديد، فلا يحق لأحد أن يتهمهم بعد ذلك.	- يرون أن الصحابة قد كفروا بعد رسول الله إلا عدداً قليلاً. ويضعون علياً في مكانة خاصة ومتميزة، فالبعض منهم يراه وصياً، وبعضهم الآخر يراه نبياً، فمن انتخب للخلافة قبله فهو ظالم، ومن خالفه الرأي فهو كافر أو فاسق، الأمر نفسه يسري على من خالف ذريته.
عقيدة التوحيد	- يؤمنون بأن الله هو الواحد القهار لا شريك له. ويؤمنون بآيات الصفات من غير تأويل ولا تشبيه، وأن الغيب لله وحده، وأن الدعاء والنذر والذبح والطلب لله عز وجل، ولا يجوز لغيره. وأنه أرسل الأنبياء وكلفهم بتبليغ الرسالة فبلغوها ولم يكتموها.	- يؤمنون بالله تعالى ووحدانيته، ولكن اعتقادهم يشوبه الشرك بالله. فهم يدعون من غير الله، وينذرون، ويذبحون لغير الله. ويقولون بعصمة أئمتهم، وبعلمهم الغيب. ولهم أدعية وقصائد كثيرة يتعبدون بها.
رؤية الله سبحانه وتعالى	- غير ممكنة في الدنيا، لكنها ممكنة في الآخرة، لقوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة".	- غير ممكنة لا في الدنيا، ولا في الآخرة.

المقدسات	عند أهل السنة	عند أهل الشيعة
الغيب	- اختص الله تعالى نفسه بالغيب، وإنما أطلع أنبياءه ومنهم محمد صلى الله عليه وسلم على أمور الغيب لضروريات معينة، "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء".	- ترى أن معرفة الغيب من حق أئمتهم وحدهم، وليس من حق النبي أن يخبر عن الغيب، ولذلك فإن بعضهم ينسب الألوهية لهؤلاء الأئمة.
آل الرسول	- هم أتباعه على دين الإسلام، وقيل هم أتقياء أمته، وقيل هم أقاربه المؤمنون من بني هاشم وبني عبدالمطلب.	- هم صهره علي، وبعض أولاد علي فقط، ثم أبناءهم وأحفادهم من بعدهم.
الشريعة	- يرون أن الشريعة هي الحقيقة، وأن رسول الله لم يكتف عن أمته شيئاً من العلم، وما ترك خيراً إلا دل عليه، ولا شراً إلا حذر منه، وأن مصادر التشريع؛ القرآن الكريم، والسنة النبوية، والقياس، والإجماع. وأن الصلة بالله عز وجل وعبادته، لا تحتاج إلى واسطة. وأن الذي يعلم حقيقة العباد هو الله وحده، ولا يزكون على الله أحد. وأن أنبياء الله معصومون من الخطأ، ولا يحق ذلك لغيرهم.	- يرون أن الشريعة هي الأحكام التي جاء بها النبي، وهي موجهة لعامة الناس. أما الحقيقة أو العلم الخاص عن الله فلا يعلمه إلا أئمة أهل البيت، وأنهم يتلقون علوم الحقيقة بالوراثة جيلاً عن جيل وتبقى عندهم سرا. وأن الأئمة معصومون من الخطأ، وكل عملهم تشريع. وأن الصلة بالله لا تتم إلا بواسطة أئمتهم، ودليل ذلك ألقابهم المبالغ فيها: ولي الله، وباب الله، والمعصوم، وحجة الله ... وغيرها.
الفقه	- يتقيدون بأحكام القرآن الكريم، وما جاء في السنة النبوية، من أقوال الرسول وأفعاله، والأخذ عن أقوال الصحابة والتابعين الثقات، ولا يحق لأحد أن يشرع ويحدث في الدين. وإذا ما طرأ على الأمة طارئ، أو أشكل عليهم أمر من الأمور عادوا إلى علمائهم للبحث في المسألة، وذلك في حدود ما يسمح به القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة.	- يعتمدون على مصادرهم الخاصة مما نسبوه لأئمتهم، وما تأولوه في آيات الله. وما تعمدوه من مخالفة غالبية الأمة. ويرون أن لأئمتهم المجتهدين والمعصومين الحق في استحداث أحكام جديدة، كما حدث فعلاً في: الأذان، وأوقات الصلاة وهيئتها، وكيفيتها، وأوقات الصيام، والفطر، والزكاة، والمواييت، والحج، والزيارة.
الولاء	- لا يرون الولاء إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، من يطع الرسول فقد أطاع الله، وماعداه من الناس فلا ولاء له إلا بحسب ما قررتة الشريعة الإسلامية. ذلك أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.	- يرون الولاء ركناً من أركان الإيمان، وهو عندهم التصديق بالأئمة الاثني عشر. وفي عرفهم لا يوصف بالإيمان إلا من كان موالياً لآل البيت، وغير الموالى لا يصلح خلفه.

المقدسات	عند أهل السنة	عند أهل الشيعة
التقية	- هي أن يظهر الإنسان غير ما يبطن اتقاء الشر. ولا تجوز التقية إلا مع الكفار أعداء الدين، وفي حالة الحرب فقط باعتبار أن الحرب خدعة . ويجب أن يكون المسلم صادقاً شجاعاً في الحق غير مرء ولا كاذب ولا غادر، بل ينصح ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.	- يرونها فريضة لا يستقيم الدين إلا بها، ويتلقون أصولها ومبادئها سرا وجهراً، ويتعاملون بها، وبشكل خاص إذا أحاطت بهم الإكراهات والصعاب، فيبالغون في الإطراء والمدح لمعارضيتهم، لدرء شرهم.
الإمامة	- أن يحكم الدولة خليفة ينتخب من بين المسلمين، وتبعاً لذلك يكون الحكم شورى. ويشترط فيه أن يكون عاقلاً، وحكيماً، وعالماً، ومعروفاً بالصلاح والأمانة والقدرة على حمل وتحمل المسؤولية، وينتخبه أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين. ويتم عزله إذا خرج على أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية.	- الحكم عندهم وراثي، وفي أبناء علي، وهم لا يخلصون لحاكم إذا لم يكن من نسل علي. ويقولون بعودة آخر أئمتهم ويسمى الإمام القائم، لأنه سيعود في آخر الزمان، ويعيد إلى الشيعة حقها في الخلافة، الذي اغتصب منها.

- استنتاج :

بناء على ما تقدم، يتضح لنا أن مقدس أهل السنة يختلف عن مقدس الشيعة، ذلك أن الشيعة تدين بمعتقدات، يرى أهل السنة أنها ما أنزل الله بها من سلطان، فالحلال ما أحله الله ورسوله والحرام كذلك، وأن الشعائر والعبادات ما شرعه الله ورسوله. فمقدسات أهل السنة لازمة التقديس عند الشيعة، في حين أن مقدسات الشيعة غير ملزمة لأهل السنة، لأنها بدع ولا ابتداع في الدين .

4.2.1- نصوص الوحي بين تفسير أهل السنة وتأويلات الشيعة :

تعد قضية التفسير والتأويل من القضايا التي شغلت مفسري القرآن الكريم ، فجعلوا التفسير والتأويل على درجة واحدة ، غير أنه سرعان ما تم حسم الأمر بالتمييز والتفريق بينهما، فالتفسير يتناول المدلول اللغوي القريب الذي يعنى بشرح المعنى وتفسير آيات الأحكام، والتأويل يسمو إلى إدراك المقاصد الخفية والعميقة مما لا يدركه سائر البشر. ونجد الإمام القشيري (465- 376 هـ) في معرض تفسيره للآية الكريمة : "وعلمني من تأويل الأحاديث" (1). يميز تمييزاً حاسماً بين التفسير والتأويل، فجعل التأويل للخواص وتفسير التنزيل للعوام، بحيث صار التفسير مرتبطاً بالرواية ، و التأويل متعلقاً بالدراية . فالتأويل "منهج ابتدعه العقل العربي والإسلامي في لحظاته المختلفة لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجد ويتغير، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس المتعالي حسبما يمليه منطق الإنساني والديني والتاريخي" (2). وأما التفسير فيعتبر أول العلوم الإسلامية ظهوراً، إذ كان الصحابة رضوان الله عليهم يسألون الرسول عن معنى بعض الآيات وبعض الأحكام فيفسرها لهم . فقد سأله عمر بن الخطاب عن معنى الكلاله، ففسرها له. والتفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية ، وعرفه آخرون بقولهم هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن من جهة نزوله وسنده وآدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالألفاظ وبالأحكام . وقد اشتهر من الصحابة بالتفسير عشرة، هم ؛ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وأبي كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير. وعن هؤلاء وغيرهم روي مآثور التفسير الذي خصص له العلماء مؤلفات قيمة. فالتفسير بالمآثور هو ما جاء في القرآن أو السنة أو أقوال الصحابة ، بياناً لمراد الله تعالى من كتابه العزيز ، من ذلك؛

- مثال ما جاء في تفسير القرآن بالقرآن، قال تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين" (3)، فقد بين الليلة المباركة قوله تعالى : "إنا أنزلناه في ليلة القدر" (4).

1- سورة يوسف، الآية: 101.

2- علي حرب : التجديد والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية ، مجلة دراسات عربية ، العدد 8 ، منشورات دار الطليعة، بيروت، 1982 ، ص : 45 .

3- سورة الدخان ، الآية : 3.

4- سورة القدر، الآية : 1.

- مثال ما جاء في تفسير القرآن بالسنة ، قال تعالى : "أعدوا له ما استطعتم من قوة" (1). فقد جاء معنى القوة في قوله صلى الله عليه وسلم : "ألا إن القوة الرمي".

- مثال ما جاء في تفسير القرآن بأقوال الصحابة ، قال تعالى : "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم" (2). عن ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسيرها : "وما كان الله ليعذب قوما وأنبياءهم بين أظهرهم حتى يخرجهم".

وأول من صنف في التفسير عبد الملك بن جريح (المتوفى سنة 149 هـ) ، فقد جمع في ذلك من مآثور التفسير عن أصحاب ابن عباس شيئا كثيرا. ومن أشهر التفاسير القديمة وأقومها "تفسير القرآن" للطبري في ثلاثين جزءا و"مفاتيح الغيب" للرازي و"الكشاف" للزمخشري.

وبما أن السنة هي المبينة للقرآن فلا ينبغي أن يفسر بدون الرجوع إليها والاستئثار بها في توضيح ما أشكل وتفصيل ما أجمل . ولذلك فإن مصادر التفسير الأساس هي القرآن لأنه يفسر بعضه بعضا ، والسنة وتأويلات الصحابة والتابعين الذين كانوا أقرب إلى الجو الذي نزل فيه القرآن ، والمظنون فيهم حفظ التأويلات المروية عن الرسول الكريم ، أو عن كبار أولي العلم من الصدر الأول . وأما التفسير بالرأي فيسمى أيضا التفسير بالاجتهاد أو التفسير بالدراية ، فإن كان هذا النوع من التفسير مستندا إلى مجموعة من العلوم التي لا بد منها للمفسر فهو تفسير بالرأي المحمود ، وإلا فهو تفسير بالرأي المذموم وهو تفسير أهل الأهواء والبدع الذين يتأولون القرآن تأويلات بعيدة عما يناسبها في السياق القرآني ، اعتقادا منهم أن للقرآن ظاهرا وباطنا ، وأن المراد من الباطن غير المراد من الظاهر ، من ذلك تفاسير الباطنية والشيعة. وفي هذا السياق تحديدا ، ذهب ابن تيمية وجمع من الأئمة إلى تحريمه عملا بالحديث الشريف: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار". وفي حديث آخر : "من أخذ بالقرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ". وكان أبو بكر يقول: "أي أرض تقلني و أي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم".

1- سورة الأنفال ، الآية : 60 .

2- سورة الأنفال ، الآية : 33 .

1-4.2-1. الموقف بين تفسير أهل السنة والقول بالسرو إلى بيت المقدس.

قال تعالى: "سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا

الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِّنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (1). وبخصوص هذه الآية

الكريمة، يفسر الطبري قوله تعالى "الذي باركنا حوله"، بالذي جعلنا حوله البركة لسكانه في معاشهم وأقواتهم، وحروثهم وغروسهم. "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يقال: إن الله عز وجل أخبر أنه أسرى بعبد من المسجد الحرام، والمسجد الحرام هو الذي يتعارفه الناس بينهم إذا ذكروه، وقوله (إلى المسجد الأقصى) يعني: مسجد بيت المقدس، وقيل له: الأقصى، لأنه أبعد المساجد التي تزار، ويبتغى في زيارته الفضل بعد المسجد الحرام. فتأويل الكلام تنزيها لله، وتبرئة له مما نحلّه المشركون من الإشراف والأنداد والصاحبة، وما يجلب عنه جل جلاله، الذي سار بعبد ليلًا من بيته الحرام إلى بيته الأقصى" (2). لقد دل الطبري على أن إسرائ الله عز وجل بنبينا الكريم، كان ليلًا على البراق من بيته الحرام إلى بيته الأقصى، حيث جمعت له الأنبياء فصلى بهم هناك، وعرج به إلى السماء حتى صعد به فوق السماوات السبع، وأوحى إليه هنالك ما شاء أن يوحي له رب العزة والجبروت، ثم رجع إلى المسجد الحرام من ليلته، فصلى فيه صلاة الصبح، بعد أن أراه صلى الله عليه وسلم من عجائب العبر والمواعظ وعظيم سلطان الله البديع. وذلك مصداقًا لقوله تعالى: "لنريه من آياتنا"، أي من عبرنا وحججنا وأدلتنا.

وعلى الطرف النقيض، يورد الشيعي الفيض الكاشاني أن الرسول ﷺ أسرى به ليلة الإسرائ والمعراج "إلى ملكوت المسجد الأقصى، الذي هو في السماء كما يظهر من الأخبار" (3). وذكر الجنابذي أن المسجد الأقصى في السماء الرابعة، وهو المسمى بالبيت المعمور. وفسر قوله تعالى (الذي باركنا حوله) بأن "حول بيت المقدس الشام ومصر، وكلاهما ممتازان عن سائر البلاد بكثرة النعم من كل جنس، والبيت المعمور الذي في السماء الرابعة

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السابع عشر، ص: 332.

2- سورة الإسرائ، الآية: 1.

3- الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، الجزء الثالث، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، الطبعة الأولى، (د.ت)، ص: 166.

معلوم كثرة بركات ما حوله " (1). في حين استدل محمد بن عياش برواية تؤكد على أن المسجد الأقصى مسجد في السماء : " عن سلام الحنات عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : سألته عن المساجد التي لها الفضل، فقال : المسجد الحرام ومسجد الرسول، قلت : والمسجد الأقصى جعلت فداك؟ فقال : ذلك في السماء ، إليه أسري رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : إن الناس يقولون: إنه بيت المقدس؟ فقال : مسجد الكوفة أفضل منه" (2).

ومهما يكن من أمر، فإننا نسجل أن كل ما مر بنا من تفاسير الشيعة، لتجمع على أن المسجد الأقصى الذي أسري إليه برسولنا الكريم، إنما هو مسجد في السماء في البيت المعمور، ويتشابه مع مسجد القدس بفلسطين، وهم في ذلك يخالفون تفسير أهل السنة.

4.2.1-2. الموقف بين أهل السنة والقول برده الصحابة.

تستدل الشيعة على ردة الصحابة وانقلابهم على أعقابهم بقول الله تعالى: " وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿١٤٢﴾ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ۗ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٣﴾ " (3). وتزعم أن هذه الآية صريحة الدلالة في انقلاب الصحابة وردتهم عن الدين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل وعدت الصحابة المنقلبين هم الأغلبية الساحقة ممن كانوا مع الرسول في المدينة، في حين أن من ثبت منهم على الإسلام هم قلة قليلة، وتصنفهم من الثابتين الشاكرين ، لقوله تعالى: "وقليل من عبادي الشكور". لقد حورت الشيعة ما ورد في الآية الكريمة وطبقته على ما حدث في سقيفة بني ساعدة عندما أجمع الصحابة على أبي بكر الصديق ، ونصبوه خليفة عليهم .

1- سلطان محمد الجنايدي: بيان السعادة في مقامات العبادة، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت، 1988، ص: 431.

2- أبو النصر محمد بن مسعود ابن عياش السمرقندي : تفسير العياشي، الجزء الثاني، تحقيق هاشم الرسولي المحلتي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص: 302 .

3- سورة آل عمران ، الآية: 143 و 144 .

ويرد الطبري على ذلك بسنده عن الضحاك في تفسير قوله سبحانه: " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ

خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ أُنْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ "، أن أناسا من "أهل الارتياب

ومرضى النفاق ، قالوا يوم فر الناس عن نبي الله ﷺ ، وشج فوق حاجبيه، وكسرت رباعيته: قتل محمد فألحقوا بدينكم الأول"(1). فنزلت هذه الآية الكريمة لتنتصر للصحابة ، إذ المقصود بالانقلاب على الأعقاب هو ما قاله المنافقون لما أشيع في الناس أن رسول الله ﷺ قتل ، وذلك قولهم ارجعوا إلى دينكم الأول. فهذه الآية الكريمة لم تكن فيمن ارتد بعد موت النبي ﷺ، وإن كانت حجة عليهم، مع أنها لو كانت في المرتدين لكانت أظهر في الدلالة على براءة الصحابة، فهم الذين قاتلوهم حتى أظهر الله دينه.

1-2-4-3. الموقف بين أهل السنة والقول بفضل الكوفة.

خص محمد بن الحسن الحر العاملي كتابه "تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل وسائل الشريعة" بباب وسمه ب "وجوب احترام مكة والمدينة والكوفة واستحباب سكنائها وكثرة الصلاة فيها والإتمام سفرا بها" ، تناول فيه روايات الشيعة. فلئن كانت مكة حرم الله سبحانه وتعالى، والمدينة حرم رسوله الكريم ، فالكوفة عندهم حرم علي رضي الله عنه.

وأورد رواية محمد بن علي بن الحسين عن أبيه بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه، قال: "قال رسول الله ﷺ إن الله اختار من البلدان أربعة ، فقال عز وجل: " وَالَّتَيْنِ

وَالزَّيْتُونَ ﴿١﴾ وَطُورِ سَيْنِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ " (2)، التين : المدينة ، والزيتون: بيت

المقدس ، وطور سنين : الكوفة ، وهذا البلد الأمين : مكة " (3). وفي رواية أخرى عن أبي

جعفر يورد قوله تعالى : " وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثالث، ص: 458.

2- سورة التين، الآية: 1 و2 و3.

3- محمد بن الحسن الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الجزء الرابع عشر، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص: 361.

وَمَعِينٍ" (1)، وبخصوص هذه الآية الكريمة يقول: "الربوة: الكوفة، والقرار: المسجد، والمعين: الفرات" (2).

وفي هذا الإطار، نسوق ما أورده الطبري على سبيل التفسير مقارنة بما سبقت الإشارة إليه على سبيل التأويل، فقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى: "وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ" فقال بعضهم: عني بالتين؛ التين الذي يؤكل، وبالزيتون؛ الزيتون الذي يعصر. ويقف الطبري على روايات متباينة السند، لكن متونها تحوي ذات المضمون، "حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا المعتمر بن سليمان، قال: سمعت الحكم يحدث، عن عكرمة، قال: التين: هو التين، والزيتون: الذي تأكلون." وفي رواية أخرى، "حدثني يعقوب، قال: حدثنا ابن عُلَيَّةَ، عن أبي رجا، قال: سئل عكرمة عن قوله: (وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ) قال: التين تينكم هذا، والزيتون: زيتونكم هذا" (3)، في حين قال آخرون: التين؛ مسجد دمشق، والزيتون؛ بيت المقدس. ومن ذلك ما أورده الطبري "حدثنا ابن بشار، قال: حدثنا رَوْحُ، قال: حدثنا عوف، عن يزيد أبي عبد الله، عن كعب أنه قال في قول الله: (وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ) قال: التين: مسجد دمشق، والزيتون: بيت المقدس" (4). وأيضا، "حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، وسألته عن قول الله: (وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ) قال: التين مسجد دمشق، والزيتون مسجد إيلياء. حدثنا أبو كُرَيْبٍ، قال: حدثنا وكيع، عن أبي بكر، عن عكرمة (وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ) قال: هما جبلان. وقال آخرون: التين: مسجد نوح، والزيتون: مسجد بيت المقدس" (5). فأما قوله تعالى: (وَطُورِ سَيْنِينَ) فقد اختلف أهل التأويل في تأويله، فقال بعضهم: هو جبل موسى بن عمران عليه السلام، وذهب البعض الآخر إلى القول إنه مسجد موسى عليه السلام. وأما قوله سبحانه وتعالى: (وهذا البلد الأمين)، فقد ذكر أهل التأويل أنه مكة المكرمة، وفي رواية أخرى ورد ذكر البلد الحرام.

1- سورة المؤمنون، الآية: 50.

2- محمد بن الحسن الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الجزء الرابع، ص: 362.

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، الجزء الثالث، ص: 501.

4- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: المرجع نفسه، ص: 502.

5- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: المرجع نفسه، ص: 502 و 503.

تأسيسا على ما سبق، نقف على الحضور القوي للتأويل لدى الشيعة، وهو تأويل استهدف من خلاله إثبات أحقيتهم في الخلافة إلى حد بداية تبلور مذهب "خامس" خاص بهم. كما أن قولهم بصحة القرآن تفننه كتبهم ومراجعهم المعتمدة لديه، واعتقادهم المسمي للصحابة، ذلك أن اعتقادهم في معاني القرآن الباطنية التي لا يعلمها إلا أئمتهم، تفقد كتاب الله العزيز حجيته، بحيث تفرغ الآيات الكريمة من محتواها، وتجعل منها مطية لتبني تشريعات مريية، من ذلك الطعن في الأحاديث النبوية وأئمتها.

5.2.1- استنتاج :

لقد تطلبت عملية انبثاق الكيان الشيعي مدة زمنية طويلة، مرت خلالها جماعات الشيعة، من سلسلة من الصراعات والخلافات المذهبية، انتهت في نهاية المطاف بتشكّل ثلاث فرق رئيسية، هي بترتيب نفوذها الراهن؛ الإمامية والزيدية والإسماعيلية. وعلى خلاف الفرق الدينية الأخرى كالأخوارج والمعتزلة مثلا، فإن المذاهب الشيعية تبلورت بشكل متدرج ومتعاقب مع الحراك السياسي للمجتمع، وذلك عبر سيرورة تاريخية بطيئة، ولعل هذا ما جعل المرجعيات النظرية للتشيع، لم تتبلور داخل نسقها النهائي قبل مضاعفات الأحداث السياسية الكبرى للخلافة الإسلامية، ليكتمل النموذج النظري الشيعي مع الإمامية التي أضحت الكتلة الشيعية الرئيسية.

ومهما يكن من أمر، فالفكر الشيعي ينطلق عموما من الرفض القاطع للوضعية السنية جميعا وسياسيا وأصوليا، مما يجعل مفهوم المقدس في التحليل الشيعي يتكئ ويستند على تصورات مخالفة للنص السني، فالشيعة لا تعترف بالإجماع ولا تقيم أهمية للقياس ولا ترى في أقوال الصحابة أية حجية ملزمة.

لقد حاولنا جهد الإمكان سبر أغوار المقدس الشيعي، وملامسة أبرز تجلياته من خلال التوقف عند أهم الرموز والأمكنة والمواقع والأحداث، التي أضفت عليها الشيعة طابع القداسة وأعطتها مضمونا قدسيا، مع إبراز الأبعاد التاريخية والثقافية والسياسية للمقدس الشيعي.

- المبحث الرابع : الفن المقدس من الوظيفة الاجتماعية إلى المتعة الروحية.

1- في التعبير عن الفن المقدس والتباساته:

1-1- في ماهية الفن:

يعزى التعدد في استعمال كلمة " فن " إلى مصدرها الاشتقاقي ، فكلمة "Art" الفرنسية اشتقت من كلمة "Ars" اللاتينية التي كان يقصد بها كل معرفة عملية تقوم على مهارة خاصة ، وتعنى بموضوع معين . ذلك أن لفظة "فن" تشير في المجتمعات الحرفية السابقة على المجتمعات الصناعية إلى النشاط المنتج بشكل عام ، ودونما أي تمييز بين الفنان والحرفي والصانع . وقد كانت كلمة " فن " عند الإغريق تشمل الشعر والنحت والموسيقى والغناء ، بل وتطال عددا من الأنشطة الصناعية ذات البعد الحرفي . هذا ويقسم أرسطو المعارف الإنسانية إلى ثلاث ؛ أولاها المعارف النظرية ، وثانيها المعارف العملية، وثالثها المعارف الفنية، وفي اعتقادنا أن هذا التقسيم هو ما حمل الفلاسفة على أن يضعوا الفن مقابل الطبيعة، "فالإنسان إنما يحاول عن طريق الفن أن يستخدم الطبيعة ويضطرها إلى التلاؤم مع حاجته، ويلزمها بالتكيف مع أغراضه"⁽¹⁾.

ومن الجلي أن العرب أيضا قد فهمت "الفن" بهذا المعنى، حيث نقف في لسان العرب على ترادف وتشابه بين كلمة "فن" وكلمة "صناعة" ، إذ استعملت لفظة "فن" للدلالة على ما يقوم به العربي من صناعات وحرف. وكان العرب تستعمل كلمة " صناعة " للإشارة إلى "الفن" ، وهذا نجده كذلك عند أبي هلال العسكري في وسمه لكتابه بعنوان " كتاب الصناعتين" ، أي صناعة الكتابة وصناعة الشعر.

وأما في العصور الوسطى المسيحية، فلم يعد الفن حبيس الإنتاجات الصناعية، وإنما أصبح يدل على مجموعة من المعارف المدرسية كالنحو والمنطق والبلاغة وعلم الفلك والتنجيم والسحر. غير أنه ، في العصور الحديثة سيتطور مصطلح "فن" ليشير إلى اللغات والعلوم والفلسفة والتاريخ، معبرا بذلك عن مدلول حضاري يتغيا غايات عقلية وثقافية وإبداعية . وعلى هذا الأساس ، أمسى الفن وسيلة لنقل تجارب الذات والجماعة من عادات وطقوس وعبادات ومعتقدات ، أي مظهرا من مظاهر النشاط الفكري الذي يسعى إلى خلق عالم غريب، مفارق ومحايث للواقع. فالفن هو تلك القوة الروحية المتعالية، والفعل الخلاق الذي يغذيه الوحي

1- زكرياء إبراهيم : مشكلة الفن، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1977، ص: 5.

والإلهام، "فالعامل الفني ينطوي على إبداع خيالي، وترف كماله، وإيهام إرادي، وفاعلية نزيهة، ورمزية شعورية ولا شعورية" (1). من هنا، كان ارتباط الفن في مدلوله الجوهرية وثيقا بالنشاط التركيبي الإبداعي، لأن "الفن ليس أحلاما فقط، بل إنما امتلاك للغة التعبير عن هذه الأحلام" (2). ولما كانت اللغة نظاما رمزيا وشكلا تواصليا ووسيطا مثاليا بين التعبير والدلالة، فإن جمالية التعبير الفني ترجع إلى الدلالة الرمزية المنتجة للمعنى والمعرفة حيث يعمل الفن على تطويع المعرفة لفائدة المعنى، وهو التطويع الذي خول للفنان أن يكون ذلك "الساحر العجيب الذي يوجه إلى العدم ضربة قاضية حين يدفع إلى الوجود بمخلوقاته المادية كالسمفونيات والمقطوعات الموسيقية والملاحم الشعرية، وموجوداته المرئية التي تحتل مكانها تحت الشمس كالكاتدرائيات والأهرامات" (3). فالأعمال الفنية الكبرى كالملاحم والأساطير والسير الشعبية، والأشكال التعبيرية كالسمفونيات والمقطوعات الموسيقية واللوحات التشكيلية والمنحوتات التجسيمية والقصائد الشعرية، تنتظم جميعها وفق لغة رمزية تترجم الأحاسيس والعبادات والمعتقدات. فمثلا طقوس الترسيم والرموز الأسطورية تترجم الانتماء الروحي والاجتماعي للفرد والجماعة، وهذا ما يجعل الرمز آلية للتعاقد اللغوي والميثاق الاجتماعي، ودليلا للمعرفة المشتركة. فمن طبيعة المجتمعات البدائية أنها تعبر عن ذاتها رمزيا في عاداتها وطقوسها، ونقيضا لذلك فإن السلوكيات الفردية ليست رمزية في ذاتها، وإنما تشكل العناصر التي يتكون من خلالها النظام الرمزي الذي لا يمكن أن يكون إلا اجتماعيا.

وهكذا، يتضح أن الفن شديد الارتباط بمختلف الفئات الاجتماعية، وأن لغة الرموز قاسم مشترك بين سائر الجماعات البشرية مهما اختلفت لغاتها وتباينت ثقافتها وأنماط تفكيرها. وبما أن الرموز والأساطير جسر رابط بين داخل الكائن وخارجه، فإنها تكفل للفرد العبور من الطبيعة إلى الثقافة، كما هو الحال في الظاهرة الطوطمية، التي ينصهر فيها الفردي المحدود والمتناهي في الكوني اللامحدود واللامتناهي، ويتحرر من كل الأشكال الدنيوية ويندمج في تجربة المقدس المتعالي والمحايث، فالفن "يمتلك قداسته، لا من حيث هو إنجاز مفرد، ولكن من حيث نجاحه في التعبير عن النموذجية المقدسة" (4).

1- زكرياء إبراهيم: مشكلة الفن، ص: 27.

2- A. Malraux (André): Psychologie de L'art: La Création Artistique, Paris, Skirs, 1948, P:124.

3- زكرياء إبراهيم: المرجع نفسه، ص: 30.

4- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 79.

ولذلك عد الفن تجربة "شبه دينية" شخصية وجدانية تتم خارج نطاق الحواس فلا تقيدتها قيود الواقع ولا المنطق.

2- الفن أداة لترميز المقدس :

شكلت ممارسة الفن جزء من حياة الإنسان الأول في صراعه من أجل البقاء، وفي الطقوس الدينية والسحرية أو خلال الصيد ، فكانت مباشرة الطقس الديني لا تتم إلا مصحوبة بالرقص والموسيقى وأشكال متعددة من التماثيل والرسومات. وقد كان للرسم والصور التعبيرية التي عثر عليها منقوشة على جدران الكهوف والمعابد وقطع الفخار والعظام دورا بارزا في مدنا بالعقائد الوثنية ، التي كانت سائدة في وادي النيل وبلاد الرافدين قبل ألف سنة من الميلاد. وقد تنوعت الرسومات والنقوش القديمة بحسب المناطق الحضارية آنذاك، وأشهرها ما كان مرفوقا بالكتابة السومرية أو الكتابة المسمارية في بلاد بين النهرين، أو الكتابة الهيروغليفية في مصر. وتدل هاته الرسومات والنقوش على الآثار والوثائق التي خلفها السومريون في بلاد الرافدين وعلى حضارة المصريين القدماء ، وقد استخدم هؤلاء الصور التعبيرية المنقوشة على الآثار واللوحات التذكارية الصغيرة ذات الكتابات المحفورة والمرسومة بالألوان على الجدران الداخلية للمعابد والمقابر ، وقد بدا من نقوش السومريين والآشوريين ونقوش قدماء المصريين على جدران معابدهم، أن الرقص والموسيقى كانا يمارسان ضمن الشعائر الكهنوتية للوصول إلى النشوة الدينية. هذا فضلا عن ممارسة نوع معين من الرقص في المناسبات والأعياد وفي أروقة المعابد لإقامة الشعائر الخاصة كطقس من طقوس العبادة والتقرب.

2-1- الرقص "القدسي" والموسيقى "القدسية" :

ارتبط الفن ارتباطا وثيقا بدين الإنسان الأول ، ومن الجلي أن الدين في كل مكان وزمان له تأثيره الكبير ، لذلك لم يكن مستغربا أن ينشأ الفن في كنف الدين في شكل عروض دينية ولدت ونمت وترعرعت في رحاب المعابد ، ومن ثم بروز "الرقص القدسي" و"الموسيقى القدسية"، إذ عبرهما تقام الطقوس الدينية، وقد كانت هذه الطقوس تؤدي في حركات تعبيرية تعبدية مصحوبة بترانيم وأناشيد دينية. فالرقص هو ذلك الفن التعبيري المؤسس على الخطاب الحركي ، والمحرم للجسد من رتابة الحركات اليومية الاعتيادية المألوفة ،

والمعبر عن الفرح أو الحزن بالانخراط في أجواء الموسيقى، فهو تعبير ذاتي أو جماعي يتغيا إمتاع الآخرين بحركات متسقة وإيماءات معبرة ، أي تحريك البدن بطريقة منتظمة وبايقاعات متفاوتة الشدة. وإذا كان الرقص يحتكم إلى الضوابط الأخلاقية، فإن هناك رقصا متهتكا في مقابل الرقص المحتشم " تحررت فيه الحركة بحيث صارت أكثر تعبيراً عن الجنس، وتحرر الراقصون من الملابس، والطابع الجنسي يزيد فيه باستمرار " (1).

ولما كان الرقص أكثر الفنون قدرة على التعبير بلغة الجسد، فإن علاقته بالدين وبالمقدس باتت وثيقة على مر العصور والأزمان ، كونه يوطد التواشج بين العبد والمعبود ويثير مكامن الطاقة الروحية في الإنسان ، عبر الخروج به إلى العوالم العلوية القدسية والانغماس في أجوائها . لقد ارتبط الرقص بـ "الاعتقاد الديني للإنسان وكان من لوازم الاحتفالات الدينية عند جميع الشعوب والجماعات ، والوسيلة لخدمة الشعائر ، وإظهار الخضوع والإذعان لمقام الألوهية ، وفي التوراة إن اليهود كانوا يسبحون بالرقص" (2)، ناهيك عن التقليد الذي ساد في العصر الفرعوني بوشم صور المعبود "إله الرقص" على أجسام الراقصات الفرعونيات، لاسيما من كن يرقصن في المعابد ، حيث عثر على موميائهن وآثار الوشم لا تزال بادية على مواضع من جثتهن كجثة الكاهنة "أمونيت". فالرقص عندهن اقترن بـ"مفاهيم سحرية ودينية وبالقيام بوظائف تعبدية" (3) .

وأما الموسيقى، فهي "علم رياضي يبحث فيه عن أحوال النغم من حيث الاتفاق والتنافر وأحوال الأزمنة المتخللة بين النقرات من حيث الوزن وعدمه، ليحصل معرفة كيفية تلحين اللحن" (4). لذلك كان الغناء العنصر الأهم في الطقوس والشعائر الدينية، حتى أن نبي الله داوود عليه السلام كان يملك الصوت الحسن، ويستعين به في جذب الناس واستمالتهم، وقيل أنه كان يستمتع لقراءته الزبور الجن والإنس والوحش والطيور.

ويذهب "هيرودوت" إلى أن المصريين كان لهم اعتقاد راسخ كون ألحانهم الدينية ذات أصل مقدس، هذا فضلا عن قدرتهم على خلق الألحان، وحمائيتها من أي مؤثرات أو عوامل خارجية . وبالمقابل كانت معابد اليونانيين ملاذا للنساء ذوات العقول المضطربة للعلاج

1- عبد المنعم الحفني: الموسوعة النفسية الجنسية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992، ص: 46.

2- محمد فهمي عبد اللطيف: الفن الإلهي ، سلسلة المكتبة الثقافية ، عدد 223، دار الكاتب العربي، 1969، ص: 41 و 42 .

3- عادل كمال الألوسي: الرقص الصوفي ، مجلة آفاق عربية، العدد 5، 1981، ص: 129.

4- صديق بن حسن القنوجي : أبجد العلوم ، الجزء الثاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1978 ، ص : 532.

والاستشفاء بالموسيقى تحت إشراف الكهنة ، فكن يرقصن على موسيقى صاخبة إلى أن يفقدن الوعي، وعند الاستيقاظ يكن قد شفين شفاء تاما. ولعل هذا ما رمى إليه أرسطو، حين تعليقه لسلوكات بعض الناس ممن يغيبون في حالة تشنج ديني، ولا يبرأون إلا إذا استخدموا من الألحان المقدسة ما يثير في نفوسهم حالة من الوجد الصوفي .

وتجدر الإشارة إلى أن "فيثاغورث" المؤسس لعلم الموسيقى عند اليونان، كانت له فرقة دينية ذات تعاليم سرية، وأنه حرص على جلب بعض النظريات في علم الصوت من مصر إلى اليونان، منها مقولة الأصل السماوي للموسيقى؛ ذلك أن الموسيقى البشرية الفانية ليست إلا نموذجا أرضيا مصغرا للانسجام العلوي بين الأفلاك السماوية .

بناء على ذلك، يؤكد الفيلسوف الألماني "هيجل" أن "الموسيقى تلغي المكان ولا توجد إلا في الزمان وحده ، وما دام كل ما يمكن أن يرى بالعين لا بد أن يوجد في المكان، فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر ، ويلجأ إلى حاسة السمع ، ومن ثم فالوسط المادي الذي يستخدمه هو تتابع الأصوات والنغمات في الزمان ، والنغمة الموسيقية ما إن تخرج إلى الوجود حتى تفنى وتتلاشى"(1).

والحالة هذه، فإن الرقص والموسيقى القديسين من أكثر الفنون ارتباطا بالتصوف كتجربة دينية، إذ كان المتصوفة يعمدون إليهما في ممارسة طقوسهم الصوفية ، واستطاعوا "أن ينسقوا حركات الذكر تنسيقا دقيقا ، وأن يربطوا بينهما ربطا محكما يقوم على أصول فنية بارعة في الحركة والتلحين والإيقاع"(2). وعلى هذا الأساس فاضت مواجدهم في خلوات التأمل والتفكير والتدبر، وفي مقامات المشاهدة والمكاشفة، تطهيرا للذات وتوطيدا لأواصر التواشج بين الخالق والمخلوق، وانغماسا في الحضرة الإلهية .

2-2- المسرح الاقصدي الطقوسي الكهنوتي :

تشير جل الدراسات الخاصة بنشوء المسرح أنه خرج من بين الطقوس الدينية، على أساس أن أصل المسرح احتفال ديني تقيمه مجموعة بشرية لتخليد شعيرة زراعية أو طقس إخصاب ، ويقوم على " إعدادات ومشاهد نرى من خلالها إليها يحتضر ليحقق حياة أفضل، أو سجيناً يواجه الموت ، أو استعراضا دينيا أو حفلا تهتكيا أو كرنفالا منظما. وبالنسبة للإغريق،

1- ولتر ستيس: فلسفة هيكل (فلسفة الروح)، ترجمة إمام عبد الفتاح، المجلد الثاني، دار التنوير، الطبعة الثانية، لبنان، 1982، ص : 162.

2- محمد فهمي عبد الطيف : الفن الإلهي ، ص : 42.

فقد انحدرت التراجيديات من إقامة شعائر التعبد الديونيزوسية، ومن أناشيد الديثرامب. وتتضمن هاته الطقوس عناصر ما قبل مسرحية؛ مثل أزياء المحتفلين بالقداس وأزياء القرايين البشرية والحيوانية، وكذلك أدوات رمزية كالسيف والفأس اللذين كانا يستعملان في المذبج (1)، بمعنى أن الاحتفال الديني شكل منبع المسرح وأسس لبدائياته. ولعل هذا ما يؤكد تاريخ المسرح اليوناني المنحدر من طقوس الاحتفال بأعياد "ديونيزوس"، وقبله المسرح الفرعوني المنبثق من الطقوس الجنائزية، والمسرح البابلي والمسرح الآشوري. ولما كانت "طقوس الرقص والغناء والمرح والعريضة والصراع، ليست إلا مجرد تظاهرات احتفالية، فإنها تنطوي مع ذلك على عناصر ما قبل مسرحية من خلال ما توظفه من ملابس وشخصيات إنسانية وحيوانات وأدوات، وكذا من خلال ما تقوم عليه من ترميز لفضاء مقدس أو زمن كوني أسطوري" (2). فانطلاقاً من هذه الاحتفالات الدينية التي كانت تقام للإله "ديونيزوس" كما هو حال "أوزيريس" لدى الفراعنة، حافظ المسرح على عمقه المقدس، ذلك أن الكثير من "الممارسات الدينية والسحرية في المجتمع البدائي كان لها طبيعة درامية واضحة تتمثل في الصراع بين قوى البشر وقوى الآلهة، أو قوى البشر وقوى الطبيعة، أو بين قوى البشر وبقية الكائنات ... والشعائر التي تمارسها بعض الجماعات القبالية في إفريقيا لاستئزال المطر والاستسقاء، والطقوس الطوطمية ورقصات الشامان والطقوس التي تقوم بها بعض الجماعات للصيد والقتص، أمثلة جيدة لذلك كله" (3). فالمسرح هو وريث مؤسسة الطقوس، والشعائر والممارسات الدينية والسحرية إنما كانت تقام لمحاكاة فعل العنف وتجنباً لوقوعه مرة أخرى، ذلك أنه بالاستعادة الرمزية للعنف الأولي يتم الخروج من الزمن اليومي الدنيوي والحلول في زمن مقدس وظاهر.

ويتكرس هذا الوضع ليوحي بحقيقته المطلقة، أمام ما كانت تصوره الحضارة الفرعونية والحضارات الشرقية، وبخاصة البابلية والآشورية، حيث كان يعيش الإنسان في مجتمع عبودي، يقوم على استعباد فئة وتسخيرها للعمل اليدوي، مقابل استحواذ الفئة الأخرى على الخيرات ومن ثمة على الحكم. إن هذا الاختيار تحددت ملامحه بعد أن أصبح "الفنان الساحر في العصر الحجري أول ممثل للتخصص وتقسيم العمل" (4)، فبظهور الفنان الساحر

1- Patrice Pavis , Dictionnaire De théâtre, Coéditions Messidor, - Éditions Sociales , Paris , 1987, P: 338.

2- حسن المنيعي : المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة ، منشورات كلية الآداب، ظهر المهران، فاس، 1994، ص : 64.

3- أحمد أبو زيد : الشعر والدراما، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، الكويت، 1984، ص: 8.

4- أرنولد هاووزر : الفن والمجتمع عبر التاريخ، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969، ص : 19.

صار الفن مرتبطا بالسحر والأسطورة، ومن ثم التقسيم التخصصي للعمل، حيث الفنان الساحر قابع مع سحره والآخرين - يكدون ويجدون في تحصيل قوت يومهم - يمجذونه ويقدمون له أحسن ما جاد به يومهم، درءا لغضب الآلهة وطلبا للبركة واستزادا في الرزق. من هنا كان علينا الإدراك، وبوعي أننا أمام مقدس في صورته البدائية .

بناء على ذلك، نتبين مقدار ودرجة الألوهية التي تمتع بها الكهنة، ومن الثابت تاريخيا تولي الكهنة مقاليد الحكم وانشغالهم بالسياسة ، وهو ما يؤرخ له بموت رمسيس السادس إلى سنة 950 قبل الميلاد. إن "الكهنة المصريين نشروا عبادة آلهتهم، ثم عبادة الشمس في العالم الآخر منذ أواخر الأسرة الرابعة، وأنهم وضعوا عقائدهم في قالب يتمكنون به من القبض على زمام الحكومة... وأن هذه العقائد انتشرت عنهم في جميع أنحاء الأرض"⁽¹⁾، لذلك فليس بغريب أن يعتبر الملك الكاهن الأكبر لكل الكهنة، الشيء الذي أهله ليكون إلهها مقدسا، وبالتالي العمل على الاستمرار في تقديسه .

- مميزات المسرح الطقوسي الكهنوتي الفرعوني :

إن الكاهن هو مؤلف النص المسرحي ، أي النص المقدس يتضمن حقائق لا تناقش وشعائر طقوسية كهنوتية، في قالب شعري ودون أي إرشادات مسرحية. والكاهن هو أيضا مؤلف العرض المسرحي، حيث ينشد المنشد النص في حين تردد الجوقة / الكورس بعض المقاطع. وقد يعرض النص المسرحي باعتباره نصا مقدسا على الخشبة أو ما كان يعرف بـ"المذابح"، والتي بداخلها يتم العرض المسرحي، أو يقدم حين القيام بتحنيط أحد الملوك، أو أثناء المشاركة في موكب الإله في سيره صوب المعبد . وإذا كان الكهان هم من يشخص العرض المسرحي، فيقومون بالإنشاد والرقص، فإن الجمهور يتابع بعض أجزاء المسرحية، في حين تحجب عنه الأجزاء الختامية لما للمسرحية من قدسية ، ولارتباطها بالأعمال الطقوسية الكهنوتية المتصلة بالكهنة وبالأسرة الحاكمة المقدسة .

- مميزات المسرح الطقوسي الكهنوتي الإغريقي :

إن المسرح الطقوسي الكهنوتي الإغريقي كان شديد الارتباط بالمجتمع الفرعوني وبال فنون المصرية، ولا زال كذلك غير مختلف عن المسرح الفرعوني في محدداته، سيما وأنه

1- عبد الوارث عسر : فن الإلقاء، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص : 54.

صار أداة للتقديس والتأليه والتمجيد يستغلها الحكام والكهنة والآلهة أيما استغلال. إن أهم محدد يميز المسرح الإغريقي عن سابقه الفرعوني ، كون الشاعر هو مؤلف النص المسرحي، وهو أيضا مؤلف العرض المسرحي، وأن النص المسرحي قصة شعرية ملحمية طقوسية كهنوتية ، ولا يتضمن أية إرشادات مسرحية. وتبعاً لذلك التحم هذا النشاط الإبداعي بالشاعر بدلاً عن الكاهن، وبالساحة العمومية والمسارح، عوضاً عن المعابد والمذابح. إن المسرح على حد تعبير الدكتور يونس لوليدي " ممارسة طقوسية؛ فمن طقوس الكتابة إلى طقوس الإخراج إلى طقوس التداريب إلى طقوس العرض، وبما أن أغلب الطقوس تنتهي بتقديم القرابين، فإن القران الذي يقدم على المسرح هو جسد الممثل ". وتبعاً لذلك أضحى الفن المقدس تعبيراً فنياً لا ينفصل عن القداسة.

- استنتاج :

في ضوء ما ذكر سابقاً، وجب التمييز بين الفن المقدس والفن الديني الذي "ينبني على معتقدات دين معين مستلهما إياها في محتواه وروحه. ولذلك، يمكن القول بأن الفن الديني هو مرحلة تالية لمرحلة الفن المقدس الذي كان نفسه تعبيراً تعبدياً تكون فيه الممارسة الفنية متداخلة بقوة مع الممارسة التعبدية في مختلف تجلياتها"⁽¹⁾.

إن الأصول الدينية للمسرح تتحدد من خلال علاقة الشعيرة بالاحتفال، حيث أن "الشعائري" الذي يمتعنه المسرح لم يفقده روح جذوره المقدسة. وإذا كان المسرح في ذاته شعيرة وشكلاً من أشكال الاحتفال "المنظم"، والذي يسعى الإنسان من خلاله إلى إعادة تمثيل ذاته في مختلف حالات تشظيها وتمزقها الوجودي، فإن المسرح ابتداءً كحاجة وتدرج بعد ذلك ليصبح دافعاً فوسيلة فأداة، أي أنه ابتداءً كحاجة بيولوجية فكان هذا الفن حاضراً في المعيش اليومي، غير أنه وبابتعاد الإنسان عن الطبيعة اتخذ المسرح كدافع يقرب الإنسان من اكتماله القدسي. ويأخذ في التطور إلى أن يصير وسيلة إيديولوجية في يد الطبقة الحاكمة، وأداة للنضال في يد الطبقة المحكومة، ذلك أنه بظهور الملكية وتطور وسائل الإنتاج ظهرت العبودية كعامل أساس في سيرورة الإنتاج، وللمحافظة على التفوق المادي للمالك تم ابتكار وخلق أشكال وأساليب جديدة للسيطرة، غير ما كان يقدمه الفنان الساحر؛ إنها أساليب متطورة عن الأشكال

1- محمد عفت: مرجع مذكور ، ص: 76.

البديئية، أشكال مغلفة بالتقديس والتأليه والخضوع والخنوع والانصياع.

هكذا إذن، تم استغلال المسرح اللاقصدي الطقوسي الكهنوتي - وصفة اللاقصدي تفيد هنا أنه لم يكن قط أداة للفرجة، لامتزاجه بالمعيش اليومي وبالفكر الأسطوري وبالمقدس- كشكل تقديسي طقوسي ارتبط ارتباطا وثيقا بالحاكم وبطانته وبكبار الكهنة والآلهة والمالكيين.

3- في التحول من الفن المقدس إلى الفن الديني:

3-1- الفن الإسلامي:

اعتبر الفن عند المسلمين فنا زخرفيا ، وكانت الزخرفة عنصرا بارزا ومميزا في حياتهم، إذ هدف المسلمون من خلالها إلى تجميل الحياة والاستمتاع بزینتها ، ولعل هذه الزينة في ذاتها مستوحاة من المبادئ الإسلامية السمحة ، لقوله تعالى : "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (1). وقوله عز وجل: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" (2). وهناك العديد من الآيات التي تذكر المسلم بتجميل خلق الله والزينة التي تملأ الكون، وفي السنة النبوية حث على التزيين والتطهر والتطيب، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله جميل يحب الجمال".

وفي هذا الإطار تحديدا، عمل المسلمون على تجميل منشآتهم وصناعاتهم بالزخارف التي تميزت بطابع خاص موحد، ولعلها الوحدة العامة التي وسمت الأثر الفني الإسلامي؛ وحدة العقيدة الإسلامية والإيمان بالله عز وجل ، ووحدة الحضارة واللغة والثقافة المنبثقة من تلك العقيدة الإسلامية، فكانت الزخارف استجابة لنظرة المسلمين التأملية في الكون والتدبر في عظيم صنيع الخالق جل علاه، وقد تميزت بالأشكال النباتية المستوحاة من الطبيعة والتي تفرد بها الفن الإسلامي دون غيره.

واستجابة لتعاليم الدين الإسلامي السمحة عدل الفنان المسلم عن مضاهاة الطبيعة، وانصرف عن تقليدها في رسمه الكائنات الحية والأشخاص، امثالاً وخضوعاً لشرع الله عز وجل في تحريم التصوير ومضاهاة خلقه تعالى، لذلك عمل على ابتكار زخارف متنوعة مقتبسة من

1- سورة الأعراف، الآية : 31.

2- سورة الأعراف، الآية : 32.

الطبيعة ومحورة عنها، بحيث لا تتعارض مع تعاليم الدين الحنيف، فاشتهرت في الفن الإسلامي الزخارف النباتية المحورة عن الطبيعة والمتميزة بالتفريعات الحلزونية والمنحنيات المتشابكة المتتابعة، مما أضفى عليها طابعا تجريديا فريدا، كان له بالغ الأثر في زخارف المسلمين، وبخاصة عمارة المساجد. ولقد استعان الفنان المسلم بأشكال الطيور والحيوانات المجردة في استلهام العديد من الزخارف المركبة والخرافية كالأحصنة المجنحة، وتوظيفها في كل ما يتعلق بالمعيش اليومي؛ في النسيج والسجاد والأواني واللباس .

3-1-1- الزخرفة الإسلامية : الأنماط الهندسية والأنماط الزهرية .

تشكل الزخرفة الإسلامية من وحدات هندسية ووحدات رياضية يقصد من خلالها التفكير الرياضي بغية الوصول إلى حقيقة لا تتعلق بزمان ومكان معينين ، من ذلك المثلث والمربع والمستطيل والمعين والدائرة ، إذ تظل أشكال مجردة . وقد استلهم الفنان المسلم من الطبيعة وأشجارها وأوراقها وأزهارها وحيواناتها العديد من الأشكال التي تم تحويلها لتعطي تلك الحركة الانسيابية التي يحدثها تداخل وتشابك الأشكال الهندسية ، مما يولد الديمومة والاستمرارية في حركاتها اللامتناهية . وتعتبر "الأساليب الأموية أول مدرسة ذات مزايا معينة في الفنون الزخرفية العربية ، وهذه الأساليب عبارة عن تفريعات نباتية ومناظر صيد وصور لحيوانات مع زخارف فسيفسائية تمثل رسوم أشجار الفاكهة ، إضافة إلى ما يبدو على هذه الزخارف من بعض التأثيرات الأجنبية"⁽¹⁾. فالزخرفة فن قديم قدم الإنسان، إلا أن الفن الإسلامي أعطى لهذا اللون من الفن كينونة، فحور الأشكال وجردها لإحداث الحركة التي تعطي طابع الاستمرارية وتوحي بلانهاية الأشكال المتكررة لتحقيق الانسيابية . وبتأثير التحريم على فن "النحت" وفن "التصوير" اتجه الفن الإسلامي نحو "الزخرفة" ، فأنشأ زخارف قائمة بذاتها وزخارف أخرى تحتويها الأشكال .

وتأسيسا على ما سبق، يمكننا القول إن فرادة الزخرفة الإسلامية تكمن في العلاقة القائمة بين الوحدات الزخرفية المتكررة والمتنوعة في تكاملها الهندسي واتساقها الفني، ذلك أن الخطوط والأشكال الهندسية تجريد ذهني لما هو جزئي حتى يصير كليا .

1- شاكر هادي غضب : الفن المعماري والهندسة التشكيلية العامة في المساجد الإسلامية والمرافد المقدسة ، ملحق التراث الشعبي ، العدد 8 ، دار الحرية ، بغداد ، 1977 ، ص : 19 .

ولعله في اعتقادنا ما أتاح للوحدات الهندسية المتناهية تكوين أشكال لا نهائية، فكان الفن التجريدي مطية للانطلاق في التعبير عن المطلق واللامحدود.

3-1-2- الخط العربي :

اهتم المسلمون بالكتابة وأكبروا القلم وقدسوا العلم، ذلك أن أول آية نزلت في القرآن الكريم من سورة العلق "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"⁽¹⁾. هذا ويقسم الله عز وجل بالقلم في قوله تعالى: "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ"⁽²⁾. لقد كان الخط العربي أول مظهر من مظاهر الفن والجمال الذي عني به العرب بعد إسلامهم، فعملوا على تجميله وتحسينه، ناهيك عن الحظوة التي نالها لتعامله مع حروف القرآن منذ نزوله، فأحاط الفنان المسم الخط بقديسية وزين به المصاحف وزخرف به المساجد والمنابر والأضرحة والمقامات.

وذهب القلقشندي إلى أن المقصود بالخط العربي هو الخط الكوفي الذي انبثقت منه باقي الخطوط، وترجع أصوله إلى ما قبل بناء الكوفة، ذلك أن أول تسمية لهذا الخط بالكوفي نجدها في كتاب الفهرست لابن النديم - المتوفي عام 999 م - حيث نقف على إشارات تفصح عن انتشار هذا الخط المعروف إلى الكوفة، وإلى تشكيله بوضع الحركات على يد أبي الأسود الدؤلي. في حين يرى عفيف بهنسي أن ثمة نقشا يدعى أم الجمال عثر عليه في جنوبي حوران، وهو "أقدم نقش يحمل كتابة من الخط المسمى الكوفي، ويرجع إلى عام 571 م. وحروف هذا الخط بعضها مرتبط ببعضه والبعض غير مرتبط، كما يلاحظ فيه أن حرفي الجيم والحاء يشبهان صيغتهما في الخط الكوفي. أما نقش النمارة الذي عثر عليه في قصر النمارة في حوران (الجهة الشرقية من جبل الدروز) في مدفن امرؤ القيس بن عمرو ملك العرب في سنة 328 م، فقد دون بالخط النبطي المتأخر الذي يشبه الخط الكوفي"⁽³⁾. إن هذا النقش ليكشف لنا عن نشأة الكتابة من جهة، وأن ما يسمى اليوم بالخط الكوفي لا ينتسب إلى الكوفة التي شيبت فيما بعد، ذلك أن هذه الشواهد في واقع الأمر لتفضي بنا إلى تحديد مبدأ تطور الخط العربي عن الخط النبطي المتأخر.

وبناء على هذا التحديد، فإن الكتابة العربية ابتدأت بدون إعجام أو حركات، ثم بعد ذلك وضعت علامات الإعجام للتمييز بين الحروف المتشابهة وضبطها كالباء والتاء والثاء.

1- سورة العلق ، الآية : 1.

2- سورة القلم ، الآية : 1.

3- عفيف بهنسي : الفن العربي الإسلامي في بداية تكوينه ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، دمشق ، 1983 ، ص : 10 و 11.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الخط الكوفي البسيط شاع في بداية القرن الثاني للهجرة، وجاء بعده الخط الكوفي المزهر ثم المورق في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وأعقب ذلك خط النسخ في القرن السابع وخط الثلث في القرن الثامن، أما الخط الفارسي فهو آخر الخطوط وأحدثها وقد ظهر في بخارى في القرن العاشر الهجري .

ومهما يكن من أمر ، فقد ثبت أن اللغة العربية قبل الإسلام كانت تكتب بخطوط أخرى؛ الخط الحيري نسبة إلى الحيرة، والخط الأنباري نسبة إلى الأنبار، والخط المكي نسبة إلى مكة المكرمة، والخط المدني نسبة إلى المدينة المنورة .

ولئن كانت الكتابة العربية والخط العربي هما عماد الفن والثقافة منذ ما قبل الإسلام ، فإن تبلور شخصية الفن الإسلامي كان لها أثرها البالغ في تطور وتنمية الخط العربي الذي لطالما تمنطق في دائرة الفن الإبداعي عند المسلمين .

3-1-3- العمارة الإسلامية :

كان في احتكاك المسلمين بالحضارات المجاورة وبأمصار الفتوحات الإسلامية، أن تأثروا بالغ التأثير بالأساليب البنظية والهيلينية والساسانية والإيرانية في فنون العمارة، ناهيك عن الإرث الحضاري العربي في شبه الجزيرة العربية. وعلى الرغم من تعدد المراكز وبعد المواقع وتباينها ، إلا أنها حافظت على طابع الوحدة في فن العمارة الإسلامي. " لقد تشكل الفن الإسلامي في بلاد الشام أولا وهي بلاد عربية عريقة ، وتعزز هذا الفن في العهد العباسي، وعلى هذه الأرض كانت آثار فنون أصيلة قديمة، وقد طبعت الفنون التي جاءت بعدها بطابعها، فليس الفن البنظي والفن الساساني إلا مظهرا من مظاهر تطور الفنون القديمة التي انتشرت في بلاد الرافدين وسورية . وعندما ظهر الإسلام حاملا تعاليم توحيدية قديمة ، استفاد من التقاليد الفنية القديمة أيضا وكانت نسغه الأساسي" (1).

ومما يؤكد هذا التعالق بين الفن الإسلامي الأول والفنون التي كانت شائعة آنذاك أن الترابط بينهما لم ينقص من أصالة الفن الإسلامي، كما أن الفن الشائع في تلك البلاد لم يكن إلا فنا محليا لا علاقة له بالسلطة والطبقة الحاكمة، وإنما ارتبط بالإنسان الذي صنعه، فكان فن الناس أصحاب الأرض، توارثوه عن أجدادهم ووسمته السلطة بطابعها.

1- عفيف بهنسي : مرجع مذكور ، ص : 6 .

إن هذا المعطى ليكشف أن الصناعات من أهل البلاد أنتجوا فنونهم وفق تقاليدهم المتوارثة التي تجلت في أعمالهم السابقة عن الإسلام - بغض الطرف عن الدين السائد أو السلطة الحاكمة- غير أن هناك من الصناعات من تأثر بالإسلام وتعاليمه السمحة ، فكان أن أنتجوا فنا راقيا ذا شخصية متميزة وخلفية جمالية إستيطيقية، ساهمت في تحقيق وحدة الفن العربي الإسلامي.

وفي ضوء ما ذكر سابقا ، تتحدد وحدة الفن العربي الإسلامي أيضا في الوحدة المعمارية والزخرفية التي تكاد تشمل جميع جوانبه على الرغم من تعدد الأنماط الهندسية والزخرفية ؛ كالأُموي والعباسي والفاطمي والموحدي والأندلسي ... وغيرها، غير أن هذه الأنماط مجتمعة شكلت بائتلافها الأثر المعماري الإسلامي .

ولما كان الأمر كذلك، فإن "الإسلام كان أول ما أوحى إلى العرب في فن العمارة نظام المساجد باعتبار أن المسجد أصبح جزء مهما من عملية نشر الدين الإسلامي وتوضيحه، وقد ساعد الحج والتبادل التجاري على انتشار طرز المساجد العربية وتطورها في البلاد الإسلامية كافة"⁽¹⁾. بهذا المعنى، يمكننا أن نقول إن إلقاء نظرة متصفحة على المساجد الإسلامية في العصور المتأخرة والمتقدمة لتؤكد لنا اهتمام الصناعات المسلمين الواضح بالفن الزخرفي وابتعادهم عن التصوير باعتباره محرما، ذلك أن العرب قبل الإسلام عبدوا التماثيل وألهوها، فكان من الطبيعي أن يتأثر فن العمارة بهذا التحريم وبخاصة في المساجد الإسلامية والمرافد المقدسة. ولما كانت للمساجد أهميتها الدينية والحضارية عند المسلمين صار لزاما العناية بها، والعمل على تزيينها وزخرفتها، والحرص على إظهارها بالمظهر اللائق خاصة في البلاد المفتوحة. ويضاف إلى ذلك اهتمام الصناعات المسلمين بالمحراب اهتماما شديدا، حيث أفردوا له الطرز المعمارية الخاصة، فأضحى آية من آيات العمارة الإسلامية. ومن ثمة، فإن المساجد أثرت تأثيرا كبيرا على الحركة الفنية الإسلامية.

ومهما يكن من أمر، فلئن كانت العمارة فنا يعكس المستوى الثقافي والفكري لكل تكتل سكاني، فإنه يظل قوة حضارية ضاربة في جذور التاريخ قدما، وسجلا مفتوحا في وجه الشعوب والأمم، وشاهدا على التاريخ وأحداثه وكاشفا لحقائقه المطموسة.

1- شاكر هادي غضب : الفن المعماري والهندسة التشكيلية العامة في المساجد الإسلامية والمرافد المقدسة ، ص : 15 .

3-2- ضرورة الفن في بناء الحدث المقدس :

3-2-1- الفن وقيمة الجمال :

قام الفن على مر تطوره التاريخي بتملك ثروة الواقع الجمالية، ذلك أن خصائص الواقع الجمالية موضوعية وذات طبيعة اجتماعية، فالجمال في الفن يتجلى في وحدة الأفكار والمثل، ووحدة المادة، ووحدة الموضوعي والذاتي .

صحيح أن الجمال في الفن ليس إلا فهم الإنسان للجمال مصاغا بصورة موضوعية، ولكن الأهم في الفن كذلك ليس تجسيد الجمال في مادته فحسب ، بل إنما تجسيد الموقف من هذه المادة تجسيدا جماليا يستند فيه موقف الفنان الجمالي إلى خصائص مادته الجمالية، ليتكشف بالتالي من خلال تلك الخصائص .

وإذا كان الإنسان يحتاج إلى معرفة العالم بكل غناه وتنوعه ، فإنه بالضرورة يحتاج إلى الحاسة الجمالية ، أي إلى الفن والمتعة الروحية، ليحيط بظواهر العالم الواقعي بكل تعقيداتها وتجاذباتها . ذلك أن إدراك الجمال في الظواهر يستمد وجوده من أحاسيسنا وحواسنا، وبخاصة حاستي البصر والسمع اللتين ينفذ من خلالهما الجميل إلى وعينا، فيخلق بدواخلنا لذة جمالية عظيمة. ولهذا ، واستنادا إلى هاتين الحاستين أصبح بالإمكان استيعاب القيم وكل ما هو جميل.

ومن ثم، فإن الجميل كقيمة "قد تأخذ معنى مرادفا لمصطلح الجمالي "Aesthetic" أحيانا، وقد تأخذ في أحيان أخرى معاني مختلفة ترتبط بهذه القيمة أو تلك أو بفئة من القيم دون غيرها، كأن ترتبط بالقداسة مثلا أو الخير "Goodness"، وإن كان هذا الارتباط محل جدل بين علماء الأخلاق من جهة وعلماء الجمال من جهة أخرى ، من حيث أن علاقة الجمال بالخير ليست واضحة تماما، لأن الفن يمكن أن يقدم تعبيراً تاماً عن الشر في عمل فني جميل" (1).

ولما كان الأمر كذلك، فإننا نعتبر الفنان إنساناً اصطفاه الله عز وجل ليقوم بمهام إبداعية و" تعبدية " تحول دون الاستخدام البشع للفن والجمال بمحاربة كل أساليب الاستهجان والتدني، والعمل على إظهار قيم الجمال والكمال والحب والخير والقداسة، والرقى بهذا الإنسان من أسفل الدرجات إلى أسمى الدرجات، والحلول بالعوالم العلوية الرفيعة، ليرى الجمال الإلهي، ويعمل

1- حسن طلب : المقدس والجميل (الاختلاف والتماثل بين الدين والفن)، سلسلة حقوق الإنسان في الفنون والآداب، العدد 8 ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ، 2001 ، ص : 21 .

بمقتضاه بوعي أخلاقي متجمل، تأكيداً لإنسانية الإنسان وتعميراً للأرض بالفن والإبداع الذي يصبح هنا من صنو العمل الصالح .

وهكذا، اعتبر الجمال أصلاً في البناء الكوني، ونظر إلى الفن على أنه احتجاج دائم ضد علامات القبح، حيث إن القبح ليس إلا درجة من درجات الجمال متدنية لإظهار درجات الجمال، والترقي صعوداً نحو الكمال من خلال الجمال والجلال والقداسة .

3-2-2- التباس المقدس بالجميل :

تحدد العلاقة بين المقدس والجميل من خلال الوقوف على السمات المميزة والمحددة لكل منهما، والكشف عن الفرق الذي يكمن في الدرجة وليس في النوع، ذلك أن كل جميل لا يخلو بالضرورة من القداسة، كما أن كل مقدس لا يخلو بالضرورة من جمال . فالجميل هو الساحر والممتع والحسن ، في حين أن الجليل "Sublime" -الذي نقابله بالجميل -يؤدي إلى الدهشة والفرع والرعب والعظمة والروعة. وإذا كان الجميل يلتقي بالمقدس ، فإن الفن هنا يصبح "ممرًا إلى القداسة من حيث هو يسهل أمر الانعتاق من الحياة ويمنح أجنحة ، ويقدم في ومضة ما تقدمه القداسة"⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار ، يتبين لنا أن قيمة القداسة تختص بالدين وتفترض الإيمان والرغبة، بينما ينفرد الفن بقيمة الجمال ونشدها الخالص ، ذلك أن الخلاص "Salvation" لا يقترن دائماً بالدين، فكما يوجد خلاص عن طريق الدين ، فإن هناك خلاصاً عن طريق الفن. ولئن كان المقدس يمثل قيمة عليا وحقيقة مطلقة، فإن الجميل يشترك معه في تينك القيمة والحقيقة، ولعله ما حملنا على مقابلة الجميل بالجليل.

ومن ثم، لابد من وجود ذوق حتى نحكم في شأن شيء جميل، بل لابد من عبقرية لإبداع شيء جميل، فالتذوق الجمالي ليس فقط متعة حسية، وإنما غبطة روحية تجعلك تشارف حدود الاكتمال والاتحاد بالمطلق، شأنه في ذلك شأن من يملك الإحساس بالجليل الذي يحملك إلى حد التقوى والخشوع من خلال عقل يدرك الحق، أي الرهبة الجلالية، وإرادة تستقطب الخير، أي الرهبة الأخلاقية، وحس يستشعر الجمال ويصل حد الروعة، أي الرهبة الجمالية .

1- حسن طلب : المقدس والجميل؛ الاختلاف والتماثل بين الدين والفن ، ص : 21 .

وبفقد هذا أن قيمة القداسة ليست نقيضا لقيمة الجمال، فهناك من جهة عنصر إيماني يؤلف بين المقدس والجميل، أي بين الدين والفن، من حيث التجربة في حد ذاتها. ومن جهة أخرى، التعبير عن هذه التجربة من خلال عناصر أخرى تجمع بين الدين والفن ممثلة في اللغة الاستعارية، لغة المجاز؛ في الأساطير والرموز، وهي لغة مشتركة بين المقدس والجميل. تأسيسا على ما سبق، يتضح أن الفن المقدس يتحدد بانخراطه في تجربة المقدس، وفي إقامة تواصل معه، حيث "يدخل ضمن نظام العبادة، إنه لا يستهدف، في المقام الأول، إشباع حاجات جمالية، بل يرتبط ارتباطا وثيقا بالوظيفة التعبدية، وبالمشاركة في نمط الوجود المكرس" (1).

3-2-3- في حدث الخلق المقدس والإبداع الإلهي :

خلق الله عز وجل السموات والأرض والكون من خلال قول الحق "كُنْ"، فكانت الكائنات، وكان الإنسان، وكانت كل الموجودات ما بين كافه ونونه. خلق الله تعالى الإنسان بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة، وعلمه الأسماء كلها، وحمله الأمانة وأودعه عقلا مبدعا يفكر به، وروحا طاهرة متسامية متصلة بالملأ الأعلى، واستخلفه أرضه ليعمرها بالإبداع والعمل الصالح، وجعله ذلك الكائن الجمالي المبدع، وذلك العبد المؤمن التقي الخاشع لجلال عظمته سبحانه، ووضع له منهجا يهتدي به ليتسق جماليا مع نفسه ومع سائر المخلوقات الإلهية، ويعمل بموجب الجمال تحقيقا لإنسانية الإنسان.

- حدث خلق الإنسان :

ورد في القرآن الكريم في سياق الحديث عن حدث خلق الإنسان إشارات جمة إلى اعتبار الإنسان آية تدل بطبيعتها وخصائصها على وحدانية الله عز وجل وعظمته، من ذلك خلق الإنسان من الأرض، وليس في الأرض، مصداقا لقوله تعالى : "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى" (2)، ولم يرد " فيها خلقناكم" ، فالإنسان خلقه الله سبحانه

1- محمد عفت: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص: 76.

2- سورة طه، الآية: 55.

بيديه ونفخ فيه من روحه ، وسواه وعدله في أحسن صورة ، فكان الخلق بعد الإبداع، لقوله عز وجل: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" (1)، ويشير الطبري إلى هذا المعنى، أي " في أعدل خلق وأحسن صورة " (2). ويتضح هذا التناسب المتسق والكمال في الخلق جليا في سياق الآية الكريمة : "وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ" (3)، ويؤكد القرطبي هذه الحقيقة في تفسيره "في أحسن تقويم"، قوله : "وهو أحسن ما يكون ، لأنه خلق كل شيء منكبا على وجهه ، وخلقه هو مستويا ، وله لسان ذلق ، ويد وأصابع يقبض بها (...) ليس لله تعالى خلق أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حيا عالما ، قادرا مريدا ، متكلم سميعا بصيرا، مدبرا وحكيما (...) فهذا يدل على أن الإنسان أحسن خلق الله باطنا وظاهرا، جمال هيئة ، وبديع تركيب ، الرأس بما فيه، والصدر بما جمعه ، والبطن بما حواه ، والفرج وما طواه ، واليدان وما بطشتاه، والرجلان وما احتملتاه" (4).

وهكذا، يحتفي النص القرآني بالإنسان، ويرسم له سبيل الارتقاء، ذلك أن وجود الإنسان آية ودليل وعلامة وحجة على وجود الخالق وإعجاز خلقه ، وبديع تصويره. وإن فناء الإنسان ليمثل بنص القرآن دليلا على قدرة الخالق وحتمية البعث والنشأة الثانية .

4- استنتاج :

باستقراء عام للمراحل الكبرى لتاريخ الفن في أبعاده القيمية والعقائدية، بل وحتى الإبيستمولوجية، يمكننا الوقوف عند محطات تطويرية بارزة لعل أهمها:

- مرحلة العصور السابقة للإسلام: ارتبط خلالها الفن بعلاقة تلازم مع الإنسان، فشكل أداة لخدمة العقائد الوثنية، حيث استلهم مضامينه ومواضيعه من الدين، كما استمد الدين قوته من الفن. فقد نحت الإنسان القديم على جدران الكهوف تماثيل وتصاوير قدسها بل وعبدها على أساس أنها الآلهة الخالقة .

1- سورة التين، الآية : 4.

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثالث، ص: 507.

3- سورة غافر ، الآية : 64 .

4- محمد الأنصاري القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ص : 114.

وخلال العصر الذهبي الكلاسيكي الإغريقي تركزت أعمال الفنانين بالأساس على منحوتات آلهة الحب والجمال "تمثال فينوس" مثلا ، مستلهمين مواطن الجمال في المرأة ، وبذلك أضحت الفن في العقائد في تجسيدها للآلهة، وفي تكريس نوع من الهيمنة القهرية للدين في تلك الشعوب. فقد عبدت الآلهة التي تجسدت في أصنام منحوتة ، فعبدت عدة أشكال مجسمة تعبر عن رموز "طوطمية" اعتقادا بأن الأرواح حلت بها، كما عبدت ظواهر طبيعية نحتت لها تماثيل ووضعت لها رموزا مجسمة في شكل أصنام تعبد وتقدس. وظل الفن دليلا على أشكال وأنواع العقائد التي تمارسها تلك الشعوب .

- مرحلة الإسلام: يرى الكثير من الدارسين أن القرن السابع الميلادي شكل طفرة نوعية في تحرر الفن من الأسر الكهنوتي عندما أقدم الرسول صلى الله عليه وسلم على تحطيم الأصنام عند فتح مكة، فكان ذلك إيذانا بتحول الفن من خدمة الآلهة إلى خدمة التدين في الإنسان . إن العقيدة الإسلامية لم تأمر الناس باعتماد صيغة فنية محددة وفق قوالب نمطية كما هو الشأن في بعض العقائد والإيديولوجيات الأخرى، بل نقل الفن إلى دائرة الاختيار، فكان تحرر للفن وتحرر للفنان .

من هذا المنطلق، ظلت المساجد باعتبارها أماكن للعبادة في منأى عن التماثيل والصور، وأصبح للعمارة الإسلامية كيانها الخاص والتميز. وهكذا، تحرر الفن من التجسيم والتصوير، واتجه شيئا فشيئا نحو التجريد والإبداع ، وانطلق بالتالي نحو المطلق واللانهائي، فأضحى الفنان المسلم يشتغل من خلال العقيدة، وليس من خلال القيد العقدي الوثني، مستلهما في ذلك أشكالاً فنية بديعة؛ من أنماط هندسية وزهرية وخطوط عربية وفسيفساء وزخرفة، فسما الفن بالإنسان إلى تحقيق إنسانيته، ساعيا من خلال التصور الإسلامي للوجود إلى بناء حضارة جمالية قوامها الإبداع الذهني المؤسس لعوالم فنية وإبداعية سامية .

-تركيب :

إن كل ما تمت الإشارة إليه يدفعنا إلى استخلاص الملاحظات التالية:

- إن مقارنة المقدس من خلال الحقول المعرفية التي تناولته تحيل على كونه مجالاً يطرح في داخله جدلية تصارعية بين ما هو مقدس/ طاهر، وبين ما هو دنيوي / مدنس، إلا أن حضور العالمين المقدس والدنيوي يتسم بالتوازي والمفارقة والمحايثة ، لبيان معنى الآخر ودلالته، وإبراز تعالي المقدس عن الدنيوي، لأن المقدس يماثل الإلهي، حسب "إميل دوركهايم".

- إن حلول الذات الإلهية في مجال المقدس لا يعني أن المقدس رديف للدنيوي ، ولكنه مكون من مكونات الحقل الديني ، فالمؤسسة الدينية تشمل المقدس لكن دون أن يتمازج المقدس معها ، وقد أكد فكرة عدم التمازج كثيرون، من ذلك ؛ "بيير بورديو" و"ريني جيرار" الذي رسم معنى آخر من المعاني البانية للمقدس والمتمثلة في العنف .

- إن المقدس هو حدود المطلق وأبعاده ، إنه الحقيقة الاجتماعية كما يعتقد مجتمعا ما أو عشيرة ما. إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالعالم، ولا يمكن الاستغناء عنه. إنه حقيقة التاريخ الذي يؤثر في وعينا لكونه يمثل سلطة يستمد منها من تراكم الإنتاج ووسائل الإنتاج المزدوج للمقدس وللمتخيل .

- إن المتخيل مفهوم تتسع دلالاته الاصطلاحية والمفهومية ، لتقاطع مع مجالات معرفية وأنساق فكرية وخطابات متنوعة . إنه معطى مادي يدل على الخيال وعلى ديناميته وحركيته وإنتاجيته المتعددة. إنه وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة ، وهو كل ما ليس له حقيقة ملموسة، سواء أكانت تجريبية أو عقلانية .

- إن الدين مجموعة من الاعتقادات والممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي طورها البشر في مجتمعات مختلفة ، وإن العلاقة التي ينتظم فيها الدين والأدب علاقة انسجام وتكامل، ذلك أن النص الأدبي يتناول الديني من خلال التناص مع نصوص الوحي .

- إن الكثير من النصوص الأدبية تناولت الدين ورموزه، ولكن هذه النصوص اتصفت بالسرية في زمانها، وما نشر منها استدعى محاكمة صاحبها أو تكفيره.

- إن حرية التعبير مقدسة طالما التزمت جانب الأخلاق والمبادئ والقيم والمثل العليا ، غير أن لهذه الحرية قيودا تكبلها وتمنعها من تجاوز الخطوط الحمراء حين تتحول إلى أداة للتهكم على الدين و رموزه، ذلك أن إثارة قضية خلق القرآن مجددا، والتساؤل عن ماهيته أ هو وثيقة إلهية كونية سرمدية أم وثيقة إنسانية عربية تاريخية ، حمل النقاد على تسييح التراث العربي الإسلامي، واعتباره محرما من المحرمات، وبالتالي وأد الذاكرتين الأدبية والتاريخية.
- إن الدين كان ولا زال روح العالم والإسلام وروح الأمة العربية، وهو قوة حية ملموسة، ملتصقة بالمجتمع الإسلامي، تخترقه من فرد إلى آخر.
- إن القرآن كخطاب ورسالة دينية، مربوط بالوحي، ونتيجة الوحي ومضمونه، والقرآن كمعان وألفاظ من هذا العالم مندرجة في الفضاء الزمني يدرك بالإدراك الحسي والذهني، لذلك نعتبر الوحي أكبر حدث تاريخي عرفته العرب وعرفه تاريخ الإسلام، ارتقى إلى حدث مقدس غير مجرى البشرية جمعاء.
- إن النص الديني هو مكن الحقيقة المقدسة والمنزلة، أي حقيقة المقدس، بمعنى أن النص القرآني يستقي شرعيته من تعاليه ومصدره الإلهي.
- إن سيطرة الواقع التاريخي وغلبته على النص الديني قرآنا وسنة، فرض نفسه على معطيات الصراع السياسي في عصور الإسلام الأولى، ما أدى إلى محاولة تأويل النص ليتلاءم مع الواقع بما يخدم أهداف السلطة والجهة الحاكمة .
- إن الفن نسق من العادات التي تنقل المعاني وقواعد السلوك التي يضعها الأفراد بوعي في أي مجتمع، ويعمل كشفرات للسلوك الذي يصبح مستبطناً لدى الأفراد، أو يتموضع خارجا في الرموز والقواعد، والفن يصبح أيضا أفعالا رمزية، تجبر أو تحدث التغيير في البناء الاجتماعي، وفق هذا التصور، ينظر إلى التجربة الجمالية في علاقتها مع المجتمع.
- إن الأشكال الفنية تستعمل في عدد من السياقات الاجتماعية: كطقس سياسي، أو كرمز ديني أو كاحتفال تذكاري، والفن بشكل مباشر أو غير مباشر كمؤسسة اجتماعية ربما يسند معنويات الجماعة ويساعد في خلق إحساس بالوحدة وبالتضامن الاجتماعي.

