

# التوابع والزوابع ورسالة الغفران بين الإتياع والابتداع

\* أ. د. منجد مصطفى بهجت \*

E.mail: munjidmb@hotmail.com

\* \* أ. داليا محمد ملاكا \*

E.mail: alkitharah@hotmail.com

\* قسم اللغة العربية، كلية الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

\* \* قسم اللغة العربية، كلية الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

## التوابع والزوابع ورسالة الغفران بين الإتياع والابتداع

أ. د. منجد مصطفى بهجت

أ. داليا محمد ملاكا

### الملخص:

قرر الباحثان في المقدمة أهمية الرسالتين فيما تقدمانه من أبعاد نقدية في مفهوم الشعر وأهمية اللفظ، وتارات الشعر وإلهامه، وبراعة الوصف، والطبع والصنعة، والسرققات الأدبية، ونقد النصوص النثرية، وتوقفا عند محورين وخاتمة، أما المحوران، فالأول: نظري يتعلق بأوجه التشابه بين الرسالتين: وتناول فرضيات ثلاث، تأثر ابن شهيد بأبي العلاء، وتأثر المعري بابن شهيد، ونفي التأثير والتأثر. وتبنى الباحثان الفرضية الثانية، وأما المحور الثاني: فاخص بالدراسة التحليلية في وجوه اللقاء والتشابه بين الرسالتين: وتجلي في مدخل الرسالتين والبطل والتصوير العام للشخصيات والمشاهد المشتركة. وجاءت الخاتمة في المقاربات في الرسالتين، ودور الطلاب، للكشف عن وجوه التماثل بين الرسالتين، بناءً على ما سبق توصلت الدراسة إلى عدم وجود اختلاف كبير بين جو الرسالتين.

مصطلحات أساسية: المشرق، التأثير والتأثر، الرحلة إلى عالم الآخرة، التوابع والزوابع، النثر الخيالي، الغفران، الأندلس.

## **Al-Tawabi', Al-Zawabi' and Risalat al-Ghufran: Aspects of Imitation and Innovation**

Prof. Monjid Mustafa Bahjat  
Dalia Mohammed Malaq

### **Abstract:**

This study tries to emphasize the importance of the two epistles in what they offer in regards to the dimensions of criticism in the concept of poetry, the importance of the text, the inspiration of poetry, the mastery of description, literary plagiarism, and the critique of prose texts. The study consists of two parts and a conclusion. The first part deals with the similarities between the two epistles, and it discusses three hypotheses, the first is that Ibn Shahid was influenced by Al-Ma'ri, the second is that Al-Ma'ri was influenced by Ibn Shahid, and the third is that neither one of them influenced the other. The study sides with the second hypothesis. The second part of the study focused on analytically studying the similarities between the two epistles. These similarities can be observed in the introduction of the two epistles, the protagonist, the general depiction of the characters, and the common scenes. As for the conclusion it focused on linguistically analyzing the two epistles and the role of the students, so as to expose the similarities between them. The study reached the conclusion that there are no major differences between the two epistles.

---

**Keywords:** Journey to the realm of the hereafter, al-Ghufrān, al-Tawābi' wa al-Zawābi', fiction prose, mutual effects, The orient, al-Andalus.

## مقدمة :

فريدة، أما ابن شهيد فأديب مطبوع، لكنه لا يختلف عن أقرانه من الأدباء، ولا يبعد عنهم في الفضل والأدب.

وأين علم ابن شهيد وإمامه بأمور اللغة من علم المعري الذي قيل عنه أنه لا تكون لفظة نطق بها العرب إلا وهو عالم بها<sup>(1)</sup> فلا يبي العلاء ما يربو عن المائة كتاب وما وصلنا منها إلا القليل، وهذا القليل يمثل مادة دسمة في دراسته.

في حين أننا لا نعرف عن ابن شهيد ما