- إن ظهور الثورة الصناعية أدى إلى تراجع الفن وتقليص دوره الاجتماعي، والانتقال من المواضيع الدينية التي فقدت قداستها نحو تقديس الفرد / العقل، ولهذا انخفض الدور الأساس للفن الديني بسبب هذا التغير الجذري، وغير المسبوق في تاريخ البشرية.

- إن العمل الفني بدأ بالاستقلال عن السلطة السياسية والدينية والطبقة الأرستقراطية، والتحرر من القواعد الكلاسيكية، ومخاطبة طبقات متنوعة من الشعب فيما كان يخاطب طبقة معينة تفرض تقاليداً وأحكامها عليه، فكانت تلك لحظة مفصلية في تاريخ الفن.

- إن الفن المقدس تبلور في إطار ممارسة تواصلية مع المقدس، وأسس للفعل التعبدي ولطقوس العبادة، لينتقل الفن بعد ذلك من وضع الفن المقدس الذي كان فعلاً تعبدياً امتزجت فيه الممارسة الفنية مع الممارسة التعبدية، إلى وضع الفن الديني. ذلك أن المعادل الديني كان أحد المرسخين الأساسيين للقيم الفنية في المجتمع، وكان الولوج للطقس الديني يتم عبر بوابة الفن.

الباب الثاني :

**الحدث المقدس بين العجيب الديني والعجائبي
في نصوص المتخيل العربي الإسلامي**

مداخل

يعد العجائبي أو ما يسمى بـ "Fantastique" في النقد الغربي نمطا خاصا ، وجنسا أدبيا مستقلا بذاته ، يقوم على تداخل الواقع بالخيال ، وتوظيف المسخ والتحويل والتشويه ، مما يولد لدى القارئ/ المتلقي حيرة بين عالمين متناقضين؛ عالم الحقيقة المادي المحسوس وعالم الوهم والتخييل . إنها حيرة بين حالي التوقع المنطقي والاستغراب غير الطبيعي أمام حدث خارق للعادة لا يخضع لضوابط العقل والمنطق ، وقوانين الطبيعة . فالعجائبي حسب "تزفتان تودوروف" هو "التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثا فوق-طبيعي حسب الظاهر"⁽¹⁾، فحالة التردد التي يشعر بها القارئ تجاه الأحداث، والظواهر الغريبة، تجعله يفسرها انطلاقا من المسببات الطبيعية أو فوق الطبيعية، غير أن التردد بين هذه المسببات هو الذي يخلق هذا التأثير العجائبي.

إن هذا التعريف يحيلنا على تلك القيود التي وضعها "تودوروف" لتعريف الأدب العجائبي، إذ "لا بد أن يحمل النص القارئ على اعتبار عالم الشخصيات كعالم أشخاص أحياء، وعلى التردد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق-طبيعي للأحداث المروية. ثم قد يكون هذا التردد محسوسا بالتساوي من طرف شخصية؛ على ذلك يكون دور القارئ مفوضا إلى شخصية ، وفي نفس الوقت يوجد التردد ممثلا، حيث يصير واحدة من موضوعات الأثر؛ ويتوحد القارئ مع الشخصية ، في حالة قراءة ساذجة"⁽²⁾. فالعجائبي ينهض أساسا على تردد القارئ الذي يتوحد بالشخصية الرئيسية، منفعلا أمام غرابة حدث لا يمكن إدراكه أو تصنيفه نهائيا.

وعلى هذا الأساس، يتحدد "العجائبي" بالنسبة إلى مفاهيم أخرى، من قبيل؛ "العجيب" و"الغريب"، فإذا اعتبر القارئ أن ما يجري أمامه أمر غيبي يفسر بطريقة اعتقادية، كان ذلك مما يدخل في مجال "العجيب"، وهو نوع من الأدب يوظف الظواهر الفوق طبيعية لأغراض أخلاقية أو دينية ، ولا يكون فيه الحدث الفوق طبيعي مقلقا ولا مثيرا للخوف. وأما إذا حاول القارئ التماهي مع السارد وإيجاد تفسير ومبرر لتلك الظواهر الفوق طبيعية، دخل في مجال

1- تزفتان تودوروف : مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، تقديم محمد برادة، دار الكلام، الطبعة الأولى ، الرباط ، 1993 ، ص : 18 .

2- تزفتان تودوروف : المرجع نفسه ، ص : 54 .

"الغريب" القابل للفهم والإدراك، إذ الغاية منه لفت الانتباه وإثارة الفضول. فأما ما كان مستعصيا عن الفهم، وغير قابل للإدراك، فهو "العجائبي" الذي لا يدوم إلا لحظة التردد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن "العجيب" هو كل ما من شأنه أن يخلف أثرا إيجابيا لدى المتلقي، لكون الحدث المتعجب منه مستحسن يثير الاندهاش والإعجاب إن لروعته أو لعظمته، في حين أن "الغريب" كل ما يترك أثرا سلبيا في نفسية المتلقي، إما لغرابة الحدث، أو لشذوذه، أو لما يبثه من خوف ورعب، كتحول الشخصية إلى شيطان مارد أو كائن ماسخ. ومما تجدر الإشارة إليه، أن مفهوم "العجائبي" يوظف في النقد كبديل عربي لمفهوم "الفتناستيك" التقليدي الغربي، الذي نعهه جنسا أدبيا يملك من المقومات النظرية، ومن التراكم النصي ما يكفي ليستقل بذاته، ومن ثمة، نسجل أن مفهوم "العجائبي" بخلاف نظيره الغربي، لا تزال حدوده غير واضحة المعالم، إذ يتقاطع مع أجناس أدبية أخرى أكثر وضوحا مثل "العجيب" و"الغريب"، فلو حاولنا إيجاد تعريف لمفهوم "العجائبي" جامع ومانع، فإن الأمر سيشكل علينا، لأن "تودورف" نفسه، وهو صاحب السبق في التأسيس للمفهوم، ظل مترددا في تجنيسه بشكل قطعي، حيث أشرك القارئ في تحديده واشترط في تلقيه التردد كحالة تتلبس بالمتلقي.

وبعودتنا إلى المعاجم العربية، نقف على الأرضية المعجمية المؤسسة لماهية الجذر اللغوي (ع.ج.ب)، إذ ربط ابن منظور تحققه بقلة اعتيادية الأمر، "العُجْبُ والعَجَبُ إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده . وجمع العَجَبُ أعجاب، (...) فأصل العَجَبُ في اللغة أن الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقل مثله قال: قد عجبت من كذا. والعَجَبُ النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد. وقصة عجب وشيء معجب إذا كان حسنا جدا . والتعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم تر مثله. وأعجبه الأمر سره"⁽¹⁾. وهو نفس التعريف اللغوي الذي يورده "الفيروز آبادي" في "القاموس المحيط"، قائلا: "عَجِبَ مِنْهُ: عَجَبًا وَعَجَبًا وَعُجِبًا: أَنْكَرَهُ لِقَلَّةِ اعْتِيَادِهِ إِيَّاهُ. والعجب: روعة تأخذ الإنسان عند استعظام الشيء، يقال هذا الأمر عَجَبٌ، وهذه قصة عَجَبٌ، وعَجَبٌ

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، مادة "عجب".

عاجب: شديد المبالغة. والعجيب: ما يدعو إلى العَجَب" (1). بمعنى أن المفهوم اللغوي، الذي انبثق منه المفهوم الاصطلاحي للعَجَب، هو الإنكار والاستحسان والاستعظام ومخالفة المؤلف. وهو الأمر الذي أثبتته صاحب "المنجد في اللغة والأعلام" بقوله: "عَجِبَ عَجَباً من الأمر، وعَجِبَ له: أخذ العجب منه، وعَجِبَ إليه: أحبه. عَجَّبَ وأَعَجَبَ: حمّله على العجب. أَعَجَبَ بالشيء: سرَّه الشيء وعَجِبَ منه. العَجَبُ: فعل نفساني يعتري الإنسان عند استعظامه أو استطرافه أو إنكاره ما يرد عليه. وعَجِبَ من الله: الرضى. العُجَاب: ما جاوز حد العجب. ويقال: عَجَبٌ عُجَابٌ وعَجِيبٌ في المبالغة. والعَجَبُ والعُجَابُ والعَجِيبُ ما يتعجب منه. العجبية جمع عجائب. والأعجوبة جمع أعاجيب: اسم لما يتعجب منه" (2).

إن ما يمكننا ملاحظته من خلال هذه التحديدات، أن الجذر اللغوي "ع.ج.ب" قالب لا تتغير حروفه، إلا أن دلالاته تتحدد وتتشكل بموجب تغير الحركة الإعرابية. وعن اختلاف معاني هاته الدلالات المعجمية، نسوق ما أورده "الفراهيدي" في "معجم كتاب العين" أن: "عجب عجباً، وأمر عجيب وعَجَبٌ وعُجَابٌ (...)"، أما العجيب فالعجب، وأما العُجَابُ فالذي جاوز حد العَجَب. ونقول هذا العجب العاجب، أي العجيب (...)، وفلان مُعجب بنفسه إذا دخله العُجُبُ" (3). وبهذا، يكون "الفراهيدي" قد ربط لفظة (عُجُب) بالكبر والزهو بالنفس والغرور، وجعل العُجَاب ما جاوز حد العَجَب والعجيب، بمعنى أن صيغة المبالغة (عُجَاب)، التي على وزن (فُعَال)، أقوى دلالة على خرق المؤلف من المصدر (عَجَب) والصفة المشبهة (عجيب). ومن هنا، تصبح مختلف الصيغ المنحوتة من المادة المعجمية (ع.ج.ب)، مدعاة ومثارا للعجب. ولعل أبرز مثال في تجلية معاني هذه الصيغة وتوضيحها، ما لمسناه من تسرب للكلمة باشتقاقاتها، السالفة الذكر، داخل القرآن الكريم، من ذلك ورودها بمعنى الاندهاش والانبهار أمام حدث غير مألوف، في قوله تعالى: "وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا

1- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة "عجب".

2- لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والأعلام، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة التاسعة عشرة، بيروت، (د.ت)، ص: 488.

3- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم كتاب العين، تحقيق مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي، الجزء الأول، دار الرشيد، العراق، (د.ت)، ص: 235.

سَجِرٌ كَذَابٌ" (1). وقوله سبحانه: " بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا

شَيْءٌ عَجِيبٌ" (2). وأيضا " أَفَمِنَ هٰذَا الْحَدِيثِ تَعَجَّبُونَ" (3). ومما جاء بمعنى الخارق للعادة

ولمألوف الناس ، قول الله عز وجل: " قَالَتْ يَوٰىلَتَىٰ ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ

هٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٦﴾ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ

حَمِيدٌ مُّجِيدٌ" (4). وأما ما ورد بمعنى الاستهجان، ما جاء في قوله تعالى : " قَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ

فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتَكُم كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ

عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ" (5). وأيضا قوله جل علاه: " وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ

تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّكُمْ خُشْبٌ مِّنْ مَّسْنَدَةٍ تُحْسِبُونَ كُلَّ صٰحِحَةٍ عَلَيْهِمْ

هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنِي يُؤَفِّكُونَ" (6).

يتبدى، مما سبق، أن الجذر اللغوي (ع.ج.ب) يحيل على دلالات متعددة ؛ كالروعة

والعظمة والانبهار والاندھاش والخارق للعادة ، لكن مهما اختلفت هاته الدلالات المنحدرة من

1- سورة ص ، الآية : 4 .

2- سورة ق ، الآية : 2 .

3- سورة النجم ، الآية : 59 .

4- سورة هود ، الآية : 72 و 73 .

5- سورة التوبة ، الآية : 25 .

6- سورة المنافقون ، الآية : 4 .

هذا الجذر وتباينت، فإنها تفضي إلى أن أصل "العجب" في اللغة، هو رد فعل على استحسان أو إنكار شيء نادر، قليل الوقوع وغير مألوف، وفي الغالب الأعم، يكون إما بالإنكار أو الاستحسان . وعلى الرغم من اختلاف المعاجم اللغوية التي تناولت مادة (ع.ج.ب)، إلا أنها لم تخرج عن كون "العجيب" و"العجائبي" رد فعل تجاه ظواهر فوق طبيعية، غير مألوفة، ونادرة الوقوع، وأحداث خارقة للعادة، ومستعلقة على الفهم .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نستنتج أن "العجائبي" شديد الارتباط بالنصوص السردية ، إلا أنه يتأخم "العجيب" الذي هو وثيق الصلة بالنصوص الدينية . فالنص القرآني يحفل بـ"العجيب" ، وبالقوى فوق طبيعية من جن وشياطين ، وبالمعجزات التي وردت ترسيخا لقيم الخير ، ودرء للشّر واجتثاثه ، وتأكيذا للقدرة الإلهية وتأملا في الحكمة الربانية ، تلك "الحكمة اللانهائية التي تسهر على نظام المخلوقات العجيب" (1) . ولهذا يمثل "العجيب" في النص الديني شكلا من العقيدة الراسخة ، فهو كلام الله عز وجل الذي أوحى به لنبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يمكن بأية حال أن ندخله في جنس "العجائبي" الذي يظل كلام بشر ، وشكلا أدبيا له خصائصه وسماته المميزة.

وتأسيسا على ما سبق، نتبين أن "العجيب" يتشكل من عنصرين أساسين؛ الأول يتحدد في عالم فوق طبيعي متجل في القدرة الإلهية الخارقة والمعجزة، وغير قابل للإدراك وفق قدرات الفهم الإنساني، لأن حقيقته ومجال اشتغاله قائمين في العقيدة الروحية، بينما الثاني يتمثل في إعجاز النظامين التركيبي والخطابي، المتحكمين في اشتغال اللغة وطرائق السرد القرآني . فـ"العجيب" يختلف كلياً عن "الغريب" الذي اعتبره القزويني "كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية أو تأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية ، كل ذلك بقدرة الله تعالى" (2).

وإجمالاً يمكننا القول إن "العجيب" عام يحيا داخل النصوص الدينية، ويستدعي الوقوف أمام إعجاز القرآن الكريم وعظمة الله عز وجل. أما "العجائبي" فخاص ينشط في النصوص الأدبية، ويفرض حضور القارئ والشخصية معا في الأثر الأدبي، ويستوجب خلق

1- محمد أركون : العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ترجمة : عبد الجليل الأزدي ، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2002 ، ص : 22 .

2- زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار الشرق العربي ، حلب ، (د.ت)، ص : 15 .

الحيرة والتردد والاندھاش الناجم عما يعترض القارئ والشخصية من أحداث فوق طبيعية .
وهكذا، نجد أن التراث العربي يرفل بنصوص السرد العجائبي، من قبيل؛ نص "ألف ليلة وليلة"، ونص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري، ونص "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، ونص "الحيوان" للجاحظ، ونص "حياة الحيوان الكبرى" لكamal الدين الدميري، ونص "تحفة الألباب ونخبة الإعجاب" لأبي حامد المازني الأندلسي الغرناطي، ... وغيرها .

إن هذا الزخم والغنى في نصوص السرد العربي القديم، يدل على أن الخيال ليس حكرًا على الأمم الأخرى دون العرب، وأن هاته الأعمال الأدبية العربية أثرت، من دون أدنى شك، في الأدب الغربي العجائبي، مثلما تأثر "دانتي" في "الكوميديا الإلهية" بنص "رسالة الغفران" لـ "أبي العلاء المعري".

وإذا كانت كتب السرد العربي القديم تحفل بذلك البعد العجائبي الذي وصفه " زكريا القزويني" بأنه "حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه"⁽¹⁾، فلأن "العجائبي" العربي يظل مفهوما أصيلا ومتأصلا في الثقافة العربية، كونه نشأ في كنف المتون السردية العربية الكلاسيكية، المؤسسة للمتخيل العربي الإسلامي. فالتراث السرد العربي القديم يزخر بنصوص كثيرة يشكل المتخيل نواتها، إذ أسهمت مكوناته في نسج وإعادة تكييف أحداث هاته النصوص، وتمثيل مرجعياتها الثقافية، والتعبير عن رؤاها. ويمكننا التمييز في تراثنا العربي بين العديد من الأنماط السردية القديمة - الحاضرة للحدث المقدس"، و"العجيب الديني"، و"العجائبي"- والمؤسسة للمتخيل العربي الإسلامي، ونذكر منها؛

- القصص الديني: يتجلى في قصص الأنبياء التي يبني متخيلها على المعجزة، والحدث المقدس الذي أقره النص الديني، (التوراة، والإنجيل، ثم القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف)، وعجز الإنسان عن إدراكه خارج إطار المتخيل، من ذلك؛ (شق البحر، وإحياء الموتى، والإسراء والمعراج).

1- زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وخرائب الموجودات، ص : 10.

ويضاف إلى ذلك الكرامات الصوفية، وما تقدمه من كرامات، وأحداث خارقة، كالسير فوق الماء، وشفاء الأسقام، وطي الطريق في السفر الطويل، ... وغيرها.

- حكايات الحيوان: ينسج السرد في هذه الحكايات فضاءات تسكنها حيوانات ناطقة، تقدم الحكمة والعبرة مبطنة بين ثنايا أحداثها. ومن أشهر نماذجها؛ نص "كليلة ودمنة" لابن المقفع، ونص "الحيوان" للجاحظ، ونص "حياة الحيوان الكبرى" لكamal الدين الدميري.

- السير الشعبية: تقوم مشاهد السرد في السير الشعبية على بطولات شخصيات تسكن المتخيل الشعبي، وهاته الشخصيات إما متخيلة، أو واقعية مثبتة تاريخيا، إلا أن الفضاءات التي ترتادها، والأزمنة التي تتعاقب عليها هي ما يرتفع بالسير الشعبية إلى مصاف المتخيل. ومن بين أشهر هاته السير؛ سيرة "الأميرة ذات الهمة"، وسيرة "سيف بن ذي يزن"، وسيرة "الظاهر بيبرس"، وسيرة "الزير سالم"، وسيرة "عنتر بن شداد" ... إلخ.

وسعيا لبلورة تصور متماسك عن تجليات الحدث المقدس، ورصد إوالات اشتغاله ضمن النصوص المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية، اجتينا بعضا من هاته النصوص المحتفية بالمتخيل، من بينها نص "ألف ليلة وليلة"، ونص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري، ونص "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي. ويعزى اختيارنا لهذه النصوص إلى جملة من الاعتبارات، نجملها في كونها نصوصا مؤسسة للثقافة العربية الإسلامية، متنوعة الأصول والجنود، وتأخذ اتجاهات مختلفة، وذات تمثيلية لموضوع بحثنا، هذا فضلا عن استثمارها الحدث المقدس ضمن سياقها.

لقد أثارت هذه الآثار الأدبية الكثير من الأسئلة، منها ما يتعلق بأسببية أثر على أثر في الوجود، بمعنى إثارة قضية التأثير والتأثر بين هاته الأعمال، وأيضا ما تعلق ببنية هذه الآثار ومحتواها وظواهرها الفنية والأسلوبية. وتجمع بين هذه النصوص السردية عدة قواسم مشتركة، مثل تقارب أهدافها، واتصالها بالموروث الديني الخاص بمرويات الإسراء والمعراج، واستلهاها فكرة العروج والارتحال إلى العوالم الأخروية، يقوم فيها البطل الجوال بوصف وسرد ما يعرض له فيها من أحداث، ناهيك عن كون هذه النصوص تعكس الكيفية التي تشكلت بها صورة المتخيل في السرد العربي القديم.

وقد عمدنا في هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن الكيفية التي نقل بها الحدث المقدس، وإبراز خصوصية هذا النقل في نص الوحي، وفي نصوص الثقافة العربية الإسلامية، والتي كانت مرتعا خصبا لتسييق الحدث المقدس ضمن متونها، إضافة إلى رصد الطريقة التي تم بها تقديم هذا الحدث المقدس، وصيغة التعبير عنه، علما بأن الحدث المقدس لا يكمن في النص، ولكن في طريقة التعبير عنه.

- كيف صور القرآن الكريم الحدث المقدس؟ وكيف قدمته نصوص الثقافة العربية الإسلامية؟

- إلى أي حد ظل النص المقدس محافظا على قدسيته حينما دخل نصوص المتخيل؟

- كيف يتزىي الحدث المقدس ويتلون حين توظيفه في نص ليست الغاية منه التعبد؟

- كيف تبلور الحدث المقدس حين تسييقه في سياق "عجيب" القرآن الكريم، و"عجائبي"

نصوص المتخيل العربي الإسلامي؟

الفصل الأول :

ارتقاء الحدث التاريخي إلى حدث مقدس عجيب
وامتداد المقدس في التاريخي

- المبحث الأول : عجيب الحدث المقدس في المتن الإسلامي -

1- العجيب في النص القرآني :

1-1- نماذج من القصص القرآني :

حقق القصص القرآني غايات سامية في إطار ما صُوّرَ من المواقف والأحداث، وما تضمنه من معنى، وكان ذلك مثلاً أعلى في عرض حقائق التاريخ، وفي الإشارة إلى معالم تاريخ البشرية، وصور سلوكها، وتأمل مواقف الأمم. وكان لهذا المنحى القصصي فضل الكشف عما طمسته الأيام، وقبرته السنون ومحاه النسيان والتقدم. قال تعالى: "ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل، ورسلا لم نقصصهم عليك"⁽¹⁾. ولم يكن ذلك الاستدعاء التاريخي لبعض مظاهر القديم في جوانب منه ضرباً من التذكير العارض، أو التشويق السطحي، بل كان مثار توجيه ونصح وإرشاد، وتذكير لأولي الألباب، وتقوية للعزائم والهمم، وإيناساً للرسول صلى الله عليه وسلم، وتسلياً له، قال تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حديثاً يفترى، ولكن كان تصديق الذي بين يديه، وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون"⁽²⁾.

لقد قام القصص القرآني بمهام جليلة؛ كالتذكير العملي الواقعي الحي، تطبيقاً لقوله عز وجل: "فذكر بالقرآن من يخاف وعيد"⁽³⁾، ويظهر التذكير جلياً في معظم قصص الأمم البائدة، حيث يستهل القصص بالعبرة أي بالادكار والاعتاظ، ولا ضير إن وجدنا في القرآن الكريم تكراراً لآيات قرآنية بعينها، قال تعالى: "ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي"⁽⁴⁾. نتبين إذن، أن للقرآن الكريم منهجاً متكاملًا يتجلى في ضرب المثل، والتدبير، والإنذار، وتسليية الرسول الكريم، واستحضار الأحداث، وقص الأثر وتتبعه، وغير ذلك من المنهج الإلهي العظيم.

وفي المعجم قصص الأثر، واقتصصته، وتقصصته، وخرجت في أثر فلان قصصاً، فكلمة "قص" تعني الاتباع، والقصة تسمى كذلك لأن كل كلمة تتبع كلمة، ومأخوذة من قص الأثر، وهو تتبع أثر السائر على الأرض حتى يعرف الإنسان مسار من يتبعه، فلا ينحرف ولا

1- سورة النساء، الآية: 164.

2- سورة يوسف، الآية: 12.

3- سورة ق، الآية: 45.

4- سورة الأنعام، الآية: 6.

يحييد عن الاتجاه الذي سار فيه من يبحث عنه ، قال تعالى : "وقالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب، وهم لا يشعرون"(1)، وقصيه في هذه الآية الكريمة بمعنى "تتبعي أثره"، والقص هنا ليس هو الكلمة التي تتبع كلمة، بل إنما القص هو تتبع ما حدث بالفعل. ويورد الله سبحانه وتعالى مثلا من قصة موسى عليه السلام مع فتاه في طريقيهما للقاء "الخضر" عليه السلام، "قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا"(2).

ومهما يكن من أمر، فالقصص الديني كان عملا من رسالات الأنبياء، له غاياته السامية العظيمة . قال تعالى : "إنما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي"(3)، وقوله سبحانه: "فأقصص القصص لعلمهم يتفكرون"(4).

ومن خلال معاينة هاته الآيات الكريمة ، نتبين ارتباط القص بغايات عدة من ذلك؛ الحديث، والنبأ، والخبر. ومن الحديث قوله عز وجل: "وهل آتاك حديث موسى"(5)، وأيضا قوله سبحانه: "نحن نقص عليك نبأهم بالحق"(6) ، ومن الخبر ما ورد في سورة محمد "ونبلو أخباركم"(7) . وهكذا نقف على معنى القصص القرآني المرتبط بغايات سامية، والمستند إلى مادة غزيرة عمرها يطال الأقوام البائدة والعصور المتلاحقة، وأن الحدث والحديث، والخبر، والنبأ، المتصل بها لما يعجز عن استيعابه راو أو قاص من بني البشر، خاصة وأن توظيفها جاء في سياق تبليغ الرسالة، وتأدية الأمانة ، أمانة النبي الذي اشتق لقبه من جذر "ن.ب.أ"، وهو من صميم القصص، من ذلك؛ "أنباء القرى" (سورة هود، الآية 100)، و"أنباء الغيب" (سورة هود ، الآية 49)، و "نبأ موسى" (سورة القصص، الآية: 3)، و نبأ الكهف (سورة الكهف، الآية: 12)، "نحن نقص عليك نبأهم بالحق".

ووفق هذا التحديد، فالقصص القرآني يختلف اختلافا كبيرا عن القصص الأدبي في سرده وسارده، إذ ليس الهدف منه تقديم العبر والتذكير، بل إنما هو شكل مختلف يسعى إلى عرض قدرات السارد، حتى إن تسميته بالقصص هي تسمية إلهية لا دخل فيها للبشر.

5- سورة طه ، الآية : 9 .
6- سورة الكهف ، الآية : 12 .
7- سورة محمد ، الآية : 31 .

1- سورة القصص ، الآية : 28 .
2- سورة الكهف ، الآية : 18 .
3- سورة الأعراف ، الآية : 35 .
4- سورة الأعراف ، الآية : 176 .

والحالة هذه، فإن القصص القرآني لم توجد في القرآن الكريم من باب التسلية والترويح عن النفس، وإنما كانت جزءا أصيلا من كتاب الله العزي، ودليلا يهتدي به الناس في الحياة. وهذا يعني أن القصد من القصص القرآني ليس السرد والرواية، وإنما ما تحمل تلك القصص والأخبار من مواعظ وعبر، ترشد قارئها إلى اتباع سبل الفلاح والرشاد، وتجنب طرق الشرك والضلال.

ولما كان القصص القرآني يمتاز بمزايا ينفرد بها عن القصص الإنساني، من ذلك؛ سمو الغاية، وشرف المقصد، وتحري الحقيقة، بحيث لا يشوبه شائبة من الوهم أو الخيال أو مخالفة الواقع، ناهيك عن أنه أصدق القصص، مصداقا لقوله تعالى: "ومن أصدق من الله حديثا"⁽¹⁾، وأيضا قوله عز وجل: "إن هذا لهو القصص الحق"⁽²⁾. فإن هذا القصص القرآني يستدعي الحدث التاريخي من أعماق الزمن، ويجمعه من وجوه الأرض، ليعرضه على الحياة من جديد، في صور العظة والعبرة، بمعنى أنه يبعث الحدث التاريخي بعثا جديدا، ويجعله حيا بعد أن كان ميتا، بأسلوب شائق ومضمون فائق.

وعليه، فإن القصص القرآني يشير إلى بعض الحقائق الكونية الجارية حتى قيام الساعة، ذلك أن العناصر التي يستعملها القرآن الكريم، باعتباره كتابا كونيا، هي عناصر غير مختصة بزمن معلوم، أو مكان معلوم، أو شخص معلوم. فالأحداث التي ذكرها القرآن تتكرر على مر الزمان وفق صور مختلفة، لكن بالماهية نفسها.

وفي هذا الإطار، نجد أن النص القرآني يحضن العديد من الأحداث التي اكتست قداستها وتعاليتها من تعالي القرآن الكريم. فالقصص القرآني نماذج عليا للقدوة في السلوك، والاحتذاء حذوها، وهي نماذج مجردة من الزمان والمكان، ذلك "أن التاريخ المروي من قبل الله، كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية المحركة من التاريخ والوجود، أو بمثابة نماذج عليا ينبغي أن يقتدي بها الوجود البشري. إنه يساهم في أسطورة التاريخ العادي للبشر"⁽³⁾. وهو ما مكن من تلقي الصور المثالية والتحديدات والأوامر والنواهي الموجهة من قبل الله عز وجل، ووفق هذا السياق، نورد بعضا من هذه النماذج العليا على سبيل المثال لا الحصر.

1- سورة النساء، الآية: 87.

2- سورة آل عمران، الآية: 62.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 131.

1-1-1- قصة ابني آدم قابيل وهابيل :

قال الله تعالى : "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ^ط قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ^ط إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ^ع وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ أَخْسَرِينَ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ^ع قَالَ يَوَيْلَئِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَةَ أَخِي^ص

فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ" (1). والقول في تأويل هذه الآيات الكريمة ، أن آدم عليه السلام ، كان يزوج ذكر كل بطن بأنثى البطن الآخر، وأن هابيل أراد أن يتزوج بأخت قابيل، وقابيل أكبره سنا وأخته أحسن، فاستأثر بها على أخيه، وما كان من آدم عليه السلام إلا أن أمرهما بأن يقربا قربانا ، وذهب آدم ليحج إلى مكة، واستحفظ السموات والأرضين والجبال على بنيه فأبين، فقبل قابيل بحفظ ذلك. وفي تقريبيهما للقربان يذكر الطبري "أنهما قربا قربانا إلى الله أيهما أحق بالجارية، كان آدم يومئذ قد غاب عنهما إلى مكة ينظر إليها، قال الله عز ذكره لآدم : يا آدم ، هل تعلم أن لي بيتا في الأرض؟ قال : اللهم لا! قال: فإن لي بيتا بمكة فأتته. فقال آدم للسماء : احفظي ولدي بالأمانة، فأبت. وقال للأرض، فأبت. وقال للجبال فأبت. وقال لقابيل، فقال: نعم، تذهب وترجع وتجد أهلك كما يسرك. فلما انطلق آدم، قربا قربانا، وكان قابيل يفخر عليه فقال: أنا أحق بها منك، هي أختي، وأنا أكبر منك، وأنا وصي والدي ! فلما قربا، قرب هابيل جذعة

1- سورة المائدة، الآيات: 27 و 28 و 29 و 30 و 31.

سمينة، وقرب قابيل حزمة سنبل، فوجد فيها سنبله عظيمة، ففركها فأكلها. فنزلت النار فأكلت قربان هابيل، وتركت قربان قابيل، فغضب وقال: لأقتلنك حتى لا تنكح أختي! فقال هابيل: إنما يتقبل الله من المتقين" (1). وتبعاً لذلك، فهابيل كان صاحب ماشية، وقرب أجود ما عنده من غنم، بينما قابيل كان صاحب حرث، فقرب زرعاً من رديء زرع، ثم إن ناراً نزلت من السماء فأكلت قربان هابيل، وتلك كانت علامة دالة على تقبل القربان، سيما وأن الإنسان الأول - إنسان زمن البدايات - كان يعلم المستقبل من قرابينه، وغير المستقبل منها، فيما ذكر بأكل النار ما تُقبل منها، وترك النار ما لم يُتقبل منها. وهو الأمر الذي ينتفي في ديننا الإسلامي، فالقربان كل ما يتقرب به إلى الله عز وجل من عمل صالح؛ صلاة، أو صوم، أو زكاة، أو صدقة... إلخ، ولا سبيل لنا إلى العلم بالمستقبل والمردود منه.

ومن ثم، فآدم كان مباشراً لتقريبهما القربان، والتقبل من هابيل دون قابيل، إذ قال قابيل لآدم "إنما تقبل منه لأنك دعوت له، ولم تدع لي، وتوعد أخاه فيما بينه وبينه. فلما كان ذات ليلة أبطاً هابيل في الرعي، فبعث آدم أخاه قابيل لينظر ما أبطاً به، فلما ذهب إذا هو به، فقال له: تقبل منك، ولم يتقبل مني، فقال: إنما يتقبل الله من المتقين، فغضب قابيل عندها وضربه بحديدة كانت معه فقتله. وقيل: إنه إنما قتله بصخرة رماها على رأسه وهو نائم فشدخته، وقيل: بل خنقه خنقاً شديداً، فمات" (2). نتيجة لذلك، حرم الله تعالى قتل نفس بغير نفس ظلماً، وفق ما جاء في تأويل قوله سبحانه: "لئن بسطت إلي يدي لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك"، فقد حرم على المقتول قتل أخيه مثل ما كان محرماً على أخيه القاتل من قتله. وأما "الامتناع من قتله حين أراد قتله، فلا دلالة على أن القاتل حين أراد قتله وعزم عليه، كان المقتول عالماً بما هو عليه عازم منه ومحاول من قتله، فترك دفعه عن نفسه" (3).

ومن هنا، كانت هذه أول جريمة قتل ترتكب على وجه الأرض، وحينها ما كان أحد ليعلم شيئاً عن دفن الموتى، ولم يدر قابيل ما يصنع حينها بجثة هابيل، و"عكفت عليه الطير والسباع تنتظر متى يرمي به لتأكله، حينئذ حمله في جراب على ظهره، مدة سنة، وقيل مائة

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء العاشر، ص: 205 و206.

2- ابن كثير القرشي الدمشقي: قصص الأنبياء، دار العلم، الدار البيضاء، ص: 51.

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: المرجع نفسه، الجزء العاشر، ص: 213.

سنة إلى أن بعث الله غرابين فتقاتلا ، فقتل أحدهما الآخر ، فلما قتله عمد إلى الأرض، يحفر له فيها ثم ألقاه ودفنه وواراه التراب"(1). فهذا الغراب بعثه الله إلى قابيل ليريه كيف يوارى ضحيته، فلما رآه يصنع ذلك، قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سواة أخي، ففعل مثل ما فعل الغراب فواراه الثرى ودفنه. ولعل في إخفاء قابيل لجثة أخيه في جراب تجسيد لدفن مسبق . فمشهد الغراب هو تمثيل للقتل، والغراب الذي يقتل مثيله يحاكي فعل قابيل، وقابيل يحاكي الغراب بدفنه لأخيه، إلى أن تبلغ المماثلة درجة، يوشك أن يتحول معها قابيل إلى غراب؛ فسواد نفسه انعكس على جسده، وبشرته البيضاء استحالت سوادا. "ويروى: أنه لما قتله اسود جسده، وكان أبيضاً، فسأله آدم عن أخيه فقال: ما كنت عليه وكيفا، فقال: بل قتلته، ولذلك اسود جسدي"(2)، فكان بذلك الغراب هو أول من سن سنة الدفن، إنه "زمن البدايات؛ قواعد وتقاليد وعادات تظهر للمرة الأولى، ذلك زمن الأوائل، أي البشر الأولين، والقدماء الذين لأفعالهم قيمة النماذج والأنماط الأصلية ، قابيل أول من سن القتل، وهابيل أول قاتل من بني آدم"(3).

وعليه ، فإن الآيات (27 - 28 - 29 - 30 - 31) من سورة المائدة، الواردة في سياق التنديد بمواقف بني إسرائيل تجاه أنبيائهم، وتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم، تؤكد أن ظلم اليهود أنبياءهم، ونقضهم العهود والمواثيق ، شبيه بظلم ابن آدم لأخيه، وأن الشر أزلّي، فقد قتل قبل ذاك قابيل أخاه هابيل.

ولما كان الأمر كذلك، فإنه بموت هابيل أصاب الخراب الأرض، وأظهرت وجهها قبيحا، ورجفت بما عليها سبعة أيام، ربما كانت الأرض بفعلها تعلن عن حزنها وحدادها، ذلك أنه "في كثير من الأساطير، يكون موت شخص عظيم مصاحبا باختلال للكون"(4) ، حيث تشارك الطبيعة هي الأخرى في الغم والحزن الناتجين عن فقدان الشخص العظيم.

- 1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، الجزء العاشر، ص: 225 .
- 2- أبو القاسم محمود بن عمر الرمخسري: الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء السادس، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت ، 2009 ، ص : 287 .
- 3- عبد الفتاح كليطو : لسان آدم ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال ، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2001 ، ص:31.
- 4- عبد الفتاح كليطو : المرجع نفسه، ص:31.

ومهما يكن من أمر، فإنه ينبغي أن نشير إلى أن هذا الخلل واللاتوازن الذي أتى على الطبيعة، مرده إلى أن الأرض تجرعت دم هابيل، فقد " نَشِيفَتِ الأَرْضُ دَمَهُ، فَلَعِنْتَ فَلَمْ تَنْشَفِ الأَرْضُ دَمًا بَعْدُ " (1). وفي شرب الأرض للدم إخفاء وطمس لمعالم الجريمة ، وتواطؤ مع المجرم القاتل أخاه ، إذ "يزعم أهل التوراة أن قابيل حين قتل أخاه هابيل قال له جل ثناؤه: يا قابيل ، أين أخوك هابيل؟ قال : ما أدري، ما كنت عليه رقيبًا! فقال الله جل وعز له: إنَّ صوت دم أخيك لينادييني من الأرض، الآن أنت ملعون من الأرض التي فتحت فاهها فبلعت دم أخيك من يدك. فإذا أنت عملت في الأرض، فإنها لا تعود تعطيك حرثها حتى تكون فرعًا تائها في الأرض" (2).

وهكذا، صارت الأرض عقيما بإدخالها الدم المغدور إلى باطنها ، فالدم الذي كان رمز الحياة يصبح رمزا للموت. على نحو، أن الأشجار تغطت بالأشواك، وتغيرت الأطعمة، وتحمضت الفواكه، ومُرَّ الماء، واغربت الأرض، فحزن آدم على موت ابنه حزنا شديدا، وبكاه، فقال:

**"تغيرت البلاد ومن عليها
تغير كل ذي لون وطعم
فأجيب آدم عليه السلام :**

**"أبا هابيل قد قتلا جميعا
وجاء بشرة قد كان منها
وصار الحي كالميت الذبيح
على خوف ، فجاء بها يصيح" (4).**

والحالة هذه، فقد حرم على الأرض من يومئذ أن تشرب دما، بعده أبدا، ولعله ما يفسر ظاهرة عدم امتصاص الأرض للدم، فبمجرد ما أن يقع عليها حتى يصبح لزجا، وبخلاف السوائل الأخرى، صار محرما على الأرض أن تتجرع دما.

-
- 1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، الجزء العاشر ، ص : 228 .
 - 2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء العاشر ، ص : 227 .
 - 3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء العاشر ، ص : 208 .
 - 4- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء العاشر ، ص : 209 .

قال الله تعالى : " لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ

عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٤﴾ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً

لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٥﴾" (1)، ذكر الله عز وجل قصة نوح عليه السلام، وما كان من قومه، وما أنزل بمن

كفر من العذاب بالطوفان، وكيف أنجاه وأصحاب السفينة، تسلية لقلب الرسول صلى الله عليه وسلم عما يلقاه من أذى المشركين من قريش. ولما كان هذا الخبر عن نوح من الحق سبحانه ، فإنه حث من الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم على التأسى به، فيما قلده من تبليغ الرسالة .

قال تعالى: " كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿١٦﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي

مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِرْ ﴿١٧﴾" (2)، وهذا تهديد للمشركين المكذبين لرسول الله، ووعد من الله أنه محل بهم

من الهلاك والعذاب ما أحل بقوم نوح، لتماديهم في غيهم وضلالهم، ومنج نبيه والمؤمنين من العقاب.

وهكذا ، مكث نوح في قومه تسعمائة وخمسين سنة يدعوهم إلى توحيد الله، وينهاهم عن عبادة الأصنام ، فكذبوه ، ولم يزددهم ذلك من دعائه إياهم إلى الله من الإقبال إليه ، وقبول ما أتاهم به إلا فرارا، بل واستمروا على الكفر والضلال، والإصرار على الظلم، حتى أهلكهم الله بالطوفان، ولم ينقذ من الغرق إلا من آمن بنوح، وركب معه السفينة من أهله وأولاده وأتباعه المؤمنين. فجعل الله الناجين خلائف في الأرض بعد أن أغرق المنذرين المكذبين لآياته، ورسالة رسوله نوحا، يقول تعالى: " فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَّعَهُ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْنَاهُمْ خُلَافَةَ

1- سورة العنكبوت، الآية: 14 و 15.

2- سورة القمر، الآية : 9 و 10 .

وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِنَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ" (1) .

وفي هذا السياق ، أوحى رب العزة إلى عبده نوحا ، أن يصنع الفلك؛ تلك السفينة العظيمة التي لم يكن لها نظير قبلها ، فأقبل نوح على عمل الفلك ، وقومه يسخرون من صنيعه، فبعضهم يسأل بتهمك "أ صرت نجارا بعد النبوة؟" (2) ، والبعض الآخر باستغراب " تعمل سفينة في البر، فكيف تجري ؟ " (3) . يقول الحق سبحانه : " وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ

مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدَّ ءَأَمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَصْنَعِ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا

وَوَحِينَا وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴿٦٨﴾ وَيَصْنَعِ الْفُلَّكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُّ

مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ " (4) . وامتثالاً

لأمر الله عز وجل ، غرس نوح عليه السلام شجرا ليعمل منه السفينة ، فأرسل الله تعالى إليه جبريل عليه السلام يعلمه صناعة الفلك. فجعل للسفينة سبعة طوابق لكل طبقة باب، وعلق على كل باب قنديلا، ولما فرغ من بنائها وقع فيها العث، فبث أمره إلى الله تعالى، فأوحى الله إليه أن سمر في السفينة أربعة مسامي، ويكتب عليها أسماء أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ففعل ذلك نوح عليه السلام فصحت السفينة.

وفي هذا الصدد، نسوق ما أورده "الطبري" في "جامع البيان" أن الله أمر نوحا أن يصنع الفلك "من خشب الساج، وأن يجعله أزور على ثلاث صور رأسه كرأس الديك وجوفه كجوف الطير، وذنبه كذنب الديك مائلا، وأن يظليه بالقار من داخله وخارجه، وأن يجعل طوله ثمانين

1- سورة يونس ، الآية : 73 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء الخامس عشر ، ص : 312 .

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الخامس عشر ، ص : 309 .

4- سورة هود ، الآية : 36 و 37 و 38 .

ذراعا ، وعرضها خمسين ذراعا، وطولها في السماء ثلاثين ذراعا، وأن يجعله ثلاثة أطباق: سفلا ووسطا وعلوا"(1). وفي رواية أخرى ، جعل "طولها ألف ذراع ومائتي ذراع ، وعرضها ست مائة ذراع، وكانت ثلاث طبقات، فطبقة فيها الدواب والوحش، وطبقة فيها الإنس، وطبقة فيها الطير"(2). ففعل نوح ما أمر به، وما عهد إليه من الخالق جل علاه، وحمل فيها ذريته، ومن كل زوجين اثنين، يقول تعالى : "فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ

زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ مُعْرِقُونَ"(3). وقوله أيضا : "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ

كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ"(4).

وعلى الرغم من المدة الطويلة التي أقامها نوح بين ظهران قومه ، ودعوته لهم ليلا ونهارا، وسرا وجهرا، ترغيبا ووعدا تارة وترهيبا ووعيدا أخرى، لم يفلح في هدايتهم، ولم تؤمن به إلا فئة قليلة من الناس، وأهله وذريته، لقوله سبحانه: "ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ"(5) ، فالناس كلهم ذرية من أنجى الله في تلك السفينة، و "ما نجا فيها يومئذ غير نوح وثلاثة بنين له، وامراته وثلاث نسوة، وهم : سام، وحام، ويافت. فأما سام فأبو العرب، وأما حام فأبو الحبش، وأما يافت

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء الخامس عشر ، ص : 314 .
2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الخامس عشر ، ص : 311 .
3- سورة المؤمنون ، الآية : 27 .
4- سورة هود، الآية : 40 .
5- سورة الإسراء ، الآية : 3 .

فأبو الروم" (1). واستثنى "الطبري" من أبناء نوح الذكور؛ ابنه "يام"، وقيل إن اسمه "كنعان"، خالف أباه في دينه، وكفره هلك مع الهالكين .

والحالة هذه، فإننا نشهد ضمن أحداث هذه القصة التي ساقها الخطاب القرآني ، فكان مسرحها سفينة نوح، عملية خلق عجيبة، إذ نقف على عجيب حدث الخلق؛ فحدث أن خُلِقَ الخنزير من الفيل، والسنور من الأسد . وما سوغ ذلك ، أنه لما كثرت أرواث الدواب في السفينة ، "أوحى الله إلى نوح أن اغمز ذنب الفيل فغمزه فوقه منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث فأكلاه . فلما وقع الفأر بجرز السفينة يقرضه ، أوحى الله تعالى إلى نوح أن اضرب بين عيني الأسد فضرب، فخرج من منخره سنور وسنورة ، فأقبلا على الفأر فأكلاه" (2) .

ومما تجدر الإشارة إليه، أن نوحا حين استنصر ربه واستغاث به على قومه، سلط الله على الكافرين منهم الطوفان ، فالتقى ماء السماء وماء الأرض، وهنا " الالتقاء لا يكون من واحد ، وإنما يكون من اثنين فصاعدا، لأن الماء قد يكون جمعا وواحدا، وأريد به في هذا الموضع مياه السماء ومياه الأرض، فخرج بلفظ الواحد ومعناه الجمع " (3)، وبذلك يكون هذا الالتقاء أمرا قد قدره الله وقضاه في اللوح المحفوظ . يقول تعالى: " فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ

مُنْهَرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوَاحِ

وَدُسْرِ ﴿١٣﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرًا" (4)، علاوة على ذلك ، كان نوح عليه السلام إذا

أراد أن ترسو السفينة ، قال باسم الله مرساها، فترسو، وإذا أرادها أن تجري ، قال باسم الله مجراها ، فتجري على الماء .

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء السابع عشر ، ص : 352 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الخامس عشر ، ص : 311 .

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الثاني والعشرون ، ص : 577 .

4- سورة القمر ، الآية : 11 و 12 و 13 و 14 .

ومن ثمة ، فإننا نشهد عملية تزواج بين ماء السماء وماء الأرض، مثلما تصوره أساطير الخلق الأولى، سيما الأساطير السومرية ، في التقاء مياه "الآبسو" ، أي ماء السماء العذب ومياه الأرض؛ مياه البحر المالحة.

على نحو ، اختلفت الروايات حول عدد ركاب السفينة، وحول طبقاتها، ومدة المكوث بها ، ولا شك أن ذلك راجع إلى رمزية الأعداد، وهي رمزية تنتظم بها جميع عناصر نعت السفينة ، مثلما الرقم سبعة الذي يرمز في ثقافتنا العربية الإسلامية إلى عدد أيام الخليقة، وإلى السموات والأرضين، فأما الرقم ثلاثة فيحيل على عدد طبقات الكون؛ السماء، والأرض ، وما بينهما ، وأما عدد راكبيها فهو بعدد اللغات التي تكلمت بها البشرية .

بالفعل، فحدث الطوفان هو حدث هلاك البشرية، إلا أنه في المقابل حدث نجم عنه مخاض بشرية جديدة، على مستوى الطبيعة وفي سفينة نوح. فلما نجا من عليها ، وغرق من بالأرض من الكافرين، ولم يبق عليها أحد من المشركين، أمر الله الأرض أن تبتلع ماءها، وأمر السماء أن تقلع، يعني أن تمسك عن المطر، فنقص عما كان عليه، " وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ

وَيَسْمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ^ط وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ" (1). فبعد أن نضب الماء عن وجه الأرض ، وأمكن السعي فيها، والاستقرار عليها،

أمر الله رسوله نوحا عليه السلام بالنزول من السفينة، التي كانت قد استقرت بعد سيرها العظيم على ظهر جبل الجودي، وهو جبل بأرض الجزيرة، "قِيلَ يَنُوحُ أَهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ

عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ ^ج وَأُمَّمٌ سَنُمَتُّهُنَّ ثُمَّ يَمَسُّهِنَّ مِنَّا آدَابٌ أَلِيمٌ" (2)، لهذا وبعد أن

غرقت الأرض، "جعلت الجبال تشمخ ، فتواضع الجودي، فرفعه الله على الجبال، وجعل

1- سورة هود ، الآية : 44.

2- سورة هود ، الآية : 48.

قرار السفينة عليه"⁽¹⁾، وهكذا استقرت السفينة ورست على جبل الجودي بعد رحلة عجيبة هلك فيها من تخلف عنها . وقد أشار "الطبري" إلى زمن انطلاق الرحلة، ومدة مكوث السفينة ومن عليها في الماء ، يذكر أنه " في أول يوم من رجب ركب نوح السفينة ، فصام هو وجميع من معه ، وجرت بهم السفينة ستة أشهر ، فأنتهى ذلك إلى المحرم، فأرست السفينة على الجودي يوم عاشوراء، فصام نوح، وأمر جميع من معه من الوحش والدوابّ فصاموا شكرا لله (...) ومرت بالبيت فطافت به سبعا، وقد رفعه الله من الغرق، ثم جاءت اليمن، ثم رجعت " ⁽²⁾.

نتيجة لذلك، وبانتهاء الطوفان تبدأ البشرية عهدا جديدا ، وتفيدنا الأساطير بعد ذلك أن جميع من على وجه الأرض من بشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم بعد الطوفان إنما هم ذرية نوح من أبنائه ؛ "سام"، و"حام"، و"يافيث" ، ذلك أن "كل واحد منهم سلك وجهة معينة مستدلا بإحدى الرياح الأربعة، ألا وهي؛ الصبا، والذبو، والشمال، والجنوب"⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر، نتبين أن هذا الحدث ذو الجذور السومرية القديمة، الذي تناقله البابليون، ثم الكنعانيون، فالعبرانيون، يشهد على التنوع المشاهد على وجه الأرض، وعلى توزع البشرية في أرجاء المعمور، غير أنه تم استيعابه، وتمثله في المتخيل العربي الإسلامي، بأن تراكبت عليه عدة رموز إسلامية، فأصبغ بها، مثل ما ترمز إليه المسامير الأربعة التي كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين؛ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فضلا عن طواف السفينة حول الكعبة، وبذلك يكون نوح هو أول رسول يرسل إلى البشر بعد أن تكررت الخطيئة على وجه الأرض بقتل قابيل لأخيه هابيل .

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء الثاني والعشرون ، ص : 582 .
2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الخامس عشر ، ص : 334 .
3- أبو الحسن علي المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، الجزء الأول ، مطبعة قمبيحة ، بيروت ، ص:43.

قال الله تعالى : " وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ ﴿١١﴾ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١١﴾ فَأَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئُ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُ ﴿١٢﴾ فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَتَأْتٍ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٣﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٤﴾ وَنَدَيْنَاهُ أَنِ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا ۚ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٥﴾ إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٨﴾ سَلَّمَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٨﴾ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩﴾ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَدَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢١﴾ وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ

وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۗ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾ (1) . جاء في سياق هذه الآيات الكريمة أن خليل

الله إبراهيم عليه السلام حين هاجر من بلاد قومه ، سأل ربه أن يهب له ولدا صالحا، فبشره الله بإسماعيل عليه السلام، الذي جاءه على الكبر بعد أن طعن في السن. فلما شب إسماعيل وصار يسعى في مصالح أبيه، ويرتحل ويطبق ما يفعله الكبار من السعي والعمل، رأى إبراهيم عليه السلام في المنام أنه يؤمر بذبح ولده الوحيد، ذلك أن رؤيا الأنبياء في المنام وحي، والرؤيا الصادقة ضرب من أضرب النبوة.

ومن الواضح والجلي، أن ما رآه إبراهيم عليه السلام في منامه اعتبره أمرا إلهيا ، أي وحيًا تلقاه من رب العالمين، فامتثل بموجبه إلى ما اقتضته الإرادة الإلهية والحكمة الربانية. ولعل هذا الأمر اختبار آخر من الله عز وجل لخليله إبراهيم عليه السلام، فقد أمره قبل ذلك بأن

1- سورة الصافات ، الآيات : من 99 الى 113 .

يهاجر، وأن يسكن زوجته هجر وابنه اسماعيل في واد قفر بلا أنيس، ولا مأكلا ولا مشرب.
كما جاء في قوله تعالى: " رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ

رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْعَدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ

يَشْكُرُونَ" (1). فحدث أن امتثل للأمر الإلهي، وترك ذريته هناك ثقة بالله وتوكلا عليه، فأسبغ

الله عليهما نعمه، ورزقهما من حيث لا يحتسبان .

وفي هذا الصدد، يذكر الطبري أن إبراهيم وابنه عليهما السلام، استسلما لأمر الله عز وجل ، فهم إبراهيم لذبح ولده، ثم "إن إسماعيل قال له عند ذلك ، يا أبت إن أردت ذبحي، فأشدد رباطي لا يصبك مني شيء فينقص أجري، فإن الموت شديد وإني لا آمن أن اضطرب عنده إذا وجدت مسه، واشد شفرتك حتى تجهز علي فتريحني وإذا أنت أضجعتني لتذبحني فكبني لوجهي على جبيني ولا تضجني لشقي فأني أخشى إن أنت نظرت في وجهي أن تدركك رقة تحول بينك وبين أمر الله، وإن رأيت أن ترد قميصي على أمي فإنه عسى أن يكون هذا أسلى لها عني ، فقال له إبراهيم نعم العون أنت يا بني على أمر الله، فربطه كما أمره إسماعيل ، فأوثقه ، ثم شدد شفرته ، ثم تله للجبين، واتقى النظر في وجهه، ثم أدخل الشفرة لحلقه فقلبها الله لقفها في يده، ثم اجتذبا إليه ليفرغ منه، فنودي أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا . هذه ذبيحتك فداء لابنك ، فاذبحها دونه" (2). وفي رواية أخرى أوردها ابن كثير عن السدي، "بل أضجعه كما تضجع الذبائح، وبقي طرف جبينه لاصقا بالأرض، وسمى إبراهيم وكبر، وتشهد الولد للموت . وأمر السكين على حلقه فلم تقطع شيئا، ويقال: جعل بينها وبين حلقه صفيحة من نحاس" (3) . عندئذ، نودي على إبراهيم عليه السلام "قد صدقت الرؤيا ، إنا كذلك نجزي المحسنين" ، أي حصل المقصود من اختبارك وطاعتك ومبادرتك إلى أمر ربك . فكان أن فداه الله من سبع

1- سورة إبراهيم، الآية : 37 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، الجزء الأول ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1407 هجرية ، ص : 165 .

3- ابن كثير القرشي الدمشقي: قصص الأنبياء ، ص : 156 .

سماوات بكبش مليح، "وفديناه بذبح عظيم". إنه كبش أبيض أعين أقرن، عظيم سواد العينين، وكبير القرنين، "كبش قد رعى في الجنة أربعين خريفا، وقال سعيد بن جبير: كان يرتع في الجنة حتى تشقق عنه ثبير، وكان عليه عهن أحمر، وعن ابن عباس هبط عليه من ثبير كبش أعين أقرن له ثغاء فذبحه، وهو الكبش الذي قربه ابن آدم فتقبل منه" (1).

وعليه، يكون إبراهيم عليه السلام بإضطجاعه ولده إسماعيل ليذبحه، وتميرير السكين على حلقه، وبقوة، دون أن تنال منه، قد صدق الرؤيا التي رآها في منامه، ونفذ ما أمره الله تعالى به. فرؤيا الأنبياء وحي، فقد كان يأتيهم الوحي من الله تعالى أيقاظا ورقودا، ذلك أن الأنبياء تنام عيونهم، ولا تنام قلوبهم. فبرهن إبراهيم عليه السلام من خلال هذا الحدث المتعالي عن كل ما هو دنيوي، أنه خليل الله وصفيه، وأن حب الله يقدم على حب الولد - حتى وإن كان هذا الولد بكره ووحيده وقررة عينه، الذي وهبه الله إياه على الكبر، وبعد طول انتظار - إنه الحب الإلهي في أسمى تجلياته.

ومهما يكن من أمر، فإننا نستنتج أن ما يمارسه المسلمون اليوم من طقوس احتفالية في عيد الأضحى، إنما هو إحياء لسنة إبراهيم عليه السلام، وما نحر أضحية العيد إلا تجسيد لقصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام. لا سيما، وأن هذه الأضحية القربانية؛ الكبش العظيم، كبش الفداء، كانت البديل الإلهي عن الأضحية الآدمية المتمثلة في إسماعيل عليه السلام.

والحالة هذه، إن في تكرار هذه السنة غير المؤكدة كل عيد أضحى، هو تذكير دائم بهذا الحدث المقدس، وبما حدث في الأزل، وما كان سيحدث لولا حلول العناية الإلهية، ولطائفه سبحانه وتعالى. وحتى لا نرى، مجددا، أي دم آدمي، كان لا بد من دم أضحوي قرباني - على حد تعبير عبد الفتاح كليطو - يعيدنا إلى الزمن الأول زمن البدايات.

1- ابن كثير القرشي الدمشقي: قصص الأنبياء، ص: 157.

قال تعالى: "وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ

الْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾ * فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾

وَأُنبِئْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ ﴿١٤٦﴾ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ فَكَاْمُنُوا

فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ" (1). القول في تأويل هذه الآيات الكريمة، أن الله عز وجل بعث رسوله

يونس بن متى عليه السلام إلى أهل قريته "نينوى" من أرض الموصل، فدعا قومه إلى الله، فكذبوه وتمردوا ، بل زادوا في كفرهم وعنادهم ، فلما يئس من أمرهم ، خرج من بين أظهرهم، وتوعدهم حلول العذاب بهم . فلما فقدوا نبيهم، وتيقنوا أن العذاب سيحل بهم، تابوا عن الكفر وأمنوا بالله تعالى ، فقبل الله توبتهم حين أخلصوا الإيمان، ورفع عنهم العذاب، "فَلَوْلَا كَانَتْ

قَرْيَةً ءَامَنَتْ فَانْفَعَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ" (2).

وفي هذا الصدد، يذكر الطبري عن ابن عباس أن يونس عليه السلام حينما بعثه الله إلى أهل قريته ، "ردوا عليه ما جاءهم به وامتنعوا منه، فلما فعلوا ذلك أوحى الله إليه: إني مرسل عليهم العذاب في يوم كذا وكذا، فاخرج من بين أظهرهم، فأعلم قومه الذي وعده الله من عذابه إياهم ، فقالوا: ارمقوه ، فإن خرج من بين أظهركم فهو والله كائن ما وعدكم ، فلما كانت الليلة التي وعدوا بالعذاب في صباحها أدلج ، ورآه القوم ، فخرجوا من القرية إلى براز من أرضهم،

1- سورة الصافات، الآية: من 139 الى 148.

2- سورة يونس ، الآية : 98 .

وفرقوا بين كل دابة وولدها، ثم عجوا إلى الله ، فاستقالوه، فأقالهم، وتنتظر يونس الخبر عن القرية وأهلها ، حتى مر به مار، فقال : ما فعل أهل القرية؟ فقال : فعلوا أن نبيهم خرج من بين أظهرهم ، عرفوا أنه صدقهم ما وعدهم من العذاب ، فخرجوا من قريتهم إلى براز من الأرض، ثم فرقوا بين كل ذات ولد وولدها، وعجوا إلى الله وتابوا إليه، فقبل منهم، وأخر عنهم العذاب ، قال : فقال يونس عند ذلك وغضب: والله لا أرجع إليهم كذابا أبدا، وعدتهم العذاب في يوم ثم رد عنهم، ومضى على وجهه مغاضبا"(1).

ومما تجدر الإشارة إليه، أن يونس عليه السلام خرج من قريته مغاضبا لقومه، وقد كان عبدا صالحا ، كثير الصلاة والتسبيح ، وكان في خلقه ضيق ، فلم يقو على حمل أعباء النبوة، فتركها وخرج إلى البحر بغير إذن من ربه. فمغاضبته لقومه كانت غضبا لله ، وأنفة لدينه،

" وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَضِّبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٧﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُجِّي

الْمُؤْمِنِينَ "(2). ثم إن يونس ركب الفلك المشحون مع الراكبين ، فاضطرب بهم، وكادوا يغرقون ، فاشتوروا على أن يقتربوا ، ومن تقع عليه القرعة يلقي من السفينة حتى يتخففوا منه، فلما وقعت القرعة على نبي الله يونس لم يسمحوا به، فأعادوها ثانية فوقعت عليه، ثم أعادوا القرعة مرة ثالثة ، فوقعت عليه أيضا لما يريد به الله من أمر عظيم . "فاحتبست السفينة ، فعلم القوم أنما احتبست من حدث أحدثوه، فتساهموا ، ففرع يونس ، فرمى بنفسه، فالتقمه الحوت"(3).

وهكذا، بإلقاء يونس عليه السلام في البحر يطلعنا النص القرآني على عجب هذا

الحدث، إذ بعث الله سبحانه له حوتا كبيرا "ذو النون" ابتلعه، " فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء الثامن عشر ، ص : 511 .

2- سورة الأنبياء، الآية : 87 و 88 .

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه، الجزء الواحد والعشرون ، ص : 106 .

﴿ ١٤٢ ﴾ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴿ ١٤٣ ﴾ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ " ، أي لولا أن

كان يونس من المسبحين والذاكرين الله كثيرا ، لمكث في بطن الحوت إلى يوم القيامة، وبعث من جوفه ، خاصة، وأنه اختلف في مدة مكوث يونس عليه السلام في بطن الحوت، " فقال مجاهد عن الشعبي: التقمه ضحى ولفظه عشية ، وقال قتادة: فمكث فيه ثلاث ، وقال جعفر الصادق : سبعة أيام ، وقال سعيد بن أبي الحسن وأبو مالك : مكث في جوفه أربعين يوما" (1) . وبما أن نبي الله يونس عليه السلام كان من الذاكرين الله قبل البلاء، الذي ابتلي به من العقوبة بالحبس في بطن الحوت ، فقد ذكره الله تعالى في حال بلائه ، ذلك أن العمل الصالح يرفع صاحبه ويزكيه .

ومهما يكن من أمر، فإن يونس عليه السلام لما استقر في جوف الحوت حسب أنه قد مات، فحرك جوارحه فتحركت، حينئذ أيقن أنه حي، فخر لله ساجدا، وقال: يارب اتخذت لك مسجدا في موضع لم يعبدك أحد في مثله. وفي هذا الأمر، يروي الطبري حديثا عن محمد بن إسحاق يتصل سنده برسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "لما أراد الله حبس يونس في بطن الحوت أوحى الله إلى الحوت؛ أن خذه ولا تخدش له لحما ولا تكسر له عظما. فلما انتهى به إلى أسفل البحر سمع يونس حسا ، فقال في نفسه : ما هذا ؟ فأوحى الله إليه وهو في بطن الحوت ؛ إن هذا تسبيح دواب البحر . قال : فسبح وهو في بطن الحوت ، فسمعت الملائكة تسبيحه ، فقالوا: يا ربنا ، إنا نسمع صوتا ضعيفا بأرض غريبة ! قال : ذلك عبدي يونس عصاني فحبسته في بطن الحوت في البحر . قالوا : العبد الصالح الذي كان يصعد إليك منه في كل يوم وليلة عمل صالح ؟ قال : نعم . قال : فشفعوا له عند ذلك ، فأمر الحوت فقذفه في الساحل" (2). وفي رواية أخرى عن أنس بن مالك يرفع فيها هذا الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أن يونس النبي حين بدا له أن يدعو الله بالكلمات حين ناداه وهو في بطن الحوت ، فقال : اللهم لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، فأقبلت الدعوة تحت العرش ، فقالت الملائكة : يا رب هذا صوت ضعيف معروف في بلاد غريبة، قال: أما تعرفون ذلك ؟ قالوا يا رب ومن هو؟ قال : ذلك عبدي يونس، قالوا: عبدك يونس الذي لم يزل يرفع له عمل متقبل ودعوة مستجابة،

1- ابن كثير : قصص الأنبياء ، ص : 275 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء الثامن عشر ، ص : 517 .

قالوا: يا رب أو لا يرحم بما كان يصنع في الرخاء فتنجيه من البلاء؟ قال . بلى ، فأمر الحوت فطرحة بالعراء" (1).

ومن ثم، فرحمة الله الواسعة تداركت عبده ونبيه يونس عليه السلام، فبمجرد ما التقمه الحوت، أمره الله عز وجل بأن لا يأكل له لحما، ولا يهشم له عظما، فذاك ليس له برزق. ويونس في جوف الظلمات مستغرق في التسبيح، والتهليل، والاستغفار، "فَنَادَى فِي

الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ" ، وفي لفظ الظلمات

إشارة من الله إلى ظلمة بطن الحوت، وظلمة البحر، وظلمة الليل . ثم يتلقى الحوت مرة ثانية

الأمر الإلهي ، فيلفظ يونس عليه السلام إلى اليا بس، "فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾

وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ" ، وبقدرة الله يطرح الحوت يونس بن متى ويرميه بالعراء ، أي

بمكان قفر ليس فيه أشجار ، وهو ضعيف البدن ، فتشمله العناية الربانية فنبت الله تعالى عليه شجرة يقطين أي ما يعرف بالقرع. ولعل في إنبات القرع على يونس عليه السلام حكم جمة ؛ فورقه في غاية النعومة، وكثير وضليل، ولا يقربه الذباب، ويؤكل ثمره من أول طلوعه إلى آخره، نيباً ومطبوخاً، وبقشره، وفيه منافع كثيرة. كذلك ، من لطف الله بنبيه يونس عليه السلام، أن سخر له أروية البرية ترضعه لبنها، إذ كانت تأتيه بكرة وعشية، وهذا من رحمة الله تعالى به ونعمته عليه، وإحسانه إليه.

والحالة هذه، فإننا إذ نعاين عجب هذا الحدث المتعالي، نقف على تجليات صنيع الخالق

الوهاب لكل من دعاه واستجار به. فقصة يونس عليه السلام مع قومه سلوى للذين تضيق

صدورهم بالمعرضين عن دين الله والمتخاذلين عن التمسك به، والمفرطين في حدود الحق جل

علاه .

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء الواحد والعشرين ، ص : 108 .

قال الله تعالى : "وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَبَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾
فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ
بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾
قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلِيُّ
هِينٌ ۗ وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا ۗ وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾ * فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ
مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ
نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴿٢٤﴾ وَهَزِيءَ إِلَيْكَ
بِحِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۗ فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ
أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ۗ
قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ
بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ
ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ
مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ

أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٦﴾ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٥﴾ مَا

كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ وَإِنَّ اللَّهَ

رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٣٦﴾ فَأَحْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ (1).

من خلال هذه الآيات البيّنات من سورة مريم ، نقف على قدرة الله تعالى على الإتيان بأشياء تخالف ما اعتاد الناس عليه، إذ كان حمل مريم عليها السلام دون أن يمسسها رجل خرق للعادة ولما ألفه بنو البشر، ومعجزة إلهية موجهة إلى المشركين المكذّبين لآيات الله عز وجل . ولما كان هذا الحدث من أعجب الأحداث التي تغذي العديد من النصوص الإسلامية ، لما يحتويه من عجيب يحتفي بالخلق؛ خلق عيسى بن مريم عليه السلام من غير أب، "فقد قدمت له سورة مريم بقصة زكرياء الطاعن في السن، الذي ولد له مولود من امرأته وهي عاقر . وهذا شيء غريب، ولكنه مع ذلك قابل للتصديق بوصفه حالة استثنائية. وعليه، فلما كان هذا ممكنا، ولو كحالة استثنائية، فسيكون من الممكن أيضا كحالة استثنائية أن تلد المرأة من غير أن يمسسها بشر. وفي هذا تأكيد لعقيدة الخلق" (2).

ومن ثم، فإذا كان الحق سبحانه قادرا أن يهب مولودا لزكرياء عليه السلام رغم كبر سنه وعقم زوجته، فإن هذه القدرة الإلهية عينها تجعل مريم عليها السلام تحبل بولدها عيسى عليه السلام دون أن يكون لها زوج. ولعل هذا الأمر أثار استغراب كل من كان يعرف مريم العفيفة الطاهرة ، حتى إن قريبتها يوسف النجار، الذي كان يربط معها في خدمة بيت المقدس، ينكر حملها "فكان أول من أنكر حمل مريم صاحبها يوسف، فلما رأى الذي بها استفظعه، وعظم عليه، وفضع به، فلم يدر على ماذا يضع أمرها، فإذا أراد يوسف أن يتنمها، ذكر

1- سورة مريم، من الآية 16 الى الآية 37.

2- محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم ؛ في التعريف بالقرآن ، الجزء الأول ، دار النشر المغربية ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، 2006 ، ص : 337 .

صلاحها وبراءتها، وأنها لم تغب عنه ساعة قط، وإذا أراد أن يبرئها، رأى الذي ظهر عليها، فلما اشتد عليه ذلك كلمها، فكان أول كلامه إياها أن قال لها: إنه قد حدث في نفسي من أمرك أمر قد خشيتيه، وقد حرصت على أن أميته وأكتمه في نفسي، فغلبني ذلك، فرأيت الكلام فيه أشقى لصدري، قالت: فقل قولاً جميلاً، قال: ما كنت لأقول لك إلا ذلك، فحدثيني، هل ينبت زرع بغير بذر؟ قالت: نعم، قال: فهل تنبت شجرة من غير غيث يصيبها؟ قالت: نعم، قال: فهل يكون ولد من غير ذكر؟ قالت: نعم، ألم تعلم أن الله تبارك وتعالى أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذر، والبذر يومئذ إنما صار من الزرع الذي أنبته الله من غير بذر، أو لم تعلم أن الله بقدرته أنبت الشجر بغير غيث، وأنه جعل بتلك القدرة الغيث حياة للشجر بعد ما خلق كل واحد منهما وحده، أم تقول: لن يقدر الله على أن ينبت الشجر حتى استعان عليه بالماء، ولولا ذلك لم يقدر على إنباته؟ قال يوسف لها: لا أقول هذا، ولكني أعلم أن الله تبارك وتعالى بقدرته على ما يشاء يقول لذلك كن فيكون، قالت مريم: أو لم تعلم أن الله تبارك وتعالى خلق آدم وامرأته من غير أنثى ولا ذكر؟ قال: بلى، فلما قالت له ذلك، وقع في نفسه أن الذي بها شيء من الله تبارك وتعالى، وأنه لا يسعه أن يسألها عنه، وذلك لما رأى من كتمانها لذلك، ثم تولى يوسف خدمة المسجد، وكفاها كل عمل كانت تعمل فيه⁽¹⁾. ومن خلال هذا السجال نستشف إيمان مريم الراسخ، وصدق يقينها في الله تعالى وحوله وقوته، وصبرها الجميل على ابتلائها ومصابها، وتسليمها لأمره عز وجل. كيف لا، وهي الناسكة، والقانتة، والمتعبدة الملازمة للمحراب؛ تلك مريم الباتول التي جعلتها أمها محررة لخدمة بيت المقدس.

ومما تجدر الإشارة إليه، أننا نقف كثيراً في النص القرآني على فعل الخلق من قبيل: "إنا خلقناكم"، و"خلقتك"، وعلى حدث الخلق؛ كخلق الله تعالى آدم عليه السلام من تراب، فضلاً عن خلق عيسى عليه السلام من دون أن يكون له والد، كما جاء في قوله تعالى: "وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً"⁽²⁾. إن الله وحده القادر على الخلق من عدم، فلقد خلق آدم من تراب ونفخ فيه من روحه، وقال له كن فيكون، فكان آدم بين كافه ونونه، وخلق عيسى عليه

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تفسير آي القرآن، الجزء الثامن عشر، ص: 168.

2- سورة مريم، الآية: 9.

السلام من أمه مريم، بأن أرسل إليها الملك جبريل عليه السلام، فتمثل لها بشرا سويا ، فنفخ في جلبابها نفخة من روح الله، حتى وصلت النفخة إلى الرحم. "فأخذ جبريل بكميها، فنفخ في جيب درعها، وكان مشقوقا من قدامها، فدخلت النفخة صدرها، فحملت"(1). ونشير هنا، إلى أن آدم وعيسى عليهما السلام خلقا من غير نكاح بين أب وأم على خلاف حال سائر البشر، وفي هذا اطراد للقاعدة وخرق لمألوف الناس ومعهودهم. قال تعالى: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ

ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"(2).

وبناء على هذا التحديد لمفهوم الخلق، فإننا نتبين كمال قدرة الله تعالى على أنواع الخلق، فلقد خلق سبحانه آدم من غير ذكر ولا أنثى، وخلق حواء من ذكر بلا أنثى، وخلق عيسى من أنثى بلا ذكر. وبالمقابل خلق سائر الخلق من ذكر وأنثى.

ولما كان الأمر كذلك، فإن الله تعالى اصطفى مريم عليها السلام ، وفضلها على

نساء العالمين ، " وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ

بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ " (3). وبشرها بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم،

" إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿١٩﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ " (4).

لذلك ، ألفينا مريم تسائل الملك جبريل الذي زف إليها البشارة، "من أي وجه يكون لي غلام ؟

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء الثامن عشر ، ص : 165 .

2- سورة آل عمران ، الآية : 59 .

3- سورة التحريم ، الآية : 12 .

4- سورة آل عمران ، الآية : 45 و 46 .

أمن قبل زوج أتزوج ، فأرزقه منه ، أم يبتدئ الله في خلقه ابتداء ولم يمسنني بشر من ولد آدم بنكاح حلال ، ولم أك إذ لم يمسنني منهم أحد على وجه الحلال بغيا، بغيت ففعلت ذلك من الوجه الحرام ، فحملته من زنا (...) قال لها جبريل ، ولكن ربك قال: هو علي هين : أي خلق الغلام الذي قلت أن أهبه لك علي هين ، لا يتعذر علي خلقه ، وهبته لك من غير فحل يفتحك. وكي نجعل الغلام الذي نهبه لك علامة وحجة على خلقي أهبه لك . رحمة منا لك ، ولمن آمن به وصدقه أخلقه منك . وكان خلقه منك أمرا قد قضاه الله ومضى في حكمه وسابق علمه أنه كائن منك" (1).

وفي هذا الإطار، نجد أن النصوص الإسلامية تضي على حمل مريم العذراء، وولادة ابنها عيسى عليهما السلام هالة من القداسة والتعالي ، ذلك أن طقوس الولادة – في هذه النصوص – عادة ما تكون مصحوبة بمجموعة من الأحداث المتعالية ، مثل التنكيس الذي لحق الأصنام يوم ولادة عيسى عليه السلام ، والفرع الذي أصاب الشياطين، "فلما ولد عليه السلام أصبحت الأصنام كلها بكل أرض منكوسة على رؤوسها، ففرعت الشياطين ولم يدروا لما ذلك، فساروا مسرعين حتى جاءوا إلى إبليس لعنه الله وهو على عرش له في لجة خضراء يتمثل بالعرش يوم كان على الماء ، فأتوه وقد خلت ست ساعات من النهار ، فلما رأى إبليس اجتماعهم فرح من ذلك ، ولم يرهم جميعا منذ فرقتهم قبل تلك الساعة ، وإنما كان يراهم أشتاتا فسألهم فأخبروه أنه حدث في الأرض حدث فأصبحت الأصنام كلها منكوسة على رؤوسها، ولم يكن شيء أعون على هلاك بني آدم منها، لأنهم كانوا يدخلون في أجوافها فتكلمهم وتدبر أمرهم فيظنون أنها هي التي تكلمهم، فلما أصابها هذا الحدث صغرها في أعين الناس وأذلها، وقد خشينا أن لا يعبدوها بعد هذا. واعلم أنا لم نكن نأتيك حتى أحصينا الأرض، وقلبنا البحار وكل شيء فلم نزدد بما أردنا إلا جهلا ، فقال لهم إبليس فما يكون إلا أمر عظيم ، فكونوا مكانكم فطار إبليس عند ذلك، ولبت عنهم ثلاث ساعات فمر فيهن بالمكان الذي ولد فيه عيسى، فلما رأى الملائكة محققين بذلك المكان علم أن ذلك الحدث فيه، فأراد إبليس لعنه الله أن يأتيه من فوقه، قال فإذا رؤوس الملائكة ومناكبهم إلى السماء، ثم أراد أن يأتيه من تحت الأرض فإذا أقدام الملائكة راسية، فأراد أن يدخل من بينهم فمنعوه عند ذلك" (2).

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء الثامن عشر ، ص : 169 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، ص : 169 .

ويفيد هذا، أن مريم عليها السلام حينما جاءها المخاض ، تتحت بحملها إلى مكان بعيد، "فاشدد على مريم المخاض ، فلما وجدت منه شدة ، التجأت إلى النخلة فاحتضنتها، واحتشوتها الملائكة ، وقاموا صفوفًا محققين بها"⁽¹⁾. إن جذع النخلة كان جذعا يابسا ، وأمرها الله تعالى أن تهزه عملا بالأسباب ، فتساقط عليها الرطب من السماء، "كان جذع النخلة نخرا فلما هزت نظرت إلى الطلع قد خرج من بين السعف ، ثم اخضر فصار بلحا ، ثم احمر فصار زهوا ، ثم رطبا ، كل ذلك في طرفة عين ، فجعل الرطب يقع بين يديها لا ينشдох منه شيء (2). والواقع، إن النخلة لم تكن مثمرة ساعة ولادة عيسى عليه السلام، ثم إن ميلاده كان شتاء، وليس ذلك وقت تمر أو بلح ، فهزت مريم بجذع النخلة ، "وكان جذعا منها مقطوعا فهزته ، فإذا هو نخلة، وأجري لها في المحراب نهر، فتساقطت النخلة رطبا جنيا"⁽³⁾، فكان ذلك آية أخرى في إحياء موت الجذع .

ومن عجيب هذه النخلة ، ننتقل إلى عجيب النهر المبارك "السري" ، وهو اسم النهر الذي كان تحت مريم حين ولدت المسيح ، وكان مأؤه قد نضب فأجراه الله تعالى لمريم عليها السلام ، وسمي "سريا" لأن الماء يسري فيه، إذ كان هذا النهر يجري من ماء عذب فيكون باردا إن أرادته مريم للشرب ، وفاترا إذا أرادته للاستعمال اليومي.

ومهما يكن من أمر، فإن الهالة التي أحاطت بحدث ولادة المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام، ساهمت في نقل هذا الحدث من الدنيوي والتاريخي إلى الإلهي، ومن ثمة، جعله حدثا مقدسا متعاليا؛ على نحو أن هذه الهالة التي صاحبت حدث ميلاد المسيح عليه السلام، "تظل شاهدا على تفجر القدسي في الزمان والمكان، وعلى تحول الزمان من زمان حسي / تاريخي، إلى زمان ميثي/قدسي ودائري"⁽⁴⁾.

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء الثامن عشر ، ص : 169 .

2- ابن كثير : قصص الأنبياء ، ص : 533 .

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : المرجع نفسه ، الجزء الثامن عشر ، ص : 177 .

4- تركي علي الربيعو : العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت، 1994 ، ص : 533 .

قال الحق سبحانه : " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا

﴿١﴾ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿٢﴾

فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿٣﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا

لَبِثُوا أَمَدًا ﴿٤﴾ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿٥﴾

وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا

لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ﴿٦﴾ (1) ، تأتي هذه الآيات الكريمة من سورة الكهف لتجيب عن تحد تمثل في

سؤال وجهته قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقد ذكر ابن إسحاق أن قريشا بعثت رجلين إلى أحبار اليهود بالمدينة ليسألوهم عن أشياء يمتحنون بها رسول الله، وليختبروا ما يجيب به في صدها ، فقالوا : سلوه عن أقوام ذهبوا في الدهر فلا يدري ما صنعوا، وعن رجل طواف في الأرض، وعن الروح، فأنزل الله تعالى قوله: "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ

كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا" ، أي ليس بعجب أمام خلق السماوات والأرض وما فيهن من العجائب،

وأن ما أطلعناك عليه من الأخبار العجيبة والآيات الباهرة لأعجب من أمر أهل الكهف ، وأن الحجة ثابتة على المنكرين. وما كان نزول سورة الكهف على نبينا الكريم، متضمنة قصة أصحاب الكهف ، وقصة النبي موسى مع الخضر ، وقصة ذي القرنين، إلا تقريبا للمشركين من قومه، و تكديبا لهم بما هو أوكد عليهم في الحجة مما سألوا عنه.

1- سورة الكهف ، الآية : 9 و 10 و 11 و 12 و 13 و 14.

إن قصة أصحاب الكهف تحكي عن الفتية المؤمنين الذين فروا بدينهم واعتزلوا قومهم

فأووا إلى أحد الكهوف بوحي من الله، "وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوَرْنَا إِلَى

الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا" (1)، هربا بدينهم إلى ربهم،

ابتغاء لنيل مرضاته ، ورغبة منهم في أن يرزقهم من عنده رحمة وسدادا في عملهم .

ويذكر "الطبري" أن أهل العلم قد اختلفوا في سبب استخفاء هؤلاء الفتية في الكهف،

" كانت الفتية على دين عيسى عليه السلام ، وكان ملكهم كافرا، وقد أخرج لهم صنما ، فأبوا أن

يعبدوه ، وقالوا: (رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا) قال:

فاعتزلوا عن قومهم لعبادة الله ، فقال أحدهم : إنه كان لأبي كهف يأوي فيه غنمه ، فانطلقوا بنا

نكن فيه ، فدخلوه، وفقدوا في ذلك الزمان فطلبوا، فقيل : دخلوا هذا الكهف، فقال قومهم : لا

نريد لهم عقوبة ولا عذابا أشد من أن نردم عليهم هذا الكهف ، فبنوه عليهم ثم ردموه، ثم إن الله

بعث عليهم ملكا على دين عيسى، ورفع ذلك البناء الذي كان ردم عليهم" (2).

وعن عظيم آيات الله بخصوص عجيب الكهف وأصحابه ، يخبرنا الحق سبحانه عن علاقة

حركة الشمس بهذا الكهف في قوله تعالى : " وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَّوَّرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ

الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ

فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ﴿١٦﴾ وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ

ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ

1- سورة الكهف ، الآية : 16 .

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير آي القرآن ، الجزء السابع عشر ، ص : 604 .

فَرَارًا وَلَمَلَّتْ مِنْهُمْ رُغْبًا" (1). إن هذا دليل على عظمة صنيع الله عز و جل، إذ جعل باب الكهف

من جهة الشمال، ذلك أن الشمس إذا دخلته عند طلوعها "تزاور عنه ذات اليمين"، أي تميل، فينتقلص الفياء يمينا، وكلما ارتفعت الشمس في الأفق تقلص شعاعها حتى لا يبقى منه شيء عند الزوال، "وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال"، أي تدخل إلى غارهم من شمال بابه. وفي هذا الصدد يقول "الطبري" إن الأمر واضح وبيّن لمن كان له علم أو دراية بمعرفة سير الشمس والقمر والكواكب، و"بيانه أنه لو كان باب الغار من ناحية المشرق لما دخل إليه منها شيء عند الغروب، ولو كان من ناحية القبلة - يقصد الجنوب - لما دخل منها شيء عند الطلوع ولا عند الغروب، ولا تزاور الفياء يمينا ولا شمالا، ولو كان من جهة الغرب لما دخلته وقت الطلوع، بل بعد الزوال ولم تزل فيه إلى الغروب، فتعين ما ذكرناه والله الحمد" (2)، أي أن أصحاب الكهف كانوا في مكان منفتح انفتاحا واسعا، وفي متسع من أمرهم، وفي ظل كل نهارهم، ولا تصيبهم الشمس في طلوعها ولا في غروبها لأن الله حببها عنهم، إذ لو أصابتهم لأحرقت أبدانهم وثيابهم، وذلك من آيات الله، بأن أرشدهم إلى هذا الغار، وجعلهم فيه أحياء، والشمس والريح تدخل عليهم فيه لتصون أبدانهم وتبقي عليها. هذا فضلا عن كلبهم الذي صاحبهم، ليؤنس وحشنتهم، ويحرس غفلتهم، غير أنه نام نومتهم، باسطة ذراعيه، كما وصفه القرآن الكريم، وحتى لا يعتدي عليهم أحد وهم رقود، قذف الله في قلب كل من ينظر إليهم الرعب، بحيث لو اطلع عليهم المطلع لولى منهم فرارا، ولملئ منهم رعبا.

ومما تجدر الإشارة إليه، اختلاف المفسرين في عدد أصحاب الكهف، ومدة مكوثهم في

الكهف، "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ^ع

وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامُنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ

1- سورة الكهف، الآية: 17 و 18.

2- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تفسير أي القرآن، الجزء السابع عشر، 619.

إِلْمِرَاءَ ظَهْرًا وَلَا فِيهِمْ تَسْتَفْتِ مِّنْهُمْ أَحَدًا" (1)، وقوله : "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ

سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا قُلِ ﴿١٥﴾ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ

وَأَسْمِعَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" (2). فبعد هذا الزمن الطويل

بعثهم الله من سباتهم ، فقاموا من نومهم وهم يشعرون بتعب شديد في أجسادهم، متسائلين عن المدة التي مكثوها في الكهف، "قال قائل منهم كم لبثتم قالوا يوماً أو بعض يوم" (3)، وفي هذا الصدد ذكر أهل التأويل أن دخولهم الكهف كان صباحاً، وأن الله تعالى بعثهم في آخر النهار ، فلما استيقظوا ظنوا أن الشمس قد غربت، فقالوا لبثنا يوماً، ثم رأوها لم تغرب ، فقالوا أو بعض يوم، وما علموا أنهم لبثوا في كهفهم ثلاثمائة وتسع سنين. و"أولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال كما قال الله عز ذكره، ولبت أصحاب الكهف في كهفهم رقوداً إلى أن بعثهم الله ، ليتساءلوا بينهم، وإلى أن أعتز عليهم من أعتز، ثلاث مئة سنين وتسع سنين، وذلك أن الله بذلك أخبر في كتابه، وأما الذي ذكر عن ابن مسعود أن أهل الكتاب قالوا فيما ذكر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الفتية من لدن دخلوا الكهف إلى يومنا ثلاث مئة سنين وتسع سنين، فردّ الله ذلك عليهم، وأخبر نبيه أن ذلك قدر لبثهم في الكهف من لدن أووا إليه أن بعثهم ليتساءلوا بينهم، ثم قال جلّ ثناؤه لنبيه صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد : الله أعلم بما لبثوا بعد أن قبض أرواحهم ، من بعد أن بعثهم من رقدتهم إلى يومهم هذا، لا يعلم بذلك غير الله، وغير من أعلمه الله ذلك" (4). فالدال على ذلك أنه سبحانه ابتدأ الخبر بذكر مدة لبثهم في كهفهم "ولبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعاً"، ولم يضع دليلاً على أنه خبر منه عن قول قوم قالوه، إذ من غير الجائز أن يضاف خبره تعالى عن شيء إلى أنه خبر عن غيره دون حجة ولا برهان .

1- سورة الكهف ، الآية : 22 .

2- سورة الكهف ، الآية : 25 و 26 .

3- سورة الكهف ، الآية : 19 .

4- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان في تفسير أي القرآن ، الجزء السابع عشر ، 648 .

من هنا، نقف على مصادرة يقينية تتجلى في أن الله عز وجل قادر على الخلق والإماتة والإحياء، إذ كانت مشيئته أن يميت نفوس هؤلاء الفتية عن طريق موت النعاس، ثم ليستيقظوا بعد مرور ثلاثمائة وتسع سنوات، ذلك أنهم فروا بدينهم إلى كهفهم الآمن ، وكتموا إيمانهم، خشية الفتنة في دينهم، فعبدوا الله الخالق الأحد. وأن قصة أصحاب الكهف، وإن كانت من العجيب القرآني، إلا أنها ليست أعجب آيات الله سبحانه .

ومن ثم، فهذه القصة ، وإن كرس لها القرآن الكريم سورة كاملة ، فإنها عرفت قبل ذلك في التراث المسيحي؛ تقول الرواية أنه جراء اضطهاد الامبراطور الروماني "ديسيوس" للمسيحيين في القرن الثالث الميلادي، التجأ الفتية السبعة إلى الكهف، وناموا نومتهم تلك، ولم يستيقظوا إلا في عهد الإمبراطور "تيودوسوس"، حيث لم تعد المسيحية مضطهدة ، وصارت الدين الرسمي للإمبراطورية .

ومهما يكن من أمر، فإن قصة أصحاب الكهف غدت مثالا لظاهرة التداخل النصي: Intertextualité، نتحدث هنا عن تداخل مجموعة من النصوص مع النص القرآني، لتصبح جزء لا ينفصل عنه. ونعزو هذا الأمر إلى تأثر النص القرآني بالعديد من النصوص المقدسة السابقة عنه ؛ كالنص التوراتي، والنص الإنجيلي، أو حتى نصوص سابقة عنهما لأديان الشرق الأوسط القديم.

وهكذا ، نقف في سورة الكهف، تحديداً، على ثلاث "قصص مغروسة عميقا في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط"⁽¹⁾، وهي قصص ذات مرجعيات ثقافية تداخلت مع النص القرآني؛ قصة "أهل الكهف" المسيحية، وملحمة "غلاميش" الآشورية، وسيرة "الإسكندر الأكبر" الإغريقية. فهذه المرجعيات الثقافية القديمة تحيلنا على المتخيل الثقافي المشترك، والضارب في جذور التاريخ قديما لمنطقة الشرق الأوسط القديم . علاوة على ذلك فالمكانة التي تطلع بها سورة الكهف في "التأملات الشعبية ، والنشر الاستثنائي لموضوعاتها الروحية الموضحة من قبل التفسير، كل ذلك يبين القوة الانبثائية والتحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة ، أو كلاما حيا"⁽²⁾.

1- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، 2001 ، ص : 151 .

2- محمد أركون : المرجع نفسه ، ص : 154 .

قال الله سبحانه وتعالى : "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ تَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي

تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ

مَّأْكُولٍ" (1). يخبر الله تعالى في هذه الآيات الكريمة رسوله بما حدث لأصحاب الفيل أي

الجيش الذي سار لهدم الكعبة، ومعهم الفيل وما كان من انهزامهم بما سلطه الله عليهم من جماعات الطير ترمي العدو بحجارة من سجيل، وتفسير السجيل، طين يابس أو متحجر. وورد ذكر السجيل أيضا في القرآن في سورة الحج، قال تعالى : "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ" (2)، أي على قوم لوط ، وقوله سبحانه: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ" (3). وقد فتكت هذه الأحجار الصغيرة بالجيش الهاجم فعاد مهزوما من غير أن يبلغ مأربه. وجعلهم كعصف مأكول أي كورق زرع تأكله الدواب، فلما أصيبوا بهذه الحجارة تساقطت لحومهم، قطعا صغيرة تلو الأخرى .

وعن هذا الحدث يروي "الطبري" أن الحبشة ملكوا اليمن بعد حمير ، فلما صار الملك إلى أبرهة بن الصباح الأشرم ، بنى كنيسة عظيمة بصنعاء يقال لها "القليس" ، وقصد أن يصرف حج العرب إليها ويبطل الكعبة ، فلما تحدث العرب بذلك غضب رجل من النساء من بني فقيم بن عدي بن عامر بن ثعلبة بن الحارث بن مالك بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر ، فخرج هذا الكناني حتى أتى "القليس" وأحدث فيها، ثم خرج فلحق بأرضه، فلما أخبر بذلك أبرهة غضب وحلف ليسيرن إلى البيت حتى يهدمه ، فجهز جيشا جرارا ، ووضع في مقدمته فيلا مشهورا عندهم يقال أن اسمه "محمود" . فعزمت العرب على قتال أبرهة، وكان أول من خرج للقائه، رجل من أشراف اليمن يقال له ذو نفر، دعى قومه فأجابوه، والتحموا بجيش أبرهة ، لكنه هُزم وسيق أسيرا إلى أبرهة. (4) ثم خرج نفيل بن حبيب الخثعمي، وحارب

1- سورة الفيل ، الآية : 1 و2 و3 و4 و5 .

2- سورة الحجر ، الآية : 74 .

3- سورة هود ، الآية : 82 .

4- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الرابع والعشرون ، ص: 608 و609 .

أبرهة، فهزمهم أبرهة وأخذ نفيل أسيرا، وصار دليلا لجيش أبرهة، حتى وصلوا للطائف، فخرج رجال من ثقيف، وقالوا لأبرهة أن الكعبة موجودة في مكة حتى لا يهدم بيت اللات الذي بنوه في الطائف، وأرسلوا مع الجيش رجلا منهم ليدلهم على الكعبة، ويقال أن اسمه أبو رغال توفي في الطريق، فصار قبره مرجما عند العرب ، لقول الشاعر:

وأرجم قبره في كل عام كرجم الناس قبر أبي رغال

ويشير "الطبري" إلى أن أبرهة - حين وصوله إلى الطائف - بعث رجلا من الحبشة، وهو الأسود بن مقصود، إلى مكة فساق أموال أهلها وأصاب فيها مائتي بعير لعبد المطلب بن هاشم وأحضرها إلى أبرهة، وأرسل أبرهة حناطة الحميري إلى مكة ، وقال له : سل عن سيد أهل هذا البلد وشريفهم، فسأل فقيل له عبد المطلب، فقال له : إن الملك يقول إنني لم آت لحربكم إنما جئت لهدم هذا البيت، فقال له عبد المطلب: والله ما نريد حربته ولا لنا بذلك طاقة، هذا بيت الله الحرام وبيت خليله إبراهيم، فإن لم يمنع منه فهو بيته وحرمة وإن يخل بينه وبينه فوالله ما عندنا دفع عنه. ثم انطلق عبد المطلب مع رسول أبرهة إليه فلما استؤذن لعبد المطلب قالوا لأبرهة: هذا سيد قريش فأذن له فلما رآه أبرهة أجله وأكرمه عن أن يجلسه تحته، وكره أن تراه الحبشة معه على سرير ملكه فنزل أبرهة عن سريره فجلس على بساطه وأجلسه معه عليه إلى جنبه، ثم قال له: ما حاجتك؟ فذكر عبد المطلب بعيره التي أخذت له، فقال أبرهة: قد كنت أعجبتني حين رأيتك، ثم زهدت فيك حتى كلمتك ، أتكلمني عن مائة بعير أصبتها لك ، وتترك بيتا هو دينك ودين آبائك قد جئت لهدمه لا تكلمني فيه ؟ قال له عبد المطلب : أنا رب الإبل وإن للبيت ربا سيمنعه، فرد أبرهة على عبد المطلب الإبل ، وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأخبرهم الخبر، وأمرهم بالخروج من مكة والتحرز بالجبال(1). وتهيأ أبرهة وجيشه لدخول مكة، ومعهم فيل يدعى "محمود" ، فكانوا كلما وجهوه إلى مكة برك ولم يبرح مكانه، وإذا وجهوه يمينا أو شمالا قام يهرول. فسلط الله تعالى عليهم جنوده جماعات من الطير تقذفهم بالحجارة، لا تصيب منهم أحدا إلا وأهلكته، فجعلهم الله كعصف مأكول، أي "كورق الشجر

1- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الرابع والعشرون ، ص: 611 .

الذي عصفت به الريح ، وأكلته الدواب ثم رائته" (1).

إن لهذا الحدث دلالات جمة، نقف من خلالها على عظيم صنيع الخالق جل علاه، وعلى قداسة الكعبة المكرمة، فلم يكل الحق سبحانه حماية بيته إلى المشركين من قريش، رغم اعتزازهم بهذا البيت وحمايته واحتمائهم به، فلما أعلن الله غيرته على بيته الحرام، ترك المشركين يهزمون أمام القوة المعتدية أبرهة وجيوشه، حتى لا يكون للمشركين فضل في الذود عن بيته ، بحميتهم الجاهلية وعصبيتهم العنصرية. وبانهزام أبرهة الحبشي، كما أسلفنا ، حفظ الله بيته الحرام من أن يهدم، وصار فيما بعد قبلة للمسلمين على وجه الأرض . فكان هذا الأمر، من تدبير الله لبيته ولدينه، وإرهاصا بنبوته نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وعمره عند بعض المفسرين لم يتجاوز الخمسين ليلة بعد .

وتأسيسا على ما تقدم، تكون الرؤية التي وردت في سياق الآية الكريمة، "ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل"، رؤية علمية، بموجب الخطاب الإلهي، فالنبي الكريم لم ير أصحاب الفيل، ولا الفيل، ولا الطير الأبايل. لقد أضحى حدث الفيل معروفا ومتواترا لدى العرب، حتى إنهم جعلوه مبدأ تاريخ يحددون به زمن الأحداث والوقائع. ومما تقوله العرب ؛ ولد عام الفيل ، وحدث كذا لخمس أو سبع سنوات من بعد عام الفيل، ... وما نحو ذلك. ولأهمية هذا الحدث صارت العرب تؤرخ به، وقد كانت قبله تؤرخ السنين بموت قصي بن كلاب لعلو شأنه وشرف مكانته .

ومهما يكن من أمر، نتبين أن ما حدث في عام الفيل لم يكن إلا مقياسا لحقيقة القوة الإلهية الجبارة ، والباطشة ، والمهلكة، والمدمرة لمن أراد بحرمان الله ضرا وأذى. وبموجب هذا التدخل من القدرة الإلهية لحماية البيت الحرام، بادرت قريش إلى الدخول في دين الله حين جاءهم به الرسول صلى الله عليه وسلم، وأيقنت أن الذي أنقذها ليس أصنامها بل التدخل الإلهي، وأن اعتزازها بالبيت وسدائته، وما صاغوا حوله من وثنية، لم يكن مانعا لها من الدخول في دين الإسلام .

1- محمد علي الصابوني : صفوة التفاسير ، المجلد الثالث ، دار الفكر ، بيروت ، 2001 ، ص: 279 .

إن ما تجدر الإشارة إليه مؤداه أن "محمد بن جرير الطبري" الذي اعتمدنا تفسيره للقرآن الكريم - في محاولة منا للإمساك بالحدث المقدس واستكناه عجيب هذا الحدث - يعتبر حجة ثقة فيما يروي، غير أنه كثيرا ما يذكر روايات ضعيفة أو باطلة، مكتفيا بإسنادها إلى روايتها الذين كان أمرهم معروفا في عصره . فقد ألف كتابه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" على طريقة المحدثين، ناهيك عن كتاب "تاريخ الأمم والملوك"؛ فالكتاب الأول المعروف بـ "تفسير الطبري" نجد فيه الكثير من الشروحات المسهبة والمستفيضة التي كرسها "الطبري" لتغذي تأملات المسلمين وخيالهم عبر قرون عديدة. فالكتاب من حيث قيمته الكبرى غير قابل للمضاهاة مع تفاسير غيره من المفسرين؛ كتفسير "فخر الدين الرازي"، وتفسير "الزمخشري"، وتفسير "القرطبي"، فهو وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ، ومعتمد لدى المسلمين، أو غيرهم من علماء الإسلاميات الغربيين.

ومن خلال هذه الشروحات المتسمة بالإطناب، التي تفرد بها "الطبري" دون غيره من المفسرين للقصص القرآني، يمكن الوقوف على بعض السمات المميزة والملاح الأساسية للتفسير الإسلامي التقليدي، وفي هذا الصدد نسوق ما أورده "محمد أركون" حين تطرقه إلى الحديث عن التفسير الإسلامي التقليدي، الذي خصه بمجموعة من السمات نستشفها من هذا المقول "لن نقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخوي، علموي، بل وحتى مادي، بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تمتلك بالضرورة عائدا موضوعيا، أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي، إنه لصحيح القول بأنهم يلجأون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة، أو كل آية من آيات القرآن، أو من أجل إثبات حقها، وهم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية، أي متعلقة بعلم الكونيات. فالأبطال الحقيقيون من أمثال "غلغاميش" ينظر إليهم وكأنهم شخصيات واقعية، حقيقية" (1)، ذلك أن المفسرين في الغالب ما يلجأون إلى الحكايات الأسطورية وإلى أبطالها الملحميين، على أساس أنهم شخصيات واقعية، أو تاريخية، فحتى إذا أخذنا الكائنات غير المرئية كالملائكة والجن والشياطين، نجد أنها قد خلعت عنها صفة اللامادية، وارتدت لباس المادية والواقعية، فصارت لا تختلف عن

1- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 163 .

البشر في شيء، إن سلوكا أو تصرفا أو قولاً. لذلك، فلا ضير إن رأينا "الطبري" يستشهد بالحكايات الأسطورية للبرهنة على صحة ما ورد في القرآن الكريم من قصص، بل وأحيانا، يذهب أبعد من ذلك إلى سرد أشياء ونسبتها إلى أشياء أخرى، لا علاقة لها بالحقيقة التاريخية.

وأما الكتاب الثاني المعروف بـ "تاريخ الطبري" يعد من أهم المصادر في مجال التاريخ، إذ بلغت فيه الرواية مبلغها من الثقة والأمانة، فقد أكمل ما قام به المؤرخون قبله، على سبيل المثال؛ "اليقوبي"، و"البلاذري"، ومهد لمن جاء بعده؛ "المسعودي"، و"السيوطي"، و"ابن مسكويه"، و"ابن خلدون"، ولم يقتصر على تاريخ الإسلام، بل أرخ لما قبل الهجرة، إذ ابتداءً من القول في ابتداء الخلق بذكر الأدلة على حدوث الزمان، وأول ما خلق بعد ذلك القلم، ثم ذكر آدم عليه السلام، وما كان بعده من أخبار الأنبياء والرسول على ترتيب ذكرهم في التوراة، معترضاً للأحداث التي وقعت في زمانهم، مفسراً ما ورد في القرآن الكريم في شأنهم، معرجاً على أخبار الملوك الذين عاصروهم، وملوك الفرس، مع ذكر الأمم التي جاءت بعد الأنبياء حتى بعثة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم.

وفيما يخص الشق الإسلامي من الكتاب، فقد رتبته على الأحداث من عام الهجرة حتى سنة ثلاثمائة واثنين، حيث ذكر في كل سنة ما وقع فيها من الأحداث المذكورة، والأيام المشهورة. وترجع قيمة هذا الكتاب إلى المواد والتمتون التي أودعها "الطبري" بين ثناياه، مستقياً إياها من كتب الحديث، والتفسير، واللغة، والأدب، والسير، والمغازي، والشعر، والخطب، منسقا بينها تنسيقاً مناسباً، وعارضاً إياها عرضاً ينسب من خلاله كل رواية إلى صاحبها، وكل رأي إلى قائله. كما أورد في "تاريخه" عدة فصول متنوعة من مختلف الكتب التي أتت عليها عوادي الدهر، وضمنه أقوال العلماء ما لا نجده إلا في هذا الكتاب.

ومن ثم، فإن مصادر "الطبري" المعتمدة في كتابيه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، و"تاريخ الأمم والملوك"، هي كل ما سبقه من المواد التي عرفها العرب من قبله، فقد أخذ من كل متخصص في فنه؛ أخذ التفسير عن "مجاهد" و"عكرمة"، وغيرهما ممن نقل عن "ابن عباس". ونقل السيرة عن "عروة بن الزبير"، و"شرحبيل بن سعد"، و"موسى بن عقبة"، و"ابن إسحاق". وروى أخبار الردة، والفتوحات عن "سيف بن عمر الأسدي"، وأخذ

أخبار العرب قبل الإسلام من "عبيد بن شرية الجرهمي"، و"محمد بن كعب القرظي"، و"وهب بن منبه"، وأخبار الفرس عن الترجمات العربية لكتب الفرس، ولا سيما "ابن المقفع"، و"ابن الكلبي". هذا فضلا عن اتباعه طريقة المحدثين بذكر الأحداث المروية، ملحقا إياها بالسند حتى يتصل بصاحبه، وفيما عدا ذلك ينقل من الكتب، فيصرح باسم الكتاب، أو ينقل عن المؤلفين من غير تعيين الكتاب الذي نقل عنه.

1-2- استنتاج :

يحملنا الوقوف على عجيب هذه الأحداث المقدسة إلى استخلاص ما يلي :

- أولا : إن القصص القرآني ليس مجرد قصص يسرد أخبارا عن الأولين، وممن هلكوا من الأمم البائدة، "بل هو بيان وبرهان؛ وسيلة في الإقناع تدعو للاحتكام إلى العقل بعيدا عن أساليب اللاعقل"⁽¹⁾، فضلا عن إيضاح أسس الدعوة إلى الله، وبيان أصول الشرائع التي بعث بها كل نبي، وتثبيت قلب النبي صلى الله عليه وسلم وقلوب الأمة المحمدية على دين الله وتقوية ثقة المؤمنين بنصرة الحق وجنده وخذلان الباطل وأهله، وتصديق الأنبياء السابقين وإحياء ذكراهم وتخليد آثارهم، وإظهار صدق محمد صلى الله عليه وسلم في دعوته بما أخبر به عن أحوال الماضين عبر القرون والأجيال، ومقارنته أهل الكتاب بالحجة في ما كتّموه من البيّنات والهدى، وتحديه لهم بما كان في كتبهم قبل التحريف والتبديل .

- ثانيا: إن الاهتمام بالقصص القرآني ليس القصد منه، فقط، تمكين عبره في النفوس، بل استعراض قدرات السارد، خاصة، وأن " سرد قصة بشكل حقيقي يعني بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنطولوجي للحق، بمعنى أن شخصيات القصة، وتصرفاتهم، والأماكن الوارد ذكرها، والأقوال المتبادلة، كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسرارهِ ويبلغ أوامره وإرادته للبشر"⁽²⁾. فالقصص القرآني أو النماذج العليا للقدوة في السلوك، ميزها القرآن الكريم عن الخرافات، والحكايات، أو ما كان يسميه المكيون ب"أساطير الأولين"، وهو ما تعرضنا له في الفصل

1- محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم ؛ في التعريف بالقرآن الكريم ، الجزء الأول ، ص : 394 .

2- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 162 .

الثاني من الباب الأول - حين حديثنا عن ورود لفظ "أساطير" في القرآن، وأصلها ومعناها - ولعلنا نستشف من خلال هذا التمييز سبب تأكيد القرآن على صحة القصص والأمثال الواردة فيه، ونموذجيتها. ومن ثمة ، فالأحداث المقدسة المضمنة في القصص القرآني تغدو كاشفة عن التعالي ، وعن أثر الله في تاريخ النجاة والخلاص ، وعن الوظيفة المحركة للوجود التي يطلع بها الخطاب السردي، "وهذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني، ولا ينبغي علينا أن نحذف هذه الوظيفة أو نقلصها عندما يتركز اهتمامنا على الخطاب السردي بشكل خاص"(1).

- ثالثاً: إن من خصائص بلاغة القرآن الكريم إبراز المعنى الواحد في صور مختلفة ، وأن القصة المتكررة ترد في كل موضع بأسلوب يتميز عن الآخر ، بحيث لا يمل القارئ من تكرارها ، بل وإنما تتجدد في نفسه معان لا تحصل له بقراءتها في المواضع الأخرى . وهنا تكمن قوة الإعجاز في إيراد المعنى الواحد في صور متعددة ، مع اختلاف الغاية التي تساق من أجلها القصة ، إذ تذكر بعض معانيها الموفية بالغرض في مقام ، وتبرز أخرى في غيرها من المقامات حسب اختلاف مقتضيات الحال .

- رابعاً: إن القصص القرآني سجل يرسم حركة سير التاريخ من خلال اكتشاف العبر التي تستبطنها الأحداث المقدسة وتاريخها المتعالي ، أي تلك القوانين المتحكمة في خط سير التاريخ، على أساس ، أن لفظ "العبر" المتداول في القرآن الكريم يشير إلى السنن التي تعبر السنين من قوم إلى آخرين، ومن أمة إلى أخرى ، ناهيك عن رصد البنيات المشكلة لوعي الإنسان عبر التاريخ ، وفهم العلاقة بين وعيه بذاته وبالآخر وبالمقدس، وبين قدرته على إدراك دور الوحي في تصحيح هذا الوعي ، قصد إعادة تشكيل الوعي الجمعي الإنساني، والقبض على النماذج التشريعية التي جاءت بها الرسالات السماوية بما يلابسها من أحداث مقدسة سجلها القصص القرآني .

1- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 154 .

2- العجيب في السيرة النبوية :

2-1- حدث ولادة النبي صلى الله عليه وسلم وبشارات النبوة :

2-1-1- في نسبه الشريف :

تدلنا الأخبار الثابتة عن حياته صلى الله عليه وسلم قبل البعثة - وتحديدًا ما ذكر عن ولادته - أنه ولد في أشرف بيت من بيوت العرب، وهو من أشرف فروع قريش، بني هاشم، وقريش أشرف قبيلة في العرب ، وأزكاها نسبا، وأعلاها مكانة، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إن الله خلق الخلق ، فجعلني من خيرهم من خير فرقهم ، وخير الفريقين ، ثم تخير القبائل ، فجعلني من خير قبيلة ، ثم تخير البيوت، فجعلني من خير بيوتهم ، فأنا خيرهم نفسا، وخيرهم بيتا" . ولمكانة هذا النسب الشريف لم نجد قريشا تطعن النبي في نسبه بينهم ، رغم أنها طعنت فيه بأشياء كثيرة مفتراة غير هذا الأمر. ويذكر ابن إسحاق " أن نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا له : يا رسول الله أخبرنا عن نفسك ؟ قال : نعم ، أنا دعوة أبي إبراهيم ، وبشرى أخي عيسى ، ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام، واسترضعت في بني سعد بن بكر، فبينما أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بهمًا لنا ، إذ أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطست من ذهب مملوءة ثلجا، ثم أخذاني فشقا بطني ، واستخرجا قلبي فشقا ، فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها، ثم غسلوا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه زنه بعشرة من أمته ، فوزنني بهم فوزنتهم ، ثم قال : زنه بمئة من أمته، فوزنني بهم فوزنتهم ، ثم قال: زنه بألف من أمته، فوزنني بهم فوزنتهم ، فقال : دعه عنك ، فوالله لو وزنته بأمته لوزنها "(1). وقد ثبت في الصحيح أن حدث شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم من قبل جبريل عليه السلام ، حصل له مرتين ؛ مرة في صغره، ومرة قبل عروجه إلى السماء السابعة . وفي شق الصدر نزع مغمز الشيطان منه حتى لا يبقى له محل ينزل به ليوسوس ، هذا فضلا عن إعداد الله تعالى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم لتلقي الوحي .

ولا شك أن في هذا الأمر ، كشف لاستجابة الله تعالى دعوة خليله إبراهيم عليه السلام، وإثبات لعلو شأن نبينا محمد صلوات الله عليه ، وكمال شرفه ، وبيان لشرف العرب وما حباهم

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، تحقيق وشرح ؛ مصطفى السقا ، وإبراهيم الأبياري ، وعبد الحفيظ شلبي ، الجزء الأول ، المكتبة العلمية ، بيروت (د.ت)، ص : 166 و 167 .

ربهم تعالى به من بعثة أفضل أنبيائه، وإقرار بأخذ الله عز وجل الميثاق على جميع أنبيائه ورسله ، بأن يؤمنوا به وينصروه . وتبعاً لذلك ، أخبرت بظهوره الأنبياء ، وبشرت به التوراة والإنجيل ، وذكر فيهما باسمه وصفاته ، قال الحق سبحانه : " الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ

الَّذِي تَخِذُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ

عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ " (1) ، وأيضا قوله تعالى : " وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ

اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ ۗ فَلَمَّا

جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ" (2). وقد كان ذكره على لسان اليهود والنصارى،

وخاصة أحرارهم ورهبانهم سببا في إسلام الجماعة الأولى من الأنصار، وفي إسلام عدد كثير من كبار علمائهم، لما كان عندهم من علم بصفاته وقرب ظهوره، كعبد الله بن سلام بالمدينة، وكعب الأحرار باليمن، وسلمان الفارسي ... وغيرهم.

1- سورة : الأعراف ، الآية : 157 .

2- سورة : الصف ، الآية : 6 .

2-1-2 - في شرف والديه الكريمين وظهرهما :

تزوج عبد الله بن عبد المطلب الملقب بـ"الذبيح" بأمنة بنت وهب بن عبد مناف، وهي يومئذ أفضل امرأة في قريش نسبا وموضعا. وقد زوجه بها أبوه عبد المطلب على إثر نجاته من الذبح وفاءً بالنذر الذي نذره الله تعالى، إن رزقه عشرة من الولد ذبح أحدهم، ذلك أنه أرى في منامه مكان زمزم - التي طمرتها جرهم عند مغادرتها مكة نقمة على أهلها الذين حاربوها وطردها - وحاول إعادة حفرها، فمنعته قريش، ولم يكن له من ولد يعينه على تحقيق مراده إلا ابنه الحارث، ولما رزقه الله عشرة من الولد، اقترح على أيهم يكون الذبيح، فوعدت القرعة على عبد الله، فأخذ الشفرة وساقه إلى الكعبة، وهم أن يذبحه عندها، فمنعته قريش، وطلبوا إليه أن يرجع في أمره إلى عرافة بالمدينة تفتيه في أمر ذبح ولده، فأرشدته إلى أن يضع عشرا من الإبل، وهي دية الفرد عندهم، وأن يضرب بالقداح على عبد الله وعلى الإبل، فإن خرجت على عبد الله زاد عشرا من الإبل، وإن خرجت على الإبل فانحرها، فقد رضيها ربكم، ونجا صاحبكم. ولما قدموا مكة، وجيء بالإبل وصاحب القداح، وعبد المطلب قائم عند هبل داخل الكعبة يدعو الله عز وجل، وصاحب القداح يضرب بها، وكلما خرجت على عبد الله زادوا عشرا من الإبل حتى بلغت مائة، فقال رجال من قريش: قد انتهى رضا ربك يا عبد المطلب، فأبى إلا أن يضرب عنها القداح ثلاث مرات ففعل، فكانت في كل مرة تخرج على الإبل، وعندها رضي عبد المطلب ونحر الإبل ونجى الله تعالى عبد الله بن عبد المطلب والد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وعليه، نستطيع أن نقول إن عجيب هذا الحدث يحاكي ويمثل عجيب قصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل، وإذا كان إسماعيل عليه السلام الذبيح الأول في تاريخ البشرية، الذي فداه الله رب العزة والجلال بكبش عظيم من السماء، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تصديقا لرؤية أبيه إبراهيم عليه السلام، فكانت البشرية بإسحاق نبيا جزاء على صدق إيمانه وإحسانه، فإن عبد المطلب فدى ولده عبد الله بمائة من الإبل وفاء بالنذر، فكان من ذريته خاتم الأنبياء والمرسلين. وبهذا يكون عبد الله ثاني الذبيحين الواردين في قوله عليه السلام: "أنا ابن الذبيحين".

ولئن كان الله عز وجل قد منَّ على عبد المطلب بكرامة إعادة حفر بئر زمزم المطمورة، إذ وافقته قريش على حفرها دون غيره من أهل مكة، والماء الذي نبع من تحت خف ناقته عندما

أوشك على الهلاك مع قومه من فرط العطش وطول الطريق ونفاذ مائهم ، فقد أكرم قبل ذلك نبيه إبراهيم وولده إسماعيل بأن خصه بمعجزة انفجار نبع زمزم من تحت قدميه ، حين ترك مع أمه هاجر بواد غير ذي زرع ، بلا زاد ولا أنيس . ومن ثمة ، فإن كان إبراهيم الخليل قد بنى البيت الحرام ورفع قواعده مع ولده إسماعيل ، و دعا ربه عنده ، فإن عبد المطلب هو الآخر توجه بالدعاء إلى الله تعالى عند هبل داخل الكعبة استشفاعا به وتوسلا إليه . ويتبدى لنا من فزع عبد المطلب إلى الله تعالى ، أن مشركي العرب ما كان كلهم ملاحدة ، بل كانوا مؤمنين بالله ربا خالقا ورازقا وحافظا ومدبرا . وهكذا ، فهذه الكرامات وإن كانت في ظاهرها لعبد المطلب ، إلا أنها في حقيقة الأمر آيات النبوة المحمدية وتباشير بطولع الفجر المحمدي والميلاد المبارك .

2-1-3 - في حملته المبارك ووضعه ورضاعه :

ولد محمد صلى الله عليه وسلم من نكاح شرعي لا من سفاح جاهلي - بعد وفاة والده عبد الله بن عبد المطلب ، إذ تركه حملا في بطن أمه آمنة بنت وهب ، وسافر للتجارة ومريض في طريق عودته ، فنزل عند أخواله من بني عدي ابن النجار فمات عندهم بالمدينة المنورة - وكانت ولادة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم " في شعب بني هاشم بمكة ، في صبيحة يوم الاثنين الثاني عشر من شهر ربيع الأول لأول عام من حادثة الفيل ، ولأربعين سنة خلت من ملك كسرى أنو شروان ، ويوافق ذلك العشرين أو الثاني وعشرين من شهر أبريل سنة 571م" (1) ، أي بعد غزو أبرهة الأشرم وهزيمته قرابة خمسين عاما ، فكانت تلك الهزيمة آية أخرى لمحمد صلى الله عليه وسلم دالة على صدق نبوته وصحة رسالته وعظم شأنه في العالمين .

إن آمنة بنت وهب لما حملت بخير الأنام أتاها آت ، فقيل لها "إنك حملت بسيد هذه الأمة ، فإذا وقع إلى الأرض فقول: أعيذه بالواحد ، من شر كل حاسد ، ثم سميه محمدا . ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت به قصور بصرى ، من أرض الشام" (2) . سيما أنها لم تجد أثناء حملها به صلى الله عليه وسلم ما تجده الحوامل عادة من الوهن والضعف ، ولعلها آية

1- صفى الرحمن المباركفوري : الرحيق المختوم ، دار المعرفة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2005 ، ص : 36 .

2- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، ص : 158 .

أخرى من بين جملة من الآيات التي بشرت بنبوته ، مثل ولادته مسرورا ، أي مقطوع السرة على خلاف المواليد في قطع القوابل سرارهم المتصلة بأمهاتهم، ثم إنه وقع من رحم أمه واضعا يديه بالأرض، رافعا رأسه إلى السماء، كذلك ولادته صلى الله عليه وسلم مختونا، يعني مقطوع غلفة الذكر فلم يختن كما يختن المواليد الذكور - وهذا ما جعل جده عبد المطلب يعجب به ، فقال سيكون لابني هذا شأن عظيم، فحظي عنده بأكرم منزلة - أيضا انكسار البرمة التي وضعت عليه بعد ولادته على عادة النساء من قريش ، إذ وجدت منكسرة على شقين ، ولم يبت يومها تحتها صلى الله عليه وسلم، علاوة عن خمود نار فارس التي لم تخدم منذ ألف سنة، وارتجاج إيوان كسرى ملك الفرس، وسقوط أربع عشرة شرفة من شرفاته، وامتلاء البيت الذي ولد به نورا ، ورؤية النجوم وهي تدنو منه حتى لتكاد تقع عليه صلى الله عليه وسلم ، وقد رأت ذلك أمه والقابلة التي كانت معها وحدثتا به .

وكانت العادة عند العرب الحضريين جلب المراضع لأولادهم من البوادي لتقوى أبدانهم وتشتد أعصابهم، ويتقنوا اللسان العربي في مهدهم ، فالتمس عبد المطلب لحفيده صلى الله عليه وسلم الرضعاء، وأول من أرضعته - بعد أمه أمنة بنت وهب - ثويبة مولاة أبي لهب، وقد أرضعت قبله حمزة بن عبد المطلب ، وبعد ذلك استرضع له جده حليلة بنت أبي ذؤيب من بني سعد بن بكر ، ومنذ أن حملته السيدة حليلة السعدية رضي الله عنها على أئانها ، وهي ترى الأسرار الإلهية والخيرات الربانية تتسارع إلى بيتها وأرضها وماشيتها ولبنها ، الأمر الذي أنطقها بعد مرور الحولين ، "وما أعلم أرضا من أرض الله أجذب منها (بلاد بني سعد)، فكانت غمني تروح علي حين قدمنا به معنا شباعا لُبَّنا، فنحلب ونشرب، وما يحلب إنسان قطرة لبن، ولا يجدها في ضرع، حتى كان الحاضرون من قومنا يقولون لرعيانهم: ويلكم اسرحوا حيث يسرح راعي بنت أبي ذؤيب، فتروح أغنامهم جياعا ما تبض بقطرة لبن، وتروح غمني شباعا لُبَّنا . فلم نزل نتعرف من الله الزيادة والخير حتى مضت سنتاه وفصلته، وكان يشب شبابا لا يشبه الغلمان، فلم يبلغ سنتيه حتى كان غلاما جفرا. فقدمنا به على أمه ونحن أحرص شيء على مكوثه فينا، لما كنا نرى من بركته"(1).

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، ص : 164 .

وهكذا، كان استرضاعه صلى الله عليه وسلم في بادية بني سعد ، شأنه شأن أبناء سادات قريش، يرضعون أولادهم في البوادي، ليبعدوا عن أمراض المدن، ويصحوا أجساما، ويفصحوا لسانا ، ويقووا فؤادا . وفي هذا، يقول رسول الله معتزا بشرف أصله واسترضاعه في البادية ، "أنا أعربكم، أنا قرشي، واسترضعت في بني سعد بن بكر".

يتبدى مما سبق، أن هذه الأحداث العجيبة التي واكبت ميلاده وحمله ورضاعه صلى الله عليه وسلم، تعد إعلانا فعليا عن نبوته، وإعلاما بعلو شأنه، وإخبارا بما سيؤول إليه أمر نبينا الكريم . وهذه بداية كريمة للخير العظيم الذي كتبه الله للإنسانية حين أكرمها بمولد خاتم الرسل والأنبياء، فكان وجوده وبعثته تحقيقا لبشارة أخيه عيسى بنبي يأتي من بعده تختم به الرسالات السماوية، وإجابة لدعاء أبيه إبراهيم، "رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (1).

1- سورة البقرة ، الآية : 129 .

2-2- حدث الإسراء والمعراج:

يقصد بحدث الإسراء والمعراج في الثقافة العربية الإسلامية تلك الرحلة العجيبة التي انطلقت من المسجد الحرام بمكة المكرمة إلى المسجد الأقصى بالقدس المشرفة، وما عقبتها من ارتفاع في طبقات السموات حتى الوصول إلى مستوى تنقطع عنده علوم الخلائق ، بعد ذلك العودة إلى المسجد الحرام بمكة . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الرحلة في سورتين مختلفتين، في قوله تعالى : "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ

الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (1)، وأيضا قوله

سبحانه: " وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى ﴿٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴿٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴿٥﴾ إِذْ

يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴿٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴿٧﴾ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ

الْكُبْرَى ﴿٢﴾، فتعليل الإسراء - كما نص عليه منطوق الآية الكريمة - هو ذلك الانتقال العجيب،

بالقياس إلى مألوف البشر، والذي تم بقدره الله عز وجل من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، في سرعة تجاوزت حدود إدراك العقل البشري. وأما المعراج فهو الرحلة السماوية والارتفاع والارتقاء من عالم الأرض إلى عوالم السماء، حتى سدرة المنتهى، خاصة ، وأن آيات المعراج دلت على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شهد ، بالفعل، بعض آيات ربه الكبرى.

وفي هذا الإطار، أثير بين العلماء جدل ولغط كبيرين حول ما إذا كان هذا السري الخارق بالروح وحده، أم بالروح والجسد معا؟ إن حدث الإسراء والمعراج، وقع، بالتأكيد، للرسول صلى الله عليه وسلم في مرحلة بلغت الروح فيها قمة الإشراق ، فخفت كثافة الجسد

1- سورة الإسراء ، الآية : 1 .

2- سورة النجم ، الآية : من 13 إلى 18 .

حتى تخلص من كل القوانين التي تحكمه، ذلك أن ما روي عن شق الصدر، وغسل القلب وحشوه، إنما هو إعداد لهذا الحدث العجيب، وفق ما ورد في رواية عبد الله ابن مسعود عن مسراه صلى الله عليه وسلم أنه أتى بالبراق "وهي الدابة التي كانت تحمل عليها الأنبياء قبله، تضع حافرها في منتهى طرفها، فحمل عليها، ثم خرج به صاحبه، يرى الآيات فيما بين السماء والأرض، حتى انتهى إلى بيت المقدس"⁽¹⁾. فالبراق كائن يمشي بسرعة الضوء، ويشير اشتقاق هاته الكلمة إلى البرق، أي أن قوة الكهرباء سخرت للتنقل في الآفاق بسرعة البرق الخاطف، الأمر الذي يتعذر معه تنقل الجسم في حالته العادية والطبيعية، إلا إذا تم إعداده لذلك، كما هو الحال في مسرى نبينا الكريم .

وعليه، فاستكناه حقيقة هذه الرحلة، وتتبع مراحلها بالوصف الدقيق، مرتبط بإدراك العقل الإنساني لحقيقة المادة والروح، وما أودع الله فيهما من أسرار. لقد ذهب الجمهور من المفسرين والفقهاء إلى أن كلا من الإسراء والمعراج وقع في ليلة واحدة في اليقظة لا في المنام، فلم يكن رؤيا صادقة كما يرى البعض، بل هو حقيقة واقعة، ويؤكد ذلك قوله تعالى: "سبحان الذي أسرى بعبده"، لأن التسبيح إنما يكون لعظام الأمور، فلو كان مناما ما كانت قریش لتنكره، وما كان الحق سبحانه ليقول بعبده، بل بروح عبده، ثم لأنه حمل على البراق والروح لا تحمل، وإنما يحمل الجسد .

إن الإسراء كان من بيت أم هانئ، حيث أخرج منه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الحرام - ما بين الحجر والحطيم - وأجريت له عملية شق الصدر، فأخرج القلب وغسل بماء زمزم المبارك، ثم أتى بطست من ذهب مملوء إيماناً وحكمة، فحشي القلب بهما . وأحضر البراق، فأسري بواسطته إلى بيت المقدس، فربطه في حلقة باب المسجد، آخذاً بالأسباب، وصلى فيه، ثم وضع له معراج ممتد إلى السماء الدنيا، فاستفتح جبريل عليه السلام، وأذن له، فانطلق مع رسول الله إلى سماء بعد سماء حتى انتهى إلى السماء السابعة، ولاقاهما في كل سماء مقربوها من الملائكة والأنبياء، فلقيا في السماء الأولى آدم عليه السلام، وفي السماء الثانية يحيى وعيسى عليهما السلام، وهما ابنا خالة، وفي السماء الثالثة يوسف عليه السلام، وفي السماء الرابعة إدريس عليه السلام، وفي السماء الخامسة هارون عليه السلام، وفي السماء

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، ص : 397 .

السادسة موسى عليه السلام، وفي السماء السابعة إبراهيم عليه السلام. و رفعت له سدرة المنتهى - وإذا ورقها كأذان الفيلة، وثمرها كالقلال ، أي الجرار الكبيرة - وأتي بإناء من خمر، وإناء من لبن، وإناء من عسل ، فأخذ اللبن ، فقيل له إنها الفطرة التي أنت عليها وأمتك . ثم رفع وأدني حتى انتهى إلى مستوى سمع فيه صريف الأقدام ، فقربه ربه وناجاه ، وفرض عليه وعلى أمته خمسين صلاة في كل يوم وليلة. وفي عودته مر بموسى عليه السلام فقال : بما أمرك ربك ؟ فأخبره ، وطلب منه أن يعود إلى ربه ويسأله التخفيف ، فما زال يراجع الله تعالى سائلا التخفيف حتى صارت خمس صلوات بدلا عن خمسين صلاة. بعد ذلك نزل بمعية جبريل عليه السلام إلى بيت المقدس ، ونزل الأنبياء يشيعون رسول الله، فصلى بهم صلاة الصبح في المسجد الأقصى بالقدس ، ومن ثمة ركب البراق وعاد إلى مكة المكرمة ، وقد ذهب عنه الحزن والكرب والهم والغم، ذلك أن حدث الإسراء والمعراج وقع في السنة العاشرة من سني البعثة، وأنه مكافأة ربانية على ما لاقاه رسولنا الكريم من آلام وأحزان ، إذ كان بعد حصار دام ثلاث سنوات في شعب أبي طالب ، ناهيك عن وفاة عمه أبي طالب ، وزوجه خديجة رضي الله عنها، وسوء معاملة أهل الطائف، وما ناله منهم من أذى حين خرج يطلب ناصرا من ثقيف ينصره على قومه .

ومهما يكن من أمر، فإن حدث الإسراء والمعراج هو حدث إكمال البناء ، هذا البناء نلمح من خلاله أواصر القربى بين كافة الأنبياء ، ولعل التحيات المتبادلة بين رسول الله وأنبيائه أثناء معراجه من سماء إلى سماء توثق هذه الأصرة ، ذلك أنه في كل سماء حل بها، إلا واستقبل فيها بعبارة "مرحبا بالأخ الصالح والنبى الصالح" . وقد أظهر رسول الله أنه مرسل لتكملة البناء الذي تعهده من سبقوه ، لقوله "مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون هل وضعت هذه اللبنة ؟ فأنا تلك اللبنة ، وأنا خاتم النبيين" .

ونقف في ليلة الإسراء والمعراج على حدث آخر لا يقل أهمية عن الحدث الرئيس نفسه، إذ شرعت الصلوات الخمس في السماء، وتحديدًا في معراج النبي صلى الله عليه وسلم ، لتكون معراجا يرقى بنفوس الناس إلى عوالم المقدس المتعالي، وعصمة لهم من دنس الدنيوي؛ على

نحو، صارت الصلاة عماد الدين والركن الثاني من أركان الإسلام، بعد ركن الشهادتين، لجسارتها وفضلها، وهو ما يؤكد ثبوتيتها بالقرآن والسنة والإجماع.

والحالة هذه، نستطيع أن نقول بأن عجيب حدث الإسراء والمعراج، آية من آيات الله تعالى التي لا تعد ولا تحصى ، ورحلة نحو العوالم الأخروية لم يسبق لبشر أن قام بها ، أكرم بها الله تعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وأطلعته فيها على عجائب آياته الكبرى، ومنحه عطاء روحيا ودعما معنويا ، تثبيتا لفؤاده ، حتى يتمكن من إتمام الدعوة وتبليغ الرسالة. لهذا، كان حدث الإسراء والمعراج تمحيصا من الله تعالى للمؤمنين ، وتمييزا للصادقين منهم، ليكونوا بذلك خليقين بصحبة رسول الله في الهجرة إلى المدينة المنورة، وما سيلي ذلك من مراحل البناء والتأسيس لدولة الإسلام .

3-2- حدث الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة :

كان لجهر الرسول صلى الله عليه وسلم بدعوته ، بعد أن كثر عدد المسلمين، أن ازداد حنق المشركين، واشتد أذاهم للمؤمنين بمكة، فأمرهم النبي بالهجرة إلى المدينة، فهاجروا مستخفين، ماعدا عمر رضي الله عنه ، فإنه أعلم مشركي قريش بهجرته، قائلاً: "من أراد أن تتكلمه أمه، فليلقق بي غدا ببطن هذا الوادي". ولما أيقنت قريش أن المسلمين قد أصبحوا في المدينة في عزة ومنعة ، عقدت اجتماعا في دار الندوة للتفكير في القضاء على رسول الله ، فقر رأيهم على أن يتخيروا من كل قبيلة منهم فتى جلدا ، فيقتلوه جميعا، فيتفرق دمه في القبائل، ولا يقدر بنو مناف على حربهم جميعا، فيرضوا بالدية. وهكذا ، اجتمع الفتيان الموكلون بقتل الرسول صلى الله عليه وسلم على بابه ليلة الهجرة ينتظرون خروجه ليقتلوه. وحدث في تلك الليلة أن الحبيب المصطفى لم ينام في فراشه، وإنما طلب من علي رضي الله عنه أن ينام مكانه ويتغطى ببرده ، وأمره إذا أصبح أن يرد الودائع التي أودعها كفار قريش عنده إلى أصحابها ، ثم أخذ حفنة من تراب ، وخرج يقرأ الآيات الأولى من سورة يس إلى حدود "فهم لا يبصرون"، إذ أعمى الله تعالى أبصارهم، فخرج من بين أيديهم، ووضع التراب على رؤوسهم وهم لا يشعرون، وانصرف إلى بيت أبي بكر - دون أن يشاهده من وكلوا بقتله - وكان قد هيا من قبل راحلتين له وللرسول صلى الله عليه وسلم ، وأمر أبو بكر ابنه عبد الله أن يتسمع لهما ما يقول الناس فيهما نهارا ، ثم يأتيهما مساء بما كان في ذلك اليوم من الخبر ، كما خص بأمره عامر بن فهيرة أن يرعى غنمه نهارا، ثم يريحها عليهما مساء، ليسقيهما من لبنها، وإذا جاءهما عبد الله أو أخته أسماء بطعام، أتبع عامر بن فهيرة أثرهما بالغنم ، فطمس أثرهما . بعد ذلك خرج الحبيب المصطفى مع أبي بكر حتى لحقا بغار ثور قبل بزوغ الفجر، ولما انتهيا إلى الغار دخلاه، وكنا فيه ثلاث ليال، وطلبهما المشركون طيلة الثلاثة أيام ، فكانت من آيات النبوة أن العنكبوت نسجت بيتها على الغار ، والحمامة عششت وياضت ، تضليلا من الله للطالبيين من المشركين . وقد وصلوا في الطلب إلى باب الغار ، بحيث لو طأطأ أحدهم رأسه ونظر إلى قدميه لرآهما، فخاف أبو بكر رضي الله عنه، واشتد حزنه، وقال: يا رسول الله لو يرفع أحدهم قدمه لرآنا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بالك يا أبا بكر باثنين الله ثالثهما ؟ لا تحزن إن الله معنا " ، وفي ذلك نزل قوله تعالى: "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ

الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِالصَّحْبِ تَحْزَنُوا إِنَّ اللَّهَ

مَعَنَا ۖ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا

السُّفْلَى ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (1).

وحين انقضت ثلاثة أيام، وسكن الناس عنهما، وأيسوا من العثور عليهما، أتاهما من استأجراه بالراحلتين - وكانت أسماء تأتيهم بالطعام، وأرادت أن تعلقه فلم تستطع، فشقت نطاقها نصفين ، فعلقت الطعام بنصفه ، وانتطقت بالنصف الآخر ، ومن ثمة ، لقت بذات النطاقين - وما إن ركبا راحلتيهما ، وسارتا بهما نحو المدينة، وأهل كل دار من دور الأنصار فتحوا أبواب ديارهم مستقبليين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قائلين : هَلُمَّ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَى الْعِدِّ وَالْعُدَّةِ وَالْمَنْعَةِ، وهم ممسكون بخطام ناقته، وهو يقول لهم دعوها فإنها مأمورة. وخرج كل أهل المدينة يستقبلون النبي الكريم عن بكرة أبيهم، وقد فرحوا بقدومه فرحا عظيما، والنساء والصبيان يضربون بالدفوف وينشدون :

من ثنيات الوداع	طلع البدر علينا
ما دعا الله داع	وجب الشكر علينا
جئت بالأمر المطاع	أيها المبعوث فينا
مرحبا يا خير داع	جنت شرفت المدينة

وكان أول عمل عمله رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وصوله، أن اختار المكان الذي بركت فيه ناقته ليكون مسجدا له، وهو لغلامين يتيمين من الأنصار، فساومهما على ثمنه، فقالا: بل نهبه لك يا رسول الله ، فأبى إلا أن يبتاعه منهما بعشرة دنانير ذهباً أداها من مال أبي بكر، ثم ندب المسلمين إلى الاشتراك في بناء المسجد، فأسرعوا إلى ذلك ، والرسول صلى الله عليه وسلم ينقل اللبن مع المهاجرين والأنصار حتى تم بناء المسجد ، فكانت القبلة في الشمال إلى بيت المقدس، وأخذ المسلمون يحضرون للصلوات الخمس في جماعة ، ويتحینون أوقاتها، فمنهم من يتعجل ومنهم من يتأخر، فاستشاروا في علامة يعرفون بها حضور الصلاة، فقال

1- سورة التوبة ، الآية : 40 .

بعضهم برفع النار، والبعض بالنفخ في البوق ، وآخرون بضرب الناقوس ، إلى أن رسوا على رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالنداء بالصلاة جماعة، فقبل رسول الله هذا الرأي وعملوا به ، فصار الأذان يرفع عند كل صلاة مكتوبة .

ومهما يكن من أمر، فإن المسجد النبوي بالمدينة المنورة أضحى أحد المساجد الثلاثة التي لا تشد الرحال إلا إليها، وذلك لفضلها واستواء المساجد في الفضل دونها ، لقوله صلى الله عليه وسلم : "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى". وفي بيان فضله يقول الحبيب المصطفى: "صلاة في مسجدي هذا بألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"، و قال في رواية أخرى "من أتى مسجدي هذا، لا يأتيه إلا لخير يعلمه أو يتعلمه، كان كالمجاهد في سبيل الله". غير أن الشيعة تخالف أهل السنة في فضل هذه المساجد الثلاث، وفي فضل مدنها المقدسة ؛ مكة المكرمة ، والمدينة المنورة، والقدس المشرفة، وهو الأمر الذي سبق أن عرضنا له في الفصل الثاني من القسم النظري حين حديثنا عن مقدس أهل السنة ومقدس الشيعة. ومما يزيد المدينة المنورة حبا في قلوب المؤمنين، ورغبة في المقام بها حتى الموت، قوله صلى الله عليه وسلم: "من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإنني أكون له شاهدا أو شفيعا يوم القيامة"، وحسب المدينة المنورة شرفا وفضلا أنها دار المقام لرسول الله، بها مسجده الشريف ، وفيها قبره صلى الله عليه وسلم ، ومنها مبعثه يوم الدين .

ومما تجدر الإشارة إليه، أن أهل المدينة، وهم الأنصار، كان لهم شرف المسارعة إلى الإيمان ، وإيواء الرسول والمهاجرين من المؤمنين ، ونصرتهم ، ومقاسمتهم العيش معهم ، وكانوا كما قال الله تعالى عنهم: "الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ

وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " (1) ، وهذا ما أقرته السنة النبوية في

أحاديث كثيرة، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " لولا الهجرة لكنت امرءا من الأنصار، ولو

1- سورة الحشر، الآية : 9 .

سلك الأنصار واديا وشعبا لسلك وادي الأنصار، ولو سلك الأنصار وشعبهم ، الأنصار شعار، والناس دثار" ، وأيضا قوله : " الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ، ولا يبغضهم إلا منافق ، فمن أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله . "

ويفيد هذا أن حب الأنصار لإخوانهم المهاجرين وإيثارهم على أنفسهم حمل الرسول صلى الله عليه وسلم على وضع ميثاق المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، متضمنا في ذات الآن موادة اليهود بالمدينة ، فألف بين سكان المدينة من الأنصار والمهاجرين وجيرانهم من طوائف اليهود، وصاروا أمة مستقلة بذاتها . وبهذا الميثاق انتظم المسلمون واليهود والمشركون من ساكني يثرب في كيان واحد ، وأصبحت المدينة المنورة وضواحيها دولة ذات استقلال وسيادة، ونشط الرسول صلى الله عليه وسلم في الدعوة إلى الله، وتبعه في ذلك المسلمون، فكان يحضر مجالس المسلمين وغير المسلمين، يتلو عليهم آيات الله، ويدعوهم إلى الحق، ويزكي من آمن منهم بالله، ويعلمهم الكتاب والحكمة .

وهكذا، تم التأسيس للمجتمع الإسلامي، القائم على العدالة الاجتماعية، والتسامح الديني، والتعاون على البر والتقوى لما فيه خير الأمة الإسلامية. وبترسخ قواعد المجتمع الإسلامي الجديد، وإقامة الوحدة العقائدية والسياسية والنظامية بين المسلمين، أصبح للمسلمين كيانهم المستقل ، وصاروا يؤرخون أحداثهم بالتاريخ الهجري حيث أجمعت العديد من الروايات على أن العمل بالتاريخ الهجري بدأ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، بمشورة واتفاق مع الصحابة رضوان الله عليهم ، حيث أطلقوا على كل سنة اسما خاصا بها، فكانت السنة الأولى تسمى سنة الإذن، والسنة الثانية سنة الأمر، والسنة الثالثة سنة التمهيص ، والسنة الرابعة سنة الترفئة، والسنة الخامسة سنة الزلزال ، والسنة السادسة سنة الاستئناس ، والسنة السابعة سنة الاستغلاب، والسنة الثامنة سنة الاستواء، والسنة التاسعة سنة البراءة، والسنة العاشرة سنة الوداع .

وتبعاً لذلك، يكون ميثاق التحالف أول وثيقة سياسية في الإسلام تمثل الدستور الذي تتعايش بمقتضاه كل العناصر المشكلة للمجتمع المدني الإسلامي .

وعليه، نستطيع أن نقول إن حدث هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة من أبرز الأحداث المقدسة التي غيرت مجرى التاريخ الإسلامي، ذلك أن حدث الهجرة خصوصية تميز

تاريخ المسلمين عن غيرهم ، فكانت تلك النقلة مرحلة مفصلية في تاريخ البشرية ، إذ نعتبرها هجرة التغيير نحو الأفضل ؛ هجرة التطور ، والإصلاح ، فمعها بدأ تأسيس الدولة الإسلامية ؛ دولة الحق ، والعدل ، والأخلاق ، التي حمل لواءها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لقوله : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " .

2-4- استنتاج :

قصارى القول، إن السيرة النبوية تتبلور ملامحها من مصادر شتى؛ القرآن الكريم، والسنة النبوية ، والشعر العربي المعاصر لعهد النبوة ، وكتب السيرة ، وكتب التفسير، والإسرائيليات، ومرويات الإسراء والمعراج ... وغيرها . وقد امتاحت السيرة النبوية من القرآن الكريم الكثير من الأحداث المقدسة التي شكلت عجيبها ، من ذلك نشأة رسول الله " أَلَمْ نَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ۖ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ " (1) ، وحدث شق الصدر " أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ " (2) ، وحدث نزول الوحي " أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ " (3) ، وحدث الإسراء والمعراج ، وحدث الهجرة ، إضافة إلى الأحداث المتعلقة بالغزوات التي خاضها رسول الله مع الصحابة رضوان الله عليهم ، كغزوة بدر " وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ " (4)، وغزوة حنين " لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا

1- سورة الضحى ، الآية : 6 و 7 .

2- سورة الشرح ، الآية : 1 و 2 .

3- سورة العلق ، الآية : 1 و 2 .

4- سورة آل عمران ، الآية : 123 .

وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ " (1).

على نحو ، أن القرآن الكريم لم يتعرض لتفاصيل الحدث المقدس ، في شقه الخاص بسيرة رسول الله ، بصورة متكاملة عن حياته صلى الله عليه وسلم ، بل إنما تعرض له بشكل مجمل. فمثلا حين يتحدث القرآن الكريم عن إحدى الغزوات ، لا يذكر أسبابها ، ولا عدد المسلمين والمشركين فيها ، ولا عدد القتلى والأسرى من المشركين ، بل يلمح النص القرآني إلى عبر وعظات يستعرض من خلالها قدرات السارد ، وهذا شأن القرآن الكريم في كل ما أورده من قصص عن الأنبياء السابقين والأمم البائدة . ولما كان من الثابت المتواتر أن القرآن الكريم أوثق كتاب على وجه الأرض ، مذ ظهرت الرسالات والكتب السماوية ، مما لا يدع مجالاً للتشكيك بنصومه وثبوتها التاريخي ، فإن ما يعرض له من وقائع وأحداث ، حفلت بها السيرة النبوية، جعله أصح مصدر لهذه السيرة على الإطلاق. لهذا، فإن سيرة رسول الله شاملة لكل النواحي الإنسانية في المجتمع ، فهي تجسد سيرة المثل النموذجي الإنساني الكامل لكل من أراد عيش حياة كريمة ، والفوز بالدارين، مصداقا لقوله تعالى : " لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ

حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا " (2).

1- سورة التوبة ، الآية : 25 .

2- سورة الأحزاب ، الآية : 21 .

المبحث الثاني : توصيف عجيب الوحي بالحدث القرآني والظاهرة القرآنية .

1- حدث الوحي وإثبات النبوة :

1-1 - في إرهابات الوحي والنبوة :

تفيد الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان خلال الفترة التي سبقت بداية نزول الوحي يفضل العزلة عن قومه، والخلوة بنفسه، والانقطاع عن الدنيا ومشاغليها، فكان يخلو بغار حراء بجبل النور- وهو أحد جبال مكة المطلية عليها - يتحنث فيه، أي يتعبد فيه الله عز وجل مدة شهر من كل سنة، وهو شهر رمضان، وبعد انقضاء الشهر وتمامه يعود إلى مكة، فيطوف بالبيت ، ثم ينصرف إلى أهله . "قال ابن إسحاق: ذكر الزهري عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها أنها حدثته: أن أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبوة ، حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به ، الرؤيا الصادقة ، لا يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح . قالت : وحبب الله تعالى إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده"(1).

وضمن هذا المنظور، كان اختيار الرسول الكريم للعزلة والتفكير والتأمل في ملكوت الخالق سبحانه، وفي عظيم صنيعه ، تدبيراً من الله تعالى له ، وإعداداً للنبي صلى الله عليه وسلم لما ينتظره من أمر عظيم ، فكان لا بد لروحه الزكية من خلوة وعزلة تنقطع فيها عن فتن الدنيا وملاهيها ، حتى يتسنى لها بعد ذلك التأثير في واقع الحياة البشرية، وقلب موازينها وتغيير خط التاريخ.

وهكذا، أخذت تباشير النبوة تلوح في الأفق، إعلاناً عن بعثة نبي عربي، هو خاتم الأنبياء والرسول، يؤدي الرسالة التي ستعهد إليه، ويحمل الأمانة الكبرى، أمانة الوحي. فكان الرسول الهادي الأمين كلما مر بحجر أو شجر إلا وقال السلام عليك يا رسول الله ، وفي هذا الأمر إنباء بنبوته صلوات الله عليه وسلامه. وقد ذكر ابن إسحاق أن رسول الله حين أراده الله بالنبوة "كان إذا خرج لحاجته أبعد حتى تحسر عنه البيوت ويفضي إلى شعاب مكة وبطون أوديتها ، فلا يمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر ولا شجر إلا قال : السلام عليك يا رسول الله. قال: فيئنت رسول الله صلى الله عليه وسلم حوله وعن يمينه وشماله وخلفه، فلا

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، ص : 234 .

يرى إلا الشجر والحجارة. فمكث رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك يرى ويسمع ، ما شاء الله أن يمكث ، ثم جاءه جبريل عليه السلام بما جاءه من كرامة الله ، وهو بحراء في شهر رمضان" (1).

1-2- بداية النبوة ونزول الوحي :

بعد أن تم إعداد النبي الكريم لتلقي الوحي الإلهي ، وبينما هو في خلوته بغار حراء ، كعادته في شهر رمضان من كل عام، مستغرق في عبادته وتأملاته ، إذ جاءه الملك جبريل عليه السلام في صورة رجل لا يعرفه ، وكان ذلك في يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان ، وعمره صلى الله عليه وسلم آنذاك أربعون سنة، بالتحديد، وهي سن الكمال والتمام التي تبعث فيها الأنبياء والرسل . ويذكر ابن إسحاق في رواية له ، على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقائع وملابسات هذا اللقاء الجلل مع جبريل عليه السلام ، أن رسول الله قال : "فجاءني جبريل وأنا نائم ، بنمط من ديباج فيه كتاب ، فقال : اقرأ ، قال : قلت : ما أقرأ ؟ قال : فغنتني به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني فقال : اقرأ ، قال : قلت : ما أقرأ ؟ قال : فغنتني به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني ، فقال : اقرأ ، قال : قلت : ماذا أقرأ ؟ قال : فغنتني به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني ، فقال : اقرأ ، قال : قلت : ماذا أقرأ ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي ، فقال : ((اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم)) . قال : فقرأتها ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي ، فكأنما كتبت في قلبي كتابا . قال : فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتا من السماء يقول : يا محمد ، أنت رسول الله وأنا جبريل ، قال : فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صافٍ قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فوقفت أنظر إليه فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء ، قال : فلا أنظر في ناحية منها إلا ناحية رأيتك كذلك ، فما زلت واقفا ما أتقدم أمامي وما أرجع ورأيتني حتى بعثت خديجة رسلها في طلبي ، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك ، ثم انصرف عني" (2). وقد تضاربت الروايات حول تلقي رسول الله للوحي أ كان مناما أم يقظة ؟ وتكاد تجمع الروايات على أن الوحي نزل

1- أبو محمد عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية لابن هشام ، ص : 234 و 235 .

2- أبو محمد عبد الملك بن هشام : المرجع نفسه ، ص : 236 و 237 .

على النبي وهو نائم "فجاءني جبريل وأنا نائم"، غير أنا نستثني رواية الإمام البخاري عن عائشة رضي الله عنها ، التي أوردها في صحيحه بسندها المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تقر بأن تلقي الوحي كان يقظة " فجاءه الملك فقال له : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ ، قال: فأخذني فغطني – أي ضمني وعصرني – حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : اقرأ ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) ، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروح ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي ، فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبدا : إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق"(1). فرواية البخاري هاته تقطع باليقين في أن الوحي فاجأ النبي، وهو يقظ يعبد الله في خلوته ، ثم إن في رجفة فؤاده صلى الله عليه وسلم إشارة إلى الرعب الذي اعتراه ، لأن الوحي نزل عليه بغثة ، ولم يكن يتوقع حدوثه ، لذلك أصابه الفزع والرعب ، فلو حدث له ذلك في المنام لذهب عنه الرعب بمجرد استيقاظه ، كما قال الله عز وجل: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا

إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا^١ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ^٢ مَن

نَشَاءُ^٣ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ "(2).

ولذلك، حرصت خديجة رضي الله عنها على تجلي الحقيقة ، ومعرفة صحة الأمر من ابن عمها ورقة بن نوفل - وكان قد تنصر في الجاهلية ، وقرأ الكتب وسمع من أهل التوراة والإنجيل - فأخبرته بما أخبرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ورقة : لقد جاءه الناموس الأكبر – صاحب الوحي وهو جبريل – الذي كان يأتي موسى عليه السلام ، وإنه لنبي هذه الأمة ، ولئن أدركت ذلك اليوم لأنصرنه نصرا مؤزرا يعلمه الله.

1- محمد بن إسماعيل البخاري : صحيح البخاري ، المجلد الأول ، دار ابن كثير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2002 ، ص : 3 .

2- سورة الشورى ، الآية : 52 .

هكذا، بدأ نزول القرآن في ليلة مباركة من ليالي شهر رمضان الكريم، بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أول ما نزل من القرآن قوله تعالى: " أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ

الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " (1).

ومن ثم، فإن أول ما نبئ به صلى الله عليه وسلم الخمس آيات الأولى من سورة العلق، فكانت بذلك نبوته سابقة على الرسالة التي أمر بتبليغها، إذ نبئ صلوات الله عليه بـ " اقرأ " ،

وأرسل بالمدثر " يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ

فَأَهْجِرْ ﴿٥﴾ وَلَا تَمُنْ بِتَسْتَكْبِرُ " (2). وقد كان بين نزول الآيات الأولى من سورة العلق ، وأوائل

سورة المدثر فترة من الزمن ، نظرا لفتور الوحي . وبانقطاع الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تضاربت الروايات واختلفت في تقدير هذه الفترة ، فكان أقصاها ثلاث سنوات ، وأدناها ستة أشهر . وقد شق هذا الأمر على رسول الله وأحزنه كثيرا ، حتى كاد يخرج إلى الجبال فيتردى من رؤوسها ، ظنا منه أن الله قلاه بعد أن كرمه واختاره لشرف الرسالة ، ثم عاد الوحي إليه بعد ذلك ، وتتابع نزول القرآن الكريم في سائر الأيام والشهور، وظلت آياته تنتزل منذ بعثته صلى الله عليه وسلم إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى ، وهي مدة قدرت بثلاث وعشرين سنة .

وعليه، يكون في فتور الوحي وانقطاعه عن رسول الله فترة من الزمن، ثم عودته مجددا – بعد زوال الروح عن قلبه ، وتثبيت أمره ، وتقوية إرادته وعزيمته ، وتهيبته لتحمل تجربة الوحي – امتثال للأمر الإلهي ، فشرع الحبيب المصطفى في الدعوة سرا إلى توحيد الله الأحد واعتناق الإسلام ، مبلغا قومه ما أنزل الله عليه ، ومنذرا إياهم عاقبة ما هم فيه من الشرك والكفر بعبادتهم الأوثان.

1- سورة العلق ، الآية : 1 و2 و3 و4 و5 .
2- سورة المدثر ، الآية : 1 و2 و3 و4 و5 و6 و7 .

2- في تحديدات الوحي وصوره : 2-1 - الوحي في المعهود اللغوي والثقافي العربيين :

إن مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن في معهود العرب اللغوي والثقافي ، خاصة أن المعاجم اللغوية العربية على اختلاف مشاربها ، قديمها وحديثها ، تجمع على تعريف الوحي بأنه الإشارة ، والإلهام ، والرسالة ، والكتابة ، والكلام الخفي ، وكل ما ألقى إلى الغير ، إما تصريحاً أو تلميحاً . ويقال وحيت إليه ، وأوحيت ، ووحي وحيا ، وأوحى أيضا بمعنى كتب ، وما يؤكد هذا المعنى ، قولهم في المثل "أبقى من وحي في حجر" . فأصل "الوحي في اللغة كلها الإعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحيا، وصارت الإشارة المتفق عليها تسمى وحيا"(1). والأمر عينه نجده عند الشاعر أبو ذؤيب الهذلي:

فقال لها وقد أوحى إليه إلا لله أمك ما تعيف

هكذا، عرفت العرب الوحي بأنه الكتابة، أو الإشارة، أو الإلهام، أو الاتفاق الخفي، أو أي وسيلة يصل بها الكلام إلى الشخص المقصود. أما المعنى الديني لكلمة " الوحي " فلا تشير إليه المعاجم العربية إلا في تعالقه مع القرآن الكريم، والأمر عينه يسري على كلمة "النبوة" ، التي تؤدي في اللغة معنى الارتفاع عن الأرض، والنبى من النبوة ؛ المرتفع من الأرض، بمعنى أن العرب لم يكن لديها قبل الإسلام أي تصور للنبوة، إلا بمعنى الرفعة والشرف ، وأن مسألة تلقي البشر الوحي من الله الأحد كانت مغيبية تماما في ثقافة العربي.

إن معنى الوحي في القرآن الكريم لم يخرج عن المعاني التي أشرنا إليها، وقد ورد في ثمانين آية من القرآن الكريم، حيث نسجل أن معظم هذه الآيات أفادت أن الوحي هو ما أبلغه الله أنبياءه، ورسله لينشروه. وقد ورد الوحي في القرآن الكريم في بعض الآيات بمعناه اللغوي، أي إيصال المعنى إلى الآخرين بوسيلة من الوسائل، من ذلك قوله تعالى على لسان نبيه زكريا عليه السلام : "فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا"(2)، فنبي الله زكريا عليه السلام كان صائما عن الكلام، لا يحدث الناس إلا إشارة، قال تعالى : " قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا "(3). كما يكون الوحي بين أفراد الناس بعضهم مع بعض، وأيضا قوله سبحانه : "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن

1- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة : الشعر والشعراء ، الجزء الأول ، دار الثقافة ، بيروت ، 1969 ، ص : 282 .

2- سورة مريم ، الآية : 11 .

3- سورة مريم ، الآية : 10 .

يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون" (1)؛ فضلا عن تسمية الله عز وجل وسوسة الشيطان للإنسان وحيا، وهو ما يفهم من قوله تعالى: "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون" (2).

والحالة هذه، فقد عرف الوحي واشتهر بين المسلمين على أنه وحي الله عز وجل لرسله، فإذا أطلقت هذه الكلمة انصرف الذهن إلى ذات المعنى، على الرغم من تشابه المعنيين اللغوي والإسلامي . غير أن تخصيص الوحي بوحي الله عز وجل إنما وقع من تخصيص القرآن الكريم له، بأن جعله معنى إسلاميا.

2-2 - مفهوم الوحي في التحديد الإسلامي :

يمثل الوحي الشرع الذي أمر الله أنبياءه ورسله باتباعه ، وتبليغ تعاليمه السامية ، وبما أن الوحي مرتبط بالواقع وبالتاريخ ، فهو "ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ وتوجيه للوقائع وحلول للمشاكل" (3)، وهذا ما يشير إليه منطوق الآية الكريمة "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم" (4). أي بطريقة الإلهام في اليقظة أو المنام، أو يسمع صوتا ولا يرى صورة ، أو عن طريق الملك الواسطة . وبهذا يكون الإسلام قد جاء بتحديد جديد لمعنى الوحي، وحصره في ثلاث صور :

- الصورة الأولى: الوحي بمعنى الإلهام كوحية تعالى إلى عمار السموات من الملائكة: "وأوحى في كل سماء أمرها" (5)، وأيضا وحيه إلى النحل ، لقوله عز وجل: "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون" (6)، وكذلك وحيه إلى أم موسى عناية منه سبحانه بوليدها : "وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه" (7).

- الصورة الثانية: الكلام من وراء حجاب ، كمناداة الله موسى عليه السلام من وراء الشجرة

1- سورة الأنعام ، الآية : 112 .

2- سورة الأنعام ، الآية : 121 .

3- حسن حنفي : دراسات إسلامية ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، بيروت، 1982 ، ص : 336 .

4- سورة الشورى ، الآية : 51 .

5- سورة فصلت ، الآية : 12 .

6- سورة النحل ، الآية : 68 .

7- سورة القصص ، الآية : 7 .

وسمعه نداءه ، لقوله تعالى : " وكلم الله موسى تكليماً" (1).

- الصورة الثالثة : إرسال ملاك رسول، وهو جبريل عليه السلام ، سواء أرسل في صورة رجل أو في صورته الملائكية ، إذ يقوم بنقل كلام الله عز وجل ، ويلقيه على من اختاره الله واصطفاه رسولا يبلغ رسالته إلى عباده الصالحين الأخيار .

ومن ثم، نتبين أن الصورة الثالثة، تحديداً، لم تكن في معهود العرب قبل مجيء الإسلام، ولا فيما كان يمكن أن يعرفوه من أهل الكتاب. فالعرب خبرت جيداً الكهانة والعرافة، وتسخير الجن في أغراض السحر، وإرسال الهواتف، أما أن يتلقى أحدهم الوحي من الله، فذلك ما لم يكن حاضراً في المعهود الثقافي العربي.

وهكذا، فإن العملية التي تم بها التبليغ إلى الرسول الكريم، والتجربة الفريدة التي عاشها، إنما تخضع لتصور يضعنا أمام حوار علوي لذاتين؛ الذات الإلهية المتكلمة الآمرة المعطية، والذات البشرية المخاطبة المأمورة المتلقية . ومن ثمة، فإن طريقة تلقي رسول الله الوحي ، وكيفية تنزله عليه ، لتجسد علاقة الإنساني بالإلهي ، وفق حديث البخاري ، إذ قال صلى الله عليه وسلم - وقد سأله الحارث بن هشام عن كيفية إتيان الوحي له - فقال : " أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي فيفصم عني ، وقد وعيت عنه ما قال ، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول". إن هذا الحديث يكشف عن طريقتين من الوحي؛ الأولى أن يسمع صوتاً متعاقباً متداركاً مثل صوت صلصلة الجرس المجلجل، وهو أشده على رسول الله، لأن هذه الحالة هي انسلاخ من البشرية الجسمانية، واتصال بالملكية الروحية، وأما الثانية أن يتمثل له الملك جبريل بصورة إنسان يشاكله في المظهر ، ويطمئنه بالقول ولا يرعبه، وهذه الحالة هي الأخف وقعا والألطف على قلب نبينا الكريم .

وعليه، نستشف من الحديث الشريف الحرص الشديد لرسول الله على وعي ما أوحى إليه من رب العزة والملكوت، حسب قوله "فيفصم عني وقد وعيت"، وأيضاً "فيكلمني فأعي ما يقول". على نحو، يثبت وعيه صلى الله عليه وسلم الكامل لحالته قبل الوحي ، وبعد الوحي، وأثناء الوحي، سواء اشتدت أم خفت عليه وطأة نزول القرآن الكريم، دون الخلط بين شخصيته الإنسانية المأمورة المتلقية، وشخصية الوحي الآمرة المتعالية.

1- سورة النساء ، الآية : 164 .

3- الوحي : الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية .

يمثل القرآن الكريم الوحي الإلهي، والسنة الصحيحة هي البيان العملي والتطبيقي للبلاغ القرآني. والقرآن باعتباره خطابا ورسالة دينية متصلين بالوحي، أي بالذات الإلهية ، هو جزء من كلام الله تعالى الأزلي واللانهائي وغير المخلوق. وهو "كمعان وألفاظ من هذا العالم مندرجة في الفضائي - الزمني يدرك بالإدراك الحسي والذهني، ليس هو إلا نسخة من "الأركيتيب" الأصلي الإلهي"(1). وهذا "الأركيتيب : Archétype" هو ما يسميه "أركون" بـ"اللوح المحفوظ"، ذلك إن "الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي، في أم الكتاب كما يقول القرآن ، أو في اللوح المحفوظ . وينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروف بقوة في القرآن هو ، في الواقع ، أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم "(2). ومن ثمة ، فالقرآن كنص مقدس ومنزل من الله حرفا ومضمونا، لا يمكن التشكيك في صحته ، فكل كتب الأديان الأخرى ؛ ومنها العهد القديم ، والعهد الجديد ، قد طالها التحريف ، ولا يمكن بعد ذلك أن ترقى إلى مستوى القرآن ، سواء في المضمون أو في الشكل . إنه كلام الله السرمد الذي لا يخضع للتغيير والتبديل . على نحو، أن "النص القرآني كل لا يتجزأ، لأنه يهدف إلى غاية واحدة ، وإن تنوعت مظاهر تعبيره، وينطلق من فلسفة منسجمة ، وإن تبين للناظر إلى سطح الأمور تنوع في القضايا"(3) ، فقداسة النص القرآني متأدية من مصدره المتعالي، كونه وحيا إلهيا منزلا من السماء، وبالتالي فأية محاولة لإلغاء القداسة عنه تشكيك صريح في الوحي، وتحويل للوحي من السماء إلى البشر.

ويؤكد هذا أن "الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق له، والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى . كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل. إنه يحتوي على جميع الأجوبة، والتعليمات، والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية وهدايتها وتنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية "(4) . غير أن الفرق بين هذه الكتب الموحاة يكمن في تقدير القداسة للنص التوراتي، والنص الإنجيلي،

1- هشام جميط : في السيرة النبوية : الوحي والقرآن والنبوة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1999 ، ص : 17 .

2- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 19 .

3- محمد مفتاح : دينامية النص ؛ تنظير وإنجاز ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1987 ، ص : 192 .

4- محمد أركون : المرجع نفسه، ص : 19 .

والنص القرآني ، ذلك أن اليهود يقدسون، بالتحديد، الأسفار الخمسة الأولى التي ينسبون زمن نزولها إلى نبي الله موسى عليه السلام، بينما يقدس المسيحيون شخص المسيح عيسى عليه السلام ، فيما يشكل القرآن للمسلمين روح حياتهم وعصب دينهم ، وبالتالي فإرادة النص القرآني وتميزه عن سائر النصوص ، وتساميه بشكل لا مثيل له .

وفي السياق ذاته، يستخدم "محمد أركون" مصطلح "الحدث القرآني" أو "الظاهرة القرآنية"، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث، إذ المقصود بالحدث القرآني ذلك الحدث اللغوي والثقافي والديني الذي شهدته الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي، وهي الفترة المعبر عنها بحدث نزول الوحي، أي الحدث القرآني، الذي حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني، حيث لا توجد أية طريقة لتفسيره خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره، وتناميه عبر التاريخ ؛ هذه التاريخية التي تحكمت في ديناميكية المتغيرات التي طرأت على المجتمع العربي طيلة فترة نزول الوحي القرآني، خاصة وأنها تشكل "الوعي الأسطوري - التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة. وهذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي ... ولكن إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صبغة التعالي والتقدیس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية ، فإنه لا ينبغي أن ينسبنا الظرفية الراديكالية للأحداث التي اتخذت كحجة أو كعلة لظهوره"(1).

ومهما يكن من أمر، فإن الحدث القرآني كظاهرة - على حد تعبير "محمد أركون" - نتيجة الوحي ومضمونه، شامل وكامل وصالح لكل زمان، ذو وظيفة تأسيسية، خاصة وأن الوحي ارتبط بالمجتمع وبالتاريخ وبالمعيش اليومي، فكان يأتي حلا للمشاكل بعد وقوعها. "إنه مجموعة من المواقف التي طرأت على الواقع الإسلامي الأول، والتي استدعت حلولاً، وكل موقف يمثل نمطاً مثالياً يمكن أن يتكرر في كل زمان ومكان"(2). فالوحي موجود في الزمان وليس خارجه، ويتطور بتطوره، ولعل هذا ما يؤكد تاريخية الوحي وارتباطه الوثيق بحركة المجتمع وديناميته، مما يجعله خارج متغيرات التاريخ البشري.

1- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 50 .

2- حسن حنفي : دراسات إسلامية ، ص : 310 .

في ضوء ما ذكر سابقا، يكون الحدث القرآني "الظاهرة" أو ما يسميه "أركون" بـ "الظاهرة القرآنية" الحدث البارز والاستثنائي في تاريخ البشرية عامة، وفي التاريخ العربي الإسلامي خاصة، وتكون اللحظة المعبر عنها بنزول الوحي القرآني، هي لحظة التحوير الديني للتاريخ الدنيوي وتحويله إلى تاريخ مثالي مقدس ومتعال . وبذلك فالقرآن خاتمة لسيرورة وحي إلهي استمر منذ بدء الخليقة، و كلام الله الأزلي، واللانهايي، وغير المخلوق، والمهيمن على الكتب المقدسة الأخرى ، تلك الكتب التي طالها التحريف وفقدت مصداقيتها . ليظل القرآن الكريم الموحى به من الله عز وجل إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملاك جبريل عليه أركى الصلاة والسلام ، "المعجزة الخالدة للدين الخالد، إنه المصدر النبيل والشريف للشرع النبيل والشريف"(1).

والحالة هذه، فإننا نسجل أن تجربة الوحي ليست تجربة عادية، بل هي تجربة من مستوى فوق طبيعي ، وإن استكناه حقيقة الوحي أمر متعال، وغير قابل للخضوع إلى أي نوع من أنواع المعرفة الإنسانية. على نحو، أن هذا الوحي القرآني "يقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب ، إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية، وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر في القرآن على قصص الأنبياء، وتواريخ الجماعات والأمم السابقة ، وعلى وجود سنن ونواميس تخضع لها الحركة التاريخية في سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال"(2). على أساس أن القرآن قد تناول المسألة التاريخية ضمن العديد من سياقات سورته وآيه، وقد تدرجت بين سرد أحداث القصص القرآني، والعرض المباشر لتجارب السابقين سواء كانوا أفرادا أو جماعات ، بحيث أن " عروض القرآن التاريخية لم تنصب على الأنبياء كأفراد فحسب، بل اتجهت إلى الأقوام المختلفة كجماعات تلعب دورها الحاسم في حركة التاريخ"(3).

1- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص : 14 .
 2- عماد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ ، دار العلم ، الطبعة الثالثة ، 1981 ، ص : 8 .
 3- عماد الدين خليل : المرجع نفسه ، ص : 102

تركيب .

إن كل ما تمت الإشارة إليه يدفعنا إلى استخلاص ما يلي :

- **أولاً:** إن الأحداث المقدسة التي يعرضها القرآن الكريم في سياقات متعددة ومختلفة، والتي تشغل مساحات كبيرة من سور النص القرآني وآيه، لم تكن في الأصل إلا أحداثاً تاريخية، اكتسبت قدسيته وتعاليتها من تعالي النص القرآني ذاته ، فالقرآن "يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله. وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها ، وطولب "الوعي" المدعو بالقلب أو اللب أو بالعقل والشعور بإلحاح يربط كل شيء في هذا العالم بالخالق الأعظم. إن القرآن يؤسس وعياً خاصاً بالعالم والتاريخ والدلالة"⁽¹⁾. وهذا الأمر مؤداه أن الحدث التاريخي المرتبط بما هو أرضي ودنيوي، ارتقى بفضل قداسة النص القرآني ومنزلته السرمدية، فصار حدثاً مقدساً متعالياً، اكتسب قداسته من جعله عاماً وصالحاً للمقايسة. وعليه ، فإن كل ما هو تاريخي يرتقي ليصير مقدساً، وكل ما هو مقدس يمتد ليصبح تاريخياً، بفعل سيرورة التاريخ.

- **ثانياً:** إن النص الديني قرآناً وسنة، مرتبط بالوحي، وهو مكنم الحقيقة المقدسة والمنزلة، أي حقيقة المقدس، إذ يستقي شرعيته من تعاليه ومن مصدره الإلهي، "فهناك المستوى الروحي للوحي، مستوى المطلق المتعالي المنزه عن كل شيء، وهناك المستوى التاريخي الناتج حتماً عن نزول الوحي إلى مستوى التاريخ، أو احتكاكه به أو انخراطه فيه - ثم انخراطه في حركة المجتمع وصراعاته المتضاربة وأهوائه - وهذا الاحتكاك أو الاندماج هو الذي يؤدي إلى تشكيل الإيديولوجيات الدينية، التي تخلع المشروعية على السلطات السياسية، أو تسحبها عن خصومها بحسب الحالة والحاجة"⁽²⁾. وتبعاً لذلك، يمكننا القول إن الوحي أكبر حدث تاريخي عرفته العرب وعرفه تاريخ الإسلام، ارتقى إلى حدث مقدس غير مجرى تاريخ البشرية جمعاء، نتج عنه الإعلان عن الإسلام ديناً جديداً للعالمين .

1- محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1987 ، ص : 70 .
2- محمد أركون : الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1995 ، ص : 232 .

- **ثالثاً:** إن القصص القرآني سجل يرسم حركة سير التاريخ من خلال اكتشاف العبر التي تستبطنها الأحداث المقدسة، إضافة إلى تاريخها المتعالي، أي تلك القوانين المتحكمة في خط سير التاريخ . غير أن الغاية من إيراد القصص القرآني تظل "إثارة الفكر البشري ودفعه إلى التساؤل الدائم والبحث الدائب عن الحق ، وتقديم خلاصات التجارب البشرية عبرا يسير على هديها أولو الألباب"(1) .

- **رابعاً:** إن النص القرآني لم يخرج عن معهود العرب، وعمما يشكل عصب حياتهم الروحية والاجتماعية والفكرية، دون المساس بخصوصيتهم الثقافية، مخاطبا إياهم بلغتهم العربية ، لغة الشعر الجاهلي ، وأيضا لغة القرآن المعجزة ، والمؤيدة له، "ولئن كانت مقدسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الإسلامي، فإن هذه القداسة محايدة للتاريخ - أو هي، بمعنى ما تاريخية - فهي إلى جانب كونها تنقل رؤية الغيب، تنقل ما هو إنساني - ثقافي. إنها التعالي المحايث، أو هي التعالي والمحايدة في آن "(2). لذلك، " فالظاهرة القرآنية ، وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي"(3). ومن ثم، التمييز بين الظاهرة القرآنية اللاتاريخية والمتعالية، والظاهرة الإسلامية التاريخية، التي يعتبرها "محمد أركون" ما هي في حقيقة الأمر، إلا تجسيد تاريخي محسوس للظاهرة القرآنية.

- **خامساً:** إن الوحي مستويان؛ المستوى المتعالي، والمستوى المتجلي في لغة بشرية، فالمستوى المتعالي للوحي لا يمكن أن يصل إليه أي كان من البشر، بما في ذلك الأنبياء والرسول، لأنه يمثل "أم الكتاب"، أو "اللوح المحفوظ"، لأنه كلام الله الأزلي اللانهائي والمحفوظ في "أم الكتاب". وأما المستوى الثاني فهو الوحي المنزل على الأرض باعتباره متجليا في لغة بشرية معينة، من خلال نسق لغوي قائم الذات، وقابل للقراءة، وهذا النوع من الوحي ذو بعد تاريخي، على الرغم من كونه إلهي المصدر، أي جزء من كلام الله اللانهائي

1- عماد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ ، ص : 106 .

2- علي أحمد سعيد (أدونيس): الشعرية العربية ، دار الآداب ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، 2006 ، ص : 46 .

3- محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم ؛ في التعريف بالقرآن ، الجزء الأول ، ص : 20 .

المثبت في المصحف. وبذلك فإن التمييز بين هذين النوعين من الوحي هو ما نجده عند المعتزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن الكريم. إن مسألة تسجيل نص الوحي، باعتباره كلام الله تعالى، على الورق أو أي دعامة أخرى يجعل منه كتابا عاديا قابلا للمس، نقرأه، أو نحمله معنا، وهو في ذات الآن يحمل نقيضه المتعالي كونه كتاب الله سبحانه وتعالى. "وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخصي ذاته، وبصفته أزليا، أبديا، متعاليا، لا نهائيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليد، ونتحسسه، ونفتحه، ونقرأه... ولكنه يتمتع في الوقت عينه بمكانة "لاهوتية" بصفته "كتابات مقدسة"، وشرعا مقدسا، أي قانونا مقدسا وشريعة، وأخلاقا مقدسة، ومعرفة متعالية أو تخلع التعالي على الأشياء" (1). حتى إن هذا الكتاب عينه صار من خلال سيرورة تاريخية كتاب الله، بمعنى أنه تم تقديسه عن طريق وجود "عدد من الشعائر، والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة، أو التي تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية، والاجتماعية، والثقافية" (2).

- سادسا: إن نص الوحي يفيض بالعجيب الذي أوقفه الله تعالى على رسله وأنبيائه، تأكيدا على قدرته سبحانه وعظيم صنيعه، فهو إن نسب للأنبياء والرسل، يظل إلهي المصدر في اتصاله بالذات الإلهية المتعالية، ذلك أن هؤلاء "الأنبياء ما هم في الحقيقة إلا منفذون للإرادة والقدرة الإلهيتين، أو هم أداة طيعة يمر عبرها الفعل الرباني" (3). فهذا العجيب الضارب في الاستغلاق، والمتجاوز لحدود العقل والمعقول، إنما هو استعراض لمظاهر القوة الربانية الخارقة لمألوف البشر.

ولما كان الحدث المقدس، وعجيب هذا الحدث ينتعشان داخل النصوص الدينية؛ قرآنا كريما، وحديثا شريفا، وسيرة نبوية، فإن العجائبي يحيا داخل نصوص الثقافة العربية الإسلامية، ويمتدح من المتخيل الذي يشكل نواة هاته النصوص. ومن ثمة، التأسيس للحدث العجائبي داخل متون السرد العربي القديم، وتضمينها - هذه المتون - نصوصا مقدسة.

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 25.

2- محمد أركون: المرجع نفسه، ص: 25.

3- حمادي المسعودي: العجيب في النصوص الدينية، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 13 و14، مركز الإنماء القومي، بيروت، ربيع 1991، ص: 96.

فإلى أي حد ظل النص المقدس محافظاً على قدسيته حينما دخل نصوص المتخيل العربي الإسلامي؟

وكيف يتزبى الحدث المقدس ويتلون حين توظيفه في نص ليست الغاية منه التعبد؟
و كيف تبلور الحدث المقدس حين تسييقه في سياق "عجائبي" في نصوص الثقافة العربية الإسلامية؟

الفصل الثاني :

الحدث المقدس والعجائبي في نصوص السرد العربي القديم

تمهيد

إن المبدع يلجأ إلى المتخيل حين يرى الواقع غير كاف لإشباع تطلعاته وطموحاته قصد خلق عوالم جديدة ترضيه ، بعد أن يكون قد أنهكه الواقع وآلمه الوضع الذي آل إليه. وحيث إننا "لا نجد في العالم عالما لطيفا يرعى أحلامنا ، فإننا نخلق عالما آخر ، يشكل نقطة انطلاق المتخيل"(1). فالمتخيل، يتحقق تجربة لإثبات الذات، إذ يحدث أن "يتعبنا العالم ونتشتت ونتوه داخله ، فتارة نجده جد معقد ، وتارة أخرى يساورنا إحساس بأننا غرباء عنه ، وينتابنا شعور أن الأمور ليست على ما يرام ، ذلك أن الكثير من الواقع يضايقنا. إننا نعاني من كوننا لا نملك إلا عالما واحدا كبيرا جدا ليس بمقدورنا امتلاكه. إن هذا العالم يؤدي لنا مشهدا لسنا أبطاله الرئيسيين، إنه يخيب أملنا، وحين ينال منا وينهكنا، ويخيب أفق انتظارنا، تحدونا الرغبة في أن نجمله ونجعله أكثر بهاء"(2).

وتجاوزا لهذا الواقع الذي يحول دون تحقيق الرغبات والأحلام، يجنح خيال المبدع إلى الارتحال نحو عوالم الغيب، عوالم العجائبي والمدهش الأخاذ، فيلجأ إلى المتخيل ويحتمي به، في محاولة لإصلاح ما أفسده الواقع وأتلفه. ولأن المتخيل يرسم صورا لما يمكن تحقيقه أو يستحيل تحقيقه في الواقع ، كانت الرحلة المتخيلة إلى العوالم الأخروية مطية للتحرر من قيود الواقع وأصفاده، ولعل "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري، و"رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي تقدمان نموذجا للمتخيل الفردي لعالم الآخرة بجنتها ونارها، ولعالم الجن والشياطين، حيث تحضر الجنة كما يراها أديب لغوي شاعر وأعمى محروم من النعم، وكما يتصورها عقل شاعر/ كاتب له موقفه الخاص من الحياة، وحيث اللقاء بتوابع وزوابع الشعراء والكتاب والحيوانات المتكلمة الأدبية، ومنه أيضا الانتصار الذي حققه المعري وابن شهيد على واقعهما، وخصومهما بتأكيد تفوقهما ونبوغهما الأدبي.

1- Château(Jean): Les Sources de L'imaginaire, Paris, Éditions Universitaires, 1972, p:116.

2 - Bourdil,(Pierre-Yves): Les Autres Mondes : Philosophie de L'imaginaire, Paris, Éditions Flammarion , 1999, p : 7 .

ومن ثم ، تستقي الرسالتان متخيلهما من المتخيل الديني، فـ "رسالة التوابع والزوابع" اعتمدت علي تيمة الجن والقرين الذي يرافق الإنسان، باعتبارهما من اليقينيّات التي يؤكدها النص القرآني، فقد خص الجن بسورة كاملة سورة "الجن"، وتواتر ذكره في القرآن الكريم بلفظه ومشتقاته سبعا وأربعين مرة. وأما "رسالة الغفران" فاستمدت متخيلها من النصوص الدينية، نصوص الوحي؛ من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والتوراة، والإنجيل، بحكم سعة اطلاع المعري . ويضاف إلى هذا أن النص القرآني علاوة عن ثوابته قد جاء بمسألة أساسية تمثلت في القول بالمحاكمة في اليوم الآخر، أي مسألة الثواب والعقاب ، وذلك وفق أربعة محددات متتالية؛ البعث، والحشر، والحساب، والجزاء (إما الجنة أو النار). وتبعاً لذلك، ألفينا صور جنة المعري وناره ومحشره لا تخرج عما رسمه لها القرآن الكريم في آيات بينات لا حصر لها .

والحالة هذه، يمكن القول إن المتخيل الديني كان اللبنة الأساس في بناء متخيل الرسالتين وتشكيله، وفق رؤية فنية خلاقة وسمت الأثر الإبداعي لكلا الأديبين، إذ جنح بهما الخيال وجعلهما يحلمان ويمدان جسر الحلم بين الأديب المبدع والقارئ / المتلقي، وذلك بمراعاتهما خصوصيات القارئ التخيلية، فهما يشتركان معه في أنماط المتخيل الديني والجمعي. ومن ثمة، نجد أن المتخيل يتعاون مع الواقع ليجعل عالمي المعري وابن شهيد يأخذان أبعاداً واقعية لدى القارئ/ المتلقي، حتى وإن لم يكن على معرفة ودراية بهذه العوالم في البداية، فالراجح أن يعرفها حين يتم تقديمها له. بهذا المعنى تحديداً، وانطلاقاً من التراكمات المعرفية والثقافية للفرد والجماعة، يشكل المتخيل واقع الثقافة التي أنتجته .

هكذا، إذن، ننتقل من عالم الواقع إلى عالم المتخيل الذي يرفل بالعجائبي والمدهش الأخاذ ، فهل يتم الانتقال في الرسالتين من عالم الواقع إلى عالم الجنة والنار، وإلى عالم التوابع والزوابع بالطريقة نفسها، أم لكل عمل أدبي إبداعي خصوصيته الفنية، ومرجعيته الثقافية ؟

- المبحث الأول :

"رسالة التوابع والزوابع" : من الفن المقدس إلى تأصيل الظاهرة الدينية.

إن "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأشجعي الأندلسي تقدم نموذجا للمتحيل الفردي لعالم الجن ، فأرض جن ابن شهيد جنة بطبيعتها ، وملاذه شاعرا وكاتبا وناقدا ، وهو ما يجعلها خاصة به ، ولا تتخرط في إطار المتخيل الجمعي إلا من حيث مشاركة الاعتقاد ذاته بوجود الجن - الذي تحبل به المرجعية الثقافية العربية - بوادي عبقر.

ووفق هذا التحديد، تمتاح "رسالة التوابع والزوابع" متخيلها من معين المتخيل الديني، ومن نصوص الوحي قرآنا كريما وحديثا نبويا شريفا ، ذلك أن موضوعة الجن تعتبر من اليقينيّات التي أكدها النص القرآني؛ فقد خص القرآن الجن بسورة كاملة، هي سورة الجن، وبين بأن لكل إنسان قرينا يرافقه، مصداقا لقوله تعالى : "وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ" (1). وأيضا قوله تعالى : "وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم" (2). وكذلك قوله عز وجل: "شياطين الجن والإنس يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا" (3). ناهيك عن الإشارة إلى مكانة الشعراء ومقامهم باعتبار الجن توابع لهم ، لقوله جل علاه: " والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون" (4) .

ولئن كان لكل شاعر شيطان تابعة يلهمه سحر البيان ، فإن فرادة ابن شهيد والجدة التي أتى بها تجلت في أن أوجد توابع الكتاب، وأن جعل توابع القدماء فرسانا ، وتوابع معاصريه من الحيوان. ولعل الباعث هو إثبات ريادة المشاركة على المغاربة الأندلسيين شعرا ونثرا، والانتصار لنفسه على خصومه، وعلى واقع الاضطهاد والتهميش، فكان السلو في الارتحال إلى عالم المتخيل، عالم الجن المفارق لعالم الواقع بهدف تأكيد حقيقة انتصاره و تفوقه على معاصريه، بل وسابقيه أيضا ، باستعراض معرفته الواسعة والدقيقة بقضايا اللغة والأدب.

1- سورة الزخرف، الآية : 43 .

2- سورة فصلت، الآية : 41 .

3- سورة الأنعام، الآية : 112 .

4- سورة الشعراء، الآية : 224 و 225 .

لذلك، امتزج في "رسالة التوابع والزوابع" العالم المتخيل بعالم الواقع، فكل شخصية من شخوص النص ارتبطت بواقع ابن شهيد، حيث التقى بتوابع شعراء وكتاب من عالم الجن هم أصحاب لشعراء من عالم الإنس. " فالشخوص الخيالية لعالم الجن مماثلة لشخوص حقيقيين لعالم البشر. وعالم الجن بما فيه يقف متماثلاً لعالم الإنس بكل ما فيه. وهو بذلك جعل من عالم الجن وعالم الإنس عالماً واحداً (1).

إن ابن شهيد اتخذ من "رسالة التوابع والزوابع"، من منطلق مماثلتها لشخوص حقيقية في عالم الإنس، مطية لخلق تواصل تام بين عالمين، بحيث يصبح عالم الجن مصادرة يقينية، وواقعاً أصلياً لعملية الإبداع الأدبي، في حين يصبح عالم الإنس الحقيقي صورة مستنسخة ومشوهة عنه. ومن ثمة، يمثل عالم الجن بشخصه القيم والمثل الخالدة، مقابل تجسيد عالم الإنس لصورة الزوال والفناء، وبذلك يكون في تعالق الشخوص بعضها ببعض، وبمكان وزمان خاصين، وعرض أحداث بعينها تتنامى وطبيعة هاته الشخوص، مدعاة للإمساك بخيوط متخيل "رسالة التوابع والزوابع".

والحالة هذه، يؤسس المتخيل لعوالمه الخاصة، التي تتميز باشتراكها مع الواقع في عناصره؛ الأحداث، والشخوص، والزمان، والمكان، ومفارقتها له في السمات المميزة التي تكتسبها من المتخيل. إن الزمان والمكان يخرجان عن نطاق المؤلف، فليس للزمان علاقة بالزمن العام، ذلك أنه في عوالم المتخيل يمكن للزمن أن يسرع أو يبطأ، كما ليس للمكان علاقة بالأمكنة المرتادة، فهو مكان لم يبطأ أرضه إنسي، ويمكن له أن يتسع أو يضيق وفقاً للرؤية الفنية للمبدع، وما يتغياها من عمله الإبداعي.

وعليه، يصبو ابن شهيد من خلال متخيل "رسالة التوابع والزوابع" إلى بسط آرائه الشعرية والأدبية، وتناول جملة من القضايا النقدية التي أثرت في عصره، وهي مناسبة سانحة لإثبات ريادته في الشعر والنثر، وتفوقه على معاصريه، بل وحتى على سابقه من الشعراء والخطباء.

1- الحجاجي أحمد شمس الدين : الأسطورة في الأدب العربي ، سلسلة كتاب الهلال ، دار الهلال، القاهرة ، 1983 ، ص : 80.

1- ابن شهيد و"رسالة التوابع والزوابع" :

1-1- ابن شهيد :

هو أبو عامر أحمد بن أبي مروان عبد الملك بن مروان بن أحمد بن عبد الملك الأندلسي القرطبي، من أسرة عربية عرفت بالجاه والرئاسة والحظوة عند خلفاء بني أمية وأمراء الدولة العامرية، ولد بقرطبة سنة 382 هجرية الموافقة لـ 922 ميلادية ، وتوفي سنة 426 هجرية الموافقة لـ 1034 ميلادية. كان جد أبيه وزيرا للخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر ، وكان أول من تسمى بذى الوزارتين في الأندلس ، وكان أبوه أبو مروان عبد الملك من وزراء الدولة العامرية ، وكان له جاه عريض عند المنصور بن أبي عامر، وعند ولديه عبد الملك وعبد الرحمن . و قدر لابن شهيد أن يعيش حياة أبناء الملوك في صباه وشبابه ، وأن يتجرع الآلام في أواخر حياته، إذ فجع بموت جميع أقاربه، وبانهيار الدولة العامرية التي كانت تحمي عائلته ، وشهد الفتنة التي عصفت بالأندلس مدة 25 سنة .

لقد كان ابن شهيد من أعلام الأندلس ونوابغها، بلغ رتبة الوزارة ولم يبلغ منزلة الكتابة في الديوان ، وقيل إن ثقل سمعه أخره عنها. ونظرا للمكانة الأدبية والاجتماعية التي حظي بها عند الملوك والأمراء كثر خصومه وحساده الذين تنكروا له فبذلوا الجهود للانتقاص من شعره وأدبه ، بل قادهم حقدهم إلى الإيقاع بينه وبين الأمراء ، فكان أن زج به في السجن في فترة حكم الحموديين، وعانى الكثير من الظلم إلى أن أفرج عنه بعد ذلك.

اهتم ابن شهيد بالعلوم الأدبية واللغوية، وتأثر بكتاب المشرق العربي وشعرائه، فتهيأت له أسباب النبوغ في الأدب. وقد تفرق شعر ابن شهيد ولم يصلنا منه سوى النزر القليل، الذي تفرق في بعض كتب الأدب مثل ؛ "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لابن بسام ، و"يتيمة الدهر" للثعالبي ، و"وفيات الأعيان" لابن خلكان. ومن نثره؛ "كشف الدك وآثار الشك"، و"حانوت عطار"، و"رسالة التوابع والزوابع" التي لم يصلنا منها سوى فصول احتفظ بها ابن بسام في كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" (1).

1- أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق إحسان عباس ، القسم الأول ، المجلد الأول ، دار

الثقافة، بيروت، 1979 ، الصفحات : من 245 إلى 301.

1-2- في تأليف "رسالة التوابع والزوابع" :

حدث أن زُجَّ بابن شهيد في السجن، في فترة حكم الحموديين، فعانى الظلم وتكدرت حياته بسبب خصومه الذين بذلوا الجهود للانتقاص من شعره وأدبه ، وسعوا للإيقاع بينه وبين الأمراء بعدما غاظتهم المكانة الأدبية والاجتماعية التي حظي بها عندهم . ولقد تضافرت عدة عوامل مكنت ابن شهيد من أن يرى واقع حال الأدب في قرطبة ، ما نتج عنه ظهور بلاغة مغايرة عن السائد تمثلت في هذا الشكل القصصي "رسالة التوابع والزوابع". ومن هذه العوامل ما يتعلق بالوضع الفردي الشخصي لابن شهيد ، ومنها ما يتعلق بجماعته الأدبية المرتبط بها، ومنها ما يتعلق بالوضع الاجتماعي الثقافي لمدينة قرطبة.

إن ابن شهيد كان مدركا بوعي لإحساسه بالتميز والتفوق على معاصريه ، كما كان واعيا بطبيعة الجماعة والمجتمع المحيط به الذي لن يحترمه إلا إذا انتصر لنفسه عليه، وفي هذا الصدد يقول بطرس البستاني "عرفنا أن أبا عامر كان كثير الخصوم والحساد ، ولقي منهم عننا وأذية وضيا لم يصبر له، فانبرى يواقعهم و يناضلهم، وينتقص أدبهم، ويبسط آراءه في المنظوم والمنثور ، والفن والجمال. فرسالة التوابع والزوابع لا تعدو هذا الغرض الذي يرمي إليه ، وهو الطعن على أئداده ومنافسيه من الوزراء والأدباء وأهل السياسة والقلم، ثم المناقشة عن أدبه بالرد على غمزات نقاده، ثم إظهار محاسنه وفضائله في المتقدمين والمتأخرين"(1).

وسعيا إلى تحقيق عدالة لم تتحقق في عالم الواقع، لجأ ابن شهيد إلى المتخيل ، قصد خلق عالم ينتصر فيه على خصومه ؛ عالم حيث لقي شياطين شعراء المشرق وكتابهم ، وجزت بينه وبينهم مطارحات أدبية ، ومناقشات لغوية تجلت فيها آراؤه النقدية، وانتزع اعترافهم بتفوقه وجودة أدبه. وما كان ابن شهيد ليقرن نتاجه الشعري والنثري إلى نتاج كبار أدباء المشرق ليبرز تفرده ويعرّض بخصومه من معاصريه الأندلسيين والقرطبيين لولا المتخيل، وبفضل هذا المتخيل حقق ابن شهيد نثرا لم يتأت له تحقيقه في عالم الواقع بشكل فعلي ومباشر، يعنى ؛ أن ينال من خصومه المشهورين وهم أبو بكر بن حزم الظاهري، وأبو القاسم الإفليبي، وأبو إسحاق

1- بطرس البستاني : رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي ، دار صادر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1967 ، ص : 70 .

بن حمام الوزير القرطبي الذي كان مشهور الأدب نظما ونثرا، مسلطا سهام نقده على أبي القاسم الإفليلي بشكل خاص، وأن يعبر عن سخطه على مجتمعه وما وصل إليه، ليصل سخطه أقصاه حين يجعل من سؤال البغلة التي تحاور حمير الجن مدخله للسخرية من وضع قرطبة ورجالها وأحوالهم ، " وقالت لي البغلة: أما تعرفني أبا عامر؟ قلت : لو كانت ثم علامة ! فأماطت لثامها، فإذا هي بغلة أبي عيسى، والخال عل خدها ، فتباكيننا طويلا، وأخذنا في ذكر أيامنا ، فقالت : ما أبقت الأيام منك ؟ قلت : ما ترين. قالت : شب عمرو عن الطوق ! فما فعل الأحبة بعدي، أهم على العهد؟ قلت: شب الغلمان، وشاخ الفتيان، وتكرت الخلان"⁽¹⁾، أو حين يتهكم ويسخر من أدباء عصره، وينسب الغباوة إلى أهل زمانه، ويعريهم من صحة اللغة وحسن البيان ، ويجعل الإوزة الحمقاء تابعة لشيوخ من النحاة، أو حين يقول لبغلة أبي عيسى: "ومن إخوانك من بلغ الإمارة، وانتهى إلى الوزارة"⁽²⁾.

ولعل الدافع الرئيس الذي حدا بابن شهيد إلى تأليف "رسالة التوابع والزوابع" هو دافع شخصي نابع من إحساسه بأن معاصريه من الأدباء والنقاد لم يولوه حقه من التكريم، ولم ينزلوه المنزلة الأدبية التي رأى نفسه أهلا لها، وإنما كانوا يكونون له الحقد ويكيدون له المكائد، لذلك راح يلتمس التقدير عند من هم أعلى وأقدر من معاصريه ، وأوفى شهرة في الشعر والنثر.

ومن ثم ، فإذا كان الدافع الأساسي من رسالة ابن شهيد هو النيل من معاصريه ، فإن هذا لا يعني عدم وجود أهداف أخرى ثانوية من قبيل ؛ إظهار موهبته الشعرية ، ومقدرته على قول النثر ، والخوض في النقد. وبالفعل ، ففي مجال الشعر استعرض بدائعه الشعرية ، وأبان عن قدرته في محاوره فطاحلة الشعر العربي المشرق، كامرئ القيس، وطرفة بن العبد، والمنتبي، وغيرهم. وأما في مجال النثر، فقد عمد ابن شهيد إلى معارضة بديع الزمان الهمذاني، وعبد الحميد الكاتب، والجاحظ ، بالإضافة إلى معاصريه من الأندلسيين؛ كأبي القاسم الإفليلي، وأبي إسحاق بن حمام ، فكانت رسالته في قسمها الثاني معرضا لجميل نثره. وأما في مجال النقد، فقد عمل على بسط العديد من ملاحظاته النقدية في السرقات الأدبية والمعارضات،

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، تحقيق وشرح بطرس البستاني، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 1967، ص : 149 .

2- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 149 .

وغيرها من الآراء التي تفصح عن هدف نقدي موارب في الرسالة .
وعليه، يكون الهدف من هذه الرسالة - كما تمت الإشارة إليه - هو النيل من خصومه
وحساده ومنافسيه، " فكيفما سرنا في رسالة التوابع والزوابع نجد أبا عامر شديد الإنحاء على
خصمائه، شديد المباهاة بأدبه ونبوغه، يناقش الشرق والغرب، والقديم والمحدث، ويدفع حملات
النقاد والمتعنتين، ولا يرضى أن يجاز إلا شاعرا وخطيبا على السواء "(1).

1-3- في وصف مكونات " رسالة التوابع والزوابع " :

إن "رسالة التوابع والزوابع" تتكون من مدخل وأربعة فصول؛ فصل في توابع
الشعراء، وفصل في توابع الكتاب ، وفصل في نقاد الجن ، وفصل في حيوان الجن . ففي
المدخل يستهل ابن شهيد رسالته بالتحدث إلى أبي بكر بن حزم الذي كان صديقا له، فيذكر له
كيف تعلم ، ونبض له عرق الفهم بقليل من المطالعة، ثم ينتقل إلى خبر حبيب له مات ، فأخذ في
رثائه ، فأرتج عليه ، فإذا بجني اسمه زهير بن نمير يتصور له ، ويلقي إليه بنتمة الشعر، رغبة
في اصطفائه، كما تصطفي التوابع خلائها ، فتتوطد بينهما الصحبة ، فأصبح كلما شقَّ عليه قول
الشعر، يدعو تابعه بأبيات لقنها عنه ، فيمثل له ويوحى إليه .

ومن ثم، فقد ضمَّ ابن شهيد الفصل الأول توابع الشعراء؛ إذ يسأل صاحبه زهير بن
نمير أن يأخذه إلى أرض التوابع والزوابع، فيطير به حتى ينزل وادي الأرواح ، فيزور صاحب
امرئ القيس، وصاحب طرفة من الجاهليين، ثم يتحول إلى توابع شعراء العباسيين كتابعة أبي
تمام وتابعة المتنبي، وهو في زيارته لأرض الجن يساجل توابع الشعراء ويعارضهم، وينتزع
الإجازة منهم.

وأما الفصل الثاني فتضمن توابع الكتاب؛ وفيه يرغب ابن شهيد في لقاء الكتاب، فيأخذه
الجني زهير بن نمير إلى تابعة الجاحظ، وتابعة عبد الحميد الكاتب، فيأخذان عليه شغفه بالسجع،
فيدافع عن نفسه، فيجد من صاحب عبد الحميد الكاتب عنفاً ، فيقابله بالطعن على بدائة أسلوبه،

1- بطرس البستاني : رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي ، ص : 71 .

فبيتسم له وبياسطه، ثم يقرأ عليهما رسالة الحلواء فيضحكان منها ويستحسنانها، فيشكو إليهما أمر حساده عند المستعين وفيهم أبو القاسم الإفريقي، فيتصدى له تابعته بالنقد والتجريح، إلى أن يدخل بينهما تابعة بديع الزمان الهمذاني، فيعارضه ابن شهيد في وصف الماء حتى يخجله، حينها يجيزه تابعة الجاحظ وتابعة عبد الحميد شاعرا وخطيبا .

وأما الفصل الثالث فقد تناول نقاد الجن وآراءهم في شعرهم وشعر الإنس؛ حيث يحضر ابن شهيد وتابعته زهير بن نمير مجلس أدب من مجالس الجن ، فيدور الكلام على بيت للنايعة تداول الشعراء معناه من بعده، ولم يلحقوه، وينشد بعض الجن أبياتا في هذا المعنى يتسامى بها على النايعة، وإنما هي في حقيقة الأمر من نظم ابن شهيد، ثم يبحث الجني في الطريقة التي يحسن بها سرقة الشعر دون أن يفتضح صاحبها ، ويسأل ابن شهيد أن يسمعه شعرا ، فينشده بعضا من قصائده ، ويُدِلُّ بأشعار أجداده وأبيه وعمه وأخيه.

في حين أفرد الفصل الرابع لحيوان الجن ؛ إذ يسير ابن شهيد وتابعته زهير بن نمير في أرض التوابع والزوابع حتى يشرفان على ناد لحمير الجن وبغالهم، وقد وقع الخلاف بينهما في شعرين لحمار وبغل من عشاقها ، فيحكم ابن شهيد بينهما ، ويعرف من بينهن بغلة أبي عيسى ، فيتحدث إليها ويتذكران دار الإنس . بعد ذلك تعترضه إوزة في بركة ماء تدعى أم خفيف - هي تابعة لبعض الشيوخ لم يفصح ابن شهيد عن اسمه - تريد أن تناظره في مسائل النحو والغريب ، فيردعها، مذكرا إياها بسخفها وحمقها ، يقول السارد: "فقلت: يا أم خفيف، بالذي جعل غِذاءك ماء، وحشا رأسكِ هواء، ألا أيما أفضل: الأدب أم العقل؟ قالت: بل العقل. قلت: فهل تعرفين في الخلائق أحق من إوزة، ودعيني من مثّهم في الحُبّارى؟ قالت: لا. قلت: فتطلبّي عقل التجربة، إذ لا سبيل لك إلى عقل الطبيعة، فإذا أحرزت منه نصيبا، وبُوتِ منه بحظ، فحينئذ ناظري في الأدب. فانصرفت وانصرفنا"(1).

وعند هذا المقطع السردي تنتهي الرسالة، أو بالأحرى ينتهي ما بلغ إلينا من "رسالة التوابع والزوابع"، وفي ذلك يقول السارد: "تمت الرسالة والحمد لله"(2).

1- بطرس البستاني: رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي ، ص : 152 .

2- بطرس البستاني: المرجع نفسه ، ص : 152 .

2- قراءة في عنوان "رسالة التوابع والزوابع" :

إن العنوان في "رسالة التوابع والزوابع" يتركب من مكونين هما : "رسالة" و"التوابع والزوابع"، فالمكون الأول "رسالة" مصطلح نقدي يشير إلى طريقة في الكتابة سادت في الثقافة العربية منذ صدر الإسلام، وعرفت تطورا أخرجها من إطارها الذي وضعت له في صدر الإسلام إلى إطار آخر وسمها بالأدبية المطلقة مع الحفاظ على خصوصيات الجنس الأدبي. وأما المكون الثاني "التوابع والزوابع" فيحدد موضوع الرسالة، فالتوابع - كما ورد في لسان العرب - من "تبع الشيء تبعا وتباعا في الأفعال، وتبعت الشيء تبوعا سرت في إثره. واتبعه وأتبعه وتتبعه قفاه وتطلبه متبعا له. تتبعه وتتبعته تتبعا. والتابعة الرائي من الجن ألحقوه الهاء للمبالغة. والتابعة جنية تتبع الإنسان . وفي الحديث أول خبر قدم المدينة امرأة كان لها تابع من الجن. والتابع جني يتبع المرأة يحبها والتابعة جنية تتبع الرجل تحبه. وقولهم تابعة أي من الجن"(1).

وتبعا لذلك، تكون التوابع جمع تابع وتابعة، وهو الجني والجنية يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث حل وارتحل . وأما الزوابع فهي الدواهي ، والزوبع والزوبعة ريح تدور في الأرض وترتفع إلى السماء كأنه عمود أخذت من التزبع . وصبيان الأعراب يكنون الإعصار أبا زوبعة ، يقال فيه شيطان مارد . وزوبعة اسم شيطان مارد أو رئيس من رؤساء الجن ، ومنه سمي الإعصار زوبعة . ويقال أم زوبعة وهو أحد نفر التسعة أو السبعة الذين قال الله عز وجل فيهم : " وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ " (2).

وعليه، فإن اللفظتين توحيان بدلالات عديدة ؛ فلفظة التوابع تحيل على التعالي والترفع؛ فالخادم يتطلب سيذا أعلى منه مرتبة حتى يخدمه ويقف في أثره، وكذلك القرين والقرينة فهما يتطلبان شخصا مميذا حتى يتبعانه ويصاحبانه. وأما لفظة الزوابع فهي تحمل دلالة القوة، والسيطرة، والتعنت؛ فهيجان الرياح يترتب عنه خوف وهروب نتيجة قوتها.

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور : لسان العرب ، مادة "ت.ب.ع" .

2- سورة الأحقاف، الآية : 29 .

فهذه الدلالات وإن كانت تستدعي معاني التعالي ، والترفع ، والقوة ، والسيطرة ، والتعنت، فهي تميّط الحجب عن رغبة دفيئة وملحة لابن شهيد في التغيير، وفي خلخلة بعض المفاهيم، وزحزحتها في سلم القيم بغية التميز والفرادة .

ولما كان العنوان يمثّل النواة الدلالية التي تؤسس للنص ، فإن لفظتي "التوابع" و"الزوابع" تحيلان على اعتقاد ضارب بجذوره في عمق الثقافتين العربية والغربية ، مفاده ارتباط عملية الإبداع الشعري بجملة من التصورات الميتافيزيقية التي أنزلت الشاعر منزلة كهنوتية. لهذا السبب، تحديداً، أخرجت العرب الشاعر من عالم الإنس وأقحمتها في عالم الجن، بل إن من العرب من هم "يزعمون أن كلاب الجن هم الشعراء"⁽¹⁾، وأن لكل شاعر جني أو شيطان يوحى إليه الشعر ويقول على لسانه ، وفي هذا الصدد نسوق البيت الشعري لامرئ القيس :

"تخيرني الجن أشعارها — فما شئت من شعرهن اصطفتي"⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس ، ساد الاعتقاد بأن الجن هي الموحى والمؤثر في عملية الإبداع ، وحضور الشاعر هنا، يماثل حضور الجن باعتباره القرين الذي يلزم الشاعر ولا يفارقه ، أو هو الذات الشاعرة متلبسة بالشاعر. إن هذه القوة الخفية والعجائبية ترافق الشعراء وتعينهم على قول ما تعذر على غيرهم من سائر البشر، فقلهمهم جميل الأشعار، لذلك ألفينا العرب تنسب الجيد من الشعر إلى جني يسمى "الهوبر"، والرديء إلى آخر يسمى "الهورجل"، ووصفت الشاعر بالكاهن والساحر لأن كليهما يمتلكان ذات اللغة، ويتلقيان الوحي من الجن والشياطين .
والحالة هذه ، فإن اهتمام العربي بهذا الاعتقاد تعكسه كتب عديدة خاضت في أدق تفاصيل الجن فعرفقتها، ورصدت أنواعها، وأنسابها ، ومواطنها، وطعامها، وشرابها، وطبائعها، واختصاصاتها، ومن هذه الكتب نذكر على سبيل المثال لا الحصر؛ كتاب "الحيوان" لأبي عثمان الجاحظ، خاصة في جزئه السادس، وكتاب "بلوغ الأرب" لمحمود شكري الألوسي، وكتاب "جمهرة أشعار العرب" لأبي زيد القرشي، وكتاب "ثمار القلوب" لأبي

1- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء السادس، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1967، ص : 229 .

2- امرؤ القيس ابن حجر بن الحارث : ديوان امرؤ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، 1969، ص : 183 .

منصور الثعالبي ، وكتاب "حياة الحيوان الكبرى" لكمال الدين الدميري ، فضلا عن الأثرين الإبداعيين اللذين تمخضا عن هذا الاعتقاد ؛ "المقامة الإبلية" لبدیع الزمان الهمذاني، و"رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي .

ومن ثم ، فإن الاعتقاد بأن للشعر مصدرا من غيره لم يكن مقتصرًا على العرب وحدهم، بل نجده مترسخًا في الثقافة الغربية ، فمثلا لدى الإغريق ؛ كان الشعراء يتوسلون لربات الشعر وآلهة الفنون ليتلقوا منها الوحي ، وكانوا يستهلون قصائدهم بهذه العبارة "غني غني ربات الشعر"⁽¹⁾، مع الإقرار بأنهم ليسوا أكثر من وسطاء ، وأن كلماتهم ليست سوى كلمات هذه الآلهة ، غير أن هذا الاعتقاد زاد انتشارًا حينما ساد الظن بأن الشعراء هم أبناء الآلهة.

ومهما يكن من أمر، نسجل أن العقيدة الجاهلية اقتضت على الإيمان بتوابع الشعراء لا توابع الكتاب، وفي هذا، تكمن فرادة "رسالة التوابع والزوابع" أن ضمنها ابن شهيد توابع الكتاب، وحيوان الجن وطيوره، وهو ما لا نجده عند غيره من المعاصرين أو الأقدمين . وبذلك، نستطيع القول إن "التوابع" و"الزوابع" توحيان بعوالم مفارقة، عوالم من العجائبي المدهش الآخاذ؛ عوالم الجن والشياطين التي ارتبطت في اللاوعي الفردي والجمعي بقوى وقدرات خارقة تفوق الفعل الإنساني. ومن ثمة ، فإن "رسالة التوابع والزوابع" دعوة صريحة للمكاشفة واستباحة المقدس، ومقاطعة للواقع المشهود، وسفر ذهني إلى الواقع الغائب أو الخفي؛ إنها تعد بطرق أبواب المتخيل الحافل بالعجائبي والمدهش الآخاذ.

1 – عثمان أحمد : الشعر الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا ، عالم المعرفة ، العدد 77، الكويت ، 1984 ، ص : 57 و 58 .

3- البناء الحكائي في "رسالة التوابع والزوابع":

إن "رسالة التوابع والزوابع" تجمع بين جنسين سرديين توّظرهما الرسالة؛ فالنص رسالة إخوانية من حيث طبيعة المتراسلين، ابن شهيد وأبي بكر بن حزم الظاهري، اللذين كانا خليلي صفاء، ورسالة أدبية لتناولها موضوع الرحلة إلى عالم الجن، حيث التقى ابن شهيد توابع وزوابع الشعراء والكتاب، ثم إن ما يثبت أدبية "رسالة التوابع والزوابع" كونها تتأرجح بين بنية القصة وبنية الرحلة، أو ما يسمى بـ "قصة الرحلة".

وفي هذا السياق، يظهر على مستوى البناء العام لنص "رسالة التوابع والزوابع" أنها – باعتبار بنيتها القصصية – تتكون من قصة إطار تتمثل في رحلة ابن شهيد رفقة جنيه إلى عالم توابع الشعراء، والكتاب، ونقاد الجن، والحيوانات الأدبية، وهي تضم خمس عشرة قصة مُوطَّرة مستقلة بذاتها، حيث يمكن حذفها دون أن تختل بنية القصة الإطار، وهي كالآتي:

- لقاء ابن شهيد بجنيه وبداية الرحلة.
- اللقاء مع تابعة امرؤ القيس.
- اللقاء مع تابعة طرفة.
- اللقاء مع تابعة قيس بن الخطيم.
- اللقاء مع تابعة أبي تمام.
- اللقاء مع تابعة البحثري.
- اللقاء مع تابعة أبي نواس.
- اللقاء مع تابعة المتنبي.
- حضور ابن شهيد في مجلس توابع الكتاب.
- إحضار تابعة أبي القاسم الإفليلي.
- مناقشة ابن شهيد مع تابعة بديع الزمان الهمذاني.
- مناقشة ابن شهيد مع تابعة أبي إسحاق بن حمام.
- مجلس نقاد الجن والمناقشة بينهم وبين ابن شهيد.
- قضاء ابن شهيد بين الحمر الأدبية.
- مناقشة ابن شهيد مع الإوزة الأدبية.

من هنا، نجد أن ابن شهيد نفسه يقر بالطابع القصصي الذي يسم "رسالة التوابع والزوابع"، وفي ذلك يقول: "وتأكدت صحبتنا، وجرت قصص لولا أن يطول الكتاب لذكرت أكثرها، لكنني ذاكر بعضها"⁽¹⁾. وهو ذات الموقف الذي اتخذ بطرس البستاني في القول بقصصية "رسالة التوابع والزوابع" كونها نصا قصصيا يتضمن في طياته مجموعة من القصص الصغرى، "ويغلب القصص على إنشاء أبي عامر، فتجده في مختلف رسائله وفصوله محدثا يسوق الخبر والنادرة، ويحسن السرد والأداء، ويعنى بالتحليلات النفسية، وتصوير الأخلاق والأشكال، كما في كلامه على الفرضي، والإفيلي، وسهل بن هارون، والجاحظ، وعلى المعلمين، وأوصافه دقيقة بارعة، سواء تناول المعاني الذهنية، أو الأجسام الحية والجمادة"⁽²⁾.

إن نص "رسالة التوابع والزوابع" يضم شتى العناصر السردية المتفاعلة فيما بينها بأساليب تنأى بالنص عن البساطة، وتسمه بالتعقيد، لذلك ألفيناه نصا يعرض أحداثا تخيلية مركبة ومتعددة وعنقودية، حيث يتولد أكثر من حدث عن حدث واحد، الشيء الذي يؤدي إلى تشابكها وتعقيدها في بعض الأحيان.

تماشيا مع هذا الأفق، تعد قصة ابن شهيد مع تابعته زهير بن نمير القصة المؤطرة لباقي القصص الأخرى في متن نص الرسالة، ذلك أن ابن شهيد جعل بداية قصته لقاءه مع جنيته وتابعته؛ لقاء تم خلاله تذاكر أخبار التوابع والزوابع، ولعله شكل العقدة والبؤرة التي انطلقت منها الأحداث في القصة. فابن شهيد هو السارد، وفي ذات الآن قوة فاعلة مشاركة في جل القصص المؤطرة، فيما تمثل شخصية تابعته زهير بن نمير الظل الذي يلزم ابن شهيد أينما حل وارتحل، وعنصرا فاعلا كونه أسهم في إغناء مقدمة القصة من خلال الحوار الذي دار بينهما، وقد دلت عليه عبارة "تذاكرت يوما مع زهير بن نمير أخبار الخطباء والشعراء، وما كان يألّفهم من التوابع والزوابع، وقلت: هل حيلة في لقاء من اتفق منهم؟ قال: حتى أستأذن شيخنا"⁽³⁾. وفي هذا الحوار يسأل ابن شهيد بتواضع العالم تابعته الارتحال إلى عالم

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 90.

2- بطرس البستاني: رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي، ص: 52.

3- ابن شهيد الأندلسي: المرجع نفسه، ص: 91.

الجن، فيستأذن زهير بن نمير شيخ التوابع الذي يجيز لهما الارتحال ، فشخصية الشيخ ، هنا، تمثل حلقة الوصل بين ابن شهيد وعالم الجن ، حيث اللقاء بتوابع وزوابع الشعراء والكتاب، ونقاد الجن وحيواناتهم الأدبية .

وهكذا، نلاحظ أن ابن شهيد ينتقل من هذه القصة إلى قصة اللقاء بتابعة امرؤ القيس عن طريق استعمال تقنية الحوار؛ فالحوار يسهم في قيادة الحدث إلى الشخصية، فيما تقوم الشخصية بتأصيل الحدث، سيما أن الانتقال بين أغلب القصص في نص "رسالة التوابع والزوابع" يتم بالكيفية ذاتها . فمثلا نجد أن زهير بن نمير يسأل ابن شهيد في بداية قصة لقائه مع تابعة طرفة بقوله : "من تريد ؟" ، أو أنه قد يستعمل للسؤال – كما في قصص أخرى- عبارة مغايرة تؤدي المعنى عينه ، فينتج عن ذلك الجواب فعل الانتقال ، ومن ثمة ، اللقاء بتابعة الشخصية المراد تجاذب أطراف الحديث معها .

ويتأسس على هذا الأمر، أن عناصر الحكمة في قصص ابن شهيد تكاد لا تتغير من قصة لأخرى، ذلك أنه إضافة إلى العقدة نسجل حضور كل من الصراع، وحل العقدة. فابن شهيد يريد من خلال نص "رسالة التوابع والزوابع" إثبات تفوقه على سابقيه ، والانتصار لذاته، والانتقام من خصومه، وهذا تحديدا، ما يشكل عقدة كل قصة. في حين يتجسد الصراع في المساجلات الأدبية بين ابن شهيد وتوابع الشعراء وتوابع الكتاب، إلا أن هذا الصراع يتم حله دائما بذات الطريقة، أي بإجازة كل التوابع لابن شهيد، وإشادتهم به شاعرا، وكاتباً، وخطيباً.

وارتباطا بهذا الأفق الذي يدرج نص "رسالة التوابع والزوابع" في جنس القصة، يمكن الحديث، أيضا، عن بنية النص الرحلية، ذلك أن "رسالة التوابع والزوابع" نص رحلي لا يقوم على رحلة حقيقية، بل على رحلة ذهنية تخيلية إلى العالم الأخرى. ولما كانت الرحلة - سواء الحقيقية أو المتخيلة - تستند إلى الحكى في سرد أحداثها، فإن كل حكي يستلزم توفر ثلاثة عناصر: الحاكي، والخطاب المحكي، والموضوع المحكي عنه.

وفي هذا السياق، يكون ابن شهيد في رحلته إلى عالم الجن ساردا، وموضوعا للحكي، فهو سارد عندما يصف، وموضوع للحكي حينما يسرد، أما المحكي عنه فيتمثل في السفر الذهني الذي يقوم به الرحالة، فيصبح السفر مهيمنا ومتحكما في بنية القصة، بعبارة أخرى،

يصبح السفر هو الناظم لمختلف مكونات الرحلة؛ من سرد، ووصف، وأخبار، وحكايات، وأشعار، وغيرها من المعارف التي ضمنها نص الرسالة .

ولما كانت الكتابة الرحلية لا تنفك عن السرد، فإنه لا يمكنها بأي حال الاستغناء عنه ما دامت تنتقل إلى القارئ / المتلقي أحداثا وأفعالا قام بها الرحالة. وبالفعل، يبدأ السرد مع بداية الرحلة، ويستمر إلى نهايتها، غير أن السرد يمكن أن يتوقف ليفسح المجال لمكونات أخرى للاشتغال، كأن يوقف السارد السرد ليقدم وصفا، أو ليسوق شعرا، أو أي نوع من أنواع المعارف. على نحو، " تشكل الرحلة نشازا بين بقية الفنون السردية، باعتبارها فنا وصفا بامتياز، وهو نشاز يقلص باستعمال منطق الهيمنة، إذ إن هيمنة الوصف لا تنفي عن الرحلة طابعها الحكائي، كما أن انتظام بقية الفنون ضمن السرد لا يلغي حضور الوصف فيها. وبذلك يتداخل الوصف والحكي ويحصل تلاحمهما "(1).

إن خطاب الرحلة يقتضي انتقال الرحالة في المكان وصولا إلى نهاية الرحلة، ثم العودة إلى نقطة الانطلاق، إلا أن رحلة ابن شهيد لم تشهد لا نهاية، ولا عودة إلى مكان انطلاقها، ذلك أنها ختمت بعد حديثه إلى الإوزة الأدبية بعبارة "فأنصرفتُ وانصرفنا"(2)، التي تنفتح على عدة قراءات، فربما قصد صاحب الرحلة من "انصرفنا" العودة إلى عالم الواقع، عالم الإنس، أو استمرار الرحلة والتجوال بين فضاءات عالم الجن، فلا يبرح ابن شهيد ومعه تابعته زهير مجلس حيوان الجن إلا ليقابل شعراء وكتابا آخرين يجيزونه، ويقرون بتفوقه في مضمار الشعر والنثر.

وبناء على ذلك، يمكن تقسيم "رسالة التوابع والزوابع"، باعتبار بنيتها الرحلية، إلى مدخل يتعلق بخبر اتصال ابن شهيد بتابعته زهير بن نمير، وأربعة مجالس ينتقل بينها ابن شهيد؛ مجلس الشعراء، ومجلس الكتاب، ومجلس نقاد الجن، ومجلس حيوان الجن.

1- جمال بوطيب : الجسد السردى ؛ أحادية الدال وتعدد المرجع، دراسات في الموروث السردى العربى، IMBH للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، أسفي، 2006، ص: 24.
2- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 152 .

ويبدو أن أبرز ما يميز رحلة ابن شهيد، اعتماده في المجلس الأول حين لقاء توابع الشعراء على مسار تاريخي أبان من خلاله عن معرفة دقيقة بتاريخ الشعر العربي ونقده، ابتداء من العصر الجاهلي فالعصر الأموي والعصر العباسي، محاورا عددا من توابع فحول الشعراء؛ كامرئ القيس، وطرفة بن العبد، وأبي تمام، والبحثري، وأبي نواس، والمتنبي، متجاوزا عصر صدر الإسلام، على أساس، أنه لا يعتقد بوجود فحول بين شعرائه. فأما في المجلس الثاني مجلس الكتاب، فقد استند إلى حسه الفني في إيراد توابع الكتاب، حيث ابتداءً بالجاحظ وهو من العصر العباسي، وأتبعه بعبد الحميد الكاتب من العصر الأموي، فبديع الزمان الهمذاني من العصر العباسي، مساجلا إياهم في قضايا اللغة وعلوم البيان والمعاني والبديع. وأما في المجلس الثالث، مجلس نقاد الجن، فقد تفتقت عبقريته في النقد الأدبي، لتبين عن رؤية نقدية متميزة. فيما خص المجلس الرابع، مجلس حيوانات الجن، بحسه الساخر والفكه، الذي يتبدى من خلال حكمه في قطعتين شعريتين في غرض الغزل تنسب إحداها لبغل والأخرى لحمار، كرمزين لأهل زمانه من معاصريه من الشعراء الأندلسيين، وقد ساقهما ابن شهيد في معرض التهكم على خصومه ومنافسيه .

والحالة هذه، نسجل أن نص "رسالة التوابع والزوابع" يتسم على مستوى البناء الحكائي بجملة من الخصائص لعل أبرزها وثيق الصلة بابن شهيد، باعتباره ساردا فاعلا يتحكم في نمو مسار السرد وتشكيل بنيته، وفي إدارة الحوار سواء بينه وبين الشخصيات، أو بين الشخصيات نفسها، سيما وأنه اتخذ هاته الشخصيات كوسائط لتمرير أفكاره والتعبير عنها، وخدمة مواقفه وأغراضه النقدية؛ إذ لا حضور لأي شخصية خارج الاستخدام النقدي إلا ما كان من أمر الشخصيات التأثيثية و التزيينية.

ووفق هذا التحديد، قدم ابن شهيد شخصياته استنادا لمنطق الناقد، فألفيناه ينمق ويحمل صورة شخصيات توابع الشعراء والكتاب المشاركة، ربما من باب الإجلال لشخصهم والتقدير لمواهبهم الفذة، وبالمقابل نرى تشويها ومسحا طال صورة شخصيات توابع معاصريه الأندلسيين، وهو في احتقاره لها يسعى إلى النيل منها، والانتصار لنفسه بإعلاء شأنه وإثبات ذاته، وتأكيد صورة أنه النموذجية الخالقة لواقع جديد؛ واقع متخيل يجسد رؤيته الحاملة للعالم الآخر كما يتخيله، ويحقق فيه نصره المنشود على خصومه وحساده ومنافسيه، ويصلح فيه ما

فسد في واقعه الحقيقي من أفكار ومعتقدات، دون أن يخلق قطيعة بين عالمه الحقيقي وعالمه المتخيل، وليظل الواقع المتخيل حقيقة مطلقة تتجاوز حدود المكان والزمان.

4- رحلة ابن شهيد إلى عالم العجائبي :

4-1- زهير بن نمير تأشيرهُ لولج ابن شهيد إلى وادي الجن :

إن نص "رسالة التوابع والزوابع" يفتح على عالم يبدو للوهلة الأولى طبيعياً واقعياً يوطئ لعالم متخيل عجائبي، فابن شهيد يستهل الرسالة بذكر اسم مخاطبه وهو صديقه أبو بكر بن حزم الظاهري، مستحضراً حديثاً كان قد دار بينهما، مشيراً إلى تعجب صديقه من جميل صنيعه، وكيف أنه تفوق على أقرانه من بني عصره، ونبوغه صبياً لكأن به شيطاناً يهديه أو جنياً يناصره ويؤيده. لهذا طلب منه الإصغاء إليه حتى يخبره بما خفي عنه من حقيقة الأمر، مضمناً حديثه بعضاً من آي القرآن الكريم، ومكتفياً منه بما يخدم أغراضه الكلامية :

" فقلت : كيف أوتي الحكم صبياً ، وهزَّ بجذع نخلة الكلام فاساقت عليه رطباً جنياً ؛ أما إن به شيطاناً يهديه، وشيصبانا يأتيه ! وأقسم أن له تابعة تنجده، وزابغة تؤيده، ليس هذا في قدرة الإنس، ولا هذا النفس لهذه النفس . فأما وقد قلتها، أبا بكر، فأصِحْ أسمعك العجب العجاب " (1).

لقد حدث أن مات من يهوى ابن شهيد ، ولجزعه ارتج عليه القول وأفحم ، فإذا بفارس من أشجع الجن يهب لنجدته ويمتد حبل الود بينهما ، وكان هذا الفارس هو زهير بن نمير الذي كلما ارتج على ابن شهيد دعاه فأدرك بقريحته ما يطلبه . وذات يوم طلب ابن شهيد من فارس الجن أن يلتقي توابع وزوابع الشعراء والخطباء، وبعد الاستئذان يتم التأهب لولوج عالم المتخيل الذي يحفل بالعجائبي، وفي ذلك يقول السارد:

"تذاكرت يوماً مع زهير بن نمير أخبار الخطباء والشعراء، وما كان يألفهم من التوابع والزوابع، وقلت: هل حيلة في لقاء من اتفق منهم؟ قال : حتى أستأذن شيخنا . وطار عني ثم انصرف كلمح بالبصر، وقد أذن له، فقال : حُلَّ على متن الجواد . فصرنا عليه، وسار

1 - ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 88.

بنا كالطائر يجتاب الجو فالجو، ويقطع الدوّ فالدوّ، حتى التمحت أرضا لا كأرضنا، وشارفت جواً لا كجونا، متفرع الشجر، عطر الزهر، فقال لي: حلت أرض الجن أبا عام، فبمن تريد أن تبدأ؟ قلت الخطاب أولى بالتقديم، لكنني إلى الشعراء أشوق⁽¹⁾.

إن هذا المقطع السردي يمثل عتبة المتخيل التي نشارف من خلالها عالم الجن العجائبي، فبمجرد ظهور زهير بن نمير فارس الجن يكون ابن شهيد قد نقلنا من عالم الواقع إلى عالم المتخيل، وهذا النقل طال حتى التعابير اللغوية إذ استعمل ألفاظا تتناسب والمتخيل؛ "سار بنا"، "يجتاب"، التمحت"، جاعلا الجواد كالطائر يجتاب الجو فالجو وكأنه في رحلة مكوكية، إلى أن التمحت أرض ليست كأرض الإنس وجوا ليس كجوهم. وهو بهذا يهيئنا لتلقي العجيب العجاب فالأعجب كما وعد به أبا بكر.

ووفق هذا التصور، أسس ابن شهيد عالم المتخيل؛ عالم خلقه لتحقيق مقاصده المختلفة، وانتصاره لنفسه بإثبات نبوغه وتفوقه على معاصريه، والاقتصاص من ألد خصومه، إذ يفترض فيه أن تحدث الأحداث حسب إرادته ومشينته. وبما أنه لا يمكن الخلق من عدم، فقد استعان ابن شهيد بوسائل قديمة لخلق وسائل جديدة؛ فالحصان يصبح مطيته إلى عالم الجن، حصان يجيد الطيران كما هو الحال في القصص الشعبي.

وباختيار ابن شهيد الحصان وسيلة لبلوغ عالم الجن يكون قد استلهم البراق الذي حمل الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فخرج به إلى السماء، كما ورد في مرويات الإسراء والمعراج.

ومن ثم، فإن هذا النقل من عالم الواقع إلى عالم الجن، لم يصحب بأية دلالة تفيد الاتجاه الذي سلكه الحصان الطائر، فلا ندري إن توجه الحصان إلى أعلى أم إلى أسفل، وما سكوت النص عن ذلك إلا لحرص ابن شهيد على عدم الخوض في متاهات التفاضل بين عالمي الإنس والجن، لأنه لو طار الحصان صعودا لكان عالم الجن أعلى درجة ولثبت فضل الجن على الإنس، ولو اتجه نحو الأسفل لكانت الأفضلية لعالم الإنس. غير أننا نرجح أن يكون الحصان طار أفقيا، حتى يثبت ابن شهيد تساوي الإنس والجن من حيث الفضل، مع اختلاف في الخلق

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 91.

والقدرات. لهذا، ألفينا ابن شهيد غير خاضع لقرينه زهير بن نمير الذي اصطفاه ، بل إنه ينتصر لنفسه حتى عليه، إذ جعله يستأذن منه قبل أن يصبح قرينا له .

وتبعاً لذلك، يكون قرين ابن شهيد هو تأشيرة مروره إلى عالم الجن ، ومن ثمة الحلول بوادي الجن المعروف بوادي عبقر ، ذلك الموضع الذي تزعم العرب أنه من أرض الجن. وفي لسان العرب نجد أن عبقر " موضع بالبادية كثير الجن، يقال في المثل: كأنهم جن عبقر، قال ابن الأثير: عبقر قرية تسكنها الجن فيما زعموا، فكلماً رأوا شيئاً فائقاً غريباً مما يصعب عمله ويَدِقُّ أو شيئاً عظيماً في نفسه نسبوه إليها فقالوا: عَبْقَرِيٌّ " (1).

وبذلك، تكون العبقرية صفة لكل ما بولغ في وصفه ، أو ذو صلة بالجنون ، وهو جنون مجازي لا يقصد به فقدان العقل ، بل التفوق العقلي والنبوغ والنباهة الجليين. لهذا، فارتباط العبقرية بالجنون إنما يؤكد أن المتفوقين والنبغاء يملكون قدرات هائلة وطاقت إبداعية خلقة، لكأن لهم صلة بالجن وخوارقهم وعجائبهم، فيوحون إليهم بما يعجز عنه غيرهم من بني جنسهم، سواء تعلق الأمر بمجال الأدب شعراً ونثراً، أو أي مجال آخر يظهر فيه النبوغ والتفوق على من سواهم.

والحالة هذه، فقد ساد عند العرب في الجاهلية اعتقاد بأن لكل شاعر قرين من الجن يلقي عليه جيد أشعاره، ويلهمه ذلك الإعجاز اللغوي الذي يقصر عنه عامة الناس. وقد ادعى كثير من الشعراء أن له رَئِيًّا يقول الشعر بلسانه، وله اسم معروف؛ فشيطان امرئ القيس؛ لافظ بن لاحظ، وشيطان عبيد بن الأبرص هبيد، وشيطان النابغة هادر بن مراد. بالإضافة إلى أسماء أخرى احتفظت بها ذاكرة الجاهليين؛ فالسعلاة قرينة النابغة، والمعلاة أختها قرينة علقمة بن عبدة، ومسحل بن أثانة شيطان الأعشى.

وهكذا، تكون قضية شياطين الشعراء علامة فارقة عند العرب، لذلك كانت تقام الأفراح والأعراس متى نبغ شاعر بين ظهرانهم. ومهما كان مبلغ تصديق العرب لهذا الادعاء، فإنه من دون شك "يومئ إلى تصور للإبداع الشعري بوصفه إلهاماً مستمداً من قوى خارجية قادرة" (2).

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب ، مادة "عبقر".

2- عيسى علي العاكوب: التفكير النقدي عند العرب ، دار الفكر ، الطبعة الخامسة ، دمشق ، 2006 ، ص : 21 .

4-2- في إجازة توابع الشعراء والخطباء لابن شهيد :

4-2-1- في معنى الإجازة :

الإجازة - في اللغة - من أجاز يوجز إجازة ؛ أي النفاذ والتجاوز. ويقال أجزت الوادي إذا قطعتة وخلفته وراءك . وفي الاصطلاح تعني الإجازة أن يتم الشاعر البيت الشعري لشاعر آخر، أو أن ينظم بيتا شعريا على غرار بيت شعري لشاعر غيره، شريطة الحفاظ على التساوي بين البيتين الشعريين كأنهما من نظم شاعر واحد، ومتى تحقق التطابق التام بين البيتين الشعريين بلغت الإجازة أعلى درجات الكمال والإتقان، ذلك أن الإجازة تتطلب من المبدع "إدراكا دقيقا لطبيعة النسيج اللغوي والدلالي للنص المحاكى؛ ابتغاء إتقان محاكاته"⁽¹⁾. والإجازة هي أيضا اعتراف الأستاذ لطالبه بالتبريز في مجال دراسته، أي شهادة تؤيد نجاحه. وفي سياق آخر، الإجازة تفيد الإذن، بمعنى أن يأذن العالم لتلميذه في الرواية عنه أو يعطيه الإجازة بذلك، وبالمقابل هناك الاستجازة وهي أن يطلب طالب العلم من أستاذه وشيخه أن يجيزه بمسوعياته ومروياته التي حصل عليها، وأن يأذن له بالنقل عنه، فالطالب مجاز له، والأستاذ مجيز. ومن ثمة، لا تمنح الإجازة إلا لماهر في صنعته، أو متقن لمعارفه، وينبغي للمجيز أن يكتب الإجازة، أو يصدق على صحتها، أو يتلفظ بها أمام شهود عيان، أو يقتصر على الكتابة مع قصد الإجازة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن إجازة توابع الشعراء لابن شهيد قامت على هذا الأساس، حيث نجد ابن شهيد قد استدعى شيطان شعر ينقله إلى وادي الجن ، ليلتقي من يشاء من شياطين الشعراء وقرنائهم من الجن، ويطارحهم الشعر والنثر وفنون الأدب، ويسألهم عما ألهموه لشعرائهم من شعر ولأدبائهم من نثر، وينشدهم بعض شعره. وهو في مطارحته هذه يحكم على نتاج من سبقوه، ويبيد آراءه في أشعار خصومه من الشعراء خاصة، وغايته من هذا كله إثبات علو كعبه، والمفاخرة بمكانته العلمية والأدبية، متخذا من إجازات فحولهم شهادات فخر له.

ولاستكمال بناء صورة أنه النموذجية عمد ابن شهيد إلى تقديم العديد من الصور التي تثبت شعريته وخطابته ، يترجمها ما ورد على لسان توابع وزوابع الشعراء والخطباء، ومنها

1- عيسى علي العاكوب : التفكير النقدي عند العرب ، ص : 27 .

قول تابعة أبي تمام : "وما أنت إلا محسن على إساعة زمانك"⁽¹⁾، وقول صاحب أبي الطيب المتنبي : "إن امتد به طلق العمر ، فلا بد أن ينفث بدرر ، وما أراه إلا سيحتضر بين قريحة كالجمر وهمة تضع أخمصه على مفرق البدر . فقلت هلا وضعته على صلعة النسر فاستضحك إلي وقال : اذهب فقد أجزتك بهذه النكتة"⁽²⁾ ، وكذلك ما قاله صاحب الجاحظ: "إنك لخطيب، وحائك للكلام مجيد"⁽³⁾ . يضاف إلى هذا ، الإجازة التي وردت على لساني أبي عبيدة عتبة بن الأرقم صاحب الجاحظ، وأبي هبيرة صاحب عبد الحميد : "إنا لنخبط منك ببذاء حيرة، وتفتق أسماعنا منك بعبرة، وما ندري أنقول : شاعر أو خطيب ؟ فقلت: الإنصاف أولى، والصدع بالحق أحجى، ولا بد من قضاء. فقالا: اذهب فإنك شاعر خطيب"⁽⁴⁾.

4-2-2- في إجازة ابن شهيد شاعرا وخطيبا :

اتخذ ابن شهيد من لقائه بتوابع الشعراء والكتاب مطية لأن ينال منهم إجازة النظم والخطابة ، فأجازه من الشعراء ؛ امرؤ القيس ، وطرفة بن العبد ، وقيس بن الخطيم ، وأبو تمام، والبحثري ، وأبو نواس ، وأبو الطيب، و من الخطباء ؛ الجاحظ، وعبد الحميد، وبديع الزمان، وغيرهم. فأسمعهم من أشعاره ورسائله ، وفاخرهم بأعرق بيت نظمه، وعارضهم في قصائدهم وأوصافهم.

وتبعاً لذلك، ألفينا ابن شهيد يجلس شعراء العصر الجاهلي وتوابعهم، حيث إنه لم يتقدم بين أيديهم بالإنشاد، فقد كان تعاملهم معه إيجابياً وعباراتهم موجزة تعبر عن علو شأنهم ورفعتهم، وريادتهم في قول الشعر؛ فهذا عتيبة بن نوفل تابعة امرئ القيس يتأمل ابن شهيد عند انتهائه من الإنشاد قائلاً : "أذهب فقد أجزتك"⁽⁵⁾ ، وعنترة بن العجلان تابعة طرفة بن العبد يعجب به ويجيزه قائلاً : "أذهب فأنت مجاز"⁽⁶⁾، وأبو الخطار تابعة قيس بن الخطيم بيتهم، ويقول له: "أذهب فقد أجزتك"⁽⁷⁾. وبالمقابل تتباين مواقف ابن شهيد النقدية من توابع شعراء العصر

- 1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 101 .
- 2- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 114 .
- 3- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 116 .
- 4- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 131 .
- 5- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 93 .
- 6- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 95 .
- 7- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 97 .

العباسي الذين أبانت عباراتهم على تल्पف وثقة بابن شهيد، أو عن ضعف وحسد تجاهه ، و هو في ذلك لا ينحيهم عن منزلة الفرسان ، بل يجعل نفسه في مصافهم، حيث يظهر ابن شهيد مجيزا عتاب بن حبناء صاحب أبي تمام قبل أن ينال إجازته ، فبعد أن يستفسر منه سبب سكنه قعر بركة الماء، ويعرف أن ذلك كان بسبب حيائه من التحسن باسم الشعر وهو لا يحسنه، يصيح ابن شهيد قائلا : "ويلي منه ، كلام محدث ورب الكعبة ! " (1)، ويستنشد التابغة فيأبى أن ينشده إجلالا له . ويجيزه بعد أن ينصحه بالاستراحة عقب قول الشعر ثلاثة أيام مه ملازمة التفتيح قائلا : "وما أنت إلا محسن على إساءة زمانك . فقبلت على رأسه، وغاص في العين" (2) . ثم يظهر تابعة أبي نواس غاضبا كمن غشى وجهه قطعة من الليل ، وكّر راجعا إلى ناورده دون أن يسلم ، ولا يجيز ابن شهيد إلا بعد أن يسأله ذلك زهير بن نمير ، قائلا : " أ أجزته ؟ قال : أجزته ، لا بورك فيك من زائر ، ولا في صاحبك أبي عامر! " (3) . ويظهر تابعة أبي نواس ثانية ، لكن هذه المرة نشوان معترفا بابن شهيد شاعرا وبقيته الفنية، فما أن يراه حتى يصيح في وجهه قائلا: "أ أشجعي ؟ قلت : أنا ذاك ! فاستدعى ماء قراحا ، فشرب منه وغسل وجهه ، فافاق واعتذر إلي من حاله ، فأدركتني مهابته ، وأخذت في إجلاله لمكانه من العلم والشعر" (4). وحين انتهاء ابن شهيد من الإنشاد لتابغة أبي نواس يستفيق هذا الأخير من نشوة طربه بالبيت الشعري ، فيقول مجيزا له: " هذا والله شيء لم نلهمه نحن ، ثم استدانني فدنوت منه فقبل بين عيني ، وقال : اذهب فإنك مجاز " (5).

وينتقل ابن شهيد إلى توابع وزوابع الخطباء لينال منهم الإجازة في الخطابة ، بعد أن نال الإجازة من توابع الشعراء في الشعر، وهنا تحديدا ، نجد أن شخصية ابن شهيد قد نمت حيث أصبح لا يرهب مقابلة التابعين ، أو محاورتهم، أو مناقشة بعض القضايا النقدية ومطارحتها معهم، مبديا مواقفه النقدية تجاه آل زمانه دونما رهبة أو هيبية ، واثقا من مساندة فرسان مجلس الخطباء له لحظوته عندهم. وتبرز هذه الحظوة في المعاملة الخاصة التي أولاها

- 1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 98 .
- 2- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 101 .
- 3- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 104 .
- 4- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 106 .
- 5- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 111 .

هؤلاء التوابع لابن شهيد وإجازتهم له ؛ فهذا تابعة الجاحظ يستدنيه منه، ويحدثه، فيستحوذ حديثهما على اهتمام أهل المجلس ، ويصمت الجميع حين سماع أولى شهادات تابعة الجاحظ لابن شهيد : "إنك لخطيب، وحانك للكلام مجيد ، لولا أنك مغرى بالسجع، فكلامك نظم لا نثر" (1).

وبعد أن يعتذر ابن شهيد بحجة أنه عَدِمَ ببلده فرسان الكلام ، ودُهيَ بغبوة أهل زمانه، ينصحه أبو عيينة برمي أهل زمانه بسجع الكهان، حيث يراه ثقيل الوطأة عليهم ، كريبه المجيء إليهم ، غير أن تابعة عبد الحميد يعدل عن مؤاخذته لابن شهيد بتكلفة السجع حين معرفته أن أبا عامر يركب لكل نهجه ، ويسلك طريقه . علاوة على ذلك ، اجتمع تابعة عبد الحميد وتابعة الجاحظ على استحسان رسالة الحلواء لابن شهيد : "إن لسجعك موضعا من القلب ، ومكانا من النفس ، وقد أعرته من طبعك ، وحلاوة لفظك ، وملاحة سوقك ، ما أزال أفنه ، ورفع غينه ، وقد بلغنا أنك لا تجازي في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك، والاعتراض لك" (2). بذلك، نجد أنهما يساعدان ابن شهيد في استحضار تابعة الإفليلي ، ويجيزانه شاعرا وخطيبا : " إنا لنخبط منك ببدياء حيرة، وتفتق أسماعنا منك بعبرة، وما ندري أ نقول: شاعر أم خطيب؟ فقلت: الإنصاف أولى، والصدع بالحق أحجى، ولا بد من قضاء . فقالا : اذهب فإتك شاعر خطيب. وانقضى الجمع والأبصار إلي ناظرة، والأعناق نحوي مائلة" (3).

وغير بعيد عن مجلس الخطباء ، يظهر مجلس نقاد الجن، وقد حضره ابن شهيد بمعية تابعته زهير بن نمير، وقد بدا واثقا من نفسه، قادرا على السجال ومعارضة أشعار السابقين والتفوق عليهم، حيث ينال إجازة فاتك بن الصقعب أحد نقاد الجن معبرا عنها بصيحة منكرة من صياح الجن، ثم تلتها إجازة أخرى انتزعها من فرعون بن الجون تابعة رجل كبير من معاصريه القرطبيين بالأندلس:

" قال: والذي نفس فرعون بيده، لا عرضت لك أبدا، إني أراك عريقا في الكلام" (4).

1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 116 .

2- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 122 .

3- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 131 .

4- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 146 .

ويبدو من خلال ما تقدم، أن ابن شهيد لم يكتف بالحصول على الإجازة، بل تعداها إلى إفحام خصومه وإعلان تفوقه عليهم وانهزامهم أمامه . وتستمر عملية التفوق ، ويزداد ابن شهيد حظوة بين الأدباء حين يعتلي كرسي النقد، ويصبح حكما بين الشعراء ؛ فقد اختصم بغل وحمار من الجن واحتكما إلى ابن شهيد في أيهما أشعر، وانتهى الحكم لفائدة البغل، وبذلك أصبح الحكم النقدي لابن شهيد لا يرد ولا يغالب بالرفض . ومن ثم ، إن " هذا التدرج، من الحصول على الإجازة إلى رهبة الخصوم، إلى الحكم بين الشعراء أسلوب إقناعي للقارئ ينتقل به من درجة إلى درجة أرقى حتى يجد نفسه في الأخير مقتنعا بمكانة أبي عامر بين الخطباء والشعراء والنقاد، في مهل ورزانة وذلك للارتقاء المتدرج"(1).

والحالة هذه، لقد كان ابن شهيد حريصا على مقابلة الأساليب الشعرية والنثرية لدى المشاركة بما يضاهاها من معارضاته ، فاختيار ابن شهيد لأسلوب المعارضة يتحرك في اتجاه إثبات الذات وإعلاء الأنا، ذلك أن المعارضة تنفت في النص الإبداعي روحا شبيهة بروح النص الأصلي ، للدلالة على أن إبداعه لا يقل شأنًا عن إبداع من يعارضه. ولما كان الأمر كذلك، يكون ابن شهيد قد أثبت ريادته الشعرية والخطابية لبلاد الأندلس ؛ ففي مجلس الشعراء ومجلس الخطباء انتزع الإجازة من التوابع والزوابع ، فكان كلما نال إجازة من تابعة شاعر أو خطيب تقدم خطوة في بناء أناه والانتصار لها وإظهار تفوقه على معاصريه . فأما في مجلس النقاد، فقد منح ابن شهيد لنفسه سلطة النقد باعتباره مبدعا ، فيسلب من النقاد سلطتهم النقدية ويلحقها بالشعراء المبدعين، وبحسبه، هم أدري بإبداعهم. وأما في مجلس حيوان الجن، فيحضر ابن شهيد باعتباره ممثلا للسلطة الأدبية والنقدية العليا بين معاصريه، سيما وأنه انتصر انتصارا فائقا على أكبر نقاد الجن. ومن ثمة، يكون الباعث على رحلته في هذا المجلس هو استعراض ذاته المنتصرة على خصومه وحساده، والرغبة في تحقير معاصريه من شعراء وعلماء لغويين، ناهيك عن توفقه لبناء حقيقة جديدة لنفسه تتجاوز الواقع لتصبح حقيقة يقينية ثابتة في ذهن معاصريه، وبخاصة معاصره أبو بكر الذي خصه بنص "رسالة التوابع والزوابع".

1- عبد الله موساوي: ابن شهيد بين الإنسان والشيطان دراسة في الأسلوب الإقناعي لرسالة التوابع والزوابع ، إصدارات جامعة القرويين كلية اللغة العربية ، العدد الرابع عشر ، مراكش ، 2000، ص : 91 .

5- صورة الشخص وتشيكلها في "رسالة التوابع والزوابع" :

إن الشخص تفرض حضورها في نص "رسالة التوابع والزوابع" بدءاً من العنوان، فالتوابع والزوابع شخصيات استقاها ابن شهيد من روح الثقافة العربية - وقد سبقت الإشارة إلى أن التوابع جمع تابعة وهو الجنى، والزوابع جمع زابعة وهو الشيطان أو رئيس فرقة الجن - وترجع إلى تصور ابن شهيد لعملية الإبداع الشعري المرتبطة في المعتقدات العربية القديمة بقوى عجائبية خفية ترافق الشعراء، وتجعل لكل شاعر شيطاناً أو رنياً من الجن يلهمه ويعينه على قول الشعر. كما أن المصادر العربية القديمة تحفل بالعديد من الروايات والأخبار التي تتحدث عن لقاءات الأعراب بتوابع الشعراء، بل وحددت كثيراً من أسماء توابع شعراء مشهورين، وهو ما وقفنا عليه في مقدمة كتاب "جمهرة أشعار العرب" لأبي زيد القرشي، وكذلك الجزء التاسع من كتاب "الأغاني" للأصبهاني . وهذا الأمر نجده يحضر بقوة عند بديع الزمان الهمذاني في "المقامة الإبلية"، و"المقامة السودية" ، وهو ما يفيد اطلاعه على تلك الآثار وإفادته من أخبارها وأحاديثها حول الجن وشياطين الشعراء .

ومن هذا المنطلق ، كان الشاعر في تصور ابن شهيد مؤازراً ومؤيداً بقوى خفية تلهمه، وتعينه على نظم جميل القريض، وهو ما تأتى له بالفعل عندما ارتج عليه القول ، ولم يستطع إذنا أن يكمل مرثيته حتى تمثل له رثيه وتابعته زهير بن نمير، ومن حينها توطدت الصلة بينهما، فكان أن تعرف على توابع الشعراء والكتاب، وحمل منهم هذه الرسالة إلى من يعنيه الأمر من ممثلي السلطة الأدبية والفكرية ، الذين كانوا في خصومة دائمة معه ومع غيره من الشعراء والكتاب الموهوبين في عصره .

ويشير هذا المعطى إلى أن ابن شهيد حرص على تمام الاتصال بين العالمين الواقعي والمتخيل ، ليؤكد انتصاره على خصومه ومنافسيه من أهل زمانه . فالشخصيات المتخيلة تحضر في نص الرسالة باعتبارها تابعة لشخصيات حقيقية عاشت في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولعل أولى الشخصيات المتخيلة التي تظهر فجأة في العالم الواقعي، وتحديدًا، باب المجلس شخصية زهير بن نمير تابعة ابن شهيد، وهذه الشخصية واسطة بين عالمين ، عالم الواقع وعالم المتخيل، فبمجرد ما يتم الانتقال إلى عالم الجن حتى يتوالى اللقاء بشخصيات متخيلة لا تنفصل عن عالم الشهادة.

إن أولى الشخصيات التي قدمها ابن شهيد شخصية تابعته زهير بن نمير، وما تقديمه لشخصية تابعته إلا توطئة لعرض صورة الأنا النموذجية، التي هي جزء لا يتجزأ من أناه، وفي هذا الصدد، نسوق قول السارد: "فإذا أنا بفارس بباب المجلس على فرس أدهم كما بقل وجهه، قد اتكأ على رمحه"⁽¹⁾، كما ورد على لسان التابعة في رد على سؤال ابن شهيد قوله: "أنا زهير بن نمير من أشجع الجن"⁽²⁾.

على هذا النحو، تتضح الصورة التي أراد ابن شهيد أن يظهر بها تابعته، فإذا به فارس من قبيلة بني أشجع من الجن، وهي القبيلة عينها التي ينتمي إليها ابن شهيد، وهو بذلك يثبت قرابة تجمعهما معا، ولعله يتوخى من خلال إثبات هذه القرابة إسقاط صفات تابعته على نفسه، وإسقاط صفاته على تابعته، وهو ما يجعل منهما كائنين متماهيين، أحدهما فارس من فرسان الإنس فيما الآخر فارس من فرسان الجن، بمعنى أن لفرسان الشعر من الإنس فرسانا من التوابع والزوابع. وبالمقابل نجد ابن شهيد يقدم صورة مشوهة عن "أبي القاسم الإفيلي"⁽³⁾، وعن تابعته أنف الناقة بن معمر، وقد سماه بهذا الاسم ليسخر منه، ويقلل من شأنه، وذلك بالإحالة على قصة قبيلة عربية تدعى "أنف الناقة" التي كان أبناؤها يشعرون بالحرج والعار عندما يذكر اسم قبيلتهم، أو حينما يسألون عن قبيلتهم وأنسابهم، إلى أن مدحهم الحطيئة قائلا:

قوم هم الأنف والأذنان غيرهم فممن يساوي بأنف الناقة الذنبا.

ومن خلال هذا المقطع السردى نقف على بشاعة الوصف الذي قدم به ابن شهيد أنف الناقة، يقول السارد: "جني أمشط رُبْعَةً وارمُ الأنف، يتظالع في مشيته، كاسرا لطرفه، وزاويا لأنفه (...). فقالا لي: هذا صاحب أبي القاسم، ما قولك فيه يا أنف الناقة؟ قال: فتى لم أعرف على من قرأ، قلت لنفسى: العصا من العصية! إن لم تُعربي عن ذاتك، وتظهري بعض أدواتك، وأنت بين فرسان الكلام، لم يَطِرْ لك بعدها طائر، وكنت غرضا لكل حجر عابر (...). فقال لي: دع عنك، أنا أبو البيان. قلت: لاه الله! إنما أنت كمغن وسط، لا يحسن فيطرب، ولا يسيء

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 90.

2- ابن شهيد الأندلسي: المرجع نفسه، ص: 90.

3- أبو القاسم الإفيلي: هو أبو القاسم المعروف بابن الإفيلي، فاق أهل زمانه بقرطبة في علم اللسان العربي، والضبط لغريب اللغة، وكان متصلبا في رأيه، ومصررا على الخطأ، ويجادل عليه، ولا يصرفه صارف عنه.

فيلهي. قال: علمنيه المؤدبون. قلت : ليس هو من شأنهم ، إنما هو تعليم الله تعالى حيث قال : ((الرحمن علم القرآن ، خلق الإنسان علمه البيان)) . ليس من شعر يُفسَّر ، ولا أرض تُكسَّر . هيهات ، حتى يكون المسك من أنفاسك ، والعنبر من أنفاسك ، وحتى يكون مساقك عذبا ، وكلامك رطبا ، ونفسك من نفسك ، وقَلْبُكَ من قلبك ، وحتى تتناول الوضيع فترفعه ، والرفيع فتضعه ، والقبيح فتحسنه !"(1).

إن هذه الصورة الممسوخة عن أنف الناقة تابعة أبي القاسم الإفريقي تحوي من العيوب ما تنفر له النفوس، فهي تحط من شأنه وقيمته، وتنزله مرتبة الشعراء والخطباء الرديئين، خاصة أن ابن شهيد عن سابق إصرار، تقصد إظهار صورة الأنا النموذجية ونقيضها حتى يمرر خطابه، ويعبر عن مواقفه النقدية من خصومه ومناقسيه ، مجتهدا في تصفيتهم واحدا تلو الآخر، وهو بصنيعه هذا يدافع عن نفسه ، ويبطل ادعاءاتهم بإثبات قدراته الأدبية التي لا تضاهي، ولا يعل عليها سواء بين معاصريه من الأدباء الأندلسيين ، أو بين الأدباء المشرقيين لا سيما المميزين منهم كونهم يشكلون النماذج التي يحتذى حذوها ويُنسج على منوالها. ومن ثمة، يمكن القول إن وسيلة ابن شهيد في عمليات التصفية التي أنجزها كانت في انتزاعه حق الإجازة ممن حاورهم عن حب وطواعية تارة، وأخرى عن كره وإرغام .

وعليه، يمكن الحديث عن تصور آخر لنشأة الإبداع ، استنادا إلى ما جاء في الآيتين الكريمتين الأولى والثانية من سورة الرحمن، اللتين استدل بهما ابن شهيد كحجة بينة في مواجهة معلمي قرطبة من اللغويين والمتأدبين، ممن كانوا يرون أن البيان يكتسب ويحصل بتمثل أصول النحو، وإتقان علوم اللغة، والإتيان بالغريب والعجائبي. غير أن ابن شهيد لا يشاطرهم ذات الرأي؛ فالشاعر الموهوب في تصوره هو الذي ألهم البيان من عند الله عز وجل، والبيان عنده لا يتم اكتسابه، بل إنما هو عطاء إلهي . ومن المهم أن نشير هنا إلى المذهبين الشرعيين اللذين سادا بالمشرق، ثم بعد ذلك بالأندلس؛ مذهب الأوائل، أي طريقة العرب القدماء في قول الشعر، والمذهب الثاني يمثل طريقة المحدثين، وهي طريقة عدد كبير من الشعراء

1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التواضع والزواجع ، ص : 124 و 125 .

الأندلسيين، فيما كان ميل المعلمين واللغويين والمؤدبين شديدا إلى مذهب القدماء، وجعلوه الأفضل. بهذا، نتبين سبب تحامل هؤلاء على ابن شهيد، واتهامهم له بعدم امتلاك أدوات البيان، والسرقة من الشعراء والكتاب السابقين. وقد يكون للأمر وجهه الآخر، ففضية القديم والمحدث من القضايا الأدبية التي استأثرت باهتمام النقاد، فهذا ابن رشيق القيرواني يلغي مسألة الأفضلية بين المذهبين، مؤكدا أن "كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله. (...). قال ابن قتيبة: لم يقصر الله الشعر والعلم والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص قوما دون قوم، بل جعل الله ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثا في عصره. (...). وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثلي رجلين؛ ابتداء هذا بناء فأحكمه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه، فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن، والقدرة ظاهرة على ذلك وإن خشن" (1).

ومن هنا، كانت معاناة ابن شهيد مريرة مع مناصري مذهب القدماء؛ لغويين، ونحويين، ونقادا، إذ تحول الأمر إلى عداة أعلن وصراع محتد. وفي ظل هذا الواقع المشحون والمضطرم، أثر ابن شهيد اللجوء إلى عالم المتخيل عليه يجد فيه بعض العزاء والسلوى. ولما كان الأمر كذلك، فإن في استدعاء ابن شهيد البيت الشعري للحطيئة الذي يمدح فيه بني أنف الناقة على لسان أنف الناقة تابعة اللغوي والنحوي أبي القاسم الإفليلي، مدعاة للسخرية والنيل منه باعتباره ألد خصومه، فالبيت وإن كان في غرض المدح، إلا أن ابن شهيد قد حوله عن مدلوله حينما قيل على لسان أنف الناقة، خاصة أنه سمي بهذا الاسم تلميحا إلى عاهة خلقية في الإفليلي، ألا وهي كبر حجم أنفه؛ بمعنى أن ما كان فضيلة ومكرمة لدى بني أنف الناقة صار نقیصة ومذمة لأبي القاسم الإفليلي.

يتبين إذن، أن ابن شهيد اتخذ من شخوص "رسالة التوابع والزوابع" محطات يقف عندها لإثبات ريادته في الشعر والنثر، لذلك فشخصيته لم تحمل من الملامح ما تكتمل به صورتها الإنسانية لدى القارئ / المتلقي، وإنما ما تكتمل به صورته النموذجية كشاعر وخطيب، فيما جاءت صورة توابع الشعراء وتوابع الكتاب أي الخطباء باهتة وخافتة، كونها تعكس ما تمثله الشخوص المرجعية في ذهن ابن شهيد.

1- أبو الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي: العمدة في معاني الشعر ونقده، الجزء الأول، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ص: 91

5-1- في أسماء توابع وزوابع الشخص :

عمد ابن شهيد إلى تسمية توابعه وزوابعه بأسماء عربية كما جرت عليه عادة العرب، فقد ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان أن العرب كانت تسمي أبناءها بأسماء تتوخى منها التأثير النفسي على العدو ؛ كاسم ليث وأسد وفهد، وأيضا كانوا يسمون عبيدهم بأسماء تحمل دلالة الفأل الحسن؛ كاسم سعد ومسعود ومبروك. غير أن ابن شهيد حين وضع أسماء لتوابعه ، لم يعد إلى أسماء التوابع والزوابع المتعارف عليها في الثقافة العربية لأسماء الجن التابعين ، فعلى سبيل المثال نجد أنه جعل تابعة امرئ القيس هو عتيبة بن نوفل، فيما تابعته المعروف في التراث العربي هو لافظ بن لاحظ . يضاف إلى ذلك، أن الاهتمام بتوابع الشعراء وأسمائهم بعد ظهور الإسلام لم يعد كما كان في الجاهلية، لهذا كانت أسماء توابع شعراء العصر العباسي أسماء مبتكرة وغير معهودة ، والأمر نفسه يسري على أسماء توابع الكتاب وتوابع معاصري ابن شهيد ممن ذكروا في نص الرسالة تصريحاً أو تضميناً .

وفي هذا السياق، جعل ابن شهيد لتوابع الشخص المشرقية أسماء تتناسب وقيمتها الشعرية ، وما عرف عن بيتنها وطبائعها ، فمثلا امرؤ القيس كان ملكا وسيدا في قومه ف جاء اسم تابعته عتيبة بن نوفل يحمل جرسا ذا وقع خاص يتمثل واسم تابعة ابن شهيد زهير بن نمير، ويفيد هذا أن امرئ القيس رائد الشعراء الجاهليين، بينما ابن شهيد رائد الشعراء الأندلسيين. وجاء اسم عنتر بن العجلان تابعة طرفة بن العبد حاملا لمظاهر حياة الشاعر الموهلة في البداوة، ولفروسيته، وبسالته . وجاء اسم أبو الخطار تابعة قيس بن الخطيم ، مؤديا معنى من يخطر في مشيته ، أي من يمشي وهو يرفع يديه ويضعهما ، وأبو الخطار لقب منحه ابن شهيد لابن الخطيم لأنه كان فارسا هماما ومقداما . وعلى هذا النهج ذهب في تسمية توابع شعراء العصر العباسي؛ فهذا حسين بن المغلس تابعة أبي الطيب المتنبي، وعتاب بن حبناء جعله تابعة أبي تمام، وطوق بن مالك أبو الطبع تابعة البحري لقبه ابن شهيد بأبي الطبع ليرز موقفه النقدي منه كونه كان من المقلدين، فيما سمي تابعة أبي نواس حسين الدنان، وتشير كنيته إلى معاقرة أبي نواس الخمر وخمرياته الماجنة. أما تسميات توابع الكتاب من المشاركة فقد خص منهم ثلاثة أسماء؛ اسم استوحي من خلقة صاحبه ، وهو أبو عيينة عتبة بن الأرقم تابعة

الجاحظ، واسم متداول بين العرب هو أبو هبيرة أطلقه على تابعة عبد الحميد الكاتب، واسم حمل وصفاً، وهو زبدة الحقب تابعة بديع الزمان الهمذاني، وكان الأيام ظلت طوال العصور تمخض الكتاب والأدباء إلى أن استخلصت الزبدة، أو الكاتب النير بديع زمانه.

وبالمقابل جاءت توابع الشخوص المعاصرة لابن شهيد على ضربين؛ توابع تحمل أسماء وهي توابع معاصرين معروف في الاسم والهوية، أو توابع معاصرين تمت الإشارة إلى جنسهم، وتوابع لم تحمل أي اسم، بل هي مجرد حيوانات ترمز لشخصيات معاصرة، وفي ذلك تكريس للرأي القائل بريادة أهل المشرق على أهل المغرب شعرا ونثرا، وإثبات لتفوق ابن شهيد على معاصريه وأفضليته عنهم. فأما الضرب الأول فقد ضمنه ابن شهيد شخصيتين ذكرهما علنا هما؛ أبو القاسم الإفريقي عالم النحو واللغة، وألد خصومه، فجعل تابعته أنف الناقة، وأما الآخر أبو إسحاق بن حمام الوزير القرطبي، وكان مشهورا بالأدب وذا باع في الشعر والنثر، واسم تابعته أبو الآداب، وفي ذلك يقول السارد:

"فقلت لزهير: من هذا؟ فقال: هو أبو الآداب صاحب أبي إسحاق بن حمام جارك. فقلت: يا أبا الآداب، وزهرة ريحانة الكتاب، رفقا على أخيك بغرب لسانك، وهل كان يضر أنف الناقة، أو ينقص من علمه، أو يفُلُّ شفرة فهمه، أن يصبر لي على زلة تمر به في شعر أو خطبة، فلا يهتف بها بين تلاميذه، ويجعلها طرمذة من طراميده؟"⁽¹⁾.

وأما الضرب الثاني فيشمل ثلاث شخصيات؛ الأولى رجل كبير من قرطبة لم يعلن ابن شهيد عن اسمه، والثانية أبو عيسى أحد خلان الصبا والذي تنكر له بعد انقلاب أحواله، والثالثة شيخ من مشايخ قرطبة. وأما الشخصية الأولى فتحمل تابعتها اسم فرعون بن جون، ويدل هذا الاسم على جبروت هذه الشخصية وحقارتها، وأما تابعة الشخصية الثانية فهي بغلة أبي عيسى، واسمها يدل على ما يتصف بهذا الحيوان العقيم والهجين المتولد عن حيوانين مختلفين، وهي تشبه صاحبها، في حين جعل ابن شهيد الشخصية الثالثة الإوزة تابعة لشيخ قرطبة، وتكنى بأمر خفيف، ذات رأس صغير محشو بالهواء، وهي نظير صاحبها شيخ قرطبة الذي لم يبلغ بعد مبلغ المناظرة في الأدب ويدعي العلم والمعرفة.

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 131.

6- تشكيل المكان في "رسالة التوابع والزوابع" :

إن للمكان أهمية كبرى في بناء الأحداث وتناميها، فالمكان هو الوعاء الذي يحوي الحدث ، "ففي المكان تنمو الشخوص وتتحرك نحو النمو الروائي، وتتدافع الأحداث نحو التعقيد والذروة، وبحسبك أن تتصور أشخاصا يولدون في اللامكان ، يتحركون في فراغ ، وبحسبك كذلك أن تتصور أحداثا تتم فضلا عن أن تتشابك وتتنامى في اللاشيء ، ثم عليك أن تحكم بعد تصور هذا ما يمثله المكان من أهمية"⁽¹⁾، فالشخصية دون مكان هي شخصية في الفراغ ، لذلك يصبح المكان هوية لكل شخصية مهما صغر حجمها ، ولا فرق في ذلك بين شخصيات رئيسية وأخرى ثانوية، لهذا عد المكان عنصرا أساسيا في تشكيل بنية الشخصيات ، سيما وأنه يتخذ قيمته من خلال علاقته بالشخصية ، بل تصل هاته القيمة أعلى درجاتها حينما يكون المكان جزءا من بناء الشخصية، ذلك أن الذات البشرية لا تكتمل داخل حدود ذاتها، وإنما تمتد إلى خارجها لتصبغ كل ما حولها بصبغتها، وتسقط على المكان قيمها الحضارية.

وتبعاً لذلك، فإن المبدع في رؤيته للمكان يتجاوز حدود الجغرافيا؛ فإذا بالمكان هو امتداد، وارتفاع، وانخفاض، وانبساط، وانطلاق نحو المجهول، وارتقاء في عوالم العجائبي. ومن ثمة، فالمبدع يتعامل مع المكان بإدراكه الخاص ، وبخياله ، وبرؤيته لطبيعة الذوات التي تؤثت المكان، وهو إن كان يتجاوز الأرضي ، فلأنه يتوق إلى فضاء أرحب وأوسع في الكون اللامتناهي. لهذا، كانت رحلة ابن شهيد إلى أرض الجن محاولة لبلوغ عوالم متخيلة ، تتسع وتضييق وفق رغبة السارد ، فالمتخيل يجنح إلى خلق مكان خاص لتعالیه على الواقع ، حيث يتم كسر حاجز الرتبة المكانية ليخرج المكان عن إطار المؤلف ، إذ ليس للمكان علاقة بالفضاءات المتعارف عليها. على هذا النحو، اختار ابن شهيد أرض الجن باعتبارها عالما خاصا به يحدد مصيره ومستقبله ، ويغير واقعه، ويستجيب لرغباته وطموحاته وتطلعاته.

1- الخطيب صفوت : الأصول الروائية في رسالة الغفران ، دار الهداية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1984 ، ص : 13 .

والحالة هذه، يعلن المكان عن حضوره في "رسالة التوابع والزوابع" منذ العنوان، ذلك أن ابن شهيد يصور رحلة متخيلة إلى عالم التوابع والزوابع، حيث يلتقي بطله بتوابع وزوابع الشعراء والكتاب، وبما أن حضور شخوص التخيل يقتضي بالضرورة وجود مكان متخيل يحيط بهم، حيث لا يمكن أن نتحدث عن وجود شخوص خارج إطار المكان، فكان لا بد أن يستجيب المكان المتخيل الموسس في بنائه على التخيل لطبيعة الشخوص التي تؤتته، بمعنى أن لا واقعية الشخوص تفرض لا واقعية مكان التخيل، والأمر ذاته يسري على الأحداث المتخيلة التي يكون المكان المتخيل مسرحاً لها.

ويفيد هذا أن الشخوص في "رسالة التوابع والزوابع" هم من الجن، ولهم عالمهم الخاص، وقيل إنهم يسكنون بوادي عبقر، وهذا الوادي لم يتم تحديد مكانه بشكل دقيق، وظل عالقا بين نسبه إلى نجد، أو إلى مكة المكرمة. ومن منطلق نصوص الوحي يمكن القول إن الجن مخلوقات تختلف عن الإنس، فالجان مخلوق من نار، فيما خلق الإنسان من تراب، ناهيك عن أن عالم الجن مختلف عن عالم الإنس، إلا أنه يوازيه في الوجود، دون أن يتقاطع معه.

وضمن هذا المنظور، أسس ابن شهيد عالم جنه الخاص، انطلاقاً من المتخيلين الديني والجمعي، فصبغ عالمه المتخيل بألوان ثقافته الخاصة، وأضفى عليه من الملامح والسمات ما يتلاءم والهدف المنشود من الرسالة. هكذا، انطلق ابن شهيد في رحلة متخيلة من عالم الإنس الواقعي إلى عالم الجن المتخيل، متخذاً من لقائه بتوابع وزوابع الشعراء والكتاب مطية للانتصار لذاته، ولقلب وقائع العالم الحقيقي المرفوضة إلى وقائع ممكنة متحققة خارج حدود المكان والزمان الحقيقيين، لا سيما أن المكان في "رسالة التوابع والزوابع" ليس مجرد عالم متخيل يحيط بالشخوص، بل إنما يؤطرها ويستوعب أفكارها ومرجعياتها الفكرية والثقافية.

وبذلك، نستطيع أن نقول إن علاقة الشخوص بالمكان تكاد تكون حميمية، فثمة تواسجات وتقاطعات بينهما، إذ تتيح معرفة هذه العلاقة والإلمام بها، فهم الممارسات والتغيرات التي تطرأ على الشخصية المجردة من مكانها، وإضاءة جوانب غامضة من جغرافيا المكان وأسراره المكنونة.

تهيمن على "رسالة التوابع والزوابع" ثلاثة فضاءات مستقلة عن بعضها البعض؛ فضاء أرض الإنس، وفضاء أرض الجن أو فضاء الرحلة، وفضاء ثالث وسيط بين الفضاءين، وهو المسوغ للانتقال من عالم الواقع إلى عالم المتخيل، وهو فضاء شاسع، لا متناه، يحول دون اختلاط وامتزاج فضاء أرض الإنس وفضاء أرض الجن . لذلك ، فهو يؤسس أمكنة غير واضحة المعالم ؛ أماكن لا موجودة ، ولا معدومة ، ولا معلومة ، ولا مجهولة ، ولا منفية، ولا ثابتة، إنه الحلول في اللامكان. يقول السارد :

"فسار بنا كالطائر يجتاب الجو فالجو ، ويقطع الدو فالدو"⁽¹⁾.

وأما فضاء أرض الإنس فينأثت بأمكنة خاصة من ذلك؛ الدواوين التي كان يرتادها ابن شهيد لتحصيل العلم، ومجلسه الذي وقف على بابه زهير بن نمير لينجده بعد أن ارتج عليه قول الشعر. وتتميز هذه الأمكنة بمحدوديتها ؛ فهي تحد من حرية ابن شهيد، وتقيد بالجلوس إلى مشايخه وأساتذته، وتكبح جماحه وتوقه إلى عالم فسيح وأرحب. فأما فضاء أرض الجن فيتضمن أمكنة مختلفة ، كون الرحلة تقتضي الانتقال من مكان إلى آخر ، ويمكن حصر هذه الأمكنة في أربعة تميزها الشخصيات التي تقيم به: أرض الشعراء وتتكون من عدة أودية، ومرج دهمان، مجلس الخطباء، ومجلس نقاد الجن، وأرض حيوان الجن. وتتشكل أرض الشعراء كذلك من وادي عتيبة تابع امرئ القيس، وغيضة شيطان طرفة، والطريق يمينا نحو مقام أبي تمام حيث كان اللقاء بشيطان قيس بن الخطيم ، وعين صاحب أبي تمام، وقصر صاحب البحر، ودير حنة أو ذات "الأكثيراح" بيت أبي نواس ، والطريق المنحدرة من الجبل التي تنتهي عند صاحب أبي الطيب. ومن ثمة، فإن أرض الشعراء هو المكان الوحيد المتنوع التضاريس والفسيح ضمن فضاء أرض الجن ، فيما يضيق المكان في أرض باقي الشخصيات، التي تنحصر في مجلس الخطباء بمرج دهمان، ومجلس نقاد الجن، وقرارة لحيوان الجن تفتر عن بركة ماء، وفيها إوزة وقطعان من حمر الجن وبغالهم.

1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 91 .

وعليه، نقف في الرحلة إلى أرض الجن على ذكر مكانين واقعيين هما؛ سرقسطة وخيبر، ذلك أن ورود هذين المكانين جاء مرتبطاً بذكر أهل زمان ابن شهيد ، فسرقسطة مقام أبي بكر، وخيبر مقام أنف الناقة تابعة الإفليلي ألد خصومه. إن في ذكر هذين المكانين الواقعيين إقصاء لشخصيتين أندلسيتين بارزتين، ومؤشر دال على عدم بلوغهما مكانة باقي الشخصيات المشرقية في فن الشعر وفن الخطابة. لذلك، فأنف الناقة وإن كان حاضراً في مجلس توابع الخطباء إلا أن إقصاءه تم إلى خيبر، مكان يوجد شرق شبه الجزيرة العربية ، وهو يتعارض مع المكان الذي يقيم فيه الإفليلي بالأندلس، فضلاً عن ما تحمله لفظة خيبر من دلالات ، إذ تشير في تاريخ الإسلام إلى المكان الذي اتجه إليه اليهود بعد طردهم الرسول صلى الله عليه وسلم خارج المدينة لنقضهم العهد مع المسلمين في معركة الخندق، وبذلك صارت خيبر بؤرة انطلاق المكائد والذسائس ضد المسلمين، وإقامة الأحلاف مع أعداء الإسلام. وبإسقاط هذه الدلالات على المكان وساكنيه نتبين القصد الذي رمى إليه ابن شهيد من ذكر خيبر، ومن جعل أنف الناقة تابعة الإفليلي ساكنه.

وبالإضافة إلى ذينك المكانين الواقعيين؛ سرقسطة وخيبر، يرد في الرحلة ذكر دير حنة وهو دير بالكوفة ، كان يزوره أبو نواس، ويرتاد الحانات القريبة منه، وورد ذكره في خمرياته. وبالرغم من أن هذا المكان حقيقي، إلا أن وجوده في الرحلة متخيل ، كون ابن شهيد سمع به ولم يزره، ذلك أن هذا المكان فقد وجوده الحقيقي بمجرد تقديمه في الرحلة كماوى لتابعة أبي نواس. ويشير هذا المعطى إلى أن رغبة السارد في لقاء توابع وزوابع الشعراء قد غلبت على اهتمامه بالمكان، حيث لا نكاد نعثر عليه إلا برصد حركة تنقل السارد من مجلس إلى مجلس، ومن تابعة إلى آخر. ومن ثمة، فإن السارد لم يأت على ذكر المكان إلا ليجعل منه غطاء للأحداث، وللابتعاد عن عالم الواقع الذي لا يرضيه. بمعنى أن المكان ومعالمه يتشكل في متن الرحلة انطلاقاً من تصور ابن شهيد له، ومما تناقلته الثقافة العربية، أي أنه يؤكد على تواصل ابن شهيد مع التراث العربي القديم .

2-6 - في وصف أرض الجن :

لم يجد ابن شهيد في وصف أرض الجن عن عالم الواقع ، فجاء العالم المتخيل ممثلاً للواقع ، حيث جعل أمكنة أرض الجن كأنها أمكنة من أمكنة أرض الإنس، ذلك أن أرض الجن تشترك مع أرض الإنس في امتلاكهما المعالم نفسها، فكلاهما يحويان أرضاً وجواً وشجراً وودياناً، ورغم ذلك يظل عالم الجن عالماً مفارقاً ومختلفاً ؛ إنه صوة متخيلة لعالم جن ابن شهيد الخاص . على هذا النحو ، ألفينا السارد يقيس أرض الجن بمعايير ومقاييس الدنيا ، سواء وعى ذلك أم لم يعه، بل سعى جاهداً في جعلها مختلفة عن أرض البشر ، لكنه لم يستطع بوصفه أن يجعلها مفارقة لها، وإنما ظل وفيها لجغرافيتها وطبيعتها وتضاريسها. يضاف إلى هذا أن ابن شهيد كان في وصفه لأرض الجن يسقط عليها بعض أوصاف الجنة، فإذا هي أرض غناء لا ينضب ماؤها، ومستقر آمن ، وملاذ للسكينة والاطمئنان ، ذلك أن السارد كلما أطنب وأسهب في وصف المكان خلق لعمله نوعاً من الواقعية، التي يوهمنا بها، بل ويدفعنا للتواطئ معه وتصديق واقعيته، حينها يمسي الوهم الجميل واقعا معيشاً. ومن ثمة، فإن هذه الصورة المقدمة عن الجنة ، إن لم تكن تلك التي نسجها متخيلنا الديني والجمعي، فهي قطعاً، جنة ابن شهيد التي شكلها وصاغها تخيله الفردي بما يتلاءم وحالته النفسية، وأهدافه وغاياته، إنها جنته المنشودة حيث تتحقق أحلامه وينتصر لأناه على خصومه.

ومهما يكن من أمر، يتضح من خلال وصف ابن شهيد لأرض الجن ، وبخاصة وادي عتيبة بن نوفل، وغيضة عنتر بن العجلان شيطان طرفة بن العبد، مدى ارتباطه بالطبيعة الأندلسية الأسرة التي سحرته وغيره من أدباء الأندلس ، كونه عاش في قرطبة وشهد عز أبيه في ظل الدولة العامرية التي عرفت غنى وترفاً في قصورها المنيفة، وما حوته من بساتين وحدائق غناء تسر الناظرين بأشجارها، وأزهارها، وترنم أطياريها. لذلك ، حضرت مشاهد الطبيعة الحية في كل الأوصاف التي خص بها ابن شهيد الفضاء المتخيل، لتشتغل كل الحواس؛ فخضرة الأشجار وتفرعها، والوديان وتشعبها تحرك حاسة البصر، وترنم الطيور تحرك حاسة السمع، وعبير الزهور يحرك حاسة الشم، غير أن الصورة التي تشكلها حاسة البصر هي الأكثر هيمنة، وبالرغم من ذلك، تتظافر الحواس جميعها لتشكل صوراً أسرة وساحرة تغني الرحلة، وتشد إليها القارئ / المتلقي.

لهذا، فإن الصورة التي يقدمها ابن شهيد عن فضاء أرض الجن، على تعدد إمكانته وتنوعها، توحى بالحلول في جنة خضراء غناء، وارفة الظلال، عذبة المياه، تسر الناظرين وتبهج النفوس، من ذلك ما جاء في وصف السارد لوادي عتيبة تابعة امرئ القيس:

"وادي من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتترنم أطياره"⁽¹⁾، أو غيضة عنتر بن العجلان تابعة طرفة بن العبد، فهي "غيضة شجرها شجران: سام يفوح بهارا، وشجر يعبق هنديا وغارا. فرأينا عينا معينة تسيل، ويدور ماؤها فلكيا ولا يحول"⁽²⁾. أو ما ورد في وصف عين عتاب بن حنباة تابعة أبي تمام، إذ يرسم السارد صورة عجائبية لهذا الفضاء المتخيل:

"وركضنا حتى انتهينا إلى شجرة غيناء يتفجر من أصلها عين كمقلة حوراء. فصاح زهير يا عتاب بن حنباة، حل بك زهير وصاحبه، فبعمررو والقمر الطالع، وبالرقعة المفكوكة الطابع، إلا ما أريتنا وجهك! فانفلق ماء العين عن وجه فتى كفلقة القمر، ثم اشتق الهواء صاعدا إلينا من قعرها حتى استوى معنا. فقال: حياك الله يا زهي، وحيا صاحبك! فقلت: وما الذي أسكنك قعر هذه العين يا عتاب؟ قال: حيائي من التحسن باسم الشعر وأنا لا أحسنه"⁽³⁾.

إن هذا الفضاء المتخيل يحمل في داخله رغبة ابن شهيد في الابتعاد عن الواقع، والاستمتاع بما تحويه أمكنة فضاء أرض الجن من أشجار، وأطيوار، وأزهار، ومياه، وفيء. وما لجأ إلى الوادي، أو الغيضة، أو العين، أو الجبل، أو غير ذلك من الأماكن، إلا ليعوض النقص الروحي الذي أحسه جراء جفاء أهل بلده له، فحمل هذه الأمكنة همومه وأحزانه، وبثها مشاعره ولواعجه. يضاف إلى هذا، ما يتضمنه هذا الفضاء من دلالة تحيل على الخصب، لأن كل ما فيه يكتسي اللون الأخضر الموحى بالثراء، الذي تغيا السارد تحصيله من خلال حصول ملكة العلم والأدب، ونيل الإجازة، وبالتالي البقاء والاستمرارية والخلود الروحي والفكري.

يتبين إذن، أن كل مكان في "رسالة التوابع والزوابع" يؤطر حدثا رئيسيا، ذلك أن الولوج إلى مكان والخروج منه يعني توالي المزيد من الأحداث، واستحضار أمكنة أخرى، ففي أرض الشعراء يلتقي ابن شهيد بتوابعهم لينال إجازتهم، وكلما غادر مكانا خاصا بتابعة أحد

1- ابن شهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 91.

2- ابن شهيد الأندلسي: المرجع نفسه، ص: 93.

3- ابن شهيد الأندلسي: المرجع نفسه، ص: 98.

الشعراء أعلن مغادرته بفعل "انصرفنا" ، أو بفعل "اذهب" ، ليدخل مكانا آخر ويعيش حدثا جديدا مختلفا كلياً عن سابقه ، غير أنه يملك نفس خصوصياته . لهذا ، تعددت صور المكان في أرض الشعراء مع كل ولوج، وبالمقابل نسجل غياب صور المكان في مجلس خطباء الجن، حيث إن السارد كان يحضر لإثبات قدراته الخطابية ، ونيل إجازة توابع الخطباء بمرج دهمان، فلا نجده يخرج من مكان ليدخل إلى آخر ، بل يكون محط أنظار جلساء المجلس ومركز اهتمامهم، سيما أن الحدث الرئيسي يبقى دون أن يطاله أي تغيير، وإنما يجرأ إلى مواجهات خاصة بين ابن شهيد وبعض جلساء هذا المجلس، يترجمها تحوله من جليس لآخر دون أن ينتقل أو يبرح المكان، ما عدا ما كان من عتبة بن أرقم تابعة الجاحظ الذي استندناه منه، يقول السارد :

"فاستدناي وأخذ في الكلام معي ، فصمت أهل المجلس ، فقال : إنك لخطيب ، وحائك للكلام مجيد ، لولا أنك مغرى بالسجع ، فكلامك نظم لا نثر"(1).

ويفيد هذا، علو كعب ابن شهيد وسمو مكانته بين الخطباء ، فتابعة الجاحظ الملقب بأبي عيينة صاحب حظوة ، فهو لا يستدني منه إلا من هم من مقامه ورفعته .

ولعل الأمر ذاته ينطبق على مجلس نقاد الجن، وهو مجلس أدب من مجالس الجن، فابن شهيد يجالسهم دون أن يرسم حركة داخل المجلس إلا ما كان من قيامه ليجالس فاتك بن الصقعب، يقول السارد :

"وقمت فجلست إليه جلسة المعظم له . فاستدار نحوي ، مُكْرِماً لمكاني"(2).

يضاف إلى هذا ، تحجيمه لفرعون بن الجون تابعة رجل كبير من معاصري ابن شهيد بنجوة من حاضري المجلس لدرجة تنحيته ، يقول السارد :

"قال : والذي نفس فرعون بيده، لا عرضت لك أبدا، إني أراك عريفا في الكلام. ثم

قل واضمحل، حتى إن الخنفساء لتدوسه، فلا يشغل رجليها . فعجبت منه ، وقلت لزهير:

من هذا الجني ؟ فقال لي : استعد بالله منه ، إنه شرط في عين رجل فبدرت من قفاه ، هذا

فرعون بن الجون . فقلت : أعوذ بالله العظيم ، من النار ومن الشيطان الرجيم ! فتبسم زهير

وقال لي : هو تابعة رجل كبير منكم ، ففهمتها عنه"(3).

1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 116 .

2- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه ، ص : 134 و 135 .

3- ابن شهيد الأندلسي : المرجع نفسه، ص : 146 .

هكذا، يتضح أن ابن شهيد هو صانع الحدث وهو البطل، مما يفسر اختياره لهذا المجلس، فألفيناه مبدياً رأيه في الشعر، مفاخراً بعراقته في الكلام ، ساخراً من معاصريه، ومبرزاً تفوقه عليهم . كما يبدو حضور ابن شهيد لافتاً في أرض حيوان الجن - وهي قرارة تفتقر عن بركة ماء - إذ يتم الاحتكام إليه في شعر بغل وحمار عاشقين، فيقضي بين حمر الجن وبغالهم الأدبية، وأيضاً ما كان من نقاش جمعه بالإوزة الأدبية -تسمى العاقلة وتكنى أم خفيف- انتهى بإبداء حكمه في سلوكها ومعرفتها بالأدب :

"ثم تكلمتُ بها مبتسماً، ولها مؤنساً، حتى خالطتنا وقد عَقَدْنَا سَلْمَهَا وكُفِينَا حَرْبَهَا، فقلت : يا أم خفيف، بالذي جعل غذاءك ماء، وحشا رأسك هواء، ألا أيما أفضل: الأدب أم العقل؟ قالت: بل العقل . قلت: فهل تعرفين في الخلائق أحق من إوزة، ودعيني من مثلهم في الحُبَارَى؟ قالت: لا. قلت: فَتَطَلَّبِي عقل التجربة، إذ لا سبيل لكِ إلى عقل الطبيعة، فإذا أحرزت منه نصيباً، وبُوتِ منه بحظٍّ، فحينئذ ناظري في الأدب. فانصرفت وانصرفنا"⁽¹⁾.

وبذلك ، نستطيع أن نقول إن هذا الحكم الذي أصدره السارد في حق الإوزة الأدبية ، ليشي بأن هذا المكان ، أي أرض حيوان الجن ، هو مكان الانتصار التام لابن شهيد الأشجعي الأندلسي ، كونه صار حكماً على أشعار معاصريه ، وناصحاً للنحاة وللغويين من أهل زمانه . والحالة هذه ، نتبين من خلال تتبع مسار الأحداث وارتباطها بفضاء دون آخر أن ابن شهيد نسج فضاء أرض الجن ليناقض به فضاء أرض الإنس ، إذ تمثل أرض الإنس فضاء الهزيمة والواقع المرفوض والمنبوذ، في حين تمثل أرض الجن فضاء الانتصار للذات، ورسم صورة الأنا الكاملة المأمولة والمتحققة في متخيل ابن شهيد، فالانتصار في أرض الجن لا يتحقق بشكل فوري، وإنما يتدرج في تحقيقه من مكان إلى آخر، ففي أرض الشعراء نجده يحقق نصراً جزئياً تمثل في تقديم بعض التوابع له في الإنشاد وإجازتهم له ، بل إن انتصاره يترسخ أكثر حين يصير مركز هالة مجلس الخطباء، ويستدنيه عتبة بن أرقم تابعة الجاحظ، ويواجه أنف الناقة بن معمر تابعة الإفليلي فيمطره خطابة، وكذلك حين يغادر مجلس الخطباء وهو مجاز من قبل صاحب الجاحظ ، وصاحب عبد الحميد شاعراً وخطيباً. ثم إن انتصاره يبلغ الذروة في مجلس نقاد الجن حين يتسامى بعض الجن من الحضور بأبيات شعرية من نظم ابن

1- ابن شهيد الأندلسي : رسالة التوابع والزوابع ، ص : 152.

شهير على بيت للناطقة، وأيضا حين يطلب منه فاتك بن الصقعب عرض مجاذبته لبيت شعري لأبي الطيب المتنبي، فيصاب بالذهول من براعته في قول الشعر، لينتهي المجلس بإجازته وإثبات عراقته في فنون الكلام. والأمر عينه تكرر في أرض حيوان الجن حيث كانت مسرحا لإبراز نتائج انتصاراته أن صار حَكَمًا يحكم على أشعار معاصريه، بل ويسدي النصح للنحاة من أهل زمانه.

وعليه، فإن المكان في "رسالة التوابع والزوابع" ليس مجرد غطاء خارجي للأحداث، وإنما وعاء ضام للأحداث والشخوص يعبر عن زمنها، وطبيعة العلاقات القائمة بين الشخصيات، إذ يتحكم في حركة الشخوص وتنامي الأحداث، ذلك أن أحداث الرحلة ما كانت لتتحقق خارج إطار هذا الفضاء المتخيل وأمكانته، كما أن شخوصه ما كانت لتواجد في فضاء آخر غير فضاء أرض الجن، لأنه عالم متحرر من الواقع وقبوده وإكراهاته، ومن أي منطق قد يحول دون تحقيق ابن شهيد لمبتغاه ومساعيه. على هذا النحو، فإن انتصاره على من لَدَّ من أعدائه وحاقيده قد تحقق تدريجيا بالانتقال من مكان يؤطر شخوصا بعينها إلى مكان آخر، حيث جعل تلك الأمكنة تتوافق ومراحل نصرته ذاته وأناه، وإعلان الانتصار على خصومه وحساده.

7- خلاصة :

إن نص "رسالة التوابع والزوابع" يبرز، بوضوح، إصرار ابن شهيد على تمام الاتصال بين العالمين الواقعي والمتخيل، حيث تأكيد انتصاره على منافسيه وخصومه من أهل زمانه، واستدعاء شخوص من نسج الخيال هي توابع لشخوص حقيقية عاشت في أزمنة وأمكنة مختلفة، فكل شخصية من شخوص النص ارتبطت بواقع ابن شهيد، فكان اللقاء بتوابع شعراء من عالم الجن هم أصحاب لشعراء من عالم الإنس.

ولما كان الأمر كذلك، يكون ابن شهيد قد استقى متخيل "رسالة التوابع والزوابع" من نصوص الوحي؛ قرآنا كريما وحديثا نبويا شريفا، وتحديدا، تناوله تيمة الجن التي تعد من اليقينيّات التي أقرها القرآن الكريم، كما قد ثبتت صحة الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في وجود الجن وإسلامهم، وهو ما يعني أن الجن من الأشياء المعلومة بالضرورة والتي لا يمكن إنكار وجودها أو ولوج عالمها لأنها من عالم الغيب لا الشهادة. ناهيك عن العقيدة الجاهلية التي اقتصررت على الإيمان بتوابع الشعراء لا توابع الكتاب، وفي هذا، تكمن فرادة

نص "رسالة التوابع والزوابع" في تضمنه توابع الكتاب وحيوان الجن وطيوره، فضلا عن توابع الشعراء.

ومن ثم، يتبدى أن ابن شهيد حقق فنيا لقاء الإنس بالجن واتصال عالم الواقع بعالم الخيال على مدى كامل فصول الرسالة التي تفرد في إنشائها وتشكيلها على غير مثال؛ خيالا كالواقع وواقعا كالخيال، ومزاوجة الفن . وهكذا، "يأبى الإبداع إلا المغامرة والتفرد والتلبس بالتجربة الفنية الجديدة في علاقتها بتجربة المبدع مع محيطه الحضاري"⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإننا نقف في نص "رسالة التوابع والزوابع" على تباين صارخ بين عالمين؛ أولهما أرض الإنس التي تنتمي إلى عالم الشهادة، وثانيهما أرض الجن التي تنتمي إلى عالم الغيب، علاوة عن أن ابن شهيد يجعل من نفسه في أرض الجن موجها الأحداث، ومجريها وفق رغباته وتوجهاته وطموحاته، وهو في تصويره لأرض جنه لم يجد عن المقدس الديني في إسقاط بعض أوصاف الجنة عليها، فهي تلك الأرض الغناء الدائمة الخضرة والوارفة الظلال، لا ينضب مأوها، ولا يمس أهلها نصب ولا لغوب، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وهي إن لم تكن تانك الجنة التي صورتها نصوص الوحي قرآنا كريمًا وحديثا نبويا شريفا، وأسهب المتخيل الديني والمتخيل الجمعي في وصفها ورسم صورها وصور العالم الآخر المفارق لعالم الإنس، فحسبنا أن تكون هذه الجنة هي جنة ابن شهيد التي نسجها متخيله الفردي بما يتناسب وتطلعاته وغاياته وآماله المنشودة .

وعليه، نسجل أن نص "رسالة التوابع والزوابع" دعوة صريحة للمكاشفة، واستباحة للمقدس، ومقاطعة للواقع المشهود، وسفر ذهني إلى عالم الغيب الخفي، حيث الاحتفاء بعوالم مفارقة لعالم الإنس، عوالم من العجائبي والمدهش الأخاذ؛ عوالم تحتفي بالجن والشياطين التي ارتبطت في اللاوعي الفردي والجمعي بقوى خفية وقدرات خارقة تفوق الفعل الإنساني .

1- سليم ريدان : في التعامل مع " التوابع والزوابع " لابن شهيد وتعدد روافدها ، مجلة دراسات أندلسية ، العدد الثامن عشر، مطبعة المغربية ، تونس ، 1997 ، ص : 11 .

- المبحث الثاني :

"رسالة الغفران" : من المقدس الديني إلى الحلول في الحضرة الإلهية .

يندرج نص "رسالة الغفران" (363هـ - 449 هـ) لأبي العلاء المعري (1) في إطار الرحلة إلى العالم الآخر ، ويعد هذا العمل الأدبي فريدا من نوعه في ما تطرق إليه من قضايا عصره بأسلوب غير مسبوق ، ومحتوى تناول المغفرة الإلهية . فهذه الرحلة الخيالية إلى الدار الآخرة، أي إلى الجنة، ثم بعد ذلك إلى الجحيم، تصف أحوال المنعمين والمعذبين من الشعراء والأدباء.

وفي نص الرسالة يعرج بنا ابن القارح (2) من الأرض إلى السماء ليحول في فضاءات الجنة والنار، سائلا أهل النعيم عن سبب ولوجهم الجنة، وأهل الجحيم عن سبب ولوجهم النار، فيلقى جوابا من البعض، في حين يأبى البعض الآخر أن يرد عليه لانشغاله بالنعيم، أو معاناته من الشقاء والعذاب ويعتبر لقاء "ابن القارح" بشخصية من شخصيات النص قصة في حد ذاتها تنتهي بمجرد المرور إلى الشخصية الموالية، لذلك كانت قصة ابن القارح بؤرة التوثر في النص، نظرا لما لاقاه من هول يوم الحشر، وصعوبة في نيل الشفاعة والمغفرة، ما سمح له بدخول الجنة في نهاية الأمر.

وتستحوذ الجنة في "رسالة الغفران" على فضاء واسع، بل تكاد تأخذ كل الحيز المكاني له، إذ جعل المعري منها المساحة التي بسط عليها مخيلته، فأعطى لكل شخصية من شخصيات النص مكانة فيها حسب منزلته، ووفقا لإمكاناته في نظم الشعر.

1 - أبو العلاء المعري : هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد التنوخي، ولد يوم الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول سنة 363 للهجرة ، 973 للميلاد في معرة النعمان ، ولقد كره المعري كنيته ؛

دعيت أبا علاء وذاك مين ولكن الصحيح أبا النزول

أما اللقب الذي اختاره لنفسه وكان يجب أن يدعى به فهو " رهين المحبسين":

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبئث

لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

لقد أصيب المعري بالجذري ، وهو في الرابعة من عمره . ويشهد لأبي العلاء بنقده للغة والنحو والأدب ، وقد كان علمه غزيرا .

2- ابن القارح : هو أبو الحسن علي بن منصور الحلبي ، المكنى بأبي الحسن ، والملقب باسم دوخلة عند المقرئين منه ، ولد سنة 351 هـ ، وضرب في البلاد ولم يستقر به حال ، حتى وجد حظوة في مصر فأقام مدة يمدح آل المغربي ، وقد عاش في البلاطات حياة الشعراء المداحين يتكسب ويحضر مجالس اللهو والطرب ، حتى بلغ من العمر نيفا وسبعين سنة ، وحن إلى العودة إلى حلب ، وقد تبوأ فيها المعري مكانة علمية لا يدانيه فيها أديب آخر . فرأى ابن القارح أن يتملق المعري برسالة يسيرها نحوه حتى يأمن نقده وتعريضه . فأرسل إليه رسالة سنة 422 هـ ، التقط منها المعري ما سيؤلف به 'رسالة الغفران' .

إن نص "رسالة الغفران" يستمد ثراءه عموماً من روح الثقافة العربية الإسلامية، وبشكل خاص من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، ومن مرويات الإسراء والمعراج، ومن الموروث الشعري العربي الجاهلي والإسلامي .

وارتباطاً بهذا الأفق المُستَوَّغ للاقتباس، ضَمَّنَ أبو العلاء المعري بعضاً من آي القرآن الكريم في نص رسالته، وذلك أن لا أحد من الأدباء العرب سواء الشعراء أو الكتاب - في حدود علمنا - استلهم أي قصة من قصص الأنبياء، ولا أي صورة من صور الجنة أو النار، حيث انصب جهد الأدباء على الإفادة من لغة القرآن الكريم ، ومن أساليبه البلاغية، وصوره المجازية، وألفاظه البديعة.

إن ما أقدم عليه أبو العلاء المعري لا يمس بقراءة النص القرآني ، إذ استفاد من البنية العامة للجنة والنار في القرآن الكريم ، واستلهمها، وبنى على هذه البنية رسالته ليقدّم جنة هي جنة الأدباء، ونارا هي نار الأشقياء منهم. فهو يرى الجنة من وجهة نظر الأديب الأعمى، الحبيس في داره، والمحروم من متع الحياة، وملذات الدنيا، وحسب العميان في الدنيا مبصرون في الجنة، وعيونهم من أجمل العيون، وبصرهم فيها حديد. "وما من شك في أن المعري قد أدرك أن خياله الواسع وبلاغته وبيانه، ما كانوا ليسعفوه في الإتيان بمثل هذه الصور الدقيقة والبليلة والمحملة بأحداث ووقائع ما زالت في حكم الغيب، لذلك آثر أن يعتمد القرآن في مجموعة من حوارات شخصياته تقوية وتركيزاً لهذه الحوارات، ورغبة في إعطائها مصداقية ونفحة واقعية" (1).

وتطالعنا الصفحات الأولى من "رسالة الغفران" بفضاء الجنة ، حيث الأشجار الكثيرة والظلال الوارفة، وإذا المعري يسير ببطله ابن القارح في الجنة الهوينى، ويلتقي الشعراء واللغويين ويسألهم ويحاوّرهم ، ويدهش أحدهم ، إذ لم ينسه هول الحشر ما حفظ من شعر، فيقص عليه ما كان من مساعدة إبراهيم بن محمد صلى الله عليه وسلم له على دخول الجنة ، ثم يمضي فيمتع ناظريه بالشجر والأنهار والكؤوس والخور، ويقدم المآدب للأدباء ، فيأكل معهم ويشرب، ويعقد مجالس الرقص والغناء، ويرى الخور العين، فتخرج له إحداهن من مرة من ثمرة من ثمار

1- يونس لولبيدي: المسرح والمدينة، سلسلة دراسات ثقافية ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث ، قطر، 2006، ص : 116.

الجنة، ثم يعرج على مساكن الجن، ويلتقي "أبا هدرش"، ويسمع بعض شعره، ويمضي حتى يبلغ أقصى الجنة، فيلتقي "الخطيئة"، و"الخنساء"، ومن هناك يطل على النار، فيرى بعض شعراء الجاهلية، ويحاورهم في أشعارهم، لكنه ما يلبث حتى يملها ويعود إلى الجنة، وتلقاه أفعى تروي الأشعار والأخبار، تعده إن أقام عندها أن تنقلب إلى غانية، ولكنه يفر منها إلى الحورية الأولى التي خرجت له من إحدى ثمار الجنة، ويتعلق بها تعلقاً شديداً.

وهكذا، تبدو هذه الرحلة في الجنة أشبه بالرحلة في الدنيا، بل كأنها تعويض عنها، وفيها ينال ابن القارح من المتع ما كان المعري محروماً منه، وكأن المعري يعوض بذلك عن حرمانه في الدنيا، دون أن يناقض مبادئه وفلسفته في الحياة.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الرحلة تقوم على السرد المتصل الذي يبدأ من نقطة ويظل يسير في خط مستقيم ماراً بنقط متتابعة وفق استراتيجية منقطعة بين استرجاع واستشراف، فالمعري يقطع السرد، ليتحدث عن ماضٍ، إذ لا تبدأ الرحلة منذ دخوله الجنة، إنما تبدأ وهو في الجنة، ليحدثنا فيما بعد عن هول الحشر، ودخوله الجنة، وهو ما يرويها ابن القارح نفسه، بصيغة الفعل الماضي، وفيه قطع وتوقيف لرحلته، ثم يعود ليتابع الرحلة، وهو يرويها ثانية بضمير الغائب، والفعل المضارع، مما يدل على وعي المعري بما يقدمه من سرد. ويضاف إلى هذا أن المعري لا يروي على لسانه بضمير المتكلم المفرد، بل يروي على لسان ابن القارح، جاعلاً منه بطل "رسالة الغفران"، فهو الذي يدخل الجنة، ويطوف في أرجائها، ويلتقي شعراءها، ويحاورهم. وهنا نتساءل عن سر توارى المعري خلف شخصية ابن القارح، وعدم دخول الجنة بمفرده، فهل هو الخوف من خوض غمار التجربة، أم التواضع في طرح قضايا أدبية، كانت مثار الجدل في عصره، ومن ثمة إظهار علمه الغزير، وتمريضه على لسان ابن القارح؟.

إن نص "رسالة الغفران" نص يتداخل فيه السرد، والوصف، والحوار، ويتضمن العديد من الشخصيات؛ من إنس، ووجن، وحيوان، إضافة إلى تصوير الجنة والنار، وفق خيال خلاق يجعل الحور يخرجن من ثمار السفرجل والرمان والتفاح.

وضمن هذا الإطار، اعتمد "المعري" في بناء نص "رسالة الغفران" على تقنيات السرد من استرجاع واستشراق، مستعينا بمجموعة من الآيات الكريمة ، والأشعار، والأخبار. فهو يجري على لسان ابن القارح مجموعة من الآيات القرآنية ، مستلهما من القرآن الكريم تعابيره المجازية وصوره البلاغية، فقد عاد إلى القرآن الكريم أكثر من أربعين مرة . لذلك "جاء حوار المعري في رسالته قويا وغنيا، عميق الدلالة، يعكس حالات نفسية ، وأوضاعا فكرية واجتماعية، ومساجلات علمية، ومرجعيات دينية وتاريخية"(1).

ويتضح من خلال نص "رسالة الغفران" أن جل القضايا اللغوية والنحوية التي أثرت لها دور في تسليط الضوء على شخصيات النص ، و تحريك الأحداث ، في حين لا يَعدُّو أن يكون البعض منها مجرد مناقشات لغوية اقتضاها السياق. والمعري حين ينشئ حوارا بين ابن القارح وغيره من الشعراء واللغويين والنحاة، إنما ينشئ حوارا رشيقا ، وسلسا في معناه ومبناه، وإن كان لا يَخُلُو من ألفاظ صعبة ومستغلقة . "إن الحوار في "رسالة الغفران" يتسم بمجموعة من الخصائص، فهو حوار غني، حيث يقوم على تراث ديني وأدبي ضخم، يوظفه أحسن توظيف ، ويستمد منه سلاسته أحيانا وصعوبته ، ووحشي ألفاظه أحيانا أخرى"(2).

1- يونس تولييدي : المسرح والمدينة ، ص : 117 .

2- يونس تولييدي : المرجع نفسه ، ص : 115 و 116 .

1- الرسالة / الإطار .

يشير مصطلح الرسالة إلى طريقة في الكتابة سادت في الثقافة العربية منذ صدر الإسلام ، وعرفت تطورات جعلتها تخرج من إطارها الذي وضعت له في صدر الإسلام إلى إطار آخر وسماها بالأدبية مع الحفاظ على خصوصيات الجنس الأدبي . فالرسالة تحيل على الترسل ، وهو فن نثري ظهر حين لم يكن لا الشعر، ولا الخطابة قادرين على أداء الدور العملي الذي تؤديه الرسالة في نقل كل ما يتصل بسياسة الدولة، أو تقديم توجيهات ، أو تعليمات للنصح والإرشاد. وقد شكلت الرسالة أول اتصال بالعالم الخارجي للرسول صلى الله عليه وسلم، من ذلك رسائله إلى قيصر ملك الروم، وكسرى ملك الفرس، والنجاشي ملك الحبشة، والمقوقس كبير القبط .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفن انتشر في القرنين الثالث والرابع الهجريين بعدما انتقل من مرحلة كان الخليفة يملئ الرسائل على كاتبه ، إلى مرحلة استقل فيها الكاتب بكتابة الرسائل، ليعرضها بعد ذلك على الخليفة، فأضحى الكاتب ينافس الشاعر والخطيب، وصارت له منزلة خاصة. ومن أشهر كتاب الرسائل عبد الحميد الكاتب المشهود له بالبراعة في فن الترسل ، حتى قيل: "بدئت الكتابة بعبد الحميد" .

وقد اشترط في كاتب الرسائل أن يكون على خلق حسن، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في كتابه "المقدمة" ، ذكرا الصفات الواجب توفرها في الكاتب "واعلم أن صاحب هذه الخطة لا بد أن يتخير من واقع طبقات الناس، وأهل المروءة والحشمة منهم ، وزيادة العلم وعارضة البلاغة ، فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك ، ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك، مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل ، مع ما يضطر إليه الترسل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، فالترسل أنواع كثيرة منها؛ الترسل الديواني، والترسل الإخواني، والترسل الوعظي . فالترسل الديواني أو الرسائل الديوانية " صادرة عن ديوان الخليفة، والأمير

1- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحقيق درويش الجويدي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1995 ، ص : 247

يوجهها إلى ولاته وعماله وقادة جيوشه، بل إلى أعدائه أحيانا منذرا متوعدا⁽¹⁾، وتشمل الرسائل الديوانية على الرسائل المتعلقة بتولية العهد ، وتولية القضاة والولاة، وما يتصل بشؤون الرعية، إضافة إلى الرسائل التي تكتب عن الخليفة ، أو الوزير إلى من هو مثله، للتهنئة، أو التعزية، أو العتاب. هذا فضلا عن رسائل الجهاد التي يوجهها الخليفة إلى الولاة والقواد لحشد عزائمهم للجهاد في سبيل الله.

وأما الرسائل الإخوانية فنسبة إلى الإخوان، والمراد بها الرسائل التي تكون بين الأصدقاء، أي تلك التي تكون من إنشاء الكتاب أنفسهم ، فيترجمون من خلالها مشاعرهم وأحاسيسهم وانفعالاتهم .

وأما الرسائل الوعظية، وهي الرسائل التي تكتب إلى الخلفاء والسلاطين بغية حثهم على الصلاح والتقوى ، والرأفة بالرعية ، والاستعداد للموت .

وينضاف إلى هذه الأنواع من فن الترسل ، ما يعرف بالرسائل الأدبية ، وهذا النوع من الرسائل يدخل في باب التأليف ، ولا يدخل في باب الترسل ، وقد خصصت للحديث عن المواضيع الأدبية ، أو العلمية، أو الدينية، أو التاريخية . ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر؛ " الرسالة القشيرية " في التصوف، و "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، وبعض رسائل أبي العلاء المعري، مثل "رسالة الملائكة"، و "رسالة الصاهل والجاحش"، و"رسالة الغفران". وفي هذا الصدد ذهب "عبد العزيز عتيق" إلى أن هذا النوع من الرسائل هو "أشبه ما يكون بالمقالات في العصر الحديث، وفيها يتناول الكاتب موضوعا خاصا، أو عاما تناولوا أدبيا، مبنيا على إثارة عواطف القارئ ومشاعره ، وهي لا توجه إلى شخص بذاته، وإنما يكتبها الكاتب ليقرأها الناس جميعا"⁽²⁾.

إن "رسالة الغفران" مثل سائر رسائل "أبي العلاء المعري"، استجابت بدورها لواقع الثقافة العربية ، الذي كان سائدا آنذاك ، دون أن تتخلى عن أدبيتها ، إذ تناولت مواضيع متباينة، فاتخذت الرسالة شكلا مؤطرا للكتابة ، ذلك أن الواقع الثقافي العربي هو ما اقتضى اختيار هذا الشكل الأدبي ليكون إطارا .

1- عبد العزيز عتيق : في النقد الأدبي ، دار النهضة، الطبعة الثانية، بيروت ، 1972 ، ص : 151 .
2- عبد العزيز عتيق : المرجع نفسه ، ص : 123 .

ولئن كانت الرسالة هي الشكل المؤطر للنص، فإن تجنيس الشكل المؤطر يستثير عدة مواقف متضاربة ؛ فهناك موقف أول يرى في نص "رسالة الغفران" قصة، ويمثله كل من طه حسين، وحسين الواد، حيث اعتبر طه حسين الرسالة قصة خيالية " وحسبنا أن نقرر أن هذه الرسالة هي أول قصة خيالية عند العرب"(1). في حين ذهب حسين الواد إلى اعتبارها مجموعة من القصص ، "والواقع أن لكل شخص في الرحلة قصته بما في ذلك الحيوان "(2) .

أما الموقف الثاني فاعتبر "رسالة الغفران" رحلة، وفي هذا الصدد عقد محمد غنيمي هلال مقارنة بين نص "رسالة الغفران"، و"الكوميديا الإلهية" للشاعر الإيطالي "دانتي أليجييري" معلقا على نقط التشابه بينهما، وواقع الحال أن "الكوميديا الإلهية" تشبه إلى حد كبير "رسالة الغفران" في نوع الرحلة وأقسامها، فصاحبها تأثر أيما تأثر بمعراج النبي صلى الله عليه وسلم، وبمشاهده، وإن كان قد تأثر سابقا بالفكر اليوناني وأدبياته ، ونخص هنا بالتحديد مسرحية "الضفادع" لـ "أرسطوفانيس" باعتبارها أقدم نص أدبي صور زيارة الإنسان للعالم الآخر . ولا بد أن نشير إلى ملحمة "الأوديسا" للشاعر "هوميروس" ، باعتبارها أقدم عهدا من "الضفادع" ، فـ "الأوديسا" تصور نزول البطل "أوديسيوس" إلى الجحيم ، ليلتقي هناك بأبطال اليونان وملوكهم، فيستدل منهم على الطريق التي يسلكها للوصول إلى "إيثاكا" موطنه الأصلي بعد أن ضل طريقه إليها .

و"الأوديسا" ملحمة دينية تمثل ضلال الإنسان بعد خروجه من الجنة الأولى ، وبحثه عن جنة الميعاد ، وما يلاقيه بين الجنتين من مخاطر وأهوال ، ليصل في نهاية المطاف إلى الجنة التي خرج منها. وبهذا تكون "الأوديسا" أول أثر أدبي يصف زيارة الإنسان للعالم الآخر، وتكون رحلة "الأوديسا" أسبق زمنا من رحلة "الضفادع"، إلا أنه لا ينبغي أن نغض الطرف عما هو سابق عنهما من آثار الآشوريين، ومن قبلهم السومريين، فملحمة "جلجامش" البابلية تصور زيارة البطل الآشوري "جلجامش" برفقة الربة "عشتروت"، أو "عشتار" إلى الجحيم .

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نقف في مسرحية "الضفادع" على موازنة بين شعراء التراجميديا اليونانية "إسخيلوس" ، و "سوفوكليس" ، و "بيوربيديس" ، إذ نرى إله الخمر

1- طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء ، دار المعارف ، الطبعة الثامنة ، القاهرة ، 1982 ، ص : 224 .
2- حسين الواد : البنية القصصية في رسالة الغفران ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 1993 ، ص : 85 .

"ديونيزوس" ما أن بلغه موت "يوربيديس" حتى حزن عليه حزنا شديدا ، وقرر أن ينزل إلى العالم الآخر مع عبده "أكسانثياس" بحثا عن "يوربيديس" ، ليعود به من عالم الموتى إلى عالم الأحياء ، وفي طريقه يلتقي بالبطل " هرقل " فيدله على الطريق إلى العالم الآخر . ولعلنا من خلال رحلة "الضفادع" نستشف المشكلة التي كانت تؤرق الإله "ديونيزوس" من تفشي الشرك والإلحاد، وانصراف الناس عن عبادة الآلهة ، نتيجة انتشار مذهب السوفسطائيين، وتأثير الفيلسوف "سقراط" في مثقفي اليونان. ومخافة أن ينفذ الناس عن عبادة "ديونيزوس"، قرر أن يعود بالشاعر " إسخيلوس " إلى الحياة ، بعد أن خرج في رحلته ليعود بالشاعر "يوربيديس"، إذ عرف "إسخيلوس" بعمق إيمانه وتدينه ، وبتمجيده للآلهة في أعماله الإبداعية. لذلك ، وبما أن "ديونيزوس" عرف بحبه الشديد لـ"يوربيديس" شاعرا وأديبا، فقد أثر عليه "إسخيلوس" ، وعاد به من دونه إلى الحياة ليشيع الإيمان بين الآثينيين .

والحالة هذه، فملحمة "جلجامش" الآشورية ، أو ملحمة "الأوديسا" الإغريقية ، أو "الضفادع" لـ "أرسطوفانيس"، أقدم وأسبق زما من "الكوميديا الإلهية" لـ "دانتي أليجييري"، وهذه المقارنة تجعلنا نرجح أن " دانتي أليجييري " كان على اطلاع على "رسالة الغفران"، وعلى معرفة بحدث الإسراء والمعراج ، وبالقرآن الكريم ، وهو ما أثبتته المستشرق الإسباني "ميجيل أسين بلاثيوس " في كتابه : " الغائية الإسلامية والكوميديا الإلهية " المعروف بـ بالاسكاتالوجيا الإسلامية (1)، حين بيّن تأثر " دانتي أليجييري " المباشر بحدث الإسراء والمعراج ، وبما ورد في النص القرآني من آيات بخصوص المعراج النبوي من جهة، وبين " الكوميديا الإلهية " و" رسالة الغفران " من جهة أخرى.

وهكذا، نسجل تأثر "دانتي أليجييري" في "الكوميديا الإلهية" بـ "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري ، وبـ "الضفادع" لـ "أرسطوفانيس" ، وغيرها من الآثار الأدبية السابقة عنها، بحكم عامل المتاقفة، إلا أننا ننفي أن يكون أبو العلاء المعري على اطلاع عليها، كونها لم تترجم في عصره. ومن ثمة ، فـ "رسالة الغفران" تأثرت بروح الثقافة العربية الإسلامية، وامتاحت من حدث الإسراء والمعراج، ومن القرآن الكريم. فكانت المشاهد الحية لمخلوقات العالم الآخر بالغة الشبه بالمشاهد التي عرض لها المعراج النبوي في روايات أبي حذيفة،

1- لويس عوض : على هامش الغفران ، كتاب الهلال، دارالهلال، الطبعة الأولى، القاهرة، 1966، ص : 139 .

والضحاك ، وابن عباس، ... وغيرهم .

وعلى هذا الأساس ، ف "رسالة الغفران" وإن كانت تنضوي في إطار الرحلة إلى العالم الآخر، إلا أنه يصعب حصر هذا النص في جنس أدبي بعينه، فهو " جماع أجناس، استعار من المسرح الحوار وصدامه، ومن القصة السارد وحيله، ومن القصيدة المعنى وإيقاعه، ومن المقامة السجع وأجراسه، ومن الخرافة العجيب بألوانه "(1).

وأما الموقف الثالث فتمثله عائشة بنت الشاطي، حيث وصفت نص "رسالة الغفران" بالعمل المسرحي، إذ " المسرحية تتألف من ثلاثة فصول هي الجنة ، والجحيم ، ثم العودة إلى الجنة "(2). وفي هذا السياق يشير الدكتور يونس لوليدي في مقال وسمه بعنوان ؛ المدينة العربية تمسرح تراثها "رسالة الغفران" نموذجاً، إلى أن "رسالة الغفران"، وخاصة جزؤها الأول، "نص درامي بامتياز، فيه الحوار والإرشادات المسرحية، وإن كان فيه أيضاً سرد وراوي، فإن ذلك ليس عيباً بما أن أحدث التجارب المسرحية - خاصة المسرح الملحمي - قد آمنت بدور السرد وأهمية الراوي فوظفتها"(3). وفي هذا الأمر تأكيد على اطلاع العربي على أشكال من الفرجة شبيهة بفن المسرح " إنني لا أغالي وأزعم أن "رسالة الغفران" دليل على معرفة العرب بالمسرح ، ولكنني أؤكد أن "رسالة الغفران" دليل على القابلية المبكرة للعقلية والمخيلة العربيتين واستعدادهما لكتابة وإبداع فن أدبي اسمه المسرح "(4).

ومهما يكن من أمر، فإننا نرى في "رسالة الغفران" تداخل مجموعة من الأجناس الأدبية الفنية؛ الرسالة ، والقصة ، والمشهد المسرحي ، والشعر ، ولا يمكن بأي حال أن نفصل بينها دون أن نمس بجمالية الرسالة وتفرداها الأدبي . لقد جعل أبو العلاء المعري من "رسالة الغفران" نصاً توليفياً يقوم على استحضر المتخيل الديني والجمعي، ما جعلها تحطم قواعد الترسل، وتدخل في قالب فني ، رحلي ، وقصصي ، ومسرحي ، تداخلت فيه الأجناس الفنية فيما بينها بشكل منسجم و متواشج . ومن ثمة ، يمكن توصيفها حسب ما ذهب إليه محمد مندور

-
- 1- محمد غنيمي هلال : الأدب المقارن ، دار العودة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، 1983 ، ص : 230 .
 - 2- عبد الوهاب الرقيق ، وهند بن صالح: أدبية الرحلة في رسالة الغفران، دار محمد علي العامي ، الطبعة الأولى ، تونس ، 1999 ، ص: 8.
 - 3- يونس لوليدي: المسرح والمدينة، ص : 133.
 - 4- يونس لوليدي : المرجع نفسه ، ص : 133.

بأنها " نمط وحدها في آدابنا العربية ، وأسلوب شائق ، وفن طريف ، وفكرة لبقة ، وفذلقة جامعة لأشتات من نكات النحو و اللغة. وأما أن ينظر إليها كنفحة من نفحات الوحي الشعري على مثال ما نعرف من القصائد الكبرى التي يفتن في تمثيلها الشعراء، والقصص التي يخترعونها اختراعا، أو ينظر إليها كأنها عمل من أعمال توليد الصور، وإلباس المعاني المجردة لباس المدركات المحسوسة "(1).

2- في دواعي تأليف "رسالة الغفران" :

إن "رسالة الغفران" تركز على الخيال كمبدأ أساسي في إبداع القسم المتعلق بالرحلة، لا سيما وأن المعري جعل من مخيلته مطية يكتشف بها العالم بديلا عن حواسه، فكان حريصا على الجمع بين التخيل والتخييل ، بل زاد في الإيحاء التصويري أن ساق أفكاره في إطار مناظرة يرد فيها على أعدائه وخصومه .

فنص "رسالة الغفران" ، في أصلها ، رد على رسالة سابقة وردت إليه من ابن القارح، وهو أبو الحسن علي بن منصور الحلبي ، يعتذر فيها عن ضياع رسالة الأديب أبي الفرج الزهرجي ، التي سرقت منه في الطريق ، وكانت موجهة للمعري . غير أن عائشة بنت الشاطي تعرض سببين ظاهرين لإملاء "رسالة الغفران"، أولهما أن "أبا الفرج الزهرجي، كاتب نصر الدولة ، كان قد كتب رسالة إلى أبي العلاء ، وسأل ابن القارح إيصالها إليه، فسرق عديله رحلا له، فيه هذه الرسالة ، فوجب الاعتذار عن ضياعها "(2)، وثانيهما كون "ابن القارح سمع أنه ذكر لأبي العلاء ، فلم يعرفه إلا بهجائه لأبي القاسم ابن الوزير المغربي. وابن القارح قد كان صنيعة آل المغربي ، وطالما غمروه ببرهم ونعمتهم حين كانت الدنيا لهم. فهجاؤه أبا القاسم ، بعد أن دارت الدنيا عليهم ، ظاهرة غدر وجحود ، تتم عن لؤم النفس وشر الطبع. وقد فطن ابن القارح إلى ما تدل عليه عبارة أبي العلاء ، عن سوء رأيه فيه ، فكتب رسالته يبرر هجاءه لأبي القاسم"(3). فرسالة ابن القارح جاءت بناء على ما سمعه من استنكار أبي العلاء المعري هجاءه لأبي القاسم المغربي، وهو أحد ساسة العصر آنذاك من ذوي السلطان في دولة

1- محمد مندور: في الميزان الجديد ، دار النهضة ، القاهرة ، (د . ت) ، ص : 141 .

2- عائشة عبد الرحمن : رسالة الغفران لأبي العلاء المعري ، منشورات دار المعارف ، تونس ، 1985 ، ص : 24 .

3- عائشة عبد الرحمن : المرجع نفسه ، ص : 24 .

الفاطميين بمصر ، بعد أن كان من المخلصين له ، ومن المنتفعين من خيره أمدا طويلا ، وقد خشي ابن القارح أن يستكره المعري لؤم طبعه ، وعدم وفائه لمن أنعم عليه .

ونستشف من خطاب ابن القارح أن المعري لم يكن يعرفه إلا بالسماع ، " بلغني عن مولاي الشيخ - أدام الله تأييده - أنه قال وقد ذكرت له : أعرفه خبرا ، هو الذي هجا أبا القاسم علي بن الحسين المغربي . فذلك منه - أدام الله عزه - رائع لي ، خوفا أن يستشر طبعي ، وأن يتصورني بصورة من يضع الكفر موضع الشكر . وهو بتعريف التنكير، أنفع لي عنده، لجلال قدره ودينه ونسكه ، وأنا أطلعه طلعه ، ليعرف خفضه ورفعته ، وفراداه وجمعه"⁽¹⁾ . وابن القارح وإن كان يدفع هذه التهمة عن نفسه ، فهو يعترف بفضل أبي القاسم المغربي عليه ، وينفي أن يشاع عنه أنه تنكر له وهجاه ، بل ويزكي نفسه عند المعري، ويعرفه بمدى علمه ، ويبين مقدار حفظه للأخبار ، والأشعار ، واللغة ، والفقه ، والحديث ، والقرآن الكريم .

ومن ثم ، فإن هذا السبب الذي يكاد يتفق عليه كل قارئ لـ " رسالة الغفران " ، على أنها جاءت ردا على رسالة ابن القارح ، في اعتقادنا ، هو سبب واه ، لا يبرر أن يملي المعري رسالة بحجم "رسالة الغفران"؛ عميقة الإيحاء في كثير من مناحي الفكر ، والفلسفة، والثقافة، والأدب، والنقد، واللغة، والتراجم، والفقه، والدين ... للرد عليه، فلا بد من البحث في ثنايا رسالة ابن القارح عن دافع قوي، وسبب حقيقي أكثر إقناعا من سابقه.

إن رصد هذا الدافع، يظل، في نظرنا، رهينا بالإحاطة بشخصية ابن القارح، والإلمام بنواح ثلاث أساسية، كفيلة بفهم هذه الشخصية المركبة. فمن الناحية الأدبية، هو علي بن منصور، شاعر متكسب، كان من الموالين لأبي القاسم، ومحسوبا على آل المغربي من الشيعة، يمدحهم وينعم في وافر نعيمهم . وأما من الناحية الأخلاقية ، فقد كان محبا للخمر، والنساء، واللهو، والمجون، ناهيك عن نكرانه جميل من أحسن إليه، وأسبغ عليه من نعمه. وأما من الناحية الدينية، فهو منغمس في الرذيلة، ومنشغل عن الآخرة بمتع الدنيا الزائلة .

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران ، تحقيق عائشة بنت الشاطئ ، دار المعارف الجديدة ، الطبعة الخامسة ، مصر ، 1969 ، ص:55 و56.

وواقع الحال، إن هذه الصفات المميزة لشخصية ابن القارح هي نقيض صارخ لصفات شخصية المعري، وما كان ابن القارح ليثير قضية خاصة لدى المعري، الذي عرف بالتزامه في الأدب والشعر، والدفاع عن القضايا الإنسانية، والزهد في الحياة. غير أن ما أثار حفيظة المعري حين قراءة رسالة ابن القارح، أن هذا الأخير نصَّب نفسه على الصعيد الأدبي؛ مدافعا عن الشعر، وغيورا على النحو واللغة، وأما على الصعيد الأخلاقي؛ فقد قدم نفسه أمينا، ومتحرقا على ضياع رسالة أبي الفرج الزهرجي، التي حمَّله إياها ليوصلها إلى المعري فسرقت منه في طريقه إليه، في حين نجده على الصعيد الديني؛ غيورا على حرمان الله، مشهرا عداءه للملاحدة والزنادقة أمثال ابن الراوندي، وأبي حيان التوحيدي، والمنتبي، ومعلنا توبته وإعراضه عن الدنيا ومباهجها. "وأنا أستعين بعصمة الله وتوفيقه، وأجعلهما معيني على دفع شهواتي، وأشكو إليه عكوفي على الأماني، وأسأله فهما لمواعظ عبر الدنيا، فقد عميت عن كلوم غيرها، بما جثم على خواطري من الشعف، ولست أجد منصفا لي منها، ولا حاجزا لرغبتني فيها عنها؛ وأين ودائع العقول وخزائن الأفهام يا أولي الأبصار؟ صفحنا عن مساوئ الدنيا إغماضا لعاجل مونق التنغيص، وتومئ إليه يد الزوال، وتكمن له الآفات" (1).

بل ويظهر ابن القارح بدمائة أخلاق، وهو يفسر تنكره لذوي الفضل عليه من آل المغربي، لا لدناءة في طبعه، وإنما لغيرته على الكعبة المشرفة، التي نهب محاربيها أبو القاسم المغربي، "وبغضي له - شهد الله - حيا وميتا، أوجبته أخذ محاربي الكعبة، الذهب والفضة، وضربها دنانير ودراهم وسماها (الكعبية)، وأنهب العرب (الرملة)، وخرب بغداد. وكم دم سفك، وحريم انتهك، وحررة أرمل، وصبي أيتم" (2). وهذا محض افتراء، ولا صحة له تاريخيا.

والحالة هذه، فإننا نقف على مقارنة ضمنية، لربما فطن إليها المعري، دون أن يصرح بها ابن القارح، حين تقصد الحديث عن أبي الطيب المنتبي، الأستاذ الروحي للمعري الذي يكن له محبة خاصة، واصفا إياه بالإلحاد والزندقة وادعاء النبوة، أدركنا أن هذا التهجم يشمل الأستاذ وتلميذه على السواء. ذلك لأن "المعري نفسه كان شائعا عنه في زمانه أنه إمام من أئمة الزنادقة، ولأن ابن القارح لو كان على كل هذه الدرجة من الغفلة لما عني المعري بأن ينشئ

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص: 50 و 51.
2- أبو العلاء المعري: المرجع نفسه، ص: 61 و 62.

رسالته العظيمة المليئة بخبيئ المعاني ردا عليه " (1). وفي هذا الأمر تجريح مبطن ، وتشهير خفي بالمعري، " وهذا غير قادح في طلاوة شعره ورونق ديباجته. ولكني أعتاظ على الزنادقة والملحدن الذين يتلاعبون بالدين، ويرومون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعدون القدح في نبوة النبيين صلوات الله عليهم أجمعين" (2).

وعليه ، فإننا نستشف من رد المعري على رسالة ابن القارح، في القسم الثاني من "رسالة الغفران" تهكما شديدا ومبطنا ، وسخرية لاذعة ، دلت على مدى حنقه عليه، لاسيما وأن المعري استشعر عنده الشكوى والنقد للأدباء والعلماء الموثوق بهم، " وأما الذين ذكرهم من المصفحين ، فغير البررة ولا المنصفين . وما زال التتفل يعرض لأداة الأسد ، وما أحسبه يشعر بمكان الحسد . فإذا ادلج ورد هموس ، تشقى به التامكة أو اللموس ، فتعالة به منذر، كأنه للمفترس محذر ، ولا يراه الضيغم موضعا للعتاب ، ويجعل أمره فيما يحتمل من الخطب المنتاب . وكم من أغلب مثار ، يسهد لغناء الطيثار، وإذا هو بليل تغنى، فالقسور به تعنى" (3). وينطوي هذا الرد على تهكم ساخر بابن القارح ، وتنكيل مشين به، حين نعته المعري بالأسد الذي يعرض له الثعلب بالأذى ، وما كان لجوء المعري إلى هذا الأسلوب الفني الملغز والبديع إلا ليظهر قدراته الفائقة ، وغزير علمه وأدبه ، مما يفضح في نظره الثقافة الباهتة لابن القارح ، الذي تطاول على مشايخه في الصنعة .

ويتأسس على هذا الأمر أن كلتي الرسالتين تبرز حقيقتين اثنتين :

- أولاها أن رسالة ابن القارح تمثل في ذاتها عملا أدبيا نقديا متكاملا ، وجنسا أدبيا قائما بذاته ، والرسالة تشف عن موسوعية صاحبها ، وعمق ثقافته ، دون أن نغض الطرف عما حوته من تلوينات تعكس صورة الحياة الأدبية ، والاجتماعية ، والمذهبية للقرنين الرابع والخامس الهجريين . وفي هذا الصدد ، تقول عائشة عبد الرحمن ، الملقبة ببنت الشاطئ ، والتي اعتمدنا على طبعتها المحققة لـ " رسالة الغفران " في قراءتنا لنص الرسالة ، " لا يمكن فهم "رسالة الغفران" دون تدبر لرسالة ابن القارح ، فهي مفتاح هذا الفهم ، إذ هي السبب القريب المباشر الذي دعا أبا العلاء إلى إملاء رسالته " (4).

1- لويس عوض : على هامش الغفران ، ص : 87 .

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 30 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 412 و 413 .

4- عائشة عبد الرحمن : جديد في رسالة الغفران ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1972 ، ص : 49 .

- ثانيها أن رسالة الغفران ، التي أملاها المعري على كاتبه ، بمعرة النعمان ، وبعثها إلى ابن القارح ، إنما هي قسمان مختلفان سواء من حيث البنية الفكرية ، أو الطبيعة الفنية . فالقسم الأول من الرسالة يمثل الفن القصصي بكل مكوناته السردية ، دون أن ينفصم عن ثقافة أبي العلاء المعري، ومناخ بيئته ، وتداعيات عصره ، بمعنى أنه لم يتحرر من نظام الترسل وقواعده المزمع عليها في عصر المعري تحررا مطلقا ، ذلك أن طبيعة الموضوع المعالج شكلا و مضمونا ، أملت على أبي العلاء المعري الجمع بين عدة فنون أدبية ؛ الرسالة ، والقصة ، والمسجد المسرحي ، تواشجت جميعها في نمط تألوفي بديع ، غاية في الصنيع والإتقان .

وأما القسم الثاني من الرسالة فيمثل الرد المباشر على المسائل التي أثارها ابن القارح في رسالته ، حيث تناول المعري كل مسألة على حدة ، وعلق عليها بإطناب وإسهاب لا يخلو من استطراد، تعليلا لأرائه فيما ذهب إليه ابن القارح. وأمام هذه المعالجة التي خص بها المعري كل مسائل ابن القارح ، نكاد نقول إننا أمام كاتب واحد لثبَّتْ الرسائل من حيث الوحدة الفكرية، وتمايز في بعض الفوارق الفنية والأسلوبية التي تفردت بها كل رسالة .

3- في ماهية الغفران :

إن موضوع "الغفران" موضوع غيبي ، ويرتبط في نص "رسالة الغفران" بالرحلة إلى العالم الآخر نعيمه وجحيمه ، بالجنة والنار ، وبالتواب والعقاب ، لذلك وجب أن تكون التوبة يقينية صادقة حتى يقبلها الله تعالى ؛ فمن غفر له نال الجنة وكان من أصحابها وظفر بنعيمها ، ومن لم يغفر له عوقب بالجحيم وعذابها . فلفظ الغفران اشتق من الفعل الثلاثي "غ.ف.ر" على وز " فعلان "مثل " قرآن" ، وقد ورد الفعل "غفر" في معجم لسان العرب على النحو الآتي : " الغفور الغفار ، جل ثناؤه ، وهما من أبنية المبالغة ، ومعناهما السائر لذنوب عباده ، المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم . يقال : اللهم اغفر لنا مغفرة، وغفرا ، وغفرانا، وإنك أنت الغفور الغفار لأهل المغفرة . وأصل الغفر التغطية والستر ، أي إزالة الذنوب وتبرئة العبد منها كأنه لم يرتكبها . غفر الله له ذنوبه ، أي سترها ، والغفر والغفران ، وفي الحديث كان إذا خرج من الخلاء قال : غفرانك . الغفران مصدر وهو منصوب بإضمار اطلب ، وفي تخصيصه بذلك قولان : أحدهما التوبة من تقصيره في شكر النعم التي أنعم بها عليه بإطعامه

وهضمه وتسهيل مخرجه ، فلجأ إلى الاستغفار من ذكر الله تعالى مدة لبثه على الخلاء، فإنه كان لا يترك ذكر الله بلسانه وقلبه، إلا عند قضاء الحاجة ، فكأنه رأى ذلك تقصيرا فتداركه بالاستغفار" (1).

وتبعاً لذلك، فإننا نرصد من خلال نص "رسالة الغفران" تواتراً لمعنى المغفرة، وورودها في عدة صيغ اشتقاقية منها ؛ غفران على وزن فعلان ، وغفر على وزن فعل، وأيضاً أوزان من صيغ المبالغة ؛ غفار على وزن فعال، وغفور على وزن فعول ، وهما وزنين من أسماء الله الحسنى . كما وردت المغفرة في صيغة المصدر ، "وبالمغفرة نيلت السعود" (2)، وأيضاً في صيغة اسم الفاعل فصادفت مَلِكاً ، غفورا" (3)، وكذلك صيغة اسم المفعول "أيها العبد المغفور له" (4).

ومن ثم، نلاحظ أن الغفران يقع على الفاعل فيكون مغفوراً له ، ويقوم به الفاعل فيكون غفاراً وغفورا، لذا يتخذ الغفران قيمة إيجابية دينية، باعتبار أن الغفران أو المغفرة صفة لله تعالى، أي أن طلب المغفرة لا يكون إلا من الحق سبحانه، فإما أن يغفر ويقبل توبة العبد، وإما أن لا يقبلها، مصداقاً لقوله تعالى : " قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ " (5).

من هنا، ارتبطت المغفرة والغفران بالتوبة ، والغفران انحاء المعصية وتجديد الصلة بالله بعد التوبة، لذلك تحيل المغفرة والتوبة على تجديد الصلة بالخالق سبحانه. ومن ثمة، فإن الغفران يتجلى في "رسالة الغفران" من خلال عدة صور متباينة، كأن ينم عن المغفرة ونيلها بسبل مختلفة، كالشفاعة والتوبة. فالشفاعة طلب العفو من العبد إلى الخالق، فهي تصدر من الضعيف إلى من هو أقوى وأقدر، لذلك ارتبطت بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي سياق

1- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور : لسان العرب ، مادة " غفر " .

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 141 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 183 .

4- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 176 .

5- سورة القصص ، الآية : 16 .

آخر، تنتفي عن الملكان "رضوان" و"زفر". بعبارة أخرى، إن الشفاعة للرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو شفيع أمته يوم القيامة دون سواه ، وبالمقابل ضعف للملكين رضوان وزفر، فهما لا يملكانها " ولا أملك لخلق من شفيع " (1). ثم إنها تنتفي حينما تسقط عن الرسول الكريم . ومن جهة أخرى ، ترتبط الشفاعة ارتباطا وثيقا بالتوبة "ومعي صك بالتوبة، وهي للذنوب كلها ماحية" (2). فالتوبة هنا ، "جواز" أو "عبور" لإقرار الشفاعة ونيلها إلى أن تتحقق المغفرة المنشودة ، والتي سعى نص "رسالة الغفران" إلى تجسيدها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن ما يثير الانتباه في نص " رسالة الغفران " ورود الغفران في شكل سؤال يطرحه ابن القارح على أهل الجنة لمعرفة سبب دخولهم النعيم ، وغفران الله لهم يوم الحساب ، ولذلك ارتبط الغفران بفضاء الجنة لأن السؤال يطرح على أهلها ، فيجيب البعض ، في حين يأبى البعض الآخر أن يجيب ، فالمرء يكرم بأفعاله والله يغفر لمن يستحق المغفرة . وعلى هذا الأساس ، تحديدا ، اقترن الغفران في نص " رسالة الغفران " بالشفاعة التي أوكلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو شفيع الأمة يوم تحشر النفوس " يا محمد ، يا محمد ، الشفاعة ، الشفاعة " (3).

إن الشفاعة نوع من الكفالة ، وهي تجريد من الخطأ وإزالة للذنب . علاوة على ذلك ، تتعالق الشفاعة مع الغفران الذي ورد في عدة صيغ كالفعل : " غفر " في عدة مواضع مثل السؤال المحوري الذي انبنى عليه النص : " بم غفر لك ؟ " (4). ولعله السؤال الذي أتاح للمعري اختراق حجب الغيب عبر خطاب المنام ، وهو ما لم يكن متاحا له ، فاضطر إلى أن يجعل ابن القارح يرى حلما ، رآه فيه وقد غفر له ، وهو يسأل من يلاقيهم في حلمه السردى سؤاله التقليدي " بم غفر لك ؟ " .

ومن ثم، يمكننا القول إن خطاب المنام خطاب وعظي، يتقاطع مع فكرة الرسالة ، ذلك أن المنام، يقتضي وجود طرفين ؛ الحي والميت، فالطرف الحي يجسده ابن القارح ، وهو الوسيلة التي ستنقل أخبار الأموات إلى الأحياء، سواء من خلال الحلم أو الرؤيا. غير أن الجديد في نص "رسالة الغفران" أن صاحب المنام ينتقل بنفسه إلى العالم الآخر ليطلع على أخبار

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 252 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 250 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 178 .

4- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 183 .

السابقين ، وتلك الأخبار سيتلقاها في رسالة من صديق له ، بدل تلقيها في حلم أو رؤيا .
وفي السياق ذاته، يتحدث عبد الفتاح كيليطو في كتابه "أبو العلاء المعري أو مآهات القول" عما يسميه بـ "منامات أبي العلاء المعري" ، فيربط بين المنامات التي عادة ما تأتي مكملة للتراجم ، وبين ما جاء في " رسالة الغفران " ، موضحا أنه في هذا النوع من التراجم لا يكتمل السرد إلا عندما يتحدد مصير الشخص الميت في العالم الآخر، ذلك أن سيرته لا تنتهي بموته ، بل تمتد إلى ما بعد الموت. فيبقى السؤال المؤرق عالقا ؛ أي مصير ينتظر الإنسان بعد الموت ؟ وهذا الأمر يعبر عنه بشكل صريح أو ضمني ، سواء في تراجم الأشخاص، أو كما ورد " في كتب التاريخ القديمة، ومن بينها المنتظم لابن الجوزي ، والبداية والنهاية لابن كثير. فالمؤرخ يسرد أحداث كل سنة، ويختم سرده بالحديث عن توفي فيها من الأكابر. وعندما يتعلق الأمر بصاحب مذهب من المذاهب ، يبرز أحيانا سؤال عن مصيره بعد أن فارق الحياة : هل غفر له أم لا ؟ هذا السؤال يتم عبر مشهد يكتسي صبغة حلم أو رؤيا : أحد معارف الميت أو من الذين سمعوا به ، يراه في المنام ويسأله عما آل إليه أمره"(1).

وبهذا المعنى، فإن الرائي في "رسالة الغفران" لا يرى ، وإنما يرى له، وصاحب الرؤيا في هذا المنام ، هو المعري نفسه ؛ رجل أعمى يرى مناما للمبصر ، ويخبره عن مصيره ومصائر الذين يلتقيهم ويسألهم .

إن الغفران في نص "رسالة الغفران" يقوم على معايير دينية ، فالشعراء يدخلون الجنة بسبب أبيات نظموها في تمجيد الله تعالى والإقرار بالألوهية والوحدانية ، أو تعظيما لدين الإسلام، أو في الحث على فعل الخير. ولعل هذا الأمر ما أشار إليه عبد الفتاح كيليطو حين حديثه عن دور عقيدة الشاعر في نجاته وخلصه، " وينبغي ألا ننسى أننا بصدد نص أدبي يندرج في نوع قوامه المصير الأخرى، وإلا فإن النقاد القدماء لم يكونوا في معظمهم يعيرون كبير انتباه لعقيدة الشاعر، فكان اهتمامهم ينصب بالدرجة الأولى على مهارته في النظم وبراعته في الصناعة الشعرية. والحال أن فردوس المعري لا يلجئه إلا الشعراء المشهود لهم بالجودة والتفوق؛ ليس في رحابه مكان لشاعر رديء أو ضعيف، بل إن جحيم المعري لا يقطنه

1- عبد الفتاح كيليطو : أبو العلاء المعري أو مآهات القول ، دار توبقال ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، 2000 ، ص : 22 .

إلا فحول الشعر كامرئ القيس، والشنفرى، وبشار بن برد. الشخص الوحيد الذي يراه ابن القارح في الجحيم والذي لا ينتمي إلى فئة الشعراء هو إبليس" (1).

على أن هذا الرأي الذي صرح به عبد الفتاح كيليطو يسري على مجمل نص الرسالة، بالرغم من أن المعري لم يلتزم بأي معيار ديني في منامه ، بل اعتمد معيارا نقديا خالصا حين ابتدع جنة الرُّجَز ، وهي جنة دون الفردوس التي أنزل بها كبار الشعراء ، فجعل من الجودة الفنية للشعر معيارا للحكم على مكانة هؤلاء الشعراء في الفردوس . " وإن الرجز لمن سفساف القريض ، قصرتم أيها النفر فقصر بكم " (2).

وعلى هذا الأساس، يكون المعري قد حكم على الرُّجَاز بالإقامة في جنة خاصة ليست بمنزلة الفردوس، وهو حكم بني على أساس أدبي ونقدي ، في حين أن الأصل يقتضي أن تبنى الأحكام في المنامات على أسس دينية وعقدية . وإذا كان الرائي في المنام يملك سلطة تخولها له معرفته بالغيب ، فهو كالمبلغ الحامل لرسالة من العالم الآخر، ذلك أن الرؤيا الصالحة هي جزء من النبوة؛ سيما أن "رسالة الغفران" ، تعج بأخبار الزنادقة والملاحدة الذين يدعون النبوة، أو الألوهية، وهذا الادعاء يحمل رسالة من عالم الغيب، شبيهة، تماما، بالرسالة التي يحملها الرائي في المنامات.

ومهما يكن من أمر، فإننا نتبين أن دلالة العنوان تمتح من المتخيل الديني أساسا، فالغفران يحيل على عالمي الجنة والنار، ولعل أهم ما يميزهما؛ أن الجنة عالم المؤمنين والأبرار، والنار عالم الكافرين والفجار . ولما كان هذان العالمان مرتبطين بعالم الغيب والشهادة ، فإن نصوص الوحي كانت اللبنة الأساس في بناء متخيل كلا العالمين لدى الأفراد والجماعات . علاوة على ذلك ، يظل لكل فرد جنته المتخيلة انطلاقا من مدى فهمه للنص الديني، على أساس ، أن الدين يفصل بين المغفور لهم ، الذين توابهم الجنة، والمغضوب عليهم المعاقبين بالنار .

والحالة هذه، تكون "رسالة الغفران" نموذجا للمتخيل الفردي للجنة والنار، هذا المتخيل الذي جعل منه المعري مطية للثأر من خصومه ، والانتصار لنفسه ومعتقداته وتبرير مواقفه من القضايا التي أثرت في عصره، حيث يصبح الغفران، ههنا، غفرانا أدبيا. وهو ما سمح للمعري

1- عبد الفتاح كيليطو : أبو العلاء المعري أو متاهات القول ، ص : 24 .

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 375 .

بإبراز موقفه الخاص تجاه تلك القضايا ، خاصة وأنه صاحب معتقد ، شكلته التمثلات الذهنية المستضمرة من خلال الإدراك الواعي للنص الديني ، ومن جهة أخرى التعاطي مع المؤثرات الخارجية ممثلة في مجموع الأفكار السائدة آنذاك .

4- "أبو العلاء المعري" وفلسفة المكان :

إن المعري في " رسالة الغفران " يتخذ من حديث الشجر الذي غرس لابن القارح في الجنة جزاء تمجيده لله تعالى مدخلا لتقديم الفضاء المتخيل الذي تجري فيه أحداث الرحلة ، إذ يجتمع ابن القارح بطل الرحلة إلى اللغويين ، ويبدأ باستحضار الفضاء المكاني انطلاقا من مشاهداته. فالمعري يمهد لولوج فضاء الآخرة بوصف شجر الجنة ، وأنهارها ، وكؤوسها ، وأباريقها ، وخمرها ، وعسلها ، وأسماكها ، جاعلا من هذه الموصوفات مواضيع لاستطراداته اللغوية والأدبية. فالرحلة تزخر بتعابير تؤسس للمكان حتى وإن كانت إشارات بسيطة إلى طبيعته، من ذلك المشهد الأول الذي يجمع ابن القارح باللغويين حيث تتم الإشارة إلى المكان باعتباره مجلسا دون أن يوصف ، غير أنه مع بداية النزهة والتجوال يبدأ السارد في رسم معالم هذا المكان . فالمكان في الرحلة ينتظم وفق مجموعة من الفضاءات : فضاءات كبرى تتمثل في الدنيا والآخرة ، وفضاءات صغرى تجسد الجنة والنار، ناهيك عن الأمكنة المنتمية لفضاء الجنة المتشكلة من جنة العفاريث ، وأقاصي الجنة ، وجنة الرجز.

ولئن كان للمعري فلسفته في المكان، فهو يدرك جيدا أنه ضيق محدود ، لذلك ارتضى منه في الدنيا غرفته الضيقة التي حبس فيها نفسه . وبالمقابل يرى أن الزمان واسع فسيح، فانطلق في رحابه ، ينهل من العلوم والمعارف والآداب . يقول المعري في حد الزمان: "الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء ، كما تشتمل عليه الظروف ، فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل وكثر"(1).

وفي هذا الإطار، كانت رحلته إلى الجنة والنار، وهي في الحقيقة رحلة في الزمان، وليست رحلة في المكان ، حيث يتلون المكان ، ولا سيما الجنة ، بثقافة "المعري"، ونفسيته، ومزاجه ، ويصبح مجالا يتسع لثقافته اللغوية والشعرية والفلسفية ، كما يصبح ميدانا لتحقيق

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران ، تحقيق عائشة بنت الشاطئ ، دار المعارف الجديدة ، الطبعة الخامسة ، مصر ، 1969، ص:426 .

ذاته . ولقد عبر "المعري" في مستهل الرسالة عن شيء من ذلك حين قال :
"قد علم الجبر الذي نسب إليه جبرئيل ، وهو في كل الخيرات سبيل ، أن في مسكني حماطة ،
ما كانت قط أفانية ، ولا الناكزة (الأفعى) بها غانية ، تثمر من مودة مولاي الشيخ الجليل -
كبت الله عدوه ، وأدام رواجه في الفضل وغدوه - ما لو حملته العالية من الشجر، لدنت إلى
الأرض غصونها ، وأذيل من تلك الثمرة مصونها" (1).

فالمعري يستهل رسالته بالإيمان المطلق بأن الله عالم بحاله ، التي يصفها بالضعف ، ثم
ينطلق من مسكنه الضيق المحدود ، ذلك أن الله تعالى يعلم أن في مسكنه شجرة الحماطة ، أي
فيه حبة قلبه ، وهي شجرة تألفها الحيات ، ويذكر أن هذه الشجرة ليست مثمرة ولا مفيدة، ولكنها
من مودة الشيخ الجليل "ابن القارح" تثمر ما يثقل الأغصان ، وتضمر له من الود ما لا تضمره
أم لولدها ، سواء أكانت من ذوات السم أم من غيرهن .

بهذا الاستهلال يعبر المعري عن إيمانه بالله ، وإدراكه حبسه الذي يعيشه في منزله ،
ويشير إلى نفسه المتواضعة التي يمكن أن تثمر من خلال التواصل مع الآخرين . ذلك أنه كان
يوثر العزلة على الانفتاح على مجتمع فاسد، وقد فطن إلى أن هذا الفساد وصل درجة يعجز
أمامها أي إصلاح ، واعتبر أن الفساد طبع متأصل في بني البشر ، لذلك " وجد في العزلة حلا
لهذه الإشكالية ، فهي تأتي بعد محاولته الإصلاحية ويأسه من كل إصلاح . إن الانسجام مع
الناس يعني بالضرورة الانسجام معهم في القيم ، وبالتالي في السلوك . وقد ظهرت للمعري قيم
مجتمعه فاسدة ، فكان الانسجام مع الناس يعني الانسجام مع الفساد . وقد استحال عليه التعايش
معهم في تناقض القيم . وبما أن المجتمع فاسد ، فالأكيد أن المعري سيتعرض إلى فساده وشره .
ولا يمكن ، في غياب كل انتماء قيادي ، أن يتحاشى ذلك إلا بالفساد والشر ، أي بقيم رفضها .
فكانت العزلة ملجأ اضطراريا " (2). وما العزلة إلا تمظهر من تمظهرات مذهبه في الزهد،
وتنزيل وترسيخ لأركانه في معيشه اليومي .

وهكذا، يكون "المعري" قد انطلق من المتناهي في الصغر، بيته ونفسه المحدودة
الضيقة، إلى اللامتناهي في الكبر، الجنة وفضاءاتها. ومن ثمة، التعرض لرسالة "ابن القارح"،
والإشادة بما حوته من علم، وما اتصفت به من جمال.

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص 129 و 130 .
2- الحنفاوي الماجري : الجذور التاريخية لموت في لزوميات المعري ، الحياة الثقافية ، عدد 30 ، تونس ، 1984 ، ص : 119 .

5- الكلمة الطيبة معراج إلى الجنان :

إن كلمة طيبة كشجرة طيبة ، كذلك التي أرسلها ابن القارح لأبي العلاء المعري ، كلمة "بحرها بالحكم مسجور ، ومن قرأها مأجور . إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، وتعيب من ترك أصلا إلى فرع ، وغرقت في أمواج بدعها الزاخرة ، وعجبت من اتساق عقودها الفاخرة ؛ ومثلها شفع ونفع ، وقرب عند الله ورفع . وألفيتها مفتحة بتمجيد ، صدر عن بليغ مجيد . وفي قدرة ربنا- جلت عظمتة - أن يجعل كل حرف منها شبح نور، لا يمتزج بمقال الزور، يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين ، ويذكره ذكر محب خدين . ولعله سبحانه قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معارج من الفضة أو الذهب ، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء ، وتكشف سجوف الظلماء ، بدليل الآية : (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) . وهذه الكلمة الطيبة كأنها المعنية بقوله : (ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها) . وفي تلك السطور كلم كثير ، كله عند الباري -تقدس- أثير . فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل - إن شاء الله - بذلك الثناء ، شجر في الجنة لذيذ اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط ، ليست في الأعين كذات أنواط " (1).

فالمعري يثني على رسالة ابن القارح ، ويشيد بما حوته من علم ، ويؤكد أن الله قد جعل له بسطورها نجاة من النار، ومعارج إلى الجنان، بل يؤكد أن الله تعالى قد غرس له بفضلها شجرا في الجنة . فهذه الكلمة بليغة ، تحل حلالا ، وتحرم حراما ، حبلها موصول بالسماء ، وسطورها منجية من اللهب ، والملائكة تعرج بها من الأرض إلى السماء ، إلا أن الأمر يظل معلقا يحتاج إلى ما يرفعه ، وضعيفا يحتاج إلى ما يقويه ، " إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه " (2)، وبموجب هذه الآية الكريمة تحولت هذه الكلمات إلى كلمة طيبة ، بحكم إلهي لا بحكم بشري .

لقد ظل المعري يرفع من قيمة كلمة ابن القارح ، ويكشف خصائصها حتى استحقت أن توصف بالكلمة الطيبة ، فيكافئها الله تعالى بأن يصعدا إليه . ثم ترتقي هذه الكلمات إلى أن تكون المعنية

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 139 و 140 .

2- سورة فاطر ، الآية : 10 .

بقوله تعالى : " ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها " (1).

إن النص القرآني المعجز حَوَّلَ النص البشري إلى مقدمة تستحق التكريم، لأنها احتوت على صفات الكلمة الطيبة التي أشار إليها القرآن الكريم . بذلك يكون تضمين القرآن قد فرض على أسلوب الرسالة أن يكون مختارا ، ورفيعا ، وبليغا ، حتى يقترب من بلاغة أسلوب القرآن الكريم وإعجازه . ومن ثمة ، تكون " الكلمة الطيبة التي صدرت عن ابن القارح تمجيذا لله ، تولدت منها شجرة طيبة ، وهذه الشجرة بدورها أفسحت المجال لظهور الجنة " (2).

هكذا، يمضي المعري فيصف شجر الجنة ، ويسترسل في وصفه ، ويجعل ابن القارح يسير في ظلال ذلك الشجر، منتقلا بذلك إلى الجنة انتقالا فنيا ، لا تكلف فيه ، ولا افتعال . لهذا، فإن الدخول إلى الجنة كان بفضل الكلمة ، إذ يغرس الله لمنشئها شجرا في الجنة ، فالكلمة هي رديف الشجرة ، والشجرة في الجنة هي رمز المعرفة .

ولئن كانت الشجرة التي حرمت على آدم عليه السلام أن يأكل من ثمرها ، قد هبط بسببها من الفردوس إلى الأرض ، فإن ابن آدم ، ههنا ، يعود إلى الجنة ، ليستظل بظلها، ويطعم من ثمرها ، بفضل الكلمة ، أي الشجرة . فالكلمة هي الخلاص ، يقول الحق سبحانه : "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم " (3). بذلك ، يكون المعري قد انطلق من ضيق المكان إلى رحابة الزمان ، تأكيدا منه لانتصار الكلمة ، كجواز للعبور إلى الجنة .

6- العروج إلى فضاء الجنة :

إن الجنة هي الاسم العلم للمكان الذي وعد الله عز وجل به عباده المتقين ، وعلى هذا الأساس ، وردت لفظة الجنة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، ثم وظفت بعد ذلك أسماء آخر ، هي صفات لهذه الجنة أو أسماء المنازل فيها ، إذ جعل الله تعالى الجنة درجات، ولكل صنف من عباده المتقين درجة منها ، حسب أعمالهم في الدنيا . ومن الصفات التي وصفت بها الجنة في القرآن الكريم : الفردوس، وعدن، والنعيم، والخلد، والمأوى، ودارالسلام.

1- سورة إبراهيم ، الآية 24 و 25 .

2- عبد الفتاح كليطو : أبو العلاء المعري أو متاهات القول ، ص : 21 .

3- سورة البقرة ، الآية : 37 .

ولما كان القرآن الكريم يخاطب العربي، كانت آياته تفعل فعلها في نفسه وتحرك مشاعره، فيتوق إلى الجنة التي رسمها خياله، حيث " لم تكن صورة تؤثر في نفس العربي أكثر من صورة روضة من الرياض الخضراء، تلتف فيها الأشجار، وتتخللها الأنهار الرقراقة الصافية، وتحمل مختلف أصناف الفواكه والثمار. وتترأى من خلال أشجارها القصور الأنيقة، التي يكاد أهلوها أن يقطفوا الأثمار من خلال نوافذها المشرعة" (1). ولعل هذه الصورة التي تشكلت في مخيلة العربي عن الجنة، هي أجمل ما يمكن أن يمني به النفس، وأعلى ما يمكن أن يطمح إليه، خاصة، وأنه عاني في بيئته حياة قاسية؛ صيف لافح الحرارة، وشتاء شديد البرودة، ناهيك عن الجفاف والعطش وشظف العيش.

ضمن هذا المنظور، إذن، كان العربي في الجاهلية يعرف الجنة على أنها بستان كثيف الأشجار، دائم الاخضرار، فاتخذ هذه الصورة في أشعاره "مُشَبَّهًا بِهِ" لأعلى ما يتمناه، مما يؤكد أن الكلمة كانت متداولة في الشعر الجاهلي، ومعروفة عند العربي، لذلك فإن استعمال القرآن الكريم لها جاء موافقا للمفهوم الشائع بين الناس للجنة.

والشاهد، قول الشاعر أمية بن أبي الصلت:

كانت منازلهم إذ ذاك ظاهرة **فيها الفراديس والفومان والبصل.**

وكذلك، قول الشاعر حكيم بن قبيصة الضبي:

لعمر أبي بشر لقد خانه بشر **على ساعة فيها إلى صاحب فقر**

فما جنة الفردوس هاجرت تبتغي **ولكن دعاك الخبز أحسب والتمر**

والحالة هذه، نرى المعري لم يحد في وصف الجنة عما ذكره القرآن الكريم، فالتزم بالجنة القرآنية ولم يفارق حدودها، ولم يرسم إلا نموذجها الذي قدم للعقل البشري ليستوعبه ذلك العقل بقدراته، وطاقاته، ويؤمن به، ويصدق.

إن الجنة في نص "رسالة الغفران" تأخذ حيزا كبيرا، فكثيرا ما كان يتوقف السرد ليعرض السارد قدراته في الوصف، محددًا عناصر الجنة، وواصفًا مكوناتها. فجنة المعري فسيحة وعريضة قريبة من النار، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: جنة البشر، وجنة الجن، وجنة الرُّجَز.

1- عودة خليل أبو عودة: التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار، الطبعة الأولى، الأردن، 1985، ص: 401.

وكل قسم من هاته الأقسام يختلف عن الآخر من حيث السمات المميزة سواء تعلق الأمر بالسرد أو بالوصف ، فبالنسبة للسرد تشكل هذه الأقسام محطات تبلور المسار السردى لرحلة ابن القارح في الجنان ، وأما بخصوص الوصف فإنها تحدد المعايير التصنيفية لأنواع معينة من الكائنات الموجودة في الجنة. لذلك كلما توقف إيقاع السرد ، ظهرت قدرة الوصف بشكل ملموس في تحديد عناصر الجنة ، ووصف مكوناتها المكانية والزمانية . غير أنه كثيرا ما نجد الوصف مرتبطا بالسرد ، فيما يتعلق بوصف المشمولات ، ووصف هيئة الشخصيات ، سيما أن " الوصف عبد للسرد خاضع له " (1).

وعلى هذا الأساس، جعل المعري من الجنة فضاء لتفجير طاقته التخيلية الخلاقة ، ومكامن عبقريته في الوصف والتصوير ، فجاء الوصف وظيفيا ، غايته الترغيب في الجنة ، وإظهار خيراتها ونعيمها ، وفق ما آلت إليه مخيلة المعري .

إن الجنة في "رسالة الغفران" صورة مأخوذة من العالم المادي ، حيث المكونات الطبيعية ؛ الشجر، والأنهار، والهضاب، والرمال، والحيوان، والحيات، والأسماك، والنبات، والثمار، ناهيك عن خمرها، وعسلها، وكؤوسها، وأباريقها. غير أن الشجر والأنهار، والخمر، والثمار، هي العناصر المهيمنة على فضاء النص ، كونها تظهر بشكل مطرد .

1-6 - أشجار الجنة وأثمارها :

إن الشجر مبارك في الدنيا لأنه منبع العطاء سواء بالثمار أو الظل ، ورمز الاخضرار والحياة، وهو في الجنة مصدر الفياء والجزاء ، ونعيم للمؤمن ، " والولدان المخلدون في ظلال تلك الشجر قيام وعود ، وبالمغفرة نيلت السعود ؛ يقولون ، والله القادر على كل عزيز: نحن وهذه الشجر صلة من الله (لعلي بن منصور)، نخبأ له إلى نفخ الصور " (2).

1- عبد الوهاب الرقيق وهند بن الصالح : أدبية الرحلة في رسالة الغفران ، ص : 33.

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 141.

و"رسالة الغفران" تزرخ بالعديد من الآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الشجر، وقد وظف للدلالة على معان كثيرة من ذلك؛ الثواب للذين استحقوا الجنة، والعقاب للذين استحقوا الجحيم . وفي كلتي الحالتين ، نجد الشجر حاضرا بقوة في النص القرآني ، كما جاء في قوله تعالى : " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجْرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ " (1)،

وكذلك قوله سبحانه : " الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ " (2)،

وأیضا قوله عز وجل : " أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ ﴿١٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴿١٣﴾

إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿١٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رِئُوسُ الشَّيْطَانِ " (3) . فالشجر في القرآن

الكريم رمز إلى أصل الوجود ، لذلك جعل منه المعري في " رسالة الغفران " موضوعا محوريا في وصف مكونات الجنة ، وقد لزم عن هذا الشجر تمر لذيذ الأكل ، وظل وافر مبسوط، ناهيك عن ارتباطه بالماء الذي يجري في أصوله، وفي هذا ارتباط وثيق بالحياة، فالماء والشجر يدلان معا على الاستمرارية وعلى وجود الحياة، "فالمطر والاختضار ما زالا فعلين للحياة يتجاوزان كونهما رمزا لها" (4) ، ذلك أن الماء والشجر هما فعلا للوجود ينمان عن الحركة والسيرورة ، لا عن جمود وسكون .

وبما أن المعري يريد بذكر الماء والاختضار تجسيد الحياة في الدنيا والآخرة ، كون أن "الاختضار يناعة وشباب، واليناعة ليست تجسيدا لوجود فقط ، وإنما وعد بوجود آخر" (5) ، ولعل هذا الوجود الآخر هو الحياة الآخرة التي تتجسد فيها كل ألوان الوجود الحق ، بمعنى أن الحياة الآخرة هي حياة الخلود . " وتجري في أصول ذلك الشجر، أنهار تختلج من ماء الحيوان ، والكواثر يمدّها في كل أوان ؛ من شرب منها النغبة فلا موت ، قد أمن هنالك الفوت.

1- سورة النحل ، الآية : 10 .

2- سورة يس ، الآية : 80 .

3- سورة الصافات ، الآية : 62 و 63 و 64 و 65 .

4- كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1979 ، ص : 46 .

5- كمال أبو ديب : المرجع نفسه ، ص : 47 .

وسعد من اللبن متخرقات ، لا تغير بأن تطول الأوقات . وجعافر من الرحيق المختوم، عز
المقتدر على كل محتوم " (1).

ومن ثم ، نقف على العلاقة اللزومية بين الشجر والأنهار، وهي علاقة وجودية مكانية،
فغالبا ما جاء لفظ الجنة في النص القرآني مقترنا بلفظ الأنهار، بدليل الآية الكريمة، " مَثَلُ

الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ
اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ " (2).

وعليه ، فإن هذه الأنهار مختلفة ومتنوعة من حيث ما يجري فيها ، فهناك أنهار من لبن
لا يتغير طعمه مهما طال الزمن ، وأنهار من عسل لم يكن للنحل فيه صناعة . فضلا عما
يختلج هذه الأنهار من خمرة غاية في العذوبة والطيبة ، ما عرف الإنسان مثلها قط في الحياة
الدنيا، رغم أن خمر الدنيا متباينة النوع، من ذلك؛ خمرة "عانة"، وخمرة " أذرعات"، وخمرة
"غزة" ، وخمرة "بيت الراس"، وخمرة "الفلسطينية" أي من فلسطين. وقد نسبت هذه

الأشربة إلى مكان صنعها كالخمرة التي صنعت بأرض " شبام " و " صرخد " و "بابل"
و"صريفين"، وما عُملَ من أجناس المسكرات؛ كالجعة، والبيع، والمزِر، والسُّكْرُكَة، ومنها ما
انتسب إلى الزمن ، " وما ولد من النخيل ، لكريم يُعْتَرَفُ أو بخيل ؛ وما صنع في أيام (آدم)
و(شيث) إلى يوم المبعث من مُعَجَّل أو مكيث " (3).

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هذه الأنواع من الخمرة ترتبط بالحياة الأولى ، وهي على
كثرتها وتباين أنواعها ، وأسمائها لا تضاهي جرعة من خمرة الآخرة ، لأن جرعة منها تشفي
وتشبع صاحبها ، حيث إن الخمرة في الآخرة تخرج من أفواه السمك ، عذبة الطعم ، رقيقة
التأثير، " وأما الأنهار الخمرية فتلعب فيها أسماك هي على صور السمك بحرية ونهرية ، وما
يسكن منه في العيون النبعية ، ويظفر بضروب النبات المرعية ، إلا أنه من الذهب والفضة
وصنوف الجواهر ، المقابلة بالنور الباهر . فإذا مد المؤمن يده إلى واحدة من ذلك السمك،
شرب من فيها عذبا لو وقعت الجرعة منه في البحر لا يستطيع ماءه الشارب ، لحتت منه

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 141 و 142 .

2- سورة الرعد ، الآية : 35 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 152 و 153 .

أسافل وغوارب " (1).

ويلزم عن هذه الأنهار ذكر أواني الشراب ، ومن هذه الأواني : الكؤوس ، والأباريق ، والتي تتخذ أشكال الحيوانات الطائرة ، فمنها ما هو على صور الكراكي ، وهو طير طويل العنق والرجلين ، وآخر يشاكل المكاكي ، جمع مكاء بمعنى طائر صغير حسن التغريد ، ومنها ما هو على صورة البط والطاووس والإوز ، فبعض في الجارية وبعض في الشط . وقد اتخذت هذه الأواني صفات الغالي والنفيس والثمين ، لأنها مشكلة من الزبرجد والعسجد والذهب ؛ "ويعمد إليها المغترف بكؤوس من العسجد ، وأباريق خلقت من الزبرجد" (2).

إن صورة الأباريق تبرز روعة مشمولات النعيم في الآخرة ، ومدى تباينها عن ما هو موجود في الدنيا ، ذلك أن صورة الأباريق جاءت في شكل مادي ملموس ، وصف مادة صنعها وجميل شكلها وحسن صورتها . ومن جهة أخرى ، نجد ذات الصورة في سياق آخر من نص "رسالة الغفران" تتصل بمضمون يفيد أنها ليست شيئاً جامداً . "هيات ، هذه أباريق ، تحملها أباريق ، كأنها في الحسن الأباريق" (3).

والأباريق هنا ، بمعنى جارية إبريق ، إذا كانت تبرق من حسنها وجمالها ، يقول الشاعر على لسان المعري :

"وغيداء إبريق كأن رضابها جنى النحل ممزوجا بصهباء تاجر" (4).

وتبعاً لذلك ، نجد أن صورة الأباريق استعملت في سياقين متباينين ، فالسياق الأول دل على الأباريق باعتبارها شيئاً مادياً ملموساً وجامداً ، في حين دل السياق الثاني على الأباريق باعتبارها شيئاً مادياً ملموساً وحياً ، متمثلاً في النساء (الخور) . لقد استعار المعري لفظ "تحملها" وهي لازم من لوازم الإنسان ، وأسندها إلى الأباريق للدلالة على أن الإنسان هو من يحمل تلك الأباريق . وبما أن الاستعارة مبنية على المشابهة ، فإن المعري شبه النساء بالأباريق لفرط حسنهن وجمالهن ، وشدة افتتان الناظر إليهن ، كما هو حال الأباريق التي تفرغ منها الخمر ، إذ هي غاية في اللعان والبريق تبهر عيون رائيها ، فيتمنى الواحد منهم لو غرف منها الجرعة .

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 168 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 142 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 144 .

4- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 144 .

وعليه، فإن فضاء الجنة فسيح بقدر تتنامى فيه الصور بشكل كبير ولافت، ذلك أن المعري قدم صورة الأواني تارة في شاكلة الحيوان، وأخرى ارتبطت بجواري الجنة الحسان، التي جاءت في هيئة طواويس وبط .

وإلى جانب أنهار الخمر، نجد أنهارا من العسل، وعسل الجنة أشهى وأحسن وألذ من عسل الدنيا، "ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما كسبته النحل الغادية إلى الأنوار، ولا هو في موم متوار، ولكن قال له العزيز القادر: كن، فكان، وبكرمه أعطى الإمكان. واهأً لذلك عسلا ، لم يكن بالنار مسبلا . لو جعله الشارب المحرور غذاءه طول الأبد ما قدر له عارض موم، ولا لبس ثوب المحموم؛ وذلك بدليل قوله تعالى: (مثل الجنة التي وعد المتقون، فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها من كل الثمرات)" (1).

فالسارد هنا، وظف شاهدا من القرآن الكريم (سورة محمد ، الآية : 15) ، ومرد ذلك أنه يصف شيئا لا معرفة له به ، أي ما هو غير موجود في لحظة السرد ، جانحا بخياله في عرض هذا الموصوف، تماما، كما يقدمه النص القرآني، وانطلاقا من مرجعيته وتمثلاته عن حياة الآخرة ، التي تمتاح من روح القرآن الكريم ، وروح الثقافة العربية الإسلامية .

إن الأنهار في الجنة تجري باللبن، والخمر، والعسل، وبحسب وصف القرآن الكريم ونص "رسالة الغفران" ، فالسارد جعل لمواد هذه الأنهار صفات لها مرجع في عالم الدنيا، وقارن بين عناصر الجنة الموجودة في النص ، وبين مرجعها في عالم الدنيا . وهو على علم ودراية بأن المتلقي رغم انتمائه إلى مجتمع القرآن الكريم ، لن يستطيع تمثّل أي موصوف من موصوفات الجنة. لهذا، عقد مقارنة بين سمات عنصر في الجنة وبين مرجعه المتجلي في الشعر ، باعتباره سندا ، له قيمة هامة في الثقافة العربية . فعلى سبيل المثال ، نجد أن خمر الجنة أفضل بكثير من خمر "العجاج" (2)، والشاهد هذه الأبيات التي ساقها المعري في نص "رسالة الغفران" ، حيث يتغنى فيها العجاج بالخمر:

" قَطَّفَ مِنْ أَعْنَابِهَا مَا قَطَّفَا فَعَمَّهَا حَوْلِينَ ، ثُمَّ اسْتَوْدَفَا
صُهْبَاءَ ، خَرَطُومًا ، عَقَارًا ، قَرَفًا فَسَنَّ فِي الْإِبْرِيْقِ مِنْهَا نُرْفَا
مِنْ رَصْفٍ نَازِعٍ سَيْلًا رَصْفًا " (3).

- 1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 153 .
- 2- العجاج أبو روية : هو عبد الله بن روية ، من بني مالك بن سعد بن زيد مناة بن تميم ، ويكنى أبا الشعثاء وهي ابنته . ويعد من أشهر الرجاز ، وسمي العجاج بقوله " حتى يعج عندها عجيجا " .
- 3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 148 .

ومهما يكن من أمر، فإن وصف المعري للجنة في "رسالة الغفران" قام أساسا على الوصف الذي قدمت به في النص القرآني، لا سيما ما يتعلق بالمواد المكانية، ويكفينا الاطلاع على آي القرآن الكريم لتبيين وجه المقارنة بين "رسالة الغفران" والقرآن، وفي هذا الصدد، نسوق قوله تعالى: " وَجَزَلْنَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى

الْأَرَابِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا ﴿١٣﴾ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا

﴿١٤﴾ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِعَائِنَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ﴿١٥﴾ قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا

تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾ *

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴿١٩﴾ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا

وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾ عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوعًا أَسَاوِرَ مِّنْ فِضَّةٍ وَسَقْلَهُمُ رُبُّهُمْ

شَرَابًا طَهُورًا " (1).

ومن ثم، فإن صورة الأنهار ترتبط بالسوائل كاللبن، والخمرة، والعسل، وهي جميعا لذيدة طيبة معدة للعباد الصالحين، وعليه جاءت الجنة فضاء واسع الأرجاء شمل صوراً عديدة منها: الشجر، والأنهار، والأباريق، والأواني، وذلك لتجلية الفضاء بمشمولاته التي تحمل دلالة إيجابية مرتبطة بترغيب العبد في الجنة وترهيبه من النار.

والحالة هذه، فإن الموازنة التي قام بها المعري بين موجودات الدنيا، وتلك التي في الجنة، تغيا من خلالها تبيين المتاع الخالص الذي يخبأ للمؤمن الصالح في الآخرة، وما ينتظره من جزاء، ولا يتم ذلك كله، ولا ينال هذا الجزاء الطيب ما لم يفز بغفران ربه، فالغفران أو المغفرة سبيل للنجاة، والفوز والظفر بالجنان.

1- سورة الإنسان، الآية: 12 و 13 و 14 و 15 و 16 و 17 و 18 و 19 و 20 و 21.

7- ابن القارح وفضاء الحشر:

إذا كان فضاء الجنة اتسم بفجائية النقلة من حياة الدنيا إلى حياة الآخرة ، حيث كسرت تراتبية المراحل التي أقرتها الديانات السماوية من خلال نصوص الوحي ، للوصول إلى الجنة أو النار ، فإنه كان مسوغاً لسؤالنا : كيف وصل ابن القارح إلى الجنة أو النار ؟

لعل لقاء ابن القارح بعوران قيس ؛ تميم بن أبي بن مقبل العجلاني ، وعمرو بن أحمر الباهلي ، والشماخ بن ضرار ، والراعي عبيد بن الحصين النميري ، وحميد بن ثور ، وهم خمسة نفر ليس في أهل الجنة أجمل من عيونهم ، وإطالة المسألة في أشعارهم ، وتعجبهم لحفظه ، وكأنه لم يشهد أهوال الحشر ، ورواية تميم بن أبي قصته حين كان في الحشر ، وما لقيه من أهوال الحساب ، مدعاة لابن القارح حتى يسترجع قصته بعد نهضته من الريم، والريم هو القبر ، بمعنى أن ابن القارح كخطوة أولى من أجل الوصول إلى الجنة قد مات ، ثم بُعث، فحُشر ، ذلك أن الموت عبور من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة المفارق . وفي هذا الصدد ، يقول ابن القارح :

"لما نهضت أنتفض من الريم ، وحضرت حرصات القيامة – والحرصات مثل العرصات ، أبدلت الحاء من العين – ذكرت الآية : ((تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . فاصبر صبراً جميلاً)) فطال علي الأمد ، واشتد الضماً والومد ، ... وأنا رجل مهيف ، أي سريع العطش . فافتكرت ، فرأيت أمراً لا قوام لمثلي به. ولقيني المئك الحفيظ بما زبر لي من فعل الخير ، فوجدت حسناتي قليلة كالنفأ في العام الأرملة – والنفأ الرياض، والأرملة قليل المطر – إلا أن التوبة في آخرها كأنها مصباح أبيل، رفع لسالك السبيل. فلما أقيمت في الموقف زهاء شهر أو شهرين ، وخفت في العرق من الغرق ، زينت لي النفس الكاذبة أن أنظم أبياتاً في رضوان ، خازن الجنان ... ووسمتها برضوان . ثم ضانكت الناس حتى وقفت منه بحيث يسمع ويرى ، فما حفل بي ، ولا أظنه أبه لما أقول"⁽¹⁾.

ويظهر من خلال المسار السردية ، أن ابن القارح طالت به في الموقف مدة الحساب ، ولم يكن له صبر على اللواب ، أي العطش ، فنظم أبياتاً في رضوان حارس الجنة ليكسب وده ، عله يدخل الجنة ، فلم يفلح . وأعاد الكرة مع زفر خازن الجنة الآخر فعاد أدراجه خائباً ، فما كانا

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 248 و 249 .

يففهان قوله، ولا دراية لهما بفن القريض، فهما لا يعرفان الشعر، ولم يسمعا به قط ، رغم أن ابن القارح جهد في إقناعهما، مقدما إليهما تصورا عن الشعر ومحددا مفهومه. يقول السارد:

" وقد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك . فقال : وما الأشعار ؟ فإني لم أسمع بهذه الكلمة قط إلا الساعة . فقلت الأشعار جمع شعر ، والشعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط ، إن زاد أو نقص أبانه الحس ، وكان أهل العاجلة يتقربون به إلى الملوك والسادات ، فجئت بشيء منه إليك لعلك تأذن لي بدخول الجنة في هذا الباب ، فقد استطلت ما الناس فيه ، وأنا ضعيف منين ؛ وريب أني ممن يرجو المغفرة ، وتصح له بمشيئة الله تعالى " (1).

من خلال هذا المقطع السردي، يتضح أن حيلة ابن القارح لم تنطل على خازني الفردوس؛ رضوان وزفر، لأنهما لا يعرفان الشعر، ومن ثمة، فشل ابن القارح في إقناعهما، سيما وأنهما مأموران من الله تعالى بتنفيذ الأوامر ، ولا يعصيان الله عز وجل أمرا. ومن هنا ، نفهم الجواب الذي قدمه رضوان لابن القارح في عدم السماح له بدخول الجنة ، رغم أن ابن القارح كان يملك صك التوبة فأضاعه لفرط انشغاله بالشعر والشعراء . " فقال : إنك لغبين الرأي ! أتأمل أن آذن لك بغير إذن من رب العزة ؟ هيهات هيهات ! ((وأنى لهم التناوش من مكان بعيد)) " (2).

ويبدو ، أن ابن القارح اقتنع بسهولة حينما قارعه رضوان بحجة ذات قيمة مطلقة في موقف الحشر ؛ آية كريمة من القرآن الكريم ، " وَقَالُوا ءَأَمْنَا بِهِ ءِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ مِنْ

مَكَانٍ بَعِيدٍ " (3) . لقد فهم ابن القارح من الآية التي قدمها إليه رضوان أن لا فائدة من أن يقول

فيه شعرا ، بيد أنه لم يستسلم بالرغم من فشل محاولته مع رضوان ، بل واصل الإتيان بأبيات شعرية ، متشبها بالشعر كوسيلة إقناعية ، بدليل أنه قام بنفس الفعل مع حارس الجنة الآخر زفر، غير أن زفر يختلف عن رضوان بعض الاختلاف من حيث التكوين الذاتي . فلئن كان

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 250 و251 .

2- أبو العلاء المعري ، المرجع نفسه ، ص : 251 .

3- سورة سبأ ، الآية : 52 .

رضوان لم يعرف الشعر ولم يسمع به على الإطلاق ، فإن زفر قد خبره ويعرفه كقرآن إبليس :
" وأحسب هذا الذي تجيئني به قرآن إبليس المارد ولا ينفق على الملائكة ، إنما هو
للجان ، وعلومه ولد آدم فما بغيتك ؟ فذكرت له ما أريد ؛ فقال . والله ما أقدر لك على نفع ، ولا
أملك لخلق من شفع ، فمن أي الأمم أنت؟ فقلت: من أمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ،
فقال: صدقت ، ذلك نبي العرب ، ومن تلك الجهة أتيتني بالقريض ، لأن إبليس اللعين نفثه في
إقليم العرب فتعلمه نساء ورجال . وقد وجب علي نصحك ، فعليك بصاحبك لعله يتوصل إلى ما
ابتغيت " (1).

ومن هنا ، يتبدى أن الشعر ينتسب إلى الجن ، وأن العرب ما كانت لتعرف الشعر لولا
إبليس لعنه الله . علاوة على ذلك ، يظهر تصور آخر للشعر يختلف عما يعتقده ابن القارح ، هذا
التصور لا يخدم عملية الإقناع ، سيما أن إبليس له قيمته الكبرى في موقف الحشر ، فالذي يتخذ
الشعر دستوراً له ، أي يتبع قرآن إبليس – كما ورد على لسان الملك زفر - مآله الجحيم . ومن
ثمة ، تفشل محاولته مرة أخرى في إقناع خازن الجنة زفر ، بما ينظمه فيه من أبيات في المدح
يبتغي بها ما ليس له ، ورغم ذلك ظل متمسكا ومتشبثا بالشعر وسيلة تودد وإقناع ، حتى إذا ما
استيأس من خزنة الجنة توجه إلى حمزة بن عبد المطلب بأبيات نظمها في مدحه :

"فقلت لنفسي الكذوب : الشعر عند هذا أنفق منه عند خازن الجنان ، لأنه شاعر ،
وإخوته شعراء ، وكذلك أبوه وجده ، ولعله ليس بينه وبين معد بن عدنان ، إلا من قد نظم
شيئا من موزون ... وجئت حتى وليت منه فناديت : يا سيد الشهداء ، يا عم رسول الله صلى
الله عليه ، يا ابن عبد المطلب ! فلما أقبل علي بوجهه أنشدته الأبيات . فقال ويحك ! أفي مثل
هذا الموطن تجيئني بالمديح ؟ أما سمعت الآية : ((لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه))؟

فقلت : بلى قد سمعتها ، وسمعت ما بعدها : ((وجوه يومئذ مسفرة . ضاحكة مستبشرة .
ووجوه يومئذ عليها غبرة . ترهقها قفرة . أولئك هم الكفرة الفجرة)) فقال إنني لا أقدر على ما
تطلب ، ولكنني أنفذ معك تورا – أي رسولا – إلى ابن أخي علي بن أبي طالب ، ليخاطب النبي
صلى الله عليه وسلم في أمرك " (2).

1- أبو العلاء المعري ، رسالة الغفران ، ص : 252 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 253 و 254 .

إن محاولة ابن القارح إقناع حمزة بن عبد المطلب باءت بالفشل ، كما فشلت سابقتها مع خازني الجنة ، فحمزة بن عبد المطلب رغم أنه شاعر وابن شاعر وله إخوة شعراء ، فإنه أنكر الشعر وقيمته في موقف الحشر بسبب انشغاله بما هو أكبر من ذلك ، بدليل الآية التي استشهد بها ، قال تعالى : " لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ " (1).

فيجيبه ابن القارح أنه قد سمع هذه الآية وسمع كذلك ما بعدها ، " وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٢٨﴾

ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٢٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٣٠﴾ تَرَهَقَهَا قَتْرَةٌ ﴿٣١﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ

الْفَجْرَةُ " (2). ولعلنا نرصد من خلال هذه الآيات الكريمة صور النعيم والطمأنينة والسكينة لمن

سينال خير الجزاء يوم الحشر، فتبدو وجوههم في رغد ضاحكة مستبشرة، وبالمقابل وجوه غابرة في الجحيم الأبدي تبدو عليها القترة والغبرة، وأولئك هم الكفرة الفجرة الذين يصلون النار. فهذه الآيات القرآنية تشخص عسر الموقف يوم الحساب وعسره، ورغم ذلك فإن ابن القارح يجد وقتا كافيا للمديح، وكأنه لم يجزع من الحشر، ولا أنساه هول الموقف ما كان يحفظه من الشعر.

ولما كان الشعر في الدار الفانية مصدر رزق ووسيلة للتكسب، حيث كان يتقرب به ابن القارح إلى الملوك بمدحهم ببيتين أو أكثر فينال منهم مراده ، فإنه في موقف الحشر لا يجدي نفعا، وأنه لا تتم بموجبه التوبة ، أو دخول الجنة ، مما جعل ابن القارح يتحسر على ما آل إليه الشعر في الدار الآخرة، وهو ما جعله يوقن أن قول ديوان بأكمله لا يسعفه مع أهل الجنة ، ليس لأنهم لا علم لهم به، وإنما لا قدرة لهم على الشفاعة إلا بإذن من الله تعالى. لذلك، لم يفلح ابن القارح مرة أخرى حين قصد حمزة بن عبد المطلب، فوجهه إلى علي بن أبي طالب الذي طالبه بكتاب التوبة ، يقول ابن القارح: "فبعث معي رجلا ، فلما قص قصتي على أمير المؤمنين، قال: أين بينتك ؟ يعني صحيفة حسناتي " (3).

1- سورة عبس ، الآية : 37 .
2- سورة عبس ، الآية : 38 و 39 و 40 و 41 و 42 .
3- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 254 .

ونكتشف من خلال سؤال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لابن القارح عن أهمية صك التوبة ، إذ ضاع منه إثر انشغاله بالحوار الذي جمعه بعالم النحو أبي علي الفارسي وجماعة من القوم . وفي هذا الصدد ، يقول ابن القارح :

"وشغلت بخطابهم والنظر في حويرهم ، فسقط مني الكتاب الذي فيه ذكر التوبة . فرجعت أطلبه فما وجدته ، فأظهرت الوله والجزع . فقال أمير المؤمنين : لا عليك، ألك شاهد بالتوبة؟ فقلت : نعم ، قاضي حلب وعدولها . فقال بمن يعرف ذلك الرجل؟ فأقول: بعد المنعم بن عبد الكريم ، قاضي حلب - حرسها الله - في أيام شبل الدولة . فأم هاتفا يهتف في الموقف: يا عبد المنعم بن عبد الكريم ، قاضي حلب في زمان شبل الدولة، هل معك علم من توبة علي بن منصور ابن أبي طالب ، الحلبي الأديب ؟ فلم يجبه أحد . فأخذني الهلع والقل - أي الرعدة - ثم هتف الثانية ، فلم يجبه مجيب ، فليح بي عند ذلك - أي صرعت إلى الأرض - ثم نادى الثالثة ، فأجابه قائل يقول : نعم ، قد شهدت توبة علي بن منصور وذلك بأخرة من الوقت ، وحضرت متابه عندي جماعة من العدول ، وأنا يومئذ قاضي حلب وأعمالها ، والله المستعان. فعندها نهضت وقد أخذت الرمق ، فذكرت لأمير المؤمنين عليه السلام ما ألتمس، فأعرض عني وقال: إنك لتروم حددا ممتعا، ولك أسوة بولد أبيك آدم" (1).

ومن خلال هذا المقطع السردي، نقف على اهتمام ابن القارح بالحوارات اللغوية والنحوية، وهذا الاهتمام المبالغ أدى إلى فقدان صك التوبة ، فينادي مناد لعبد المنعم بن عبد الكريم - قاضي حلب في الدار العاجلة ، والشاهد على توبة ابن القارح - ثلاث مرات ، فيجيب في الثالثة، وهذه الإطالة في الرد لها دلالة تتمثل في أن استعجال ابن القارح في الدخول إلى الجنة يقابل بمزيد من التأخر ، واختبار لمدى صبره . وعلى الرغم من شهادة قاضي حلب بتوبة ابن القارح ، فإن ذلك لم يشفع له عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فأعرض عنه لأن ما يطلبه يعد من المحرمات ، وذلك لتأخر توبته في الدنيا وليس بسبب ضياع صك التوبة. وقد اتضح لابن القارح أن إقناع مخاطبه بملتمسه يجب أن يكون مناسباً للموقف ، وأن يكون محتوى

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 256 و 257 .

الإقناع يتمشى والخطاب المتداول في الدار الآخرة ، لذلك نراه يتصل بعتره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليقنعهم بفعله الديني والإسلامي ، يقول ابن القارح :

"إني كنت في الدار الذاهبة إذا كتبت كتابا وفرغت منه ، قلت في آخره : وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى عترته الأخيار الطيبين . وهذه حرمة لي ووسيلة. فقالوا ما صنع بك ؟ فقلت : إن مولاتنا فاطمة - عليها السلام - قد دخلت الجنة مذهر ، وإنها تخرج في كل حين مقداره أربع وعشرين ساعة من الدنيا الفانية ، فتسلم على أبيها وهو قائم لشهادة القضاء ، ثم تعود إلى مستقرها من الجنان ، فإذا هي خرجت كالعادة ، فاسألوا في أمري بأجمعكم ، فلعلها تسأل أباه في . فلما حان خروجها ونادى الهاتف : أن عضوا أبصاركم يا أهل الموقف حتى تعبر فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم . اجتمع من آل أبي طالب خلق كثير، من ذكور وإناث ، ممن لم يشرب خمرا، ولا عرف قط منكرا . فلقوها في بعض السبيل، فلما رأتهن قالت : ما بال هذه الزرافة ؟ ألكم حال يذكر؟ فقالوا: نحن بخير، إنا نلتذ بتحف أهل الجنة، غير أنا محبوسون للكلمة السابقة، ولا نريد أن نتسرع إلى الجنة من قبل الميقات ، إذ كنا آمنين ناعمين بدليل قوله تعالى : ((إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون. لا يسمعون حسيستها وهم فيما اشتهدت أنفسهم خالدون. لا يحزنهم الفرع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون))(1).

ويظهر، من خلال المسار السردى، أن ابن القارح ظل يتوسل بال البيت في أن يراح من أهوال الموقف ، ويصير إلى الجنة ، حتى تحدثوا في أمره إلى فاطمة الزهراء بنت رسول الله - رضي الله عنها - التي كانت تخرج من الجنة كل حين، تلاقى أباه فتسلم عليه وتعود إلى مستقرها . فاستجابت له فاطمة الزهراء واستوصت به أخاها إبراهيم - رضوان الله عليه - فتعلق بركابه إلى أن وقف عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذي سأل عن عمله فوجده ختم بالتوبة فشفع له .

وهنا، نرى أن ابن القارح كان يستعجل الفوز، وما كان يتعجل الدخول إلى الجنة إلا خوفا من المصير الذي ينتظره، فهو رغم توبته يظل خائفا. وبالمقابل نجد أن العتره المنتجيين

1- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 257 و 258.

ينعمون بالراحة والطمأنينة ، غير مستعجلين ، ينتظرون اليوم المشهود بسكينة ، بدليل قوله

تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١١﴾ لَا يَسْمَعُونَ

حَسِيسَهَا ۗ وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّوهُمْ
الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ " (1).

إن درجة الإيمان العليا هي أساس الانتفاع من الخير الأعظم الذي ينتظر المؤمن الصادق ، فصدق الإيمان والتشبث بالله عز وجل يجعلان العبد يفوز بالفوز الأكبر. لذلك، فالمؤمنون لا يسمعون حسيس يوم القيامة حتى لا يصيبهم الفزع ، مثلما أصاب ابن القارح ، إذ هو في درجة متدنية من الإيمان الحقيقي ، فلا يشفع له رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بعد أن ينظر في الديوان الأعظم ، ويرى فيه ختم توبته فيأذن له بدخول الجنة .

وعقب الشفاعة ، كان لزاما على ابن القارح تجاوز الصراط ، فالمرور من الصراط ليس بالأمر الهين ، على نحو ، أن ابن القارح وجد نفسه مجبرا على الاتكاء على جارية خلصته من الموقف بأمر من فاطمة الزهراء - رضي الله عنها - فلما أجازته ، وهبتها له لتخدمه في الجنة . يقول ابن القارح :

" فلما خلصت من تلك الطموش ، قيل لي : هذا الصراط فاعبر عليه . فوجدته خاليا لا عريب عنده ، فبلوت نفسي في العبور فوجدتني لا أستمسك . فقالت الزهراء صلى الله عليها ، لجارية من جواريتها : يا فلانة أجزيه . فجعلت تمارسني وأنا أتساقط عن يمين وشمال ، فقلت: يا هذه، إن أردت سلامتي فاستعملي معي قول القائل في الدار العاجلة :

سِتِّ إِنْ أَعْيَاكَ أَمْرِي فَاحْمَلْنِي زَقْفُونَهُ " (2).

إن ابن القارح لم يتمالك نفسه على الصراط ، فأخذ يتمايل ، وهذا يدل على اضطراب نفسي يشي بخطاياها الكثيرة، فهو ما كان مرتاحا من أفعاله مما زاد من حدة توتره. وعلى الرغم من جسارة المشهد يظل ابن القارح متمسكا بالشعر ، حتى في أصعب المواقف وأشدّها جزعا، في محاولة لإقناع الجارية بحمله على ظهرها، وهو يجتاز الصراط . فتحمله وتجاوز به كالبرق

1- سورة الأنبياء ، الآيات : 101 و102 و103 .

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 260 .

الخاطف حتى إذا ما انتهى إلى باب الجنة وجد رضوان خازن الجنان يطالبه بجواز دخول الجنة، فما كان معه ، فالتمس منه أن يعطيه ورقة من شجرة صفصاف على باب الجنة من الداخل ، ليعود بها إلى الموقف فيأخذ عليها جوازا ، لكن رضوان رفض أن يخرج شيئا من الجنة بغير إذن من الله العلي القدير .

وهنا، يصبح الجواز تأشيرة مرور إلى النعيم الأبدي ، ولعل هذا التردد في السماح لابن القارح بدخول الجنة ، نعزوه إلى رفض الجنة كفضاء للنعيم والملذات ممثلة في شخص ابن القارح ، الذي كان في الدار الفانية مقبلا على كل ملذات الدنيا ، وأن توبته لم تكن يقينية، فلو كانت كذلك لما استعجل الدخول ، وكان من المنعمين الأمنين الذين خصهم الله تعالى بذكره، بدليل الشاهد الذي سقناه من سورة الأنبياء .

والحالة هذه، فإن ابن القارح لا يدخل الجنة إلا بجذبة من إبراهيم عليه السلام، وهذه الجذبة هي ما تجعله يدخل إلى عالم السعادة السرمدية، أي جنة الخلد. وقد دام مقامه في الموقف مدة ستة أشهر من شهور الدنيا، لذلك بقي عليه حفظه للشعر، لم تتل منه أهوال الحشر، ولا نَهْكَه تدقيق الحساب .

ومهما يكن من أمر، فإن فضاء المحشر، فضاء قائم بذاته، يفصل بين عالمين؛ عالم الدنيا وعالم الآخرة، ويأذن بنهاية العالم الأول وبداية العالم الثاني. ويتأسس المحشر، من منطلق نص الوحي والمتخيل الديني للفرد والجماعة، على عدة أمكنة لا نستثنى منها الجسد، باعتباره مكانا في فضاء المحشر الذي هو فضاء عبور، له أهواله الخاصة، كما له أمكنته المتجسدة في تجمعات أهله و تموقعات شخصياته ، وانتقال ابن القارح بينهما .

ولئن كان فضاء الدنيا لم يؤسس سوى لمكان واحد هو مسكن المعري، الذي يرادف الضيق والسجن وعدم الأمان، فإن فضاء المحشر في "رسالة الغفران" يؤسس لعدة أمكنة، انطلاقا من القبر باعتباره بداية فعل الحشر، فمكان رضوان ومكان زفر خازني الجنة، وموقف حمزة بن عبد المطلب، ومقام أبي علي الفارسي، وموقف الإمام علي، والحوض، وموقف فاطمة الزهراء مع زمرة من آل أبي طالب، ومقام الرسول صلى الله عليه وسلم شفيع المسلمين، ثم الصراط ، وباب الجنة. ومن ثمة، فمكانية محشر الغفران محصورة بين القبر وأبواب الجنة، مثلها في ذلك مثل فضائه المحصور بين الدنيا والآخرة.

وفي السياق ذاته، نجد أن أمكنة فضاء المحشر قد بنتها مجموعة من الأسماء والأفعال، فأما الأفعال فهناك ما يدل على الاقتراب والدنو مثل ؛ قربت ودنوت ، أو ما يحمل دلالة الاتجاه؛ كأقبل، وجئته ، ورجعت، وانصرفت، وتركته، أو ما يدل على العبور والتجاوز مثل ؛ أتخلل، وجزت، وأجيز به. وأما الأسماء فقد اختلفت بين أسماء ذات مرجعية دينية مثل؛ الحوض، والصراط، وأمكنة ذات دلالة عامة مثل السبيل ، و مكان حقيقي هو " حلب " جاء في معرض استرجاع الشاهد على توبة ابن القارح أيامه في الدنيا يوم كان قاضي حلب . ومن ثمة، يمكننا القول إن الحوض والصراط أمكنة أثبت النص الديني حقيقتها ، وبني المتخيل الفردي والجمعي صورها ، دون أن يشهدا أحد من البشر ، ونستثني هنا ما شاهده الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة عرج به إلى السماء ، وقد تطرقنا لذلك في الفصل السابق حين تناولنا حدث الإسراء والمعراج .

وعليه، فإن فضاء المحشر أسهم في إضفاء الواقعية على متخيل المعري للعالم الآخر، وتخليصه من هيمنة الشعراء ، ذلك أن جل الشخصيات التي يطالعنا بها فضاء المحشر لا علاقة لها بالشعر ، بل إن خازن الجنة رضوان لا يفقهه ، وأيضا الخازن الآخر زُفر يعتبره قرآن إبليس، وكذلك حمزة بن عبد المطلب، بالرغم من كونه شاعرا فهو لا يحضر بصفة الشاعر، وإنما بصفته صريع وحشي لا يتأثر بالمديح، يقول السارد :

" فجعلت أتخلل العالم، فإذا أنا برجل عليه نور يتلألأ، وحواليه رجال تَأْتَلِقُ منهم أنوار. فقلت: من هذا الرجل؟ فقيل: هذا (حمزة بن عبد المطلب) صريع (وحشي)، وهؤلاء الذين حوله من استشهد من المسلمين في (أحد). فقلت لنفسي الكذوب: الشعر عند هذا أنفق منه عند خازن الجنان، لأنه شاعر، وإخوته شعراء، وكذلك أبوه وجده " (1).

غير أننا لا نجد من اللغويين إلا أبا علي الفارسي ، ومرد حضوره إلى ما كان في تأويلاته من تصحيف وتحريف ، وعدم بلوغه منزلة ندامي بن القارح من اللغويين في الجنة .

ومن ثم، فالمحشر هو الحد الفاصل بين الجنة والنار، ويمثل العذاب النسبي باعتباره ينتهي بمجرد دخول الإنسان إلى الجنة، واستمراره إن كان مصيره النار الموقدة. وإذا كانت الجنة هي مبتغى ابن القارح، والفضاء الذي أرسى عليه السارد مشاهد قصته ورحلته إلى العالم

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 252 .

الأخروي السرمدي، فجاء فضاؤها فسيحا، رصد من خلاله السارد تنقلات ابن القارح بين أرجائها سائلا أهلها بفضول جامع عن سبب غفرانهم وقبول توبتهم. ولأن المحشر حد الفصل بين الجنة والنار، فإن ابن القارح كان يتطلع إلى أهل النار فيتعجب لمصيرهم ومآلهم، ولعله السبب الذي جعله يسأل أهلها عن سبب ولوجهم الجحيم، و عوض التقليل من معاناتهم يزيدهم عذابا، ولعمري ، تلك تجلية ارتضاها السارد ليبين مواقفه ويعزز آراءه النقدية.

8- ابن القارح من فضاء الجنة إلى فضاء الجحيم :

8-1- ابن القارح في رحاب الجنة :

إن صورة الجنة في " رسالة الغفران " قامت ، أساسا ، على الوصف الذي قدمه لنا القرآن الكريم ، لا سيما ما تعلق بوصف المكونات المكانية التي تكاد تخلو من عامل الزمن لأنها ثابتة لا تتأثر به ، وغير خاضعة له . ويكفي أن نطلع على آيات بعينها من القرآن الكريم ليتضح لنا وجه المقارنة بين نص " رسالة الغفران " ، ونص الوحي ؛ القرآن الكريم .

وبالفعل ، ألفينا المعري يُضَمِّنُ " رسالة الغفران " كل وصف قدمه النص القرآني عن الجنة.

ومن ذلك قوله تعالى : " مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ۖ وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ " (1).

وأیضا قوله جل علاه : " وَجَزَلُهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْبَابِ لَا

يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا ﴿١٣﴾ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا ﴿١٤﴾ وَيُطَافُ

عَلَيْهِمْ بِغَانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ﴿١٥﴾ قَوَارِيرًا مِّن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ

وَلَدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴿١٩﴾ وَإِذَا رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلُكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾

عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُوعًا أُسَاوِرَ مِّن فِضَّةٍ وَسَقْنَهُمْ رَهُمٌ شَرَابًا طَهُورًا " (2).

1- سورة محمد، الآية : 15 .

2- سورة الإنسان، الآيات: من 12 إلى 21.

إن هذه الآيات الكريمة جاءت واصفة مصورة للجنة التي وعد بها الحق سبحانه عباده المؤمنين ، و رَغَّبَ في العمل للفوز بها . فيها نعم كثيرة لا تنقطع ، وعيش رغيد ، وسعادة لا يشوبها شقاء ، و حياة لا موت ولا فناء بعدها. إنها الجنة التي وصفها الله تعالى في كتابه العزيز، ووصفها الرسول صلى الله عليه وسلم كأننا نراها رأي العين ، غير أن أكثر وصف للجنة ورد في سورة الرحمن ، وسورة الواقعة ، وسورة الغاشية ، وسورة الإنسان ، خاصة أن هذه السور ذكرت أوصاف الجنة، وأهلها، ونعيمها. فثمة: الأنهار، والعيون، والأشجار، والثمار، والطعام، والشراب والقصور، والغرف، والخيام، والمسكن، والأثاث، والآنية، والحلي ، والهور العين، والزوجات المطهرات، والغلمان، والنعيم، والملك... وغيرها ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، تماما، كما هي حال جنة المعري التي رسم معالمها وفق ما سطره النص الديني. على نحو، ألفينا تانك الجنة التي رحل إليها ابن القارح في "رسالة الغفران" فضاءً مألوفاً، وواضح المعالم، وواقعيًا، وشبيهاً بالعالم الأرضي، وغير مفارق له.

وبناء على هذا التحديد ، فإن رحلة ابن القارح إلى عالم الآخرة تشبه إلى حد ما، الرحلة في العالم الأرضي ، إذ " الرحلة أقرب إلى تجول وتسكع في عالم أرضي في أجوائه وفضاءاته ومرجعياته . فهو مكان تتوفر فيه الظلال والمسافات والأبواب والمسالك والحدود ؛ أدنى الجنة وأقصاها ... لاسيما وأن الوصف العلائي الحسي التقريبي جعل المكان مألوفاً غير مفارق. غير أن هذه الألفة التي بدت في المكان تنتفي متى اقترنت بالوصف المبالغ فيه " (1).

8-1-1- نزهة ابن القارح في الجنة :

يَعْنُ لابن القارح أن يتنزه في الجنة ، فيركب نجيباً من ياقوت ودر ، ويسير في الجنة على غير منهج ، فيلتقي بالأعشى وقد صار عشاها حورا ، فيعجب من دخوله الجنة بعد أن مات كافرا ، فيخبره الأعشى أنه استشفع بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فشفع له :

"فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أغثني فإن لي بك حرمة ! فقال : يا علي ، بادره

فانظر ما حرمته ؟ فجاءني علي بن أبي طالب – صلوات الله عليه – وأنا أعتل كي ألقى

1- كمال العزابو : الفن في رسالة الغفران ، دار الميزان ، سوسة ، 1994 ، ص : 95 .

في الدرك الأسفل من النار ، فزجرهم عني ، وقال : ما حرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

ألا أيُّ هذا السائلي أين يمت
فأليت لا أرثي لها من كلاله
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم
أجدك لم تسمع وصاة محمد
فإن لك في أهل يثرب موعدا
ولا من حفي حتى تلاقى محمدا
تراحي و تلقى من فواضله ندا
نبي الإله حين أوصى و أشهدا"⁽¹⁾.

ومن خلال هذا المقطع السردي ، نتبين أن نجاة الأعشى من النار كانت بسبب قصيدته الدالية التي نظمها في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، فشفعت له عند رسول الله، ثم إن الأعشى أثبت لعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه رغم حبه الكبير للخمر في الجاهلية ، كان مؤمنا ومصدقا :

" وقد كنت أو من بالله وبالْحساب وأصدق بالبعث وأنا في الجاهلية الجهلاء " ⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس ، أدخل الأعشى إلى الجنة - لأنه كان في طريقه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلن إسلامه وينشده القصيدة فصدته قريش - وعلى ألا يشرب خمرا ، وأن يكتفي بالعسل وماء الحيوان ، لأن من يسقى خمرا في الدنيا ، لا يسقها في الآخرة .

كذلك ، ينظر ابن القارح في رياض الجنة فيرى قصرين عظيمين ، أحدهما لزهير بن أبي سلمى والآخر لعبيد بن الأبرص الأسدي ، ويعجب لوجود شعراء الجاهلية في الجنة، ويلتمس لقاء الرجلين ويسأل زهيراً : " بما غفر لك ؟ " ، فيخبره زهير بأنه كان في الدنيا ينفر من الباطل . وقد رأى فيما يرى النائم حبلا نزل من السماء ، من تعلق به من سكان الأرض سلم، فعلم أن نبيا سيبعث . وكان قد أوصى أبناءه ، إن قام فيهم قائم يدعو إلى عبادة الله سبحانه وتعالى ، فليطيعوه . " ولو أدركت محمدا لكنت أول المؤمنين . وقلت في

الميمية، والجاهلية على السكنة والسفه ضارب بالجران :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم
ليؤخر فيوضع في كتاب فيدخر
ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
ليوم الحساب أو يعجل فينقم "⁽³⁾.

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 178 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 180 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 183 و 184 .

ثم يقابل عبيدا بن الأبرص ، فيدرك السؤال الذي في نفسه فيبتدره عبيدا ، لعلك تريد أن تسألني : بما غفر لي ؟ لقد شملتني الرحمة بفضل بيت واحد لكثرة ما ردد ، بعد أن صليت سقر: " أخبرك أي دخلت الهاوية ، وكنت قلت في أيام الحياة :

من يسأل الناس يحرموه و سائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد فلم يزل ينشد ويخف عني العذاب حتى أطلقت من القيود والأصفاد ، ثم كرر إلى أن شملتني الرحمة ببركة ذلك البيت ، وإن ربنا لغفور رحيم " (1).

ويلتقي ابن القارح بعدي بن زيد العبادي ، وهو أيضا من شعراء الجاهلية ، فيسأله كيف كانت سلامته على الصراط ؟ فيعلم منه أنه دخل الجنة ، لأنه كان موحدا على دين المسيح ، قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن جهنم حقت على من عبد الأصنام في الجاهلية . ثم يدعوه عدي بن زيد إلى رحلة قنص ، ويركبان فرسين من خيل الجنة ، فيمران بأبي ذؤيب الهذلي يحتلب ناقة في إناء من ذهب ، فيستكران صنيعه مع وجود أنهار من لبن، كما يستغرب هو الآخر خروجهما إلى القنص ، يقول السارد :

" فيقولان : حبيت وسعدت ، لا شقيت في عيشك ولا بعدت ، أحتلب مع أنهار لبن ؟ كأن ذلك من الغبن . فيقول : لا بأس ! إنما خطر لي ذلك مثلما خطر لكما القتيص ... فقيض الله بقدرته لي هذه الناقة عائدا مطفلا ، وكان بالنعم متكلفا ، فقامت أحتلب على العادة ، وأريد أن أشوب ذلك بضرب نحل ، تبعن في الجنة طريقة الفحل ... فإذا امتلأ إناؤه من الرسل ، كون الباربي – جلت عظمته – خلية من الجواهر ، رتع ثولها في الزهر ، فاجتني ذلك أبو ذؤيب ، ومزج حليبه بلا ريب . فيقول : ألا تشربان ؟ فيجرعان من ذلك المحلب جرعا ، لو فرقت على أهل سقر لفازوا بالخلد شرعا . فيقول عدي : ((الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلکم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون)) الآية : 43 من سورة الأعراف " (2).

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 186 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 199 و 200 .

ويمضي ابن القارح في نزهته حتى يبلغ قصرين من در، أحدهما للنابغة الجعدي والآخر للنابغة الذبياني، فيأخذون في الحديث، وقد انضم إليهم الأعشى، واحتدم الجدل بينهم فيما قالوه من شعر، أو وقوف على مواطن القوة والضعف فيه، أو فيما نحله عليهم الرواة، أو اختلفوا فيه. ويشتهون حضور الرواة، فيأتيهم في الحين ما طلبوه، إذ يمثل أمامهم المازني، والشيباني، وأبو عبيدة، وعبد الملك. ثم إن النقاش يطول بين النابغة الذبياني والنابغة الجعدي، فكل واحد يفخر بأشعاره وينتقد الآخر، حتى نخال أننا أمام مسرحية "الضفادع" لـ "أرسطوفانيس". ذلك أنهم اتخذوا من شعرهم في الخمر موضوعاً للنقد والتفكه والتهكم، وأخذوا يوازنون بين خمر الدنيا الفانية وخمر الآخرة، وبين الخمر واللبن. فيتباهى النابغة الجعدي بشعره، ويعير الأعشى بمدح الملوك، فيغضب الأعشى ويضربه بكوز من ذهب. حينها يتدخل ابن القارح ليصلح ما بينهما دون أن يوفق في سعيه، فيذكرهما أن لا عربدة في الجنان، إنما يعرف ذلك في الدار الفانية، مستشهداً بالآية التاسعة عشر من سورة الواقعة، " ولولا أن في الكتاب الكريم : ((لا يصدعون عنها ولا ينزفون)) لظنناك أصابك نزف في عقلك"(1).

فبينما هم كذلك، يمر حسان بن ثابت بالجالسين، فيتحدث معهم، ويسألونه في أبياته الخمرية التي جاءت في قصيدته الهمزية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم. ويفترق أهل ذلك المجلس، بعد أن أقاموا فيه كعمر الدنيا أضعافاً مضاعفة.

من جانب آخر، يقيم لبيد بن ربيعة مآدبة في الجنة يدعو إليها كثيراً من شعراء الخضرمة والإسلام، ويخطر له أن تكون كمآدب الدنيا، فيطحن البر وينحر الذبائح. وفي هذا الصدد، نسوق ما قاله السارد:

"ويبدو له – أيد الله مجده بالتأييد – أن يصنع مآدبة في الجنان، يجمع فيها ما أمكن من شعراء الخضرمة والإسلام، والذين أصلوا كلام العرب، وجعلوه محفوظاً في الكتب، وغيرهم ممن يتأنس بقليل الأدب. فيخطر له أن تكون كمآدب الدار العاجلة، إذ كان البارئ – جلّت عظمتة – لا يعجزه أن يأتيهم بجميع الأغراض، من غير كلفة ولا إبطاء. فتنشأ أرحاء على الكوثر، تجعجع لطحن بر من الجنة... فيقترح أمضى – القادر له اقتراحه – أن تحضر بين يديه جوار من الحور العين، يعتملن بأرحاء اليد: فرحى من در ورحى من عسجد ورحى

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص: 231 و 232.

وأرجاء لم ير أهل العاجلة شيئاً من شكل جواهرهن . فإذا نظر إليهن حمد الله سبحانه على ما منح" (1).

على هذا النحو ، تمد الموائد ، ويبسط فيها ما لذ وطاب ، فيأكل المدعوون طعاماً شهياً ، ويشربون ، ويتربون بغناء القيان ، وترقص الراقصات على أبيات للخليل بن أحمد . وبعدئذ ، يفترق أهل المجلس وهم راغدون في نعيم الجنان .

ولكن المثير في كل هذا ، هو أن ابن القارح يترك النعيم وأهله ، ويرغب في أن يطلع إلى أهل النار ، لينظر ما فيها من شقاء وعذاب ، ليعظم شكره لنعم الله تعالى . ويركب ابن القارح دابة من دواب الجنة ، فيمر في طريقه إليهم بمدائن ليست كمدائن الجنة ، ولا عليها النور الشعشعاني ، فيسأل عنها ، فيخبره بعض من الملائكة أنها جنة العفاريت ، الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فيعوج عليهم ليلتمس بعض أخبار الجن وأشعار المردة ، ويلقى أحدهم يسمى الخيتعور ، " فيقول : أنا الخيتعور أحد بني الشيصبان ، ولسنا من ولد إبليس ولكننا من الجن الذين كانوا يسكنون الأرض قبل ولد آدم صلى الله عليه " (2).

وينشد الخيتعور ابن القارح بعضاً من القصائد ، منها ما نظم قبل خلق آدم عليه السلام ، فيعجب ابن القارح من حفظه ، فيطلب منه أن ينتسخ شيئاً من أشعارهم ، ثم يعدل عن طلبه لأن النسيان قد شاع في أهل الجنة ، وأنه قد شقي بالأدب في الدار الفانية . يقول السارد :

"فِيَهُمُ الشَّيْخُ - لا زالت همته عالية - بأن يكتتب منه ، ثم يقول : لقد شقيت في الدار العاجلة بجمع الأدب . ولم أخط منه بطائل ، وإنما كنت أتقرب به إلى الرؤساء ، فأحتلب منهم دَرَّ بَكِيٍّ ، وأجهد أخلاف مصور ، ولست بموفق إن تركت لذات الجنة وأقبلت أنتسخ آداب الجن ، ومعني من الأدب ما هو كاف ، لا سيما وقد شاع النسيان في أهل أدب الجنة ، فصرت من أكثرهم رواية وأوسعهم حفظاً ، والله الحمد" (3).

ويمضي ابن القارح إلى حال سبيله ، فإذا هو ببيت في أقصى الجنة ، بيت صغير حقير ، وفيه رجل ليس عليه نور أهل الجنة ، " فيقول : يا عبد الله ! لقد رضيت بحقير شَقِينٍ . فيقول : والله ما وصلت إليه إلا بعد هياط ومياط ، وعرق من شقاء ، وشفاعة من قریش وددت أنها

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 268 و 269 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 291 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 292 و 293 .

لم تكن . فيقول : من أنت ؟ فيقول : أنا الحطيئة العبسي . فيقول : بم وصلت إلى الشفاعة ؟
فيقول بالصدق . فيقول : في أي شيء ؟ فيقول : في قولي :

أبت شفتاي اليوم إلا تكلما بهجر فلا أدري لمن أنا قائله
أرى لي وجها شوهه الله خلقه فقبح من وجهه ، وقبح حامله

فيقول : ما بال قولك :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس

لم يغفر لك به ؟ فيقول : سبقني إلى معناه الصالحون . ونظمته ولم أعمل به ، فحرمتم الأجر
عليه " (1).

يتبدى من خلال هذا المقطع السردي ، أن ولوج الحطيئة العبسي إلى الجنة كان بفضل
فضيلة الصدق التي اتصف بها ، وشفاعة قريشله ، لأنه قال صدقا . وبالفعل ، صدق الحطيئة
في تصوير خلقته ، وأحسن هجاء نفسه ، لذلك حُقَّ له دخول الجنة كونه كان من الصادقين .
ومهما يكن من أمر ، فإننا نستنتج أن معظم من قابلهم ابن القارح في الجنة ، كانوا
منفصلين عنها في الدنيا ، ولم يعملوا من أجل الفوز بها ، وأنهم اتصلوا بها في الدار الآخرة ،
وكان سبب دخولهم إليها قول الشعر ، فمنهم من قال شعرا في مدح الرسول صلى الله عليه
وسلم ، ومنهم من أشهر إيمانه بالله وتصديقه بالبعث مثلما فعل الأعشى ، ومنهم من كان الصدق
مفتاح ولوجه النعيم كالحطيئة العبسي ، ومنهم من كان بيت من الشعر سبب دخوله الجنة مثلما
فعل عبيد بن الأبرص ، الذي دل بيته الشعري على الكلمة الطيبة التي تشيد بقيم أخلاقية عالية ،
فيشيع بيته الشعري في كل الدنيا ، ورغم ما لحقه من عذاب فإن سيرورة ذلك البيت الشعري
الذي يتغنى فيه برحمة الله تعالى وغفرانه ، قد أنقذه من الدرك الأسفل وأدخله فسيح الجنان .

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 307 و 308 .

8-1-2- موصوفات الجنة بين عجيب النص القرآني وعجائبي "رسالة الغفران" :

إن موصوف الجنة في "رسالة الغفران" يتصف بـ"العجائبي"، ومع المبالغة في الوصف، فهو لا يخرج عن إطار "عجيب" القرآن الكريم. ويعتبر مظهر "الحولة" الأكثر عجائبية في نص "رسالة الغفران"، ذلك أن الموصوف يتحول من صورة إلى صورة أخرى، والصورتان معا تثيران العجب، لأنهما مختلفتان تماما. والمقصود بمظهر "الحولة" أن الموصوف يكون في صورة معينة بصفات خاصة ومحددة، فيتغير وينتقل إلى صورة أخرى بصفات جديدة. ولذا، يمكننا القول إن "الحولة" هو استبدال صفات قديمة بصفات أخرى جديدة. وهو ما جعل من نص "رسالة الغفران" نصا يحفل بـ"العجائبي"، إذ عمد إليه السارد طلبا للإثارة والتشويق، وتمديدا لسيرورة السرد، وتأثيرا في القارئ / المتلقي. ومن جهة أخرى، نجد أن السارد يلجأ إلى "العجائبي" كذريعة للتطرق إلى مواضيع وقضايا بعينها؛ إما أنها محرمة، أو ممنوعة ومحظورة اجتماعيا، أو منافية للأخلاق والذوق العام، أو من الطابوهات التي لا يمكن الخوض فيها.

إن نص "رسالة الغفران" يكاد لا يخل من "العجائبي" الذي جنح إليه خيال السارد، ليقدم لنا صورا موهلة في العجب وغاية في الإدهاش، ونسوق بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر - وإن كانت الصور عديدة في هذا النص - من نحو :

- الصورة الأولى: في معرض الحديث عن سرب من إوز الجنة، حين مروره بأهل المجلس الذي ضم ابن القارح والنابعة الجعدي والنابعة الذبياني والأعشى، فينتفضن فيصرن جوارى كواعب، يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المزهري، وأنواع ما يلتمس به اللهو واللعب، فيطربن السامعين؛

" ويمر رفًا من إوز الجنة، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لأمر - ومن شأن طير الجنة أن يتكلم - فيقول: ما شأنكن؟ فيقلن: ألهمنا أن نسقط في هذه الروضة فنغني لمن فيها من شرب. فيقول على بركة الله القدير. فينتفضن، فيصرن جوارى كواعب يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المزهري وأنواع ما يلتمس به الملاهي"⁽¹⁾.

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص: 212.

- الصورة الثانية : تصور شجرة الجوز ، تونغ لوقتها ، ثم تنفض عددا لا يحصيه إلا الله سبحانه من الثمار ، وتنشق كل ثمرة عن أربع جوار حسان يسررن الناظرين القريبين أو النائين، ويرقصن على أبيات الخليل بن أحمد الفراهدي؛

" ويذكر - أذكره الله بالصالحات - الأبيات التي تنسب إلى الخليل بن أحمد - والخليل يومئذ في الجماعة - وأنها تصلح لأن يرقص عليها ، فينشئ الله القادر بلطف حكمته ، شجرة من عَفْر - والعَفْرُ هو الجَوْزُ - فتونغ لوقتها ، ثم تنفض عددا لا يحصيه إلا الله سبحانه ، وتنشق كل واحدة منه عن أربع جَوَارٍ يَرْقُنَ الرائين ، ممن قَرَبَ والنائين ، يرقصن على الأبيات المنسوبة إلى الخليل " (1).

- الصورة الثالثة : تصور أبا عبيدة يشتهي طاووسا من طاوويس الجنان مصوصا، أي مطبوخا لحمه ، ومنقوعا في الخل ، فيتشكل في صفيحة من الذهب ، فإذا قضي منه ، تنضم عظامه بعضها إلى بعض ، و يعود إلى هيأته الأولى طاووسا كما خلقه الله سبحانه ؛

" ويعبر بين تلك الأكراس - أي الجماعات - طاووس من طاوويس الجنة يروق من رآه حسنا ، فيشتهيه أبو عبيدة مصوصا ، فيتكون كذلك في صفحة من الذهب . فإذا قضي منه الوطر ، انضمت عظامه بعضها إلى بعض ، ثم تصير طاووسا كما بدأ . فتقول

الجماعة : سبحان من يحيي العظام وهي رميم ! هذا كما جاء في الكتاب الكريم : ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن ، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم)) الآية : 260 من سورة البقرة " (2).

- الصورة الرابعة : حين يتم كسر سيرورة الزمن ، والاعتماد على طبيعة خاصة متميزة ، ممثلة في الحور العين اللائي يخرجن من سفرجلة ، أو رمانه ، أو تفاحة ، وتعن له إحداهن ، فتتشكل تقاسيمها وتخط منحنيات جسدها ، وفق ما يشتهي خيال ابن القارح من الصور، فيخر ساجدا وشاكرا الله تعالى على نعمه، وبعد أن يرفع رأسه من السجود، وقد صار من ورائها ردف يضاهاي كثنان "عالج" ، وأنقاء "الدهناء" ، وأرملة "بييرين" و"بني سعد" ،

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 279 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 281 .

فيهال من قدرة الله اللطيف الخبير ، ويسأله أن تقصر بوص هذه الحورية ميلا في ميل ، حتى يقال له إنك مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء ؛

" فیتبعه، فيجىء به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله ، فيقول المَلَكُ : خذ ثمرة من هذا الثمر فاكسرها فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور. فيأخذ سفرجلة، أو رمانة، أو تفاحة، أو ما شاء الله من الثمار ؛ فيكسرها ، فتخرج منها جارية حوراء عيناء ، تبرق لحسنها حوريات الجنان ، فتقول : من أنت يا عبد الله ؟ فيقول : أنا فلان ابن فلان . فتقول: إني أُمْنَى بلقائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة . فعند ذلك يسجد إعظاما لله القدير ويقول: هذا كما جاء في الحديث: ((أعددت لعبادي المؤمنين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، بله ما أطلعتهم عليه)) – وبله بمعنى : دَعُ وكيفَ . ويخطر في نفسه وهو ساجد، أن تلك الجارية – على حسنها – ضاوية فيرفع رأسه من السجود وقد صار من ورائها ردْفٌ يضاهاي كثنان عالِجٍ وأنقاءِ الدَّهْناءِ وأرْملةَ يَبْرِينِ وبنِي سَعْدِ ، فيهلُّ من قدرة الله اللطيف الخبير ويقول: يا رازقِ المشْرِقةِ سناها ، ومُبْلِغِ السائِلةِ مُناها ، والذي فعَلَ ما أعجَزَ وهالَ ، ودعا إلى الحِلْمِ الجُهالِ، أسألك أن تَقْصُرَ بَوْصَ هذه الحورية على ميلٍ في ميلٍ، فقد جاز بها قدرُك حدَّ التأميلِ. فيقال له : أنت مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء. فيقتصر من ذلك على الإرادة" (1).

- الصورة الخامسة : حين تصير الأفعى غانية من غواني الجنان، ويمسي رضابها السام القاتل أشهى وأطيب من الخمرة، وألذ من سلاف القدر؛
"ويَهْكَرُ – أزلفه الله مع الأبرار المتقين – لما سمع من تلك الحية ، فتقول هي : ألا تقيم عندنا برهة من الدهر ؟ فإني إذا شئتُ انتفضتُ من إهابي فصرتُ مثل أحسن غواني الجنة، لو ترشفتُ رُضابي لعلمتَ أنه أفضل من الدِّرياقَةِ التي ذكرها ابن مقبل في قوله :

سقتني بصهباءِ دِرياقَةٍ متى ما تُلين عظامي تَلِنُ" (2).

- الصورة السادسة : تصور مشهدا عجائبيا مدهشا تختتم به الرحلة ، حيث يطل ابن القارح ، وهو يتكى على مفرش من السندس ، ويأمر الحور العين أن يحملن ذاك المفرش، فيضعنه على سرير من سرر أهل الجنة ، مشكل من الزبرجد أو العسجد ، وقد تم تطويقه بحلق

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 288 و 289 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 370 .

من الذهب، حتى يأخذ كل واحد من الغلمان، وكل واحدة من الجواري المشبهة بالجمان واللؤلؤ واحدة من تلك الحلق . وعلى تلك الهيئة يتم حمل ابن القارح إلى مكانه المشيد بدار المقامة ، دار الخلود، وهو في طريقه كلما مر بشجرة نضحته أغصانها بماء الورد مخلوط بماء الكافور وبمسك ما تم جنيته من دماء الطباء ، ويظل على تلك الحال منعماً في النعيم بحول الله وقدرته . يقول السارد؛

"وتناديه الثمرات من كل أوب وهو مستلق على الظهر : هل لك يا أبا الحسن هل لك؟ فإذا أراد عنقوداً من العنب أو غيره ، انقضب من الشجرة بمشيئة الله ، وحملته القدرة إلى فيه"(1).

2-8- ابن القارح في زيارة لأصحاب النار :

لم يحظ فضاء النار في " رسالة الغفران " بقدر وافر من الوصف كالذي حظي به فضاء الجنة، ولعلنا نعزو الأمر إلى عوامل نفسية ، ربما تكون قد أثرت في السارد لحظة الكتابة . وقد جاء وصف الجحيم على ما يلزم عنه من وظيفة في عالم الآخرة ، وهي العذاب والتعذيب. فصورة الجحيم في " رسالة الغفران " وردت مطابقة تماماً لمثيلاتها في القرآن

الكريم، يقول الله تعالى: " إِنَّ شَجَرَتَ الزُّقُومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي

الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُدُّوهُ فَأَعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ

مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُوقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ " (2). وأيضاً قوله عز وجل : " إِنَّ

جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٦١﴾ لِلطَّغْيِينِ مَتَابًا ﴿٦٢﴾ لَسِيْنٍ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿٦٣﴾ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا

شَرَابًا ﴿٦٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا " (3) .

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 379 .

2- سورة الدخان ، الآية : 43 و 44 و 45 و 46 و 47 و 48 و 49 .

3- سورة النبأ ، الآية : 21 و 22 و 23 و 24 و 25 .

إن صور العذاب في فضاء النار تتشكل وتعدد نتيجة أعمال العبد في دنياه، فينال بموجبها العقاب في الآخرة، وهذا الفضاء يؤسس لأمكنة مرتبطة بالشخص، فكل شخصية من الشخص الموجودة بالنار لها حيزها النابع من ذاتها، ومما يصب عليها من أنواع العذاب . لذلك ، ترتبط أمكنة فضاء النار بالشخص، فابن القارح لا يتجول في أرجاء النار، وإنما يقف في المَطَّلَع المؤدي إليها ، فيمثل أمام ناظره كل من رغب في لقائه ومحاورته من الذين صلوا النار.

ومن خلال ما تقدم، يتبدى أن فضاء النار يفصل تماما عن فضاء الجنة، ويتجلى ذلك من عدم خوض ابن القارح في النار، بل يكتفي فقط بالوقوف في المَطَّلَع مخاطبا من شاء من أهل الجحيم . و المَطَّلَع ينتمي إلى الجنة ، وهو الفاصل بين الفضاءين؛ الجنة والنار ، لقوله تعالى : " يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا انظُرُونَا نَقْتَسِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ " (1).

إن المَطَّلَع ، باعتباره المكان الحد الذي يفصل بين مكان وآخر دون أن يتداخلا ، يتميز بخاصية أساسية تكمن في استحالة اختراقه . فالمطلع رغم انتمائه إلى الجنة وانفصاله التام عن النار ، إلا أن فعل " يطلع " يجعل الاتصال بينهما ممكنا ، حتى وإن كان هذا الاتصال لا يتم إلا من طرف ابن القارح نفسه ، القادم من الجنة في زيارة لأصحاب النار . وتبعاً لذلك ، فإن فضاءي الجنة والنار ينتظمان وفق علاقة تضاد ، حيث نجد "أعلى" مقابل "أسفل" ، فابن القارح يطل على النار من فوق . يقول السارد :

"فيطلع فيرى إبليس - لعنه الله - وهو يضطرب في الأغلال والسلاسل ، ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية . فيقول : الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله وعدو أوليائه ! لقد أهلكت من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله" (2).

1- سورة الحديد ، الآية : 13.

2- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 309 .

ومن خلال هذا المقطع السردي، نتبين أن ابن القارح كان ينظر من أعلى إلى إبليس اللعين الملقى في النار، فاللعنة والنار ترتبطان ، وهنا ، بإبليس اللعين ، فهو ملعون من الله عز وجل إلى يوم يبعثون ، ومن رحمته يوم البعث ، واللعنة دلالة على الخزي منه والابتعاد عن طريقه ، فإبليس صورة للشر والعصيان والكفر ، لهذا كان مآله أن أضرم في النار خالدا فيها أبدا مضطربا في السلاسل والأغلال.

والحالة هذه، فإن ذكر فضاء النار رهين بذكر الشيطان وبعض شعراء الجاهلية الذين أصلوا نارا موقدة جزاء لهم على سوء أفعالهم . يقول السارد :

" فإذا هو بامرأة في أقصى الجنة قريبة من المَطَّلَعِ إلى النار . فيقول : من أنت ؟ فتقول: أنا الخنساء السلمية أحببت أن أنظر إلى صخر فاطلعت فرأيته كالجبل الشامخ والنار تضطرم في رأسه ، فقال لي: لقد صح مزعمك في ! يعني قولي :

وإن صخرًا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار " (1).

وبالرغم من شموخ صخر ، أخ الخنساء ، إلا أن النار تطَّرم في رأسه اطَّراما ، باعتبار الرأس مركز التفكير ، فتحرقه وتميته ، وهو على تلك الحال يتعذب ويشقى في السعير نكال عمله في الدنيا .

ولا يختلف شأن صخر عن شأن بشار بن برد الذي فضل إبليس على آدم عليه السلام في بيتين من الشعر ، وفي هذا الصدد ، يقول السارد على لسان إبليس اللعين :

" فما فعل بشار بن برد ؟ فإن له عندي يدا ليست لغيره من ولد آدم : كان يفضلني دون الشعراء ، وهو القائل :

إبليس أفضل من أبيكم آدم فتبينوا يا معشر الأشرار

النار عنصره ، وآدم طينة والطين لا يسمو سمو النار

لقد قال الحق ، ولم يزل قائله من الممقوتين . فلا يسكت من كلامه ، إلا ورجل في أصناف العذاب يغمض عينيه حتى لا ينظر إلى ما نزل به من النقم ، فيفتحهما الزبانية بكلايب من نار، وإذا هو بشار بن برد قد أعطي عينين بعد الكمه ، لينظر إلى ما نزل به من النكال " (2).

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 308 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 310 .

ومن خلال هذا المقطع السردي ، نقف على الإقرار المباشر لبشار بن برد مشيدا فيه بإبليس لعنه الله وأفضليته على آدم عليه السلام ، إذ بالغ بشار بن برد في إحداه وتفضيل إبليس للعين ، والقول بسمو النار على الطين الذي خلق منه الإنسان . لذلك ، كانت النار مآله يحترق بلظاها ، حتى أنه منح نعمة البصر التي فقدها في الدنيا ليرى ما استحقه من أصناف العذاب نكال كفره وعصيانه ، وإن كان أعطي البصر بعد العمى ، فمن أجل أن يرى بأمر عينيه عقابه جراء صنيعه، وإذ هو يتعذب في النار ، يحاول إغماض عينيه ، وفي ذلك فرار من العذاب، غير أن الزبانية تفتحها بكلايب من نار ، حتى يرى جيدا ألوان العذاب وأصنافه نظير كفره وتعنته.

وبالرغم من سوء العذاب الذي كان يسام به بشار بن برد في النار، إلا أن هذا الأمر ما كان ليثني ابن القارح عن مساءلته في أخبار دنياه ، ومناقشته في شعره ، ثم إن ابن القارح ينهج الفعل ذاته مع من قابل من شعراء النار بعد ذلك ، أمثال امرئ القيس ، وعنترة العبسي، وعلقمة الفحل ، وعمرو بن كلثوم ، والحارث اليشكري ، وطرفة بن العبد ، وأوس بن حجر، وأبي كبير الهذلي ، والأخطل التغلبي ، والمهلهل، والمرقشيين الأكبر والأصغر، والشنفرى، وتأبط شرا . لكن المثير للانتباه هنا ، هو أن ابن القارح لا يتجول في فضاء النار ، كما فعل في فضاء الجنة ، بل يكتفي السارد بالفعل "يطلع" ، أو ما يفيد المعاينة عن قرب ؛ كالفعل "يرى"، أو الفعل "يشاهد" ، أو الفعل "ينظر" ، أو ما من شأنه أن يحقق الاتصال بين ابن القارح والشعراء الذين صلوا النار ، كتوظيفه أسماء الإشارة الموجهة للنظر ، وفي هذا الصدد ، نسوق ما قاله خزنة الجحيم لابن القارح حينما رغب في لقاء امرئ القيس:

"ويسأل عن امرئ القيس بن حُجْرٍ ، فيقال ها هو ذا بحيث يسمعك"(1).

أو حين سؤاله عن عمرو بن كلثوم :

"فليت شعري ما فعل عمرو بن كلثوم ؟ فيقال : ها هو ذا من تحتك ، إن شئت أن

تجاوزه فجاوزه"(2).

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 313 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 329 .

إن ابن القارح لا يبرح مكانه في المطلع المطل على فضاء النار ، بل يظل واقفا يعاين من الأعلى الشعراء الذين ألقى بهم في النار، والدركة التي حصلها كل واحد من هؤلاء. فالسارد يستعيض عن حركة ابن القارح وعن تنقله في هذا الفضاء الضيق، إما بتوظيف اسم الإشارة "ذا" مسبقا بهاء التنبيه وبالضمير المنفصل "هو" للتأكيد على الشخصية موضوع السؤال، أو باستعمال أفعال تدل على المشاهدة العيانية ، من ذلك ؛ حضور الفعل "ينظر" متصدرا مشاهد عنتره بن شداد وعلقمة والحارث اليشكري ، ويوحى هذا التصدير بتحول النظر من مكان لآخر، يقول السارد :

"وينظر فإذا الحارث اليشكري ، فيقول : لقد أتعبت الرواة في تفسير قولك :

زعموا أن كل من ضرب العي رَ مَوَالٍ لَنَا ، و أَنَا الْوَلَاءُ " (1).

وكذلك حضور الفعل "يتأمل" في مشهد أوس بن حجر ، يقول السارد :

"ويلفت عنقه يتأمل ، فإذا هو بأوس بن حجر ، فيقول : يا أوس ، إن أصحابك

ليجيبون السائل ، فهل لي عندك من جواب ؟ " (2).

وهكذا، نجد أن فضاء النار لا يؤسس لأي تقاطب مكاني ، بخلاف فضاء الجنة التي تتعدد أمكنتها وتتسع اتساعا لا يحد ، ذلك أن النار لا تخضع في بنائها لمنطق الحد . فابن القارح لا يتجول في النار كما كان يفعل في الجنة ، بل يكتفي بالوقوف في المَطَّلَعِ المطل على النار، ورؤية ومحاوره من شاء أن يحاوره . وبينما هو كذلك ، يحاور أهل النار ويسألهم عن مآلهم، وهم فيها بين راضٍ بمصيره وساخط على نفسه ، يستوقف نظره مشهد طرفة بن العبد في العذاب ، فيعتمد إلى سؤاله ، يقول السارد:

"فكيف صَبُوحُكَ الْآنَ وَغَبُوقُكَ ؟ إني لأحسبهما حميما ، لا يفتأ من شربهما ذميما ...

ولقد كثرت في أمرك أقاويل الناس : فمنهم من يزعم أنك في مُلْكِ النعمانِ اعتقلت، وقال قوم : بل الذي فعل به ما فعل عمرو بن هند . ولو لم يكن لك أثر في العاجلة إلا قصيدتك التي على الدال ، لكنت قد أبقيت أثرا حسنا . فيقول طرفة : وددتُ أني لم أنطق مصراعا ، و عَدِمْتُ في الدار الزائلة إمراعا ، ودخلتُ الجنة مع الهَمَجِ والطَّغَامِ . ولم يُعَمِّدْ لِمَرَسَتِي بِالْإِرْغَامِ ، وكيف لي بهْدَاءٍ وسكون ، أركن إليه بعض الركون ؟" (3).

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 332 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 339 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 335 و 338 و 339.

وكذلك ، يرى أوس بن حجر وهو يسام سوء العذاب ، فيسأله عن بيت شعري ورد في شعره وفي شعر النابغة الذبياني ، لم يعرف صاحبه . يقول السارد :

" يا أوس، إن أصحابك لا يجيبون السائل ، فهل لي عندك من جواب ؟ ... فيقول أوس:

قد بلغني أن نابغة بني ذبيان في الجنة ، فاسأله عما بدا لك فلعله يخبرك ، فإنه أجدد بأن يعي هذه الأشياء ، فأما أنا فقد ذهلتُ: نار توقد، وبنان يعقد؛ إذا غلب علي الظمأ، رُفِعَ لي شيء كالنهر، فإذا اغترفتُ منه لأشرب، وجدته سعيراً مضطرباً ، فليتني أصبحتُ درماً ... ولقد دخل الجنة من هو شرُّ مني، ولكن المغفرة أرزاق، كأنها النَّشْبُ في الدار العاجلة"(1).

وفيما كان ابن القارح يجادل أوس بن حجر إذا هو برجل يتضور من وجع ، فيسأل عنه، فيقال له إنه الأخطل التغلبي ، قد سحر الزبانية بشعره فألهاهم عن تعذيبه ، فيقول له ابن القارح :

"أخطأت في أمرين، جاء الإسلام فعجزت أن تدخل فيه ، ولزمت أخلاق سفيه، وعاشرت يزيد بن معاوية وأطعت نفسك الغاوية ؛ وآثرت ما فنى على باقٍ ، فكيف لك بالإباق؟ فيزفر الأخطل زفرة تعجب لها الزبانية ، آه على أيام يزيد أسوفُ عنده عنبراً ؛ ولا أعدم لديه سيسنبراً، وأمزح معه مزح خليل ، فيحتملني احتمال الجليل"(2).

ثم يتدخل الشيطان ، فيقول للزبانية خزنة النار قاصدا ابن القارح :

" ما رأيت أعجز منكم إخوان مالك ! فيقولون : كيف زعمت ذلك يا أبا مرة ؟ فيقول: ألا تسمعون هذا المتكلم بما لا يعنيه ؟ قد شغلكم وشغل غيركم عما هو فيه ! فلو أن فيكم صاحب نحيزة قوية ، لوثب وثبة حتى يلحق به فيجذبه إلى سقر . فيقولون : لم تصنع شيئا يا أبا زوبعة ! ليس لنا على أهل الجنة سبيل "(3).

ولا يزال ابن القارح يطلع على أهل النار، في شقائهم وعذابهم السرمدي ، حتى إذا قضى مأربه من سؤالهم ومحاورتهم ، انطلق عائداً إلى بيته في الجنة ، فمر في طريقه بأبينا آدم عليه أركى السلام ، وسأله في الشعر المنسوب إليه ، وفي لغة أهل الجنة ، بعد ذلك عرج على روضة الحيات، فسمع عجباً من رواية إحدى الحيات للشعر، وفقه حية أخرى بالقراءات

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 339 و 340 و 341 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه، ص : 347 .

3- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 349 و 350 .

وحفظها للقرآن الكريم ، وفي هذا الصدد تقول الحية :

"إني كنت أسكن في دار الحسن البصري فيتلو القرآن ليلا ، فتلقت منه الكتاب من أوله إلى آخره"(1).

وبمجرد أن توفي أبو الحسن البصري انتقلت الحية من بيته إلى جدار في دار أبي عمرو بن العلاء ، وأخذت عنه قراءته للقرآن ، ولما توفي انتقلت إلى الكوفة لتقيم في جوار حمزة بن حبيب ، وبذلك فقهت الحية قراءة القرآن الكريم .

وبعد ذلك، يمر ابن القارح بجنة الرُّجَز ، ويقابل من حلَّ بها ، ممن طالتهم الرحمة والمغفرة من الرحمن الرحيم ، مبدياً رأيه في الرجز ، وأن مكانهم المتواضع في الجنة ، على قدر منزلتهم المتدنية في الشعر ، إذ الرجز أضعف القصيد ، لهذا السبب يقصر نعيم جنة الرجز عن نعيم الجنة ، كما يقصر الرجز عن الشعر. يقول السارد :

"ويمر بأبيات ليس لها سموق أبيات الجنة ، فيسأل عنها فيقال : هذه جنة الرجز، يكون فيها : أغلب بني عجل ، والعجاج ، ورؤية ، وأبو النجم ، وحميد الأرقط ، وعذافر بن أوس ، وأبو نخيلة ، وكل من غفر له من تبارك العزيز الوهاب ! لقد صدق الحديث المروي: ((إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفاسفها)) . وإن الرجز لمن سفاسف القريض، قصرتم أيها النفر فقصر بكم"(2).

على هذا النحو، تنتهي رحلة ابن القارح بوصوله إلى بيته في جنة الخلد، معلنا عن رغبته الجامحة في الراحة كما يفعل أهل الدنيا، واستمتاعا بالنعيم السرمدي :

"يتكى على مفرش من السندس ، ويأمر الحور العين أن يحملن ذلك المفرش، فيضعنه على سرير من سرر أهل الجنة، وإنما هو زبرجد أو عسجد ، ويكُونُ البارئ فيه حلقة من الذهب تطيف به من كل الأشراء حتى يأخذ كل واحد من الغلمان وكل واحدة من الجواري المشبهة بالجمان، واحدة من تلك الحلق؛ فيحمل على تلك الحال إلى محله المشيد بدار الخلود، فكلما مر بشجرة نضخته أغصانها بماء الورد قد خلط بماء الكافور ، وبمسك ما جنى من دماء الفور، بل هو تقدير الله الكريم . وتناديه الثمرات من كل أوب وهم مستلق على الظهر: هل لك يا أبا الحسن هل لك ؟ فإذا أراد عنقودا من العنب أو غيره، انقضب من الشجرة بمشيئة الله،

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 367 .

2- أبو العلاء المعري : المرجع نفسه ، ص : 374 و375 .

وحملته القدرة إلى فيه ؛ وأهل الجنة يلقونه بأصناف التحية ((وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين)) الآية : 10 من سورة يونس . لا يزال كذلك أبدا سرمدا، ناعما في الوقت المتطول منعما، لا تجد الغير فيه مزْعَمًا⁽¹⁾.

نتيجة لذلك، وبانتهاء الرحلة ينتهي القسم الأول من "رسالة الغفران" ويليه القسم الثاني، وفيه يرد "أبو العلاء المعري" على ما جاء في رسالة "ابن القارح" إليه، دون أن يغفل عن أي فقرة منها، بكثير من الاستطرادات؛ سواء ما تعلق بالأمالي اللغوية والأدبية، أو ما تعرض له من قضايا نقدية وأخرى تاريخية، مما شغل أئمة العربية آنذاك، أو كان سابقا في الزمن عن زمن كتابة "رسالة الغفران".

لهذا، وبمقتضى رحلة ابن القارح إلى عالم الآخرة، نقف على ثنائية أعلى / أسفل، أي عالم الآخرة وعالم الدنيا، وفضاء الجنة وفضاء النار، وهذه الثنائية ترتبط بأمرين اثنين ؛ أولهما النص الديني وما تعلق به من متخيل ديني وجمعي وفردى، ذلك أن النص الديني يؤسس للجنة العالية ودرجاتها، وللسافلة ودركاتها بصورة تصريحية أو تضمينية. يقول الله عز وجل:

" فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ⁽²⁾ ، وأيضا قوله تعالى بخصوص النار: " إِذَا الْقُورُ فِيهَا سَمِعُوا هَا شَهيقًا وَهِيَ

تَفُورُ " ⁽³⁾ . وأما ثانيهما ما اقترن بالقيم الثقافية المرتبطة بالعلو والسفول، فلطالما ربط المكان

العالي بالقيم العليا والفضائل السامية، والمكان السفلي بما انحط من عادات ورتائل.

والحالة هذه، فإن المعري قد أفاض في وصف فضاء الجنة ، إذ جعلها فسيحة ، وفي منتهى السعة والاتساع، على عكس فضاء النار الذي وسمه بالضيق والاختناق ، وفي هذا دلالة واضحة على رأي المعري النقدي فيما يخص الجزاء والعقاب كمسألتين دينيتين متعلقتين بفعل الإنسان خيرا كان أم شرا . ومن جهة أخرى نقف في فضاء النار على نقطة أساس تتمثل في عدم الإجابة على سؤال ابن القارح حين سأل أهل النار عن سبب ولوجهم إليها، وذلك لانشغالهم بالعذاب وشقائه ، بخلاف أهل الجنة الذين نسوا الشعر لانغماسهم في نعيم الجنة وملذاتها.

1- أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص : 378 و 379 .

2- سورة الغاشية، الآية : 10 .

3-سورة الملك، الآية : 7.

9- أثر "رسالة الغفران" في "الكوميديا الإلهية" لـ "دانتي أليجييري":

إن الحضارات الإنسانية نتاج تفاعل بين ثقافات الأمم والشعوب، إذ لا يمكن لأية أمة أن تؤسس حضارتها بمعزل عن حضارات الأمم الأخرى، ذلك أن الإنسانية تتوحد وتختلف في بعض القيم والأفكار والمعتقدات، وتتبادل التأثير والتأثر في إطار التلاقح الفكري عبر مجموعة من الوسائط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

تأسيسا على ما سبق، فإن الوقوف على مواطن التأثير والتأثر بين النصوص الإبداعية لمختلف الثقافات، وتشخيص نقط الاختلاف والائتلاف بينها، يقدم فرصة علمية لتطور النظرية الأدبية القائمة على فهم طبيعة امتدادات الأدب خارج حدوده.

ومن ثم، فإن انتقال مادة أدبية من آداب أمة إلى آداب أمة أخرى ليس مسألة عشوائية، بل هي علاقة قائمة على السببية. ولعل هذا ما يسعى الأدب المقارن إلى البرهنة عليه بصورة لا تقبل الجدل، بغية تبيين مصدر التأثير وواسطته ونتائجه.

وتبعاً لهذا التحديد، يشكل نص "رسالة الغفران" للمعري جسراً للتواصل والحوار بين الثقافات، فـ "رسالة الغفران" طبقت شهرتها الآفاق حتى قيل إنها كانت مورداً هاماً لأعمال عظيمة لاحقة، وعلى رأسها "الكوميديا الإلهية" لـ "دانتي أليجييري" (1).

وتعتبر "الكوميديا الإلهية" أو "المهابة الإلهية": "Divina Commedia" بالإيطالية، من روائع الأدب المسيحي في القرون الوسطى، وهي شعر ملحمي كتبت في القرن الرابع عشر الميلادي، وتندرج تحت قائمة الأدب الغربي المتأثر بالأدب العربي. وكان "دانتي أليجييري" قد سماها "الكوميديا" كونها تبدأ بما يزجج وتنتهي بما يفرح، أما صفة "الإلهية" فهي تخلع مجازاً في اللغة الإيطالية على كل ما يبعث على الإعجاب والروعة لإتقانه وكماله، وبذلك تكون ترجمتها الصحيحة إلى اللغة العربية "الكوميديا الرائعة" أو "الكوميديا المتقنة". إلا أن محمد

1- هو "دانتي أليجييري"، أديب وشاعر إيطالي، ولد في "فلورنسا" سنة 1265م، وعَمَدَ باسم "دورانتى أليجييري". ينتمي إلى أسرة يقال إنها تنحدر من أصل روماني نبيل، وتدعى أسرة "اليزيى" التي تعود إلى عهد "يوليوس قيصر". درس "دانتي" الآداب القديمة واللاهوت. انخرط في الحياة السياسية لفلورنسا، فتغلب خصوم حزبه عليه، فحكم عليه معية زملائه بالنفي سنة 1302م. وظل متنقلاً بين مدن إيطاليا حتى توفي بـ"رافينا" سنة 1321م. ومن مؤلفاته بالإضافة إلى "الكوميديا الإلهية" بأجزائها الثلاثة، ثمة كتاب "الضيف"، وكتاب "الحياة الجديدة"، وكتاب "الأسلوب الجديد"، وكتاب "مسألة الماء والتراب".

غنيمي هلال يذهب إلى أن وصف "الإلهية" قد أضيف بعد "دانتي"، وذلك " في طبعة 1555م، ويرجح أن الشاعر بدأ في نظمها في حوالي عام 1307م، واستمر في نظمها سنين كثيرة يصعب تحديدها "(1). هكذا، أطلق "دانتي" لفظ "الكوميديا" على هذا الأثر الإبداعي، " وهو لفظ مأخوذ من اليونانية القديمة، بمعنى أغنية تغنى بلغة العامة، وتجري على اللسان دون تكلف وتصنع. وكذلك قصد بهذا اللفظ أنها تبدأ في غابة موحشة مظلمة، وتنتهي إلى السعادة الإلهية "(2).

إن نص "الكوميديا الإلهية" يصف رحلة "دانتي" إلى الآخرة في ملحمة شعرية، وتتألف هذه الملحمة من ثلاثة أجزاء: الجحيم، والمطهر، والجنة، وكل جزء يشتمل على ثلاثة وثلاثين نشيدا، مع نشيد المقدمة، أي بمجموع مائة نشيد، وكل بيت من هذا النشيد يتكون من أحد عشر مقطعا. وبالوقوف على أحداث الملحمة، فإن مدة رحلة "دانتي" دامت أسبوعا؛ يومان في الجحيم، وأربعة أيام في المطهر، ويوم واحد في الجنة.

وبما أن "دانتي" نفي إلى الخارج بعد أن تقلب في عدة مناصب، وعاش مشردا ومتقلبا بين مدن إيطاليا، فكان أن ألف "الكوميديا الإلهية"، لينتقم من خصومه السياسيين ورجال الدين، ويكافئ محبيه. فطاف في رحلته بالعوالم الأخرى بحثا عن حبيبته "بياتريس"(3)، ورمى في الجحيم بكل أعدائه وأعداء بلده، ووضع في المطهر من كانت ذنوبه خفيفة، ورفع إلى الجنة أجبائه ومحبي بلده.

إن الجحيم في "الكوميديا الإلهية" هو مملكة العقاب والبؤس الأبديين؛ تجمع الهالكين تبعا لجسامة خطاياهم، وتبدأ بمدخل يفضي إلى عشر حلقات أو دوائر، وكل منها مخصص للعقوبة على نوع بعينه من الذنوب، وهذا التوزيع للمذنبين عند "دانتي" قائم بالدرجة الأولى على أساس أخلاقي. أما المطهر، وهو جبل عال طالع من الأوقبانوس الجنوبي مقابل القدس "أورشليم"، إذ يجمع على تلاله السبع، كل النفوس التي هي في طور التطهير، وعليها يهيمن أمل الخلاص، ممزوجا بالحنين إلى السماء. وأما الجنة فتحتوي على تسع دوائر متحدة المركز تدور من سريع إلى أسرع حول الأرض، حيث يظهر الطوباويون الموزعون في مختلف

1- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص: 149.

2- دانتي أليجييري: الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، (د.ت)، ص: 56.

3- هي "بياتريشي" ابنة "فولكو بورتيناري" من أثرياء "فلورنسا"، أحبها "دانتي"، ولكنها تزوجت من رجل ثري يدعى "سيمون دي باردي"، وماتت في عنفوان شبابها، فحزن "دانتي" لوفاتها، وبكاها حتى مرض، وغلدها برأئته "الكوميديا الإلهية" كتذكارة للمرأة التي أحبها ومجدها في أعماله الأخيرة.

الدوائر مجتمعين في "الوردة السماوية"، التي هي تاج الله.

ومن ثم، فإن "الكوميديا الإلهية" تصوير رمزي لسعي الإنسان إلى خالقه، ورجوعه إليه، وظفره بالتوبة والمغفرة والخلاص. وتبدأ الملحمة حينما يضل "دانتي" الطريق، وهو عندئذ في منتصف العمر، فيجد نفسه في غابة مظلمة، ويبحث عن مخرج فيرى جبلا، ويحاول جاهدا تسلقه، فلا يستطيع، لأن دونه فهذا وأسدا وذئبة، فيعود القهقري، ويهرب منهم جميعا، وتظهر له روح الشاعر اللاتيني "فيرجيل"، الذي سيرشده إلى طريق آخر:

"وبينما كنت أهبط مندفعا إلى الموضع الخفيض، ظهر أمام عيني، من بدا لطول صمته أبج الصوت.

ولما رأته في الفراغ الكبير، صحت به: كن رحيفا بي كأننا من كنت، شبعا أو إنسانا حيا!.

فأجابني: لست إنسانا، وكنت من قبل إنسانا (...)

أجبهه بجبين علاه الحياء: إذا فانت حقا "فيرجيليو"، ذلك النبع الذي يفيض بالكلام نهرا كبيرا؟ (...)"(1).

وهكذا، نجد في الأنشودة الثالثة أن "فيرجيل" سيصطحبه في رحلة عجيبة إلى الجحيم، ثم المطهر؛ يشجعه ويهون عليه ما يرى ويسمع من ألوان العذاب، ويذل له الصعاب، حتى يصل إلى الجنة الأرضية، حيث تظهر حبيبته "بياتريتشى"، فيصحبها إلى السماوات السبع، مكان الملائكة والأرواح المؤمنة، وهناك ينشغل "دانتي" عن حبيبته بحب الله، بعد أن أوصلته بحبها الطاهر إلى أعلى درجات الأطهار المحبين لله.

وعليه، فإن "الكوميديا الإلهية" تشبه إلى حد كبير "رسالة الغفران" من حيث؛ نوع الرحلة، وأقسامها، وفضاءاتها، والكثير من مواقفها. علاوة على ذلك، فإن الدراسات الاستشراقية المقارنة بين الرحلتين أسفرت عن التشابه الحاصل بين الرحلتين، واستجلت العلائق والملاحم المشتركة والفارقة في العملين الأدبيين، فقد أورد المستشرقون نصوصا من "الكوميديا الإلهية" تكاد تكون مطابقة في البناء والجوهر لما جاء في "رسالة الغفران"، سيما

1- دانتي أليجييري: الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، ص: 77 و 78.

أن رحلة المعري تنطلق من زيارة الجنة ثم الجحيم، بينما رحلة "دانتي" تبدأ بزيارة الجحيم أولاً، والمطهر ثانياً، والفردوس ثالثاً. على نحو، أن "أوجه الشبه بين "رسالة الغفران" وبين "الكوميديا الإلهية" أوضح ما يمكن أن ينسب إلى محض الصدفة أو توارد الخواطر بين الشعراء" (1).

وإذا طفقنا في المقارنة بين "رسالة الغفران" و"الكوميديا الإلهية" وجدنا أن كلا من "المعري" و"دانتي" قد استلهما في رحلتها إلى العالم الآخر حدث الإسراء والمعراج، وأن وصف الجحيم والجنة في الرحلتين يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في النصوص الإسلامية، ما يفضي بنا إلى القول إن "دانتي" كان على اطلاع واسع بالثقافة العربية الإسلامية، ولم يكن منجزه الإبداعي بما يحويه من تشابه في القصص وإيغال في الوصف، وتدقيق في التفاصيل مجرد تطابق قوالب، أو توارد خواطر، ذلك "إن واقعة التأثير تثبت بمجرد رصد ملامح التشابه التفصيلية التي يستبعد أن تقوم على الصدفة، حتى ولو لم نستطع كشف كيفية وطرق وقوع هذا التأثير بالوضوح الكافي" (2).

بناء على ذلك، فإن مسألة تأثر "دانتي" بالتراث الإسلامي قد أثارها المستشرق الإسباني القس "ميجويل آسين بلاثيوس" حين أعلن في كتابه "فكرة الحشر والنشر الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي" أن ثمة جذورا إسلامية واضحة و بينة المعالم لـ"الكوميديا الإلهية". وقد تأكد هذا الأمر بعد قيام المستشرق الإسباني "ساندينو"، والمستشرق الإيطالي "إنريكو تشيرولي" بنشر الترجمات اللاتينية والفرنسية لوثيقة معراج محمد سنة 1949م، وعدت هذه الوثيقة الدليل القاطع الذي كان ينقص نظرية "ميجويل آسين بلاثيوس" في تأثير التراث الإسلامي على "دانتي"، فمن خلالها شرح "إنريكو تشيرولي" بالتفصيل كيف وصلت "رسالة الغفران" إلى "دانتي"، موضحاً أن "ألفونسو العاشر" ملك قشتالة بإسبانيا، كان مهتماً بالأدب - وكل ما تبقى من ثورة العرب العلمية والأدبية - فأعطى أمره بترجمة "رسالة الغفران" إلى القشتالية سنة 1264م، أي قبل مولد "دانتي" بعام واحد، وفي نفس العام طلب من مترجم إيطالي ترجمتها من القشتالية إلى اللاتينية والفرنسية القديمة، وذلك لنشرها خارج حدود إسبانيا.

1- لويس عوض: على هامش الغفران، ص: 142.

2- صلاح فضل: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، 1986، ص: 7.

وقد أثبت "تشيرولي" أن أجزاءً من هذه الترجمات قد دخلت في كثير من مجموعات المخطوطات التي انتشرت في أوروبا عامة، ولا سيما في إيطاليا في هذه الفترة، وأنها كفيلة بشيوع قصة الإسراء والمعراج في جميع الأوساط الثقافية الأوروبية في عهد "دانتي"⁽¹⁾.

ومن ثم، " إذا كان اكتشاف التأثير الإسلامي في "الكوميديا الإلهية" من أنجح موضوعات الأدب المقارن المتصل بالعصر الوسيط في الغرب، فإنه يتمتع لدينا بأهمية خاصة، باعتباره نموذجاً واضحاً للعلاقة بين العالمين العربي والأوروبي في وقت كانت الحضارة الإسلامية فيه متفوقة دائمة معطاءة"⁽²⁾. بما يشير إلى ضرورة الاعتراف بالفضل العربي والإسلامي على الثقافة الأوروبية، وتحديدًا بعد سقوط الأندلس قبل بدء عصر النهضة.

ولما كان الأمر كذلك، فإن ملامح التشابه بين "رسالة الغفران" و"الكوميديا الإلهية"، تكاد تصل إلى درجة التطابق في أحداث بعينها، من ذلك صور الجحيم التي تتبدى لنا كآلاتي:
- صورة التعذيب باللهب : تُظهر صخر شقيق الخنساء والنار تضطرم في رأسه، وأخته الخنساء تطل عليه من أقصى الجنة من مكان مظل على جهنم وتقول: " أحببت أن أنظر إلى صخر، فاطلعت فرأيتته كالجبل الشامخ والنار تضطرم في رأسه، فقال لي؟ لقد صح مزعمك في، يعني قولي:

وإن صخرًا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار "⁽³⁾.

وفي جحيم "الكوميديا الإلهية" تقابلنا صورة المعذبين باللهب والنار تحيط بهم من كل جانب:

" كذلك الأمر في هذه الشعلات الملتهبة.

فلا أحد يستطيع أن يرى اللص.

فكل شعلة تلف لصاً كما لو كان يتخفى.

قال مرشدي، وقد لاحظ دهشتي:

في هذا اللهب توجد أرواح، فكل خاطئ لف نفسه بشعلة عذابه "⁽⁴⁾.

1- صلاح فضل: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، ص: 38.

2- صلاح فضل: المرجع نفسه، ص: 36.

3- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص: 308.

4- دانتي أليجييري: الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، ص: 103.

- صورة إبليس وهو يضطرب في السلاسل والأغلال : " فيطلع فيرى إبليس - لعنه الله - وهو يضطرب في الأغلال والسلاسل، ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية. فيقول: الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله وعدو أوليائه ! لقد أهلكت من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله. فيقول: من الرجل؟ فيقول: أنا فلان ابن فلان من أهل حلب، كانت صناعتني الأدب، أتقرب به إلى الملوك ! فيقول: بنس الصناعة، إنها تهب غُفَّةً من العيش لا يتسع بها العيال، وإنها لَمَزَلَّةٌ بالقدم وكم أهلكت مثلك ! فهنيئا لك إذا نجوت " (1). ومثلها صورة تعرض "دانتني" في جحيم الكوميديا يحاور مرشده "فرجيل" مع الشبح الجبار "كابانيوس" حينما يستهزئ بالمطر الناري والعذاب النازل به:

"ومررنا فوق أشباح ترنح تحت مطر ثقيل، وخطونا فوق رسومها الخاوية.."

قلت: من هذا الشبح الجبار المستلقي على الإفريز، وبوجهه يقابل النار محتقرا كأن المطر الناري لا ينال منه؟

وقال لي: أنت أيها المقود خلال هذه الجحيم، تعرف علي إن استطعت.

قلت له: ولكن أخبرني من أنت؟ وُضِعَتْ في مثل هذا المكان الأليم، وفي مثل هذا العذاب الذي إن وجد ما يفوقه، فليس أشد منه تنقيرا.

عندئذ تحدث مرشدي بلهجة شديدة ما اعتدت سماعها منه: إيه "كابانيوس". إن سفاهتك المتكبرة جعلتك تتألم كأن النار في داخلك. غضبك هو العذاب المناسب لكبيرائك " (2).

- صورة الغفران : في "رسالة الغفران" يُعْفَرُ للشاعر، وينقل إلى الجنة ببيت من الشعر ذكر فيه الله، وأخلص فيه النية، فيغفر له، ويخفف عنه العذاب. وهذا عبيد بن الأبرص يقول لابن القارح، وقد سأله بما غفر له، وهو ليس من المسلمين:

"السلام عليك يا أبا بني أسد. فيقول: وعليك السلام، وأهل الجنة أذكىء، لا يخالطهم

الأغبياء، لعلك تريد أن تسألني بِمِ غُفْرِ لي؟ فيقول: أجل، وإن في ذلك لَعَجَبًا! أَلْفَيْتَ حكما

للمغفرة موجبا، ولم يكن عن الرحمة مُحَجِّبًا؟ فيقول عبيد: أخبرك أنني دخلت الهاوية، وكنت

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران ، ص: 309.

2- دانتني ألبجيري: الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، ص: 136 و 137.

قلت في أيام الحياة:

من يسأل الله يحرموه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد، فلم يزل ينشد وَيَخْفَ عني العذاب حتى أطلقت من القيود والأصفاد، ثم كُرِّرَ إلي أن شملتني الرحمة ببركة ذلك البيت، وإن ربنا لغفور رحيم (1).

وتقابل هذه الصورة في "الكوميديا الإلهية" بصورة المعذبين من الرجال والنساء وحتى الأطفال يعذبون بلا خطايا، وحسناتهم لا تشفع لهم، لأنهم ولدوا قبل المسيح :

"ألم بلا عذاب يصدر عن نساء ورجال وأطفال، وتتهدات بعد تتهدات تحمل صنوف الألم. عندئذ قال مرشدي: لم تسألني عن هذه الأرواح التي تتعذب أمامك ؟

قبل أن نتابع أريدك أن تعرف أنهم بلا خطايا، وفضائلهم لا تكفي لشفاعتهم.

فهم لم يعرفوا نعمة المعمودية، باب الإيمان، كما تعتقدون.

ولدوا قبل مجيء المسيح، فلم يعبدوا الثالوث المقدس، وأنا نفسي واحد منهم.

فسبب هلاكنا هو هذه النقائص، ولا شيء غيرها، عذابنا أننا نعيش بلا أمل أبد الدهر" (2).

وفي هذا السياق، تقدم "الكوميديا الإلهية" صورة الغفران في الدين المسيحي، وهو

غفران يتسم بأفق ضيق، ينزع إلى التطرف، فحتى الأطفال الذين لم يحظوا بالمعمودية لا يستثنون من العقاب رغم عدم بلوغهم سن التكليف، بذريعة ولادتهم قبل المسيح. على خلاف

"رسالة الغفران" التي ترسم أفقا رحبا للغفران يمتد من قبل الإسلام إلى ما بعده. ولعل "دانتي"

بعرضه هذه الصور عن الغفران إنما يعرض وينتقد استغلال الدين من قبل رجال الدين

"الإكلروس" لرعاياهم - بإصدارهم صكوك الغفران كتذكرة عبور للجنة مقابل مكاسب مادية

ومالية تضخ في خزائن الكنيسة - وهو تعبير عن الجدل السياسي الديني الذي عرفه نظام الحكم

الثيوقراطي بأروبا القرووسطوية.

والحالة هذه، فإن "دانتي" يتسمح أسوة بالمعري، ويتصور نجاته شخصه من الجحيم،

ومنهم الشعراء والوثنيون والمسلمون، فيرقي بعضهم إلى الجنة، ويبقي على البعض الآخر في

المطهر. ولعل في إدانته لبعض رجال الكنيسة وإدخالهم الجحيم، وكذلك أمراء مسيحيون ساء

مصيرهم، لا لعقيدتهم الدينية بل لممارستهم للأعمال الدنيوية على غير تطلعاته، ما يحدد ميوله

وتوجهاته السياسية.

1- أبو العلاء المعري: رسالة الغفران ، ص: 185 و 186.

2- دانتي أليجييري: الكوميديا الإلهية، الجحيم، ص: 105 و 106.

وارتباطا بهذا الأفق الذي يرسم معالم "الكوميديا الإلهية"، يتصور "دانتي" موقع الجحيم بعيدا عن الإله الذي يشع نورا، والمطهر جزيرة صغيرة تنبض بالحياة، وترمز إلى جنة الإيمان على الأرض. على نحو، كان يسعى إلى رحلة ارتقاء روحي نحو الكمال، إلى العالم الآخر بحثا عن الحقيقة المطلقة، لا سيما أنه مسيحي طيب "Pieu Chretien" يؤمن بوجود إله واحد، ويدافع عن طبقة حاكمة نبيلة تصل إلى السلطة بالعلم والفضيلة.

ومهما يكن من أمر، فإن المقارنة بين "رسالة الغفران" و"الكوميديا الإلهية" تثبت واقعة التأثير والتأثر بين هذين العملين الأدبيين، سيما أن المعري "لم يصنع للعرب كوميديا إلهية فحسب، بل أثر بها أيضا تأثيرا عميقا في الآداب العالمية"⁽¹⁾. بالمقابل، يرى عبد الفتاح كليطو أنه لولا "دانتي" لما اهتم أحد بـ "رسالة الغفران"، أي أنها لم تستأثر اهتمام الباحثين والنقاد إلا بعد أن نُظِرَ إليها كرافد من الروافد التي غذت "الكوميديا الإلهية".

وتبعًا لذلك، ينفي كليطو نفيا قاطعا أن يكون "دانتي" قد اطلع على "رسالة الغفران" التي "لم تترجم إلى أية لغة، بل لم تُحَدِّث حتى في الأوساط الأدبية العربية نقاشا من شأنه إثارة فضول الإيطاليين أو غيرهم من الأوروبيين. إلا أن عملية التقريب بين العملين كان لها مفعول سحري مباشر، إذ أخرجت الغفران من عزلتها الطويلة ورفعت من ثمنها لدى فئة واسعة من المتأدبين العرب وغير العرب، إلى حد أنه يمكن القول بدون مبالغة إن دانتي أثر في المعري. أجل، كتب دانتي الكوميديا الإلهية ثلاثة قرون بعد الغفران، ومع ذلك فإن تأثيره واضح في نظرتنا لمؤلف المعري وطريقة تناولنا له. إننا نقرأه باحثين في صفحاته ومنقبين في أرجائه عن دانتي! لم يعد بإمكاننا تناوله كما تناوله القدماء، وبالأحرى كما نظر إليه المعري"⁽²⁾. ويردف كليطو " في رسالة الغفران لا يلتقي ابن القارح بالشعراء العرب فقط، وإنما أيضا بالشاعر الإيطالي. إن دانتي حاضر في كل مشهد منها، والحوار بينه وبين المعري لا يتوقف لحظة. لم نعد قادرين على قراءة الغفران بمعزل عن الكوميديا "⁽³⁾.

1- شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1965، ص: 276.

2- عبد الفتاح كليطو : أبو العلاء المعري أو متاهات القول، ص: 20.

3- عبد الفتاح كليطو : المرجع نفسه، ص: 20.

إن نص "رسالة الغفران" نص إبداعي لا يمس بقداصة النص القرآني، فالمعري لم يحد في تصوير الجنة والنار عن الحدود التي رسمها القرآن الكريم لكل منهما ، أو تلك التي سطرها الحديث النبوي الشريف حين الحديث عن حدث الإسراء والمعراج ، إذ استفاد من البنية العامة للجنة والنار، واستلهمها، وبنى على هذه البنية رسالته ليقدم جنة هي جنة الأدباء المنعمين، ونارا هي نار الأشقياء منهم ، ولم يكن وصفه لفضاءي الجنة والنار بنفس الدرجة من السعة، فقد شغلت الجنة الحيز الأكبر من مساحة النص، في حين كان نصيب النار منه ضئيلا، ذلك أن لفظة الجنة تنفتح على دلالات عدة، فالجنة، والنعيم ، والخلد ، والسعادة ، والطمأنينة، والسكينة، والرضا، فيما لفظة النار تحيلنا على الألم ، والشقاء ، والعذاب السرمدي.

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن المعري ظل ملتزما بالجنة القرآنية ، ولم يبرح حدودها، ولم يخط إلا نموذجها الذي قدم للعقل البشري ليستوعبها ذلك العقل بما أوتي من قدرات وطاقات حتى يتصورها، فيؤمن بالأمر ويصدق به .

ومن هذا المنطلق، تحديدا، فإن وصف المعري للعالم الآخروي، هو وصف يستمد رصانته ومثاقته من تعالي كلام الله العزيز وقداسته. وباعتبار القرآن الكريم النص التأسيسي الأول، فإنه يمثل الحقيقة الدينية المطلقة للمسلمين، والمعين الملهم لكل التصورات الآخروية الإسلامية، التي يمتاح منها المتخيل العربي الإسلامي، فالقرآن الكريم يقدم صورا عديدة ومتنوعة بخصوص العالم الآخر المفارق؛ إنها صور تبين عن النزعة المادية التصويرية في تجسيد يوم الحشر، واستعراض مشاهد حية خاصة بالجنة والنار تستوفي حقيقة العالم الآخر، مشاهد ما كان لأحد من البشر أن يراها رؤية عينية مباشرة ، وهو الاستثناء الذي تأتي للنبي صلى الله عليه وسلم، وتفرد به دون بقية الخلق ليلة أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وعرج به إلى السماوات السبع العلا ، حتى وصل إلى سدرة المنتهى ، فرأى عظيم آيات الله عز وجل، وعجيب صنيعه. وفي هذا الأمر مصادرة يقينية، تقطع الشك باليقين، وتؤكد على حقيقة اليوم الآخر المشهود، والإيمان به، إلى جانب الإيمان بالله عز وجل ، وملائكته، وكتبه ، ورسله ، والقضاء خيره وشره.

ومن ثم، فالنص القرآني بأسلوبه المعجز، وحجته القاطعة، وسلاسة لغته، وجزالة لفظه، وجمال آيه، أكسب نص "رسالة الغفران" حين تزيى به فرادة وتميزا خاصين، وأخرجه من نطاق الخصوصية إلى العمومية، أي من خصوصية النص البشري إلى عمومية النص الإلهي وتعاليه، بل إن لغة "رسالة الغفران" ارتقت درجات عن اللغة الأدبية، واستجابت للمواقف المتباينة التي اقتضاها السياق، وهو ما أضفى شرعية على المعنى، ودقة وبلاغة على الأسلوب.

وعليه، فإن نص الوحي، باعتباره تجسيدا ماديا للحدث المقدس، يظل مقدسا حتى وإن لابس نسا من نصوص المتخيل، لا يفقد قداسته وتعاليه، بل هو قيمة مضافة، ما دخل نسا إبداعيا إلا جملة، وزانه، وزينه، وزاده عمقا، ورونقا، وبهاءً، و سحرا، فالقرآن الكريم "وأسلوب القرآن وحده هو الذي يبقى قرآنا وهو مع النص البشري، ويظل قرآنا بعد أن يزول النص البشري، القرآن يعطى ولا يزوب، وأساليب البشر تعطى حتى تذوب، وتبرق، وتبهت، وتزيد، و تنقص (...) فالعنوان والأعلام والأمثال والشعر، تذوب في النص بمضمونها لا بذاتها، إلا القرآن يجول في أحشاء النص، يمدده بالنور، ويضيف إليه ما يضيف، ويخرج كما دخل، قرآنا عربيا لقوم يعلمون، بشيرا ونذيرا"⁽¹⁾.

1- منير سلطان : التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجا ، المعارف ، الاسكندرية ، 2004 ، ص : 131 .

تركيب :

إن ما يجمل الإلماح إليه ، ختاماً ، مؤداه أن ثمة تشابهاً كبيراً وتقاطعاً جلياً بين "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، و"رسالة الغفران" للمعري، فالرسالتان كلتاهما تعرضان القضايا الأدبية والنقدية بأسلوب قصصي ، وكلتاهما اتخذتا العالم الآخر مسرحاً لأحداثها، الرحلة إلى العوالم الأخروية ، وكلتاهما استلهمت الحدث المقدس؛ ممثلاً في حدث الإسراء والمعراج، وفي الإفادة من أي القرآن الكريم . ناهيك عن انتماء المؤلفين إلى نفس العصر - عاشا بين أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري - ولما كان الأمر كذلك، ألفينا ابن شهيد الأندلسي في "رسالة التوابع والزوابع" يقدم صورة نموذجية عن الأنا المتعالية ؛ الأنا الشاعرة والخطيبة والناقدة ، وما اختار الرحلة إلى أرض الجن إلا لكونها تشكل رمزا من رموز انتمائه، فهي عالم خاص به تحدد مصيره ومستقبله ، وتغير واقعه، وتستجيب لطموحاته، خلافاً لأرض الإنس التي تمثل له الواقع المرفوض. وما تجشم الرحلة إلى عالم الجن إلا ليلقى توابع وزوابع الشعراء والكتاب، وينال منهم الإجازة في النظم والخطابة، ويؤكد تفوقه وانتصاره على أنداده ومنافسيه من الأدباء والوزراء . والحالة هذه ، يكون عالم الجن هو عالم تحقق الرغبات والآمال وانتصار الذات ، على نحو يكون اختيار ابن شهيد للمكان اختياراً واعياً يسعى من خلاله إلى امتلاك ما فقده في عالم الواقع ، وتحقيق ما لم ينله في حياته في عالم الإنس، ولم تكن هويته الجديدة لتتحقق لولا اختيار المكان الذي يجعل ما كان مستحيلاً بمقاييس الواقع ممكناً. وأما أبو العلاء المعري في "رسالة الغفران" فقد نجح في رسم متخيل عالم الآخرة بجنتها ونارها، عالم عجائبي يستمد مفارقتة للعالم الأرضي من نعوت وصفات مبالغ فيها، بل حتى التضاريس تحولت بفعل نصوص الوحي إلى تضاريس مفارقة لتضاريس الأرض؛ فالكتبان من عنبر، والصخور من زمرد، والأنهار من عسل ولبن ورحيق مختوم، والحوض من نَعَبٍ منه نغبات لا يظماً بعدها، والبنيان قصور منيفة من در، وبيوت ليس لها في البهاء والحسن نظير. والحالة هذه، فإن المعري عمد إلى مقارنة عالم الشهادة وعالم الآخرة، إذ يقارن بين المكان في الواقع والمكان في الرحلة، إذ العلاقة بينهما لا تعكسها المغالاة في الوصف بقدر ما يعكسها التقاطب المكاني وما يستبطنه من دلالات وتمثلات وقيم، أي يستهدف روح المكان وإيحاءاته ورمزيته وليس المكان في حد ذاته. ومن ثمة، فالمعري يقتصر الوصف

على فضاء الجنة دون فضائي المحشر والنار، سيما أن لكل جنته التي ينشدها ويؤسس صورتها كما يطيب له ويحلو، بينما المحشر وأهواله مقترن بأعمال العباد، فيما النار مقيدة للذين يَصْلُوْنَهَا. ولما كان المكان يستمد متخيله من طبيعة الشخصيات التي تؤثت فضاءاته، فلا غرابة، إذن، أن تتمتع "رسالة الغفران" بحضور مكثف للشخصيات المرجعية والتاريخية في قسميها المتخيل والواقعي، أي القسم الرحلي والقسم الترسلّي. ويؤكد هذا الحضور النوعي المتميز للشخصيات المتخيلة، الطموح النقدي لـ "رسالة الغفران" وسعي المعري الحثيث لاستعراض مواقف النقدية عن الأدب والأدباء، كونه يستطيع "أن يتقمص سيكولوجيا ولغويا في آن واحد عدة شخصيات مختلفة، فهو مرة أبو العلاء، وأخرى ابن القارح، وتارة عدي بن زيد العبادي، وأحيانا إوزة من إوز الجنة، أو حوراء من حورها، أو رضوان خازن الجنان، وأحيانا يبذو في شخصية امرأة مثل؛ فاطمة الزهراء، وتوفيق السوداء، أو آدم، وأحيانا أخرى يلبس لباس شخص من الشخصيات غير الأدمية مثل الجن المؤمن، وإبليس، وبعض الحيات، والحيوانات"⁽¹⁾. وسعيًا من المعري إلى نقل هاته الشخصيات من الواقع إلى عالم الآخرة وجعلها شخصيات متخيلة، عمل على تطعيمها وإغنائها بكل تفصيل من شأنه أن يشكل كينونتها الجديدة، ولم يبق منها ما قد يمت بصلة إلى الواقع عدا اسمها ومساهماتها الأدبية أو النقدية. وعليه، ينبع اختيار المعري للانتقال ببطل رحلته ابن القارح من عالم الواقع إلى عالم الآخرة المتخيل عما يوفره هذا العالم من فرصة سانحة للانتصار للذات وبناء أناها النموذجية، وتمرير الآراء النقدية والفلسفية والدينية، والتحكم بمصائر الشخصيات والحكم عليها إما بالجنة ونعيمها أو بالنار وشقائها.

وعموماً، يمكن القول إن المعري مثله مثل ابن شهيد أصر على تمام الاتصال بين العالمين الواقعي والمتخيل؛ ابن شهيد هدف إلى تأكيد انتصاره على منافسيه وخصومه من أهل زمانه في مجالي الشعر والخطابة، والمعري تغيا تمرير مواقفه من القضايا النقدية واللغوية والفقهية التي كانت رائجة في عصره.

1- فاطمة الحبابي الجامعي: لغة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص: 49.

تماشياً مع هذا الأفق، أثارت أسبقية تأليف الرسالتين جدلاً ولغطاً كبيرين بين مجموعة من الدارسين والنقاد (1)، تمثل في الخلاف حول أسبقية الأثرين الأدبيين؛ "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي في بلاد الأندلس والمغرب، و"رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري في المشرق العربي، خاصة أن "رسالة التوابع والزوابع" تشبه إلى حد ما "رسالة الغفران"، وعلى الرغم من أن "رسالة الغفران" قد نالت من الشهرة في الشرق والغرب حظوة لم تنلها "رسالة التوابع والزوابع"، فإن ثمة من هؤلاء النقاد من يرى أن أبا العلاء المعري قد استوحى رسالته من "رسالة التوابع والزوابع"، أو قد يكون متأثر بها، خاصة أن مؤلفات الأندلس كانت تصل في ذلك العصر خلال أشهر إلى المشرق العربي. وواقع الأمر، أن ما وصلنا من "رسالة التوابع والزوابع" لا يَعْدُو أن يكون سوى بضعة أجزاء منها، فكل ما نعرفه عنها وصلنا عبر مصدرين؛ "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لابن بسام الشنتريني، و"يتيمة الدهر" للثعالبي. وسواء أخذنا بهذا الرأي أو بذاك فالتشابه قائم بين الرسالتين، لكن ليس إلى درجة الجزم، على أنه ليس بمستبعد أن يكون ابن شهيد قد اطلع على "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري. و"لولا أن المعري ألف رسالته في ظروف زمنية يستبعد فيها أن يتاح لابن شهيد الاطلاع عليها ومحاكاتها لكنا نميل إلى أن المعري سابق في هذا الموضوع لأصالة الرجل في إبداعه الأدبي، وأن ابن شهيد تأثر بموضوع القصة وإطارها واستجابة لنزعة المحاكاة التي أولع بها ولوعاً شديداً. ومما يعزز أن ابن شهيد لم يلجأ إلى محاكاة الغفران وما نظن أنه سمع بها عند تأليفه رسالته الزوابع هو أنه ما كان ليخفي ذلك لو أنه أقدم على مضاهاة عمل المعري، إذ لم نجده قط يشير في رسالته إلى رسالة الغفران أو إلى اسم المعري" (2).

ومهما يكن من أمر، فإن وجه الشبه بين الرسالتين واضح جلي، إذ تلتقيان في مواطن بعينها، وتفترقان في مواطن أخرى. وهذا الرأي تؤكدُه عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ في

1- من بين هؤلاء الدارسين: المستشرق الألماني "كارل بروكلمن" يرى أن "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي ألفت سنة 404 هـ / 1013 م، وأما زكي مبارك جعلها مابين سنة 403 هـ و407 هـ، فأما أحمد هيكل جعلها بين مفتح القرن الخامس الهجري وسنة 416 هـ، مقابل "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري التي ألفت سنة 424 هـ، في حين قال بطرس البستاني بأسبقية "رسالة التوابع والزوابع" سنة 414 هـ عن "رسالة الغفران" التي كتبت بعدها سنة 424 هـ / 1032 م. وإذا كان الأمر كذلك، تكون "رسالة الغفران" قد كتبت في رأي البعض عشرين سنة بعد "رسالة التوابع والزوابع"، وتسع سنوات في رأي البعض الآخر.

2- عبد السلام الهراس: رسالة التوابع والزوابع وعلاقتها برسالة الغفران، مجلة المناهل، العدد الخامس والعشرون، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط - المغرب، 1982، ص: 212.

كتابها "الغفران" كون أن التشابه واقع في جملة الموضوع، لا في جوهره، ولا في تفصيله .
فلو أن التشابه وقع في الجوهر والتفصيل لما عد تشابها بل سرقة أدبية.

وبذلك، نستطيع القول إن موضوع الرسالتين واحد ؛ هو بسط القضايا الأدبية والنقدية واللغوية والفقهية والفلسفية، وعرضها في قالب سردي ؛ وإن اختلفت الرسالتان في الهدف المنشود الذي تستهدفانه ، إلا أنهما تتفقان في كونهما وجهتا إلى شخصين معينين ؛ "رسالة التوابع والزوابع" إلى أبي بكر يحيى بن حزم الظاهري ، وهو شيخ من شيوخ الأدب المعروفين في الأندلس ، فيما وجهت "رسالة الغفران" إلى ابن القارح ، وهو أبو الحسن علي بن منصور أديب من أديب حلب ، مما يدل على طريقة مألوفة في الكتابة، عرفها فن الترسل ، سادت في ذلك العصر .
يضاف إلى هذا، أن متخيل الرسالتين أساسه الرحلة إلى العوالم الأخروية، إذ تعكس هذه العوالم المتخيلة رؤية ابن شهيد والمعري إلى العالم الآخر كما يطيب لهما أن يتخيلاه ، ليحققا من خلاله نصرهما المنشود على خصومهما ، ويصلحان فيه ما فسد في الواقع من معارف وأفكار ومعتقدات. ومن ثمة، يتأسس المتخيل ويؤسس عوالمه الخاصة، التي تتميز باشتراكها مع الواقع في مكوناته؛ من مكان وزمان وشخص ، ومفارقتها له من حيث الخصائص والسمات المميزة التي تكتسبها بفعل المتخيل . فيخرج المكان والزمان عن إطار العادة والمألوف ؛ ذلك أن ليس للمكان علاقة بالفضاءات المتعارف عليها، ولا للزمان بالضرورة علاقة بالزمن الفيزيائي العام. وعليه، إن ما تمت الإشارة إليه في ضوء قراءة هذين الأثرين الأدبيين، يدفعنا إلى استخلاص الملاحظات التالية :

- إن متخيل الفضاء يتأسس في "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد، وفي "رسالة الغفران" للمعري على أنه في كليهما فضاء لا تاريخي تجري الأحداث فيه في أمكنة لم يجربها بشر، هي تلك التي يؤطرها عالم الجن وعالم الآخرة. ويكسر متخيل الفضاء من خلال احتضانه شخصيات متخيلة ، وتأطيره لأحداث من الطبيعة نفسها ، إضافة إلى فراره من وطأة الزمان وإفلاته من حصار مقاييسه. وقد تم بناء هذه الفضاءات والأمكنة في الرسالتين من خلال ما أسسته نصوص الوحي من متخيل ديني ، وما أسسته الثقافة العربية من متخيل جمعي عن عوالم الجن والقرين والآخرة والمحشر والجنة والنار.

- إن "رسالة التوابع والزوابع" تختلف عن "رسالة الغفران" بتأسيسها لزمن مطلق أساسه الحاضر المنفصلت من الماضي والمستقبل معاً، والموجود بين عدمين يؤسسهما أن الرحلة قد بدأت في أرض الإنس ذات يوم ، وذات يوم في أرض الجن انتهت. وبالمقابل تؤسس "رسالة الغفران" لزمانها المطلق باعتمادها الربط بين البداية والنهاية فيصبح الزمن دائرياً تستمر الحركة فيه دون توقف، فلا تنتهي الأحداث إلا لتبدأ من جديد. ويضاف إلى هذا، أن الشخصيات تؤسس زمنية خاصة في كلتي الرسالتين ، وذلك من خلال رصد الخطوط الزمنية للرسالتين، فالخط الزمني لـ "رسالة التوابع والزوابع" يمتد من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي مع حضور بعض الفجوات الزمنية تمثلت في حذف العصر الإسلامي من الرحلة، في حين يمتد الخط الزمني الخاص بـ "رسالة الغفران" من آدم عليه السلام إلى ابن القارح المعاصر للمعري في القرن الخامس الهجري باعتبار الشخصيات المرجعية، ومن الخيضور الجن الشاعر المنتمي لبني الشيبان الذين سكنوا الأرض قبل بني آدم إلى زفر و رضوان خازني الجنة باعتبار الشخصيات المتخيلة. وبالرغم من انتماء هذه الشخصيات لأزمنة تاريخية مختلفة إلا أن هذا الأمر لم يحل دون التقاء بطلي الرسالتين بها وإجراء الحوارات معها، ومخاطبتها خلال ترحالهما بين العوالم المتخيلة للرحلتين.

- إن الزمن في الرسالتين يخضع للمتخيل الجمعي والديني المتعلقين بعالم الجن المفارق لعالم الإنس، وعالم الآخرة بجنتها ونارها المنتمي لعالم الغيب. ولما كان كل فضاء يؤسس لزمن خاص به تتحدد بموجبه طبيعة المكان ونوعيته، استناداً إلى ما تضمنته نصوص الوحي من مؤشرات زمنية مميزة لتلك الفضاءات، فإن فرادة هذين الأثرين الأدبيين تجلت في الكيفية التي تم بها التخلص من الزمن الفيزيائي، حيث ألفينا ابن شهيد الأندلسي يحتال على نسبية زمن الجن، الذي وإن فارق زمن الإنس تظل له بداية ونهاية، بأن جعل رحلته لا تعود إلى نقطة البداية، حتى إنه ضمن للرحلة أن تستقر في حاضر مطلق لا ماضي له ولا مستقبل، بخلاف أبي العلاء المعري الذي ضمن لرحلته الزمنية المطلقة، خاصة وأن عالم الآخرة في المتخيل الديني الإسلامي وفي متخيل الديانات السماوية الأخرى يتسم بالخلود والسرمدية .

- إن "رسالة التوابع والزوابع" و "رسالة الغفران" تستحضران الشخص كمنكون أساسي في بناء متخيلهما، بل إنها مدار التخيل ، فابن شهيد والمعري يؤسسان متخيل شخصياتهما انطلاقاً

من عناصر مستقاة من واقعهما باعتبارهما أدبيين ، ذلك أن كل شخص ابن شهيد هي صور جنية لأشخاص حقيقين لهم وجودهم الفعلي في التاريخ البشري، وهذا المبدأ لم يكسر إلا مع استثنائين هما الناقدان الجنيان شمردل السحابي وفاتك بن الصقعب. في حين أن شخص المعري معظمها لها وجود واقعي في الثقافة العربية بدليل أسمائها، وأما ما كان منها من عالم الغيب فهي ذات وجود واقعي متخيل. ومن ثمة، تمثل الشخص أقنعة حاول ابن شهيد والمعري أن يمررا من خلالها قصتيهما مع آل زمانهما، فخلف هذه الشخص قضايا تناقش وقناعات تمرر، وهما في الآن ذاته يحلمان بواقع مغاير لواقعهما؛ يحلم ابن شهيد بصورة الأنا النموذجية التي تحققت في نص "رسالة التوابع والزوابع" وغابت في الواقع، ويحلم المعري بفرض الاعتراف به كذات ناقدة، وبتصحيح توجهات آل زمانه بتمرير مواقفه من القضايا النقدية واللغوية والفقهية الرائجة في عصره. ولما كان الأمر كذلك، فقد اعتمد ابن شهيد في تقديم شخصه على منطق الناقد، متخذا صورة الفارس للشخصيات التي يجلبها وهي توابع وزوابع الشعراء والخطباء المشاركة، والصورة المشوهة الممسوخة للشخصيات التي يحتقرها وهي توابع وزوابع معاصريه. وبالمقابل اعتمد المعري على مبدأ الغفران في بناء متخيل الشخصيات الإنسانية، وجعل أمكنة إقامتها مرتبطة بنظمها ، فكل شاعر مجيد مكان في الجنة يوافق جودة قريضه، أو يتبوأ مكانا في النار لقاء رداءة أشعاره. وتبعاً لذلك، فإن شخص "رسالة التوابع والزوابع" و"رسالة الغفران" تتجاوز الأزمنة لتلتقي، وتخلق زمنا خاصا بها، زمن مطلق سرمدى يندم فيه التحديد والضبط والتدقيق.

- إن ابن شهيد والمعري أصرا بالغ الإصرار على تمام الاتصال بين العالمين الواقعي والمتخيل، ليؤكد حقيقة انتصارهما على منافسيهما وخصومهما من أهل زمانهما، وتأتى لهما ذلك من خلال استدعائهما لشخصيات إنسية متخيلة حضرت باعتبارها شخصيات حقيقية عاشت في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولم يكسر تمام الاتصال بين العالمين سوى الشخصيات الجنية أو مخلوقات الجنة المنتمية إلى عالم الغيب لا الشهادة. ولما كان الجمع بين هذه الشخصيات أمرا مستحيلا في العالم الواقعي، فإن البحث عن إمكانية الجمع بينها تم في عالم آخر، عالم مفارق، عالم سرمدى لا يعرف الفناء إليه سبيلا.

خاتمة:

إن ما يجمل الإلماح إليه، في ختام هذا البحث، مؤاده أن الأحداث المقدسة التي يعرضها القرآن الكريم في سياقات متعددة ومختلفة، والتي تشغل مساحات كبيرة من سور النص القرآني وآيه، لم تكن في الأصل إلا أحداثا تاريخية، اكتست قدسيته وتعاليتها من تعالي النص القرآني ذاته، فالقرآن الكريم يخلع لباس التعالي على هذه الأحداث والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، الله جل جلاله. وهكذا " محيت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها، وطولب "الوعي" المدعو بالقلب أو اللب أو بالعقل والشعور بإلحاح يربط كل شيء في هذا العالم بالخالق الأعظم. إن القرآن يؤسس وعيا خاصا بالعالم والتاريخ والدلالة" (1). وهذا الأمر مؤداه أن الحدث التاريخي المرتبط بما هو أرضي ودنيوي، ارتقى بفضل قداسة النص القرآني ومنزلته السرمدية، فصار حدثا مقدسا متعاليا، اكتسب قداسته من جعله عاما وصالحا للمقايضة.

وعليه، فإن كل ما هو تاريخي يرتقي ليصير مقدسا، وكل ما هو مقدس يمتد ليصبح تاريخيا، بفعل سيرورة التاريخ. يضاف إلى هذا، أن النص الديني قرآنا وسنة، مرتبط بالوحي، وهو مكنم الحقيقة المقدسة والمنزلة، أي حقيقة المقدس، إذ يستقي شرعيته من تعاليه ومن مصدره الإلهي. فثمة المستوى الروحي للوحي، أي مستوى المطلق المتعالي المنزه عن كل شيء، والمستوى التاريخي الناتج حتما عن نزول الوحي إلى مستوى التاريخ، واحتكاكه به وانخراطه فيه. وتبعاً لذلك، يمكننا القول إن الوحي هو أكبر حدث عرفته العرب وعرفه تاريخ الإسلام، وهو حدث مقدس غير مجرى تاريخ البشرية جمعاء، نتج عنه الإعلان عن الإسلام ديناً جديداً للعالمين.

والحالة هذه، يكون الحدث القرآني، أو "الظاهرة القرآنية" الحدث البارز والاستثنائي في تاريخ البشرية عامة، وفي التاريخ العربي الإسلامي خاصة، وتكون اللحظة المعبر عنها بنزول الوحي القرآني، هي لحظة التحوير الديني للتاريخ الدنيوي وتحويله إلى تاريخ مثالي مقدس ومتعال. وبذلك فالقرآن خاتمة لسيرورة وحي إلهي استمر منذ بدء الخليقة، وكلام الله

1- محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، ص : 70 .

الأزلي، واللائهائي، و المهيمن على الكتب المقدسة الأخرى، ليظل القرآن الكريم الموحى به من الله عز وجل إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملاك جبريل عليه أركى الصلاة والسلام، المعجزة الخالدة للدين الخالد.

ومهما يكن من أمر، فإن تجربة الوحي ليست تجربة عادية، بل إنما هي تجربة من مستوى فوق طبيعي، وإن استكناه حقيقة الوحي أمر متعال، وغير قابل للخضوع إلى أي نوع من أنواع المعرفة الإنسانية؛ على نحو، أن هذا الوحي القرآني "يقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب، إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية، وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر في القرآن على قصص الأنبياء، وتواريخ الجماعات والأمم السابقة، وعلى وجود سنن ونواميس تخضع لها الحركة التاريخية في سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال"⁽¹⁾. على أساس أن القرآن قد تناول المسألة التاريخية ضمن العديد من سياقات سورته وآيه، وقد تدرجت بين سرد أحداث القصص القرآني، والعرض المباشر لتجارب السابقين سواء كانوا أفراداً أو جماعات.

وعليه، فإن النص القرآني لم يخرج عن معهود العرب، وعمما يشكل عصب حياتهم الروحية والاجتماعية والفكرية، دون المساس بخصوصيتهم الثقافية، مخاطبا إياهم بلغتهم العربية، لغة الشعر الجاهلي، ولغة القرآن المعجزة، لغة التعالي المحايث. وإن مسألة تسجيل نص الوحي، باعتباره كلام الله تعالى، على الورق أو أي دعامة أخرى يجعل منه كتاباً عادياً قابلاً لللمس، نقرأه، أو نحمله معنا. وهو في ذات الآن يحمل نقيضه المتعالي كونه كتاب الله سبحانه وتعالى. حتى إن هذا الكتاب عينه صار من خلال سيرورة تاريخية كتاب الله، بمعنى أنه تم تقديسه عن طريق وجود عدد من الشعائر والممارسات التعبدية.

وهكذا، فقد قادتنا المقاربة الشمولية لموضوع؛ "الحدث المقدس بين الوحي وبعض نصوص الثقافة العربية الإسلامية" إلى استنتاجات عامة أهمها :

- أن مقارنة الحدث المقدس من خلال الحقول المعرفية التي تناولته تحيل على كونه مجالاً يطرح في داخله جدلية تصارعية بين ما هو مقدس/ طاهر، وبين ما هو دنيوي / مدنس، إلا أن

1- علي أحمد سعيد (أدونيس): الشعرية العربية، ص : 46.

حضور العالمين المقدس والديني يتسم بالتوازي والمفارقة والمحاثة، لبيان معنى الآخر ودلالته، وإبراز تعالي المقدس عن الديني، لأن المقدس يماثل الإلهي، حسب "إميل دوركهايم"، وأن حلول الذات الإلهية في مجال المقدس لا يعني أن المقدس رديف للديني، بل مكون من مكونات الحقل الديني، فالمؤسسة الدينية تشمل المقدس لكن دون أن يتمازج المقدس معها، وقد أكد فكرة عدم التمازج هذه كثيرون، من ذلك؛ "بيير بورديو"، و"ريني جيرار" الذي رسم معنى آخر من المعاني البانية للمقدس والمتمثلة في العنف، باعتبار أن المقدس هو حدود المطلق وأبعاده، إنه الحقيقة الاجتماعية كما يعتقدتها مجتمع ما أو عشيرة ما، إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالعالم، ولا يمكن الاستغناء عنه؛ إنه حقيقة التاريخ الذي يؤثر في وعينا، لكونه يمثل سلطة يستمد منها من تراكم الإنتاج ووسائل الإنتاج المزدوج للمقدس وللمتخيل، باعتبار أن المتخيل مفهوم تتسع دلالاته الاصطلاحية والمفهومية، لتقاطعها مع مجالات معرفية وأنساق فكرية وخطابات متنوعة. إنه معطى مادي يدل على الخيال وعلى ديناميته وحركيته وإنتاجيته المتعددة. إنه وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة، وهو كل ما ليس له حقيقة ملموسة، سواء أكانت تجريبية أو عقلانية.

- أن الدين مجموعة من الاعتقادات والممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي طورها البشر في مجتمعات مختلفة، وإن العلاقة التي ينظم فيها الدين، والأدب علاقة انسجام وتكامل، ذلك أن النص الأدبي يتناول الديني من خلال التناص مع نصوص الوحي. وأن الكثير من النصوص الأدبية تناولت الدين ورموزه، ولكن هذه النصوص اتصفت بالسرية في زمانها، وما نشر منها استدعى محاكمة صاحبها أو تكفيره. وأن حرية التعبير مقدسة طالما التزمت جانب الأخلاق، والمبادئ، والقيم، والمثل العليا، غير أن لهذه الحرية قيودا تكبلها وتمنعها من

تجاوز الخطوط الحمراء حين تتحول إلى أداة للتهكم على الدين ورموزه، كما هو الحال حين إثارة قضية خلق القرآن، والتساؤل عن ماهيته؛ هل هو وثيقة إلهية، كونية، سرمدية، أم وثيقة إنسانية، عربية، تاريخية، حمل النقد على تسييح التراث العربي الإسلامي، واعتباره محرما من المحرمات، ومن ثمة، وأد الذاكرتين الأدبية، والتاريخية. يضاف إلى هذا، أن الدين كان، ولا زال روح العالم، والإسلام، وروح الأمة العربية، وهو قوة حية ملموسة، ملتصقة بالمجتمع

الإسلامي تخترقه من فرد إلى آخر. فالقرآن الكريم كخطاب ورسالة دينية، مربوط بالوحي، وهو نتيجة الوحي ومضمونه، والقرآن كمعان، وألفاظ من هذا العالم مندرجة في الفضاء الزمني، يدرك بالإدراك الحسي والذهني، لذلك نعتبر الوحي أكبر حدث تاريخي عرفته العرب، وعرفه تاريخ الإسلام، ارتقى إلى حدث مقدس غير مجرى البشرية جمعاء. وهو مكن الحقيقة المقدسة والمنزلة، أي حقيقة المقدس، بمعنى أن النص القرآني يستقي شرعيته من تعاليه، ومصدره الإلهي .

- أن سيطرة الواقع التاريخي وغلبته على النص الديني؛ قرآنا، وسنة، فرض نفسه على معطيات الصراع السياسي في عصور الإسلام الأولى، ما أدى إلى محاولة تأويل النص، لابتلاء مع الواقع بما يخدم أهداف السلطة، والجهة الحاكمة، من ذلك الخلاف المحتدم بين أهل السنة وأهل الشيعة، ثم إن عملية انبثاق الكيان الشيعي تطلبت مدة زمنية طويلة، مرت خلالها جماعات الشيعة من سلسلة من الصراعات والخلافات المذهبية، انتهت في نهاية المطاف بتشكيل ثلاث فرق رئيسية، هي بترتيب نفوذها الراهن؛ الإمامية، والزيدية، والإسماعيلية. وعلى خلاف الفرق الدينية الأخرى كالخوارج والمعتزلة مثلا ، فإن المذاهب الشيعية تبلورت بشكل متدرج ومتعاقب مع الحراك السياسي للمجتمع، وذلك عبر سيرورة تاريخية بطيئة، ولعل هذا ما جعل المرجعيات النظرية للتشيع ، لم تتبلور داخل نسقها النهائي قبل مضاعفات الأحداث السياسية الكبرى للخلافة الإسلامية، ليكتمل النموذج النظري الشيعي مع الإمامية التي أضحت الكتلة الشيعية الرئيسية. ذلك أن الفكر الشيعي ينطلق عموما من الرفض القاطع للوضع السني جميعا وسياسيا وأصوليا ، ما يجعل مفهوم المقدس في التحليل الشيعي يستند على تصورات مخالفة للنص السني، فالشيعة لا تعترف بالإجماع، ولا تقيم أهمية للقياس، ولا ترى في أقوال الصحابة أية حجية ملزمة. ولعل هذا ما حدا بنا إلى استكناه أغوار المقدس الشيعي، وملامسة أبرز تجلياته من خلال التوقف عند أهم الرموز، والأمكنة، والمواقع، والأحداث، التي أضفت عليها الشيعة طابع القداسة، وأعطتها مضمونا قدسيا، وأبعاد تاريخية، وسياسية، وثقافية.

- أن نص الوحي يفيض بالعجيب الذي أوقفه الله تعالى على رسله وأنبيائه، تأكيدا على قدرته سبحانه وعظيم صنيعه، فهو إن نسب للأنبياء والرسول، يظل إلهي المصدر في اتصاله بالذات الإلهية المتعالية. فهذا العجيب الضارب في الاستغلاق، والمتجاوز لحدود العقل والمعقول، إنما

هو استعراض لمظاهر القوة الربانية الخارقة لمألوف البشر. ولما كان الحدث المقدس، وعجيب هذا الحدث ينتعشان داخل النصوص الدينية؛ قرآنا كريما، وحديثا شريفا، وسيرة نبوية، فإن العجائبي يحيا داخل نصوص الثقافة العربية الإسلامية، ويمتاز من المتخيل الذي يشكل نواة هاته النصوص. ومن ثمة، التأسيس للحدث العجائبي داخل متون السرد العربي القديم، وتضمينها - هذه المتون - نصوصا مقدسة.

- أن ثمة تشابه كبير وتقاطع جلي بين "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، و"رسالة الغفران" للمعري، فالرسالتان كلتاهما تعرضان القضايا الأدبية والنقدية بأسلوب قصصي، وكلتاهما اتخذتا العالم الآخر مسرحا لأحداثها، الرحلة إلى العوالم الأخروية، وكلتاهما استلهمتا الحدث المقدس؛ ممثلا في حدث الإسراء والمعراج، وفي الإفادة من آي القرآن الكريم. ناهيك عن انتماء المؤلفين إلى نفس العصر - عاشا بين أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري - ولما كان الأمر كذلك، ألفينا ابن شهيد الأندلسي في "رسالة التوابع والزوابع" يقدم صورة نموذجية عن الأنا المتعالية؛ الأنا الشاعرة والخطيبة والناقدة، وما اختار الرحلة إلى أرض الجن إلا لكونها تشكل رمزا من رموز انتمائه، فهي عالم خاص به تحدد مصيره ومستقبله، وتغير واقعه، وتستجيب لطموحاته، خلافا لأرض الإنس التي تمثل له الواقع المرفوض. وما تجشم الرحلة إلى عالم الجن إلا ليلقى توابع وزوابع الشعراء والكتاب، وينال منهم الإجازة في النظم والخطابة، ويؤكد تفوقه وانتصاره على أنداده ومنافسيه من الأدباء والوزراء. والحالة هذه، يكون عالم الجن هو عالم تحقق الرغبات والآمال وانتصار الذات، على نحو يكون اختيار ابن شهيد للمكان اختيارا واعيا يسعى من خلاله إلى امتلاك ما فقده في عالم الواقع، وتحقيق ما لم ينله في حياته في عالم الإنس، ولم تكن هويته الجديدة لتتحقق لولا اختيار المكان الذي يجعل ما كان مستحيلا بمقاييس الواقع ممكنا. وأما أبو العلاء المعري في "رسالة الغفران" فقد نجح في رسم متخيل عالم الآخرة بجنتها ونارها، عالم عجائبي يستمد مفارقتة للعالم الأرضي من نعوت وصفات مبالغ فيها، بل حتى التضاريس تحولت بفعل نصوص الوحي إلى تضاريس مفارقة لتضاريس الأرض؛ فالكتبان من عنبر، والصخور من زمرد، والأنهار من عسل ولبن ورحيق مختوم، والحوض من نَعَبَ منه نغبات لا يظما بعدها، والبنيان قصور منيفة من در، وبيوت ليس لها في البهاء والحسن نظير.

- أن المعري عمد إلى مقارنة عالم الشهادة وعالم الآخرة، إذ يقارن بين المكان في الواقع والمكان في الرحلة، إذ العلاقة بينهما لا تعكسها المغالاة في الوصف بقدر ما يعكسها التقاطب المكاني وما يستبطنه من دلالات وتمثلات وقيم، أي يستهدف روح المكان وإحياءاته ورمزيته وليس المكان في حد ذاته. ومن ثمة، فالمعري يقتصر الوصف على فضاء الجنة دون فضائي المحشر والنار، سيما أن لكل جنته التي ينشدها ويؤسس صورتها كما يطيب له ويحلو، بينما المحشر وأهواله مقترن بأعمال العباد، فيما النار مقيدة للذين يَصَلُّونَهَا. ولما كان المكان يستمد متخيله من طبيعة الشخوص التي تؤثت فضاءاته، فلا غرابة، إذن، أن تتمتع "رسالة الغفران" بحضور مكثف للشخصيات المرجعية والتاريخية في قسميها المتخيل والواقعي، أي القسم الرحلي والقسم الترسلّي. ويؤكد هذا الحضور النوعي المتميز للشخصيات المتخيلة، الطموح النقدي لـ"رسالة الغفران" وسعي المعري الحثيث لاستعراض مواقفه النقدية عن الأدب والأدباء. وسعيًا من المعري إلى نقل هاته الشخوص من الواقع إلى عالم الآخرة وجعلها شخوص متخيلة، عمل على تطعيمها وإغنائها بكل تفصيل من شأنه أن يشكل كينونتها الجديدة، ولم يبق منها ما قد يمت بصلة إلى الواقع عدا اسمها ومساهماتها الأدبية أو النقدية. وعليه، ينبع اختيار المعري للانتقال ببطل رحلته ابن القارح من عالم الواقع إلى عالم الآخرة المتخيل عن ما يوفره هذا العالم من فرصة سانحة للانتصار للذات وبناء أناها النموذجية، وتمرير الآراء النقدية والفلسفية والدينية، والتحكم بمصائر الشخصيات والحكم عليها إما بالجنة ونعيمها أو بالنار وشقائها.

- أن المعري مثله مثل ابن شهيد أصر على تمام الاتصال بين العالمين الواقعي والمتخيل؛ ابن شهيد هدف إلى تأكيد انتصاره على منافسيه وخصومه من أهل زمانه في مجالي الشعر والخطابة، والمعري تغيا تمرير مواقفه من القضايا النقدية واللغوية والفقهية التي كانت رائجة في عصره.

- أن المتخيل يتأسس، ويؤسس عوالمه الخاصة، التي تتميز باشتراكها مع الواقع في مكوناته؛ من مكان وزمان وشخوص، ومفارقتها له من حيث الخصائص والسمات المميزة التي تكتسبها بفعل المتخيل. فيخرج المكان والزمان عن إطار العادة والمألوف؛ ذلك أن ليس للمكان علاقة بالفضاءات المتعارف عليها، ولا للزمان بالضرورة علاقة بالزمن الفيزيائي العام.

- أن متخيل الفضاء يتأسس في "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد ، وفي "رسالة الغفران" للمعري من كونه في كليهما فضاء لا تاريخي تجري الأحداث فيه في أمكنة لم يجربها بشر، هي تلك التي يوطرها عالم الجن وعالم الآخرة. ويكرس متخيل الفضاء من خلال احتضانه شخصيات متخيلة، وتأطيره لأحداث من الطبيعة نفسها، إضافة إلى فراره من وطأة الزمان وإفلاته من حصار مقاييسه. وقد تم بناء هذه الفضاءات والأمكنة في الرسالتين من خلال ما أسسته نصوص الوحي من متخيل ديني، وما أسسته الثقافة العربية من متخيل جمعي عن عوالم الجن والقرين والآخرة والمحشر والجنة والنار.

- أن "رسالة التوابع والزوابع" تختلف عن "رسالة الغفران" بتأسيسها لزمن مطلق أساسه الحاضر المنفصلت من الماضي والمستقبل معاً، والموجود بين عدمين يؤسسهما أن الرحلة قد بدأت في أرض الإنس ذات يوم، وذات يوم في أرض الجن انتهت. وبالمقابل تؤسس "رسالة الغفران" لزمانها المطلق باعتمادها الربط بين البداية والنهاية فيصبح الزمن دائرياً تستمر الحركة فيه دون توقف، فلا تنتهي الأحداث إلا لتبدأ من جديد. ويضاف إلى هذا، أن الشخصيات تؤسس زمنية خاصة في كلتي الرسالتين، وذلك من خلال رصد الخطوط الزمنية للرسالتين، فالخط الزمني لـ "رسالة التوابع والزوابع" يمتد من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي مع حضور بعض الفجوات الزمنية تمثلت في حذف العصر الإسلامي من الرحلة، في حين يمتد الخط الزمني الخاص بـ "رسالة الغفران" من آدم عليه السلام إلى ابن القارح المعاصر للمعري في القرن الخامس الهجري باعتبار الشخصيات المرجعية، ومن الخيثعور الجن الشاعر المنتمي لبني الشيبان الذين سكنوا الأرض قبل بني آدم إلى زفر و رضوان خازني الجنة باعتبار الشخصيات المتخيلة. وبالرغم من انتماء هذه الشخصيات لأزمنة تاريخية مختلفة إلا أن هذا الأمر لم يحل دون التقاء بطلي الرسالتين بها وإجراء الحوارات معها، ومخاطبتها خلال ترحالهما بين العوالم المتخيلة للرحلتين .

- أن الزمن في الرسالتين يخضع للمتخيل الجمعي والديني المتعلقين بعالم الجن المفارق لعالم الإنس، وعالم الآخرة بجننتها ونارها المنتمي لعالم الغيب. ولما كان كل فضاء يؤسس لزمن خاص به تتحدد بموجبه طبيعة المكان ونوعيته ، استناداً إلى ما تضمنته نصوص الوحي من

مؤشرات زمنية مميزة لتلك الفضاءات ، فإن فرادة هذين الأثريين الأدبيين تجلت في الكيفية التي تم بها التخلص من الزمن الفيزيائي ، حيث ألفينا ابن شهيد الأندلسي يحتال على نسبية زمن الجن ، الذي وإن فارق زمن الإنس تظل له بداية ونهاية ، بأن جعل رحلته لا تعود إلى نقطة البداية ، حتى إنه ضمن للرحلة أن تستقر في حاضر مطلق لا ماضي له ولا مستقبل ، بخلاف أبي العلاء المعري الذي ضمن لرحلته الزمنية المطلقة ، خاصة وأن عالم الآخرة في المتخيل الديني الإسلامي وفي متخيل الديانات السماوية الأخرى يتسم بالخلود والسرمدية .

- أن ابن شهيد قد استقى متخيل "رسالة التوابع والزوابع" من نصوص الوحي؛ قرآنا كريما وحديثا نبويا شريفا، وتحديدا، مناولته تيمة الجن التي تعد من اليقينيات التي أقرها القرآن الكريم، كما قد ثبت صحة الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم في وجود الجن وإسلامهم، وهو ما يعني أن الجن من الأشياء المعلومة بالضرورة والتي لا يمكن إنكار وجودها أو ولوج عالمها لأنها من عالم الغيب لا الشهادة . ناهيك عن العقيدة الجاهلية التي اقتضت على الإيمان بتوابع الشعراء لا توابع الكتاب، وفي هذا، تكمن فرادة نص "رسالة التوابع والزوابع" في تضمنه توابع الكتاب وحيوان الجن وطيوره ، فضلا عن توابع الشعراء. ومن ثم، يتبدى أن ابن شهيد حقق فنيا لقاء الإنس بالجن واتصال عالم الواقع بعالم الخيال على مدى كامل فصول الرسالة التي تفرد في إنشائها وتشكيلها على غير مثال؛ خيالا كالواقع وواقعا كالخيال ، ومزاوجة الفن .

- أن نص "رسالة التوابع والزوابع" يقوم على تباين صارخ بين عالمين حقيقيين؛ أولهما أرض الإنس التي تنتمي إلى عالم الشهادة، وثانيهما أرض الجن التي تنتمي إلى عالم الغيب، علاوة عن أن ابن شهيد يجعل من نفسه في أرض الجن موجه الأحداث، ومجريها وفق رغباته وتوجهاته وطموحاته، وهو في تصويره لأرض جنه لم يحد عن المقدس الديني في إسقاط بعض أوصاف الجنة عليها، فهي تلك الأرض الغناء الدائمة الخضرة والوارفة الظلال، لا ينضب ماؤها، ولا يمس أهلها نصب ولا لغوب، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وهي إن لم تكن الجنة التي صورتها نصوص الوحي قرآنا كريما وحديثا نبويا شريفا، وأسهب المتخيل الديني والمتخيل الجمعي في وصفها ورسم صورها وصور العالم الآخر المفارق لعالم الإنس، فحسبنا أن تكون هذه الجنة هي جنة ابن شهيد التي نسجها متخيله الفردي بما يتناسب وتطلعاته وغاياته وآماله المنشودة.

- أن نص "رسالة التوابع والزوابع" دعوة صريحة للمكاشفة، واستباحة للمقدس، ومقاطعة للواقع المشهود، وسفر ذهني إلى عالم الغيب الخفي، حيث الاحتفاء بعوالم مفارقة لعالم الإنس، عوالم من العجائبي والمدهش الأخاذ؛ عوالم تحتفي بالجن والشياطين التي ارتبطت في اللاوعي الفردي والجمعي بقوى خفية وقدرات خارقة تفوق الفعل الإنساني.

- أن نص "رسالة الغفران" نص إبداعي لا يمس بقداسة النص القرآني، فالمعري لم يحد في تصوير الجنة والنار عن الحدود التي رسمها القرآن الكريم لكل منهما، أو تلك التي سطرها الحديث النبوي الشريف حين الحديث عن حدث الإسراء والمعراج، إذ استفاد من البنية العامة للجنة والنار، واستلهمها، وبنى على هذه البنية رسالته ليقدم جنة هي جنة الأدباء المنعمين، ونارا هي نار الأشقياء منهم، ولم يكن وصفه لفضائي الجنة و النار بنفس الدرجة من السعة، فقد شغلت الجنة الحيز الأكبر من مساحة النص، في حين كان نصيب النار منه ضئيلا، ذلك أن لفظة الجنة تفتح على دلالات عدة، فالجنة؛ النعيم، والخلد، والسعادة، والطمأنينة، والسكينة، والرضا، فيما لفظة النار تحيلنا على الألم، والشقاء، والعذاب السرمدى.

- أن المعري ظل ملتزما بالجنة القرآنية، ولم يبرح حدوده، ولم يخط إلا نموذجها الذي قدم للعقل البشري ليستوعبها ذلك العقل بما أوتي من قدرات وطاقات حتى يتصورها، فيؤمن بالأمر ويصدق به. لهذا، فإن وصف المعري للعالم الأخرى، هو وصف يستمد رصانته ومثاقته من تعالي كلام الله العزيز و قداسته. وباعتبار القرآن الكريم النص التأسيسي الأول، فإنه يمثل الحقيقة الدينية المطلقة للمسلمين، والمعين الملهم لكل التصورات الأخرى الإسلامية، التي يمتاح منها المتخيل العربي الإسلامي، فالقرآن الكريم يقدم صورا عديدة ومتنوعة بخصوص العالم الآخر المفارق؛ إنها صور تبين عن النزعة المادية التصويرية في تجسيد يوم الحشر، واستعراض مشاهد حية خاصة بالجنة والنار تستوفي حقيقة العالم الآخر، مشاهد ما كان لأحد من البشر أن يراها رؤية عينية مباشرة، وهو الاستثناء الذي تأتى للنبي صلى الله عليه وسلم، وتفرد به دون بقية الخلق ليلة أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

- أن النص القرآني بأسلوبه المعجز، وحبته القاطعة، وسلاسة لغته، وجزالة لفظه، وجمال آيه، أكسب نص "رسالة التوابع والزوابع" ونص "رسالة الغفران" حين تزييا به فرادة وتميزا خاصين، وأخرجهما من نطاق الخصوصية إلى العمومية، أي من خصوصية النص البشري إلى

عمومية النص الإلهي وتعالیه، بل إن لغة نص "التوابع والزوابع" ونص "رسالة الغفران" ارتقت درجات عن اللغة الأدبية، واستجابت للمواقف المتباينة التي اقتضاها السياق، وهو ما أضفى شرعية على المعنى، ودقة وبلاغة على الأسلوب.

- أن نص الوحي، باعتباره تجسيدا ماديا للحدث المقدس، يظل مقدسا حتى وإن لابس نصا من نصوص المتخيل، لا يفقد قداسته وتعالیه، بل هو قيمة مضافة، ما دخل نصا إبداعيا إلا جملة، وزانه، وزينه، وزاده عمقا، ورونقا، وبهاءً، وسحرا. فالقرآن الكريم وأسلوب القرآن وحده هو الذي يبقى قرآنا وهو مع النص البشري، ويظل قرآنا بعد أن يزول النص البشري، ذلك أن أساليب البشر تزيد وتنقص، وتبرق وتبهت ويخفت وهجها، إلا القرآن الكريم يجول في ثنايا النص البشري يمدده بقبس من النور، فيزيده تنميحا وحسنا وألقا، ويخرج كما دخل قرآنا عربيا مبينا لقوم يعلمون.

والله تعالى ولي التوفيق.

البيبليوغرافيا

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1- المتون:

- الأندلسي (ابن شهيد): رسالة التوابع والزوابع، تحقيق وشرح بطرس البستاني، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 1967.
- المعري (أبو العلاء)، رسالة الغفران، تحقيق عائشة بنت الشاطي، دار المعارف الجديدة، الطبعة الخامسة، مصر، 1969.

2- المراجع العربية:

- إبراهيم (زكرياء): مشكلة الفن، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1977.
- ابن أحمد (جلال الدين محمد)، وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- ابن حُجر بن الحارث الكندي (امرؤ القيس): ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1969.
- ابن حنبل (أحمد): الموسوعة الحديثية، الجزء الرابع، رقم 670، دار صادر، الطبعة الثانية، بيروت، 1999.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
- ابن رشد (أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986.
- ابن رشد (أبو الوليد): رسالة النفس، تقديم وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994.
- ابن سينا (أبو علي): النجاة، نشره محيي الدين صبحي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- ابن سينا (أبو علي): عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، الطبعة الثانية، بيروت، (د.ت).
- ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): الشعر والشعراء، الجزء الأول، دار الثقافة، بيروت، 1969.

- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي): تفسير القرآن العظيم، المجلد الثامن، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، الطبعة الثانية، الرياض، 1999.
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي): قصص الأنبياء، تحقيق السيد الجميلي، المكتب الثقافي، الأزهر، القاهرة، (د.ت).
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك): السيرة النبوية، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك): السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق وشرح مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الجزء الأول، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).
- أبو ديب (كمال): جدلية الخفاء والتجلي دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، 1979.
- أبو ريان (محمد): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1976.
- إسماعيل عبد الرازق (محمود): الحركات السرية في الإسلام، دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الخامسة، القاهرة - بيروت، 1997.
- الألوسي (السيد محمد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجة الأثري، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- البحراني (هاشم): البرهان في تفسير القرآن، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1999.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، المجلد الأول، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، بيروت، 2002.
- البستاني (بطرس): رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي، دار صادر، بيروت الطبعة الأولى، 1967.
- التليي (المختار): ابن رشد وفلسفته الدينية والعلمية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.
- الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، 1991.
- الجابري (محمد عابد): نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1980.
- الجابري (محمد عابد): مدخل إلى القرآن الكريم؛ في التعريف بالقرآن، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2006.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء السادس، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1967.
- الجرجاني (عبد القاهر): أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1988.
- الجنابذي (سلطان محمد): بيان السعادة في مقامات العبادة، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.
- الحبابي (الجامعي فاطمة): لغة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران، دار المعارف، القاهرة، 1988.
- الحجاجي (أحمد شمس الدين): الأسطورة في الأدب العربي، سلسلة كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، 1983.
- الخطيب (صفوت): الأصول الروائية في رسالة الغفران، دار الهداية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1984.
- الربيعو (تركي علي): العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1994.
- الرقيق (عبد الوهاب) وهند بن الصالح: أدبية الرحلة في رسالة الغفران، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، تونس، 1999.
- الروبي (إلفت كمال): نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1983.
- الزاهي (فريد): الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، 1999.
- الزاهي (نور الدين): المقدس الإسلامي، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2005.
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر): الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء السادس، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت، 2009.
- السمرقندي (أبو النصر بن مسعود ابن عياش السلمي): تفسير العياشي، الجزء الثاني، تحقيق هاشم الرسولي المحلتي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1991.
- السواح (فراس): دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، 2002.
- الشنتريني (أبو الحسن علي بن بسام): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الأول، دار الثقافة، بيروت، 1979.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي بكر أحمد): الممل والنحل، الجزء الأول، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 1993.
- الصابوني (محمد علي): صفوة التفاسير، المجلد الأول والثالث، دار الفكر، بيروت، 2001.
- الطبري (محمد بن جرير أبو جعفر): تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1407 هجرية.
- الطبري (محمد بن جرير أبو جعفر): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الأجزاء الأول، والثالث، والعاشر، والخامس عشر، والسابع عشر، والرابع والعشرون، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000.
- العاكوب (عيسى علي): التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر، الطبعة الخامسة، دمشق، 2006.
- العاملي (جعفر مرتضى): الصحيح من سيرة النبي الأعظم، الجزء الثالث، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الخامسة، 2006.
- العاملي (محمد بن الحسن الحر): تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الأجزاء الثالث، العاشر والرابع عشر، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دار المؤرخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1993.
- العزاوي (كمال): الفن في رسالة الغفران، دار الميزان، سوسة، 1994.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجزء التاسع، تقديم وتحقيق وتعليق عبد القادر شبة، الطبعة الأولى، الرياض، 2001.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): كتاب الحلال والحرام من إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 1993.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين، كتاب آداب النكاح، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، 1426 هجرية.
- الفارابي (أبونصر محمد): كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1968.
- القرضاوي (يوسف): الحلال والحرام في الإسلام، دار المعرفة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1985.

- القرطاجني (حازم): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1981.
- القرطبي (أبو عبد الله محمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1935.
- القزويني (زكريا): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، دار الشرق العربي، حلب، (د.ت).
- القنوجي (صديق بن حسن): أجد العلوم، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.
- القيرواني (أبو الحسن بن رشيق الأزدي): العمدة في محاسن الشعر ونقده، الجزء الأول، دار الرشد الحديثة، البيضاء، (د.ت).
- الكاشاني(الفيض): تفسير الصافي، الجزء الثالث، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، الطبعة الأولى، (د.ت).
- الكليني (أبو جعفر): فروع الكافي، الجزء الثالث، دار الأضواء للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1992.
- الكندي (يعقوب بن إسحاق): رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1985.
- الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.
- المباركفوري (صفي الرحمن): الرحيق المختوم، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، 2005.
- المجلسي (محمد باقر): بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1983.
- المسعودي (أبو الحسن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، مطبعة قميحة، بيروت، (د.ت).
- المصباحي (محمد): تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1995.
- المفيد (محمد بن النعمان البغدادي): أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الزنجاني، دار المفيد، الطبعة الثانية، بيروت، 1993.
- المنيعي (حسن): المسرح المغربي من التأسيس إلى صناعة الفرجة، منشورات كلية الآداب، ظهر المهرار، فاس، 1994.
- الواد (حسين): البنية القصصية في رسالة الغفران، دار الجنوب للنشر، تونس، 1993.
- أنيس (إبراهيم): الأصوات اللغوية، دار وهدان للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1979.

- بهنسي (عفيف): الفن العربي الإسلامي في بداية تكونه، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، 1983.
- بوطيب (جمال): الجسد السردي؛ أحادية الدال وتعدد المرجع، دراسات في الموروث السردي العربي، IMBH للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، أسفي، 2006.
- بيومي (محمد أحمد): علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993.
- جعيط (هشام): في السيرة النبوية؛ الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- رفيق (حبيب): المقدس والحرية، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998.
- حسن (إبراهيم حسن): تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الأول، الطبعة السابعة، القاهرة، 1964.
- حسين (طه): تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1982.
- حنفي (حسن): دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، 1982.
- خليل (عماد الدين): التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم، الطبعة الثالثة، 1981.
- دراز (محمد عبد الله): الدين، دار القلم، الكويت، (د.ت).
- زكي (أحمد كمال): الأساطير، المكتبة الثقافية، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت).
- سعيد (علي أحمد) أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، الطبعة الرابعة، بيروت، 2006.
- سلطان (منير): التضمين والتناص وصف رسالة الغفران للعالم الآخر نموذجاً، دار المعارف، الإسكندرية، 2004.
- شغموم (الميلودي): المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي - الحكاية والبركة، مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، المحمدية، 1991.
- صبحي (صالح): علوم الحديث ومصطلحه، دار الملايين، الطبعة السادسة عشر، بيروت، 1976.
- ضيف (شوقي): الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1965.
- عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، دراسة وتوثيق؛ محمد عمارة، المؤسسة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1972.
- عبد الرحمن (عائشة): جديد في رسالة الغفران، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1972.
- عبد الرحمن (عائشة): رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، منشورات دار المعارف، تونس، 1985.

- عبد الرحمن (عبد الهادي): عرش المقدس؛ الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2000.
- عبد المالك (بطرس): قاموس الكتاب المقدس، دار مكتبة العائلة، القاهرة، مطبعة الحرية، بيروت، 2001.
- عتيق (عبد العزيز): في النقد الأدبي، دار النهضة، الطبعة الثانية، بيروت، 1972.
- عسر (عبد الوارث): فن الإلقاء، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- عصفور(جابر): الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992.
- عفيفي (عبد الله): المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1950.
- علي(جواد): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، الطبعة الثانية، بغداد، 1993.
- عودة (خليل أبو عودة): التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، مكتبة المنار، الطبعة الأولى، الأردن، 1985.
- عوض (لويس): على هامش الغفران، دار الهلال، الطبعة الأولى، القاهرة، 1966.
- غنيمي (محمد هلال): الأدب المقارن، دار العودة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983.
- فخري (ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974.
- فضل (صلاح): تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، دار الشروق، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1986.
- فهمي (محمد عبد اللطيف): الفن الإلهي، سلسلة المكتبة الثقافية، عدد 223، دار الكاتب العربي، 1969.
- كيليطو (عبد الفتاح): أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2000.
- لوليدي (يونس): الميثولوجيا الإغريقية في المسرح العربي المعاصر، مطبعة أنفو برانت، الطبعة الأولى، فاس، 1998.
- لوليدي (يونس): الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة أنفو برانت، فاس، الطبعة الأولى، فاس، 1996.

- لوليدي (يونس): المسرح والمدينة، دراسات ثقافية، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، 2006.
- مظفر (محمد رضا): عقائد الإمامية، سلسلة الكتب الإهدائية، مركز البحوث العقائدية، قم-إيران، 1422هـ.
- مغنية (محمد جواد): فضائل الإمام علي، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، 1962.
- معلوف (لويس)، المنجد في اللغة والأدب والأعلام، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة التاسعة عشرة، بيروت، (د.ت).
- مفتاح (محمد): دينامية النص؛ تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987.
- مندور (محمد): في الميزان الجديد، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة، القاهرة، (د.ت).
- هادي (شاكرو): الفن المعماري والهندسة التشكيلية العامة في المساجد الإسلامية والمرآة المقدسة، ملحق التراث الشعبي، العدد 8، دار الحرية، بغداد، 1977.
- وافي (علي عبد الواحد): الطوطمية أشهر الديانات البدائية، سلسلة اقرأ، عدد 194، دار المعارف، مصر، 1959.
- ياسين (عبد الجواد): السلطة في الإسلام؛ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2000.
- يونس (عبد الحميد): الأسطورة والفن الشعبي، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، 1980.
- 3- المراجع المترجمة إلى العربية:**
- أرسطو (طاليس): فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973.
- أرسطو (طاليس): في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، مراجعة عبد الرحمن البدوي، دارالقلم، الطبعة الثانية، بيروت، 1980.
- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة المصرية العامة، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت).
- أركون (محمد): الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.
- أركون (محمد): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001.

- أركون (محمد): العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ترجمة عبد الجليل الأزدي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، دار البيضاء، 2002.
- أركون (محمد): الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، 1995.
- بوحدية (عبد الوهاب): الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق: هالة العوري، رياض الريس، الطبعة الثانية، بيروت، 2001.
- ترفقان (تودوروف): مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، دار الكلام، الطبعة الأولى، الرباط، 1993.
- دانتي (أليجييري): الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، (د.ت).
- روبرت، كولد ووتر، تريفيس، ماركو: الفن والفنانون، ترجمة: مصطفى الصاوي الجويني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976.
- ستيس (ولتر): فلسفة هيكل؛ فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح، المجلد الثاني، دار التنوي، الطبعة الثانية، لبنان، 1982.
- شلحد (يوسف): بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1996.
- فولغانغ (إيزر): فعل القراءة؛ نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة حميد حميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، 1995.
- كليطو (عبد الفتاح): لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2001.
- كوبر (آدم): الثقافة؛ التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 349، الكويت، مارس 2008.
- مسلان (ميشال): علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2009.
- هاووزر (أرنولد): الفن والمجتمع عبر التاريخ، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1969.
- هربرت (ريد): معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

- Bourdil,(Pierre-Yves): Les Autres Mondes : Philosophie de L'imaginaire, Paris, Edition Flammarion, 1999.
- Caillois (Roger) : L'homme et Le sacré, 3ème Edition,Gallimard, 1963.
- Cassirer (Ernest): La Philosophie des Formes Symbolique, Les Éditions de Minuit,1972 .
- Champion (Françoise), Sophie Nizard et Paul Zawadzki : Le Sacré hors Religions , L'Harmattan , Paris , 2007.
- Château(Jean) : Les Sources de L'imaginaire, Paris, Editions Universitaires, 1972.
- Corbin (Herny) : L' imagination Créatrice dans Le Soufisme d'Ibn Arabi, Edition Flammarion, Paris, 1958.
- Durant (Gilbert) : Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire ,10ème Edition, Bordas, Paris, 1984.
- Durkheim (Emile): Les Formes Élémentaires de La vie Religieuse, PUF, Paris, 1968.
- Eliade (Mircea) : Aspects du Mythe, Edition Gallimard,1963.
- Eliade (Mircea) : Le sacré et Le Profane, Edition Gallimard,1965.
- Freud (Sigmund): Totem et Tabou, Edition française, Payot, Paris, 1977.
- Girard (René)): Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde, Edition Grasset, Paris, 1978.
- Girard (René): La Violence et Le Sacré, Editions Bernard Grasset, Paris, 1972.
- Kant (Emmanuel): Critique de La Raison Pure, Traduction par J. Barni, Garnier-Flammarion, Paris, 1976.
- Malraux (André): Psychologie de L'art: La Création Artistique, Skirs, Paris, 1948.
- Otto (Rudolf): Le Sacré, payot, Paris, 1969.
- Ries (Julien): Les Chemins du Sacré dans L'histoire, Edition Aubier-montagne, Paris, 1985.
- Sartre (Jean-Paul): L'imaginaire, Edition Gallimard, Paris, 1940.
- Sperber (Dan): Le Symbolisme en Général, Collection savoir, Hermann, Paris, 1974.

- Todorov (Tzvetan): Symbolisme et Interprétation, Editions du Seuil, Paris, 1978.
- Todorov (Tzvetan): Théories des Symboles, Editions du Seuil, Paris, 1982.
- Tylor (Edward Burnett): La Civilisation Primitive, Traduit par Pauline Brunet, Tome 1, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1920.
- Wunenburger (Jean- Jacques): Le Sacré, Que Sais-Je? Puf, Paris, 1990.

5- المجلات العربية:

- أبراش (إبراهيم): حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية: ملاحظات منهجية، المستقبل العربي، العدد 180، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- أبو زيد (أحمد): الشعر والدراما، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، الكويت، 1984.
- أبو زيد (أحمد): بنائية الفن، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، الكويت، 1984.
- الألوسي (عادل كمال): الرقص الصوفي، مجلة آفاق عربية، العدد الخامس، 1981.
- الماجري (الحنفاوي): الجذور التاريخية للموت في لزوميات المعري، الحياة الثقافية، العدد 30، تونس، 1984.
- المسعودي (حمادي)، العجيب في النصوص الدينية، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث عشر والرابع عشر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ربيع 1991.
- الهراس (عبد السلام): رسالة التوابع والزوابع وعلاقتها برسالة الغفران، مجلة المناهل، العدد الخامس والعشرون، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1982.
- حرب (علي): التجديد والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة دراسات عربية، العدد الثامن، منشورات دار الطليعة، بيروت، 1982.
- طلب (حسن): المقدس والجميل؛ الاختلاف والتماثل بين الدين والفن، سلسلة حقوق الإنسان في الفنون والآداب، العدد الثامن، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2001.
- ريدان (سليم): في التعامل مع " التوابع والزوابع " لابن شهيد وتعدد روافدها، مجلة دراسات أندلسية، العدد الثامن عشر، مطبعة المغاربية، تونس، 1997.
- زيادة (معن): معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 115، الكويت، يوليو 1987.

- عثمان (أحمد): الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، عالم المعرفة، العدد 77، الكويت، 1984.
- لوليدي (يونس): المقدس والأنواع الحكائية (مصطلحات ومفاهيم)، مجلة فكر ونقد، العدد السادس والعشرون، 2000.
- موساوي (عبد الله): ابن شهيد بين الإنسان والشيطان؛ دراسة في الأسلوب الإقناعي لرسالة التوابع والزوابع، إصدارات جامعة القرويين كلية اللغة العربية، العدد الرابع عشر، مراكش، 2000.

6- المعاجم العربية و الموسوعات العربية :

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.
- الأصفهاني (الراغب): مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الطبعة الرابعة، دمشق، 2009.
- الحفني (عبد المنعم): الموسوعة النفسية الجنسية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992.
- الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله): معجم البلدان، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، 1977.
- الخليلي (جعفر): موسوعة العتبات المقدسة، الجزء الأول، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت 1987.
- الرازي (عبد القادر): منجد الصحاح، رتبه محمود خاطر، دار الحدائث، الطبعة الثانية، بيروت، 1983.
- الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الله المرتضى): تاج العروس، الجزء السادس عشر، تحقيق محمود محمد الطناحي، مراجعة مصطفى حجازي وعبد الستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، الكويت، 1976.
- الفراهيدي (أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد): معجم كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الجزء الأول، دار الرشيد، العراق، (د.ت).
- الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، 2008.
- اليسوعي (الأب معلوف لويس): منجد الطلاب، دار المشرق، الطبعة 21، بيروت، 1977.

- أنيس (إبراهيم)، عبد الحلیم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد: المعجم الوسيط، الجزء الثاني، منشورات المجمع اللغوي العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، (د.ت).
- جماعة من كبار اللغويين العرب-بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: المعجم العربي الأساسي، منشورات لاروس Alesco، مطابع أمبريمتو، 1989.

6 - المعجم المترجمة إلى العربية:

- لالاند (أندرية): موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، الجزء الثالث، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 2001.

7 - المعجم والموسوعات الأجنبية:

- Bonte (Pierre) et Izard (Michel): Dictionnaire de L'ethnologie et de L'anthropologie, 2ème Edition, P.U.F, 1992.
- Dubois (Jean) et Mével (Jean-Pierre): Larousse -Dictionnaire de la Langue Française - Lexis, Edition Larousse, Paris, 1979.
- Eliade (Mircea) Et Couliano(Ioan Peter) : Dictionnaire des Religions, Edition Plon, Paris, 1990.
- Encyclopaedia Universalis, Paris, 1979.
- Foulqué (Paul): Dictionnaire de La Langue Philosophique, P.U.F, 6 ème Edition, 1 janvier 1992.
- Guilbert (Louis) , Lagane (René) et Niobey (Georges): Grand Larousse de La Langue Française, Tome III, Librairie Larousse, Paris, 1989.
- Laland (André): Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Press Universitaire de France, 16 ème Edition, octobre 1988.
- Larousse (Pierre) : Nouveau Larousse Elémentaire, Librairie Larousse, Paris 1967.
- Pavis (Patrice), Dictionnaire du Théâtre, Coéditions Messidor - Editions Sociales, Paris, 1987.
- Quillet (Aristide): Dictionnaire de La Langue Française « L'art d'écriture et de bien Rédiger », Editeur : Librairie Aristide Quillet, Paris 1959.

- Rey (Alain): Le Robert: Dictionnaire Historique de La Langue Française, 3ème Edition, Paris, 1992.
- Robert (Paul) : Le Petit Robert, Publication, Paris, 1993.

8 - الموسوعات الإلكترونية:

- www.wikipedia.org/wiki.

9- الأطاريح الجامعية:

- عفت (محمد): الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة تحت إشراف الدكتور حسن المنيعي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2000.

الفهرست

مقدمة : ص: 1

الباب الأول:

الحدث المقدس وعناصر الاختلاف والائتلاف بين
الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية

مدخل : ص: 14

الفصل الأول:

الحدث المقدس بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية.

المبحث الأول:

- الحدث المقدس في الثقافة الغربية.

- 1- في دلالة كلمة "حدث" : "Evénement" ص: 18
- 2- في بنية التعريف المعجمي لمادة "مقدس": "Sacré" ص: 20
- 3- في دلالة كلمة المقدس: ص: 23
- 3-1- دلالة "المقدس" في اليونانية : ص: 23
- 3-2- دلالة "المقدس" في اللاتينية: ص: 24
- 4- المقدس : محاولة للتأطير: ص: 26
- 4-1- التصور الاجتماعي: ص: 26
- 4-1-1- "إميل دور كايم" وسوسيولوجيا الظاهرة الدينية: ص: 28
- 4-1-2- استنتاج: ص: 31
- 4-2- تصور علم النفس التحليلي: ص: 32
- 4-2-1- " سيغموند فرويد " وتجربة المقدس: ص: 32
- 4-2-2- استنتاج : ص: 34
- 4-3- المقدس عند " روجيه كايوا " : "Roger Caillois" ص: 35
- 4-3-1- أنواع المقدس بالنسبة لـ " روجيه كايوا " : ص: 36
- 4-3-2- استنتاج: ص: 37
- 4-4- التصور الظاهراتي أو الفينومينولوجي: ص: 37
- 4-4-1- " رودولف أوطو " "Rodolf Otto" و النومين : ص: 37

- 4-4-2- تجليات المقدس عند "رودولف أوطو": ص: 37
- 4-4-3- المراحل المشكلة لـ "النومين" "Numineux": ص: 38
- 4-4-4- استنتاج: ص: 38
- 4-5- التصور الأنثروبولوجي: ص: 39
- 4-5-1- "ميرسيا إلياد" "Mircea Eliade" وأنثروبولوجيا المقدس: ص: 39
- 4-6- التصور الهيرمنوطيقي أو فقه التأويل: ص: 40
- 4-6-1- "رونيه جيرار: René Girard" والعنف المقدس: ص: 40
- 5- استنتاج : ص: 41

المبحث الثاني:

الحدث المقدس في الثقافة العربية الإسلامية:

- 1- في الدلالة المعجمية لمادة "حدث": ص: 43
- 2- بنية التعريف المعجمي لمادة "قدس": ص: 45
- استنتاجات: ص: 47
- 3- جذر "ق.د.س" في القرآن الكريم: ص: 48
- 4- جذر "ح.ر.م" ودلالته: ص: 51
- 4-1- في الدلالة المعجمية لمادة "حرم": ص: 51
- 4-2- الحرام في الشرع الإسلامي: ص: 53
- 4-2-1- جذر "ح.ر.م" في النص القرآني: ص: 53
- 4-2-2- الحرام في السنة وكتب التفسير: ص: 56
- تركيب: ص: 57

الفصل الثاني:

الحدث المقدس في المتخيل العربي والإسلامي: من الوظيفة الأنطولوجية إلى الوظيفة الجمالية

المبحث الأول:

من حصريّة الحدث المقدس إلى تعددية المتخيل في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي

- 1- في مقارنة مفهوم المتخيل في الثقافتين الغربية والعربية: ص: 59
- 1-1 في المقاربة الغربية للمتخيل: ص: 59
- أ- بنية التعريف المعجمي: ص: 59

- ب - المتخيل في الفكر اليوناني: ص: 61
- ج - المتخيل عند الفلاسفة الغربيين : ص: 65
- د - استنتاج : ص: 70
- 1-2- المتخيل في الثقافة العربية : ص: 72
- 1-2-1- بنية التعريف المعجمي: ص: 72
- 2-2-1- المتخيل عند الفلاسفة العرب : ص: 74
- 3-2-1- المتخيل عند المتصوفة : ص: 81
- 4-2-1- المتخيل عند البلاغيين و النقاد القدامى: ص: 83
- 1-4-2-1- التخيل عند عبد القاهر الجرجاني: ص: 83
- 2-4-2-1- التخيل عند حازم القرطاجني: ص: 85
- 5-2-1- استنتاج: ص: 86
- 2- في تجليات الحدث المقدس: ص: 87
- 1-2- الأساطير المعيشة عند العرب: ص: 87
- 1-1-2- في ورود كلمة "أساطير" في النص القرآني: ص: 90
- 2-1-2- مفهوم الأسطورة والتصور الأنثروبولوجي: ص: 95
- 2-2- الطقوس : ص: 96
- 3-2- الرموز: ص: 99
- 3- من أغراض الحدث المقدس : ص: 101
- 1-3- اللغة العربية الفصحى : ص: 101
- 1-1-3- الإطار التاريخي و السوسيوثقافي للغة العربية : ص: 101
- 2-1-3- في أنساب العرب وقبائلهم : ص: 105
- أ - عرب الجنوب ص: 105
- ب - عرب الشمال ص: 106
- ج - نسب قريش ص: 107
- د - ملاحظات : ص: 108
- 3-1-3- استنتاج : ص: 108
- 2-3- القرآن الكريم : ص: 109
- 1-2-3- في التعريف اللغوي والاصطلاحي للقرآن الكريم : ص: 109
- 2-2-3- في خصائص التعريف : ص: 109
- 3-2-3- في حجية القرآن الكريم : ص: 110
- 4-2-3- أثر القرآن في اللغة والأدب : ص: 111
- 5-2-3- استنتاج : ص: 113

المبحث الثاني:

المقدس من التضرع في الدنيوي إلى الاندماج في الفعل الإلهي

- 1- الجنس المقدس وشغف العبور من الدنيوي إلى الحلول في السرمدية: ص: 114
- 1-1- في طقوس الجنس عند عرب الجاهلية : ص: 114
- 2-1- الجنس بين البغاء والتقديس : ص: 120
- 1-2-1- البغاء المقدس: شيء من التاريخ. ص: 120
- 3-1- مؤسسة الزواج و شرعنة الجنس : ص: 122
- 4-1- من المشاعية الجنسية إلى جنس مؤطر بمنظومة للتحريم: ص: 125
- 5-1- استنتاج : ص: 127

المبحث الثالث:

المقدس الديني بين احتكار النص وهم امتلاك السلطة الإلهية

- 1-1- في تمفصلات السياسي والديني : ص: 128
- 1-1-1- في تعريف الدين : ص: 128
- 2-1-1- في علاقة المقدس بالديني : ص: 129
- 3-1-1- في تعالق الديني بالسياسي : ص: 131
- 1-3-1- قضية الخلافة والإمامة في الإسلام : ص: 131
- 1-3-2- في تجاذبات النص الديني وتدفق الصراع السياسي : ص: 133
- 4-1-1- من مصادرة الأثر الأدبي إلى وأد التاريخ الديني : ص: 135
- 5-1-1- استنتاجات : ص: 137
- 2-1- الفكر الشيعي بين رمزية المقدس وامتدادات الثقافي والسياسي : ص: 138
- 1-2-1- في الجذور التاريخية للتشيع في الإسلام : ص: 138
- 1-2-1-1- الشيعة: التعريف اللغوي والاصطلاحي . ص: 138
- 2-1-2- ميلاد التشيع . ص: 139
- 3-1-2-1- في أصل الخلاف بين السنة والشيعة : ص: 141
- 2-2-1- الحدث المقدس آلية لتغيير تاريخ الشعوب : ص: 143
- 1-2-2-1- جدلية المقدس الشيعي والسياسي : ص: 143
- 2-2-2-1- الأماكن المقدسة عند الشيعة : ص: 144
- 3-2-2-1- الأحداث المقدسة عند الشيعة : ص: 151
- 3-2-1- الفرق بين مقدس أهل السنة ومقدس الشيعة : ص: 157
- 4-2-1- نصوص الوحي بين تفسير أهل السنة وتأويلات الشيعة : ص: 160
- 1-4-2-1- الموقف بين تفسير أهل السنة والقول بالسرو إلى بيت المقدس : ص: 162
- 2-4-2-1- الموقف بين أهل السنة والقول بردة الصحابة . ص: 163

164,ص:-3-4-2-1- الموقف بين أهل السنة والقول بفضل الكوفة:

166,ص:-5-2-1- استنتاج:

المبحث الرابع:

الفن المقدس من الوظيفة الاجتماعية إلى المتعة الروحية.

167,ص:-1- في التعبير عن الفن المقدس والتباساته:

167,ص:-1-1- في ماهية الفن:

169,ص:-2- الفن أداة لترميز المقدس :

169,ص:-1-2- الرقص "القدسي" و الموسيقى "القدسية":

171,ص:-2-2- المسرح اللاقصدي الطقوسي الكهنوتي :

175,ص:-3- في التحول من الفن المقدس إلى الفن الديني:

175,ص:-1-3- الفن الإسلامي :

176,ص:-1-1-3- الزخرفة الإسلامية : الأنماط الهندسية والأنماط الزهرية :

177,ص:-2-1-3- الخط العربي :

178,ص:-3-1-3- العمارة الإسلامية :

180,ص:-2-3- ضرورة الفن في بناء الحدث المقدس :

180,ص:-1-2-3- الفن وقيمة الجمال :

181,ص:-2-2-3- التباس المقدس بالجميل :

182,ص:-3-2-3- في حدث الخلق المقدس والإبداع الإلهي :

183,ص:-4- استنتاج :

185,ص: تركيب :

الباب الثاني :

الحدث المقدس بين العجيب الديني والعجائبي في نصوص التخييل العربي الإسلامي

189,ص: مدخل :

الفصل الأول :

ارتقاء الحدث التاريخي إلى حدث مقدس عجيب وامتداد المقدس في التاريخي

المبحث الأول :

عجيب الحدث المقدس في المتن الإسلامي .

198,ص:-1- العجيب في النص القرآني :

198,ص:-1-1- نماذج من القصص القرآني :

- 1-1-1- قصة ابي آدم قابيل وهابيل : ص: 201
- 1-1-2- قصة نوح عليه السلام: ص: 205
- 1-1-3- قصة الذبيح إسماعيل عليه السلام : ص: 211
- 1-1-4- قصة يونس بن متى عليه السلام: ص: 214
- 1-1-5- قصة ميلاد عيسى بن مريم عليهما السلام: ص: 218
- 1-1-6- قصة أصحاب الكهف : ص: 224
- 1-1-7- قصة أصحاب الفيل : ص: 229
- 1-2- استنتاج : ص: 234
- 2- العجيب في السيرة النبوية : ص: 236
- 2-1- حدث ولادة النبي صلى الله عليه وسلم وبشارات النبوة : ص: 236
- 2-1-1- في نسبه الشريف : ص: 236
- 2-1-2- في شرف والديه الكريمين وطهرهما : ص: 238
- 2-1-3- في حمله المبارك ووضعه ورضاعه : ص: 239
- 2-2- حدث الإسراء والمعراج : ص: 242
- 2-3- حدث الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة : ص: 246
- 2-4- استنتاج : ص: 250

المبحث الثاني :

توصيف عجيب الوحي بالحدث القرآني والظاهرة القرآنية .

- 1- حدث الوحي وإثبات النبوة : ص: 252
- 1-1- في إرهابات الوحي والنبوة : ص: 252
- 1-2- بداية النبوة ونزول الوحي : ص: 253
- 2- في تحديدات الوحي وصوره : ص: 256
- 2-1- الوحي في المعهود اللغوي والثقافي العربيين : ص: 256
- 2-2- مفهوم الوحي في التحديد الإسلامي : ص: 257
- 3- الوحي : الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية ص: 259
- 4- استنتاج : ص: 261
- تركيب : ص: 262

الفصل الثاني:

الحدث المقدس والعجائبي في نصوص السرد العربي القديم .

- تمهيد : ص: 267

المبحث الأول :

"رسالة التوابع والزوابع" : من الفن المقدس إلى تأصيل الظاهرة الدينية .

- 1- ابن شهيد و" رسالة التوابع والزوابع " : ص: 271
- 1-1- ابن شهيد : ص: 271
- 1-2- في تأليف " رسالة التوابع والزوابع " : ص: 272
- 1-3- في وصف مكونات " رسالة التوابع والزوابع " : ص: 274
- 2- قراءة في عنوان " رسالة التوابع والزوابع " : ص: 276
- 3- البناء الحكائي في "رسالة التوابع والزوابع" : ص: 279
- 4- رحلة ابن شهيد إلى عالم العجائبي : ص: 284
- 4-1- زهير بن نمير تأشيرة لولج ابن شهيد إلى وادي الجن : ص: 284
- 4-2- في إجازة توابع الشعراء والخطباء لابن شهيد : ص: 287
- 4-2-1- في معنى الإجازة : ص: 287
- 4-2-2- في إجازة ابن شهيد شاعرا وخطيبا : ص: 288
- 5- صورة الشخص وتشيكلها في "رسالة التوابع والزوابع" : ص: 292
- 5-1- في أسماء توابع وزوابع الشخص : ص: 296
- 6- تشكيك المكان في " رسالة التوابع والزوابع " : ص: 298
- 6-1- حدود الفضاء المكاني : ص: 300
- 6-2- في وصف أرض الجن : ص: 302
- 7- خلاصة : ص: 306

المبحث الثاني :

"رسالة الغفران" : من المقدس الديني إلى الحلول في الحضرة الإلهية .

- 1- الرسالة / الإطار: ص: 312
- 2- في دواعي تأليف " رسالة الغفران " : ص: 317
- 3- في ماهية الغفران : ص: 321
- 4- "أبو العلاء المعري" وفلسفة المكان : ص: 326
- 5- الكلمة الطيبة معراج إلى الجنان : ص: 328
- 6- العروج إلى فضاء الجنة : ص: 329
- 6-1- أشجار الجنة وأنهاها : ص: 331
- 7- ابن القارح وفضاء المحشر: ص: 337

- 8- ابن القارح من فضاء الجنة إلى فضاء الجحيم : ص: 346
- 8-1- ابن القارح في رحاب الجنة : ص: 346
- 8-1-1- نزهة ابن القارح في الجنة : ص: 347
- 8-1-2- موصوفات الجنة بين عجيب النص القرآني وعجائبي "رسالة الغفران": ص: 353
- 8-2- ابن القارح في زيارة لأصحاب النار : ص: 356
- 9- أثر "رسالة الغفران" في "الكوميديا الإلهية" لـ "دانتي أليجييري": ص: 364
- 10- خلاصة : ص: 372
- تركيب: موازنة بين "رسالة التوابع والزوابع" لابن شهيد و"رسالة الغفران" للمعري ص: 374
- خاتمة : ص: 380
- بيبلوغرافيا: ص: 391
- الفهرست: ص: 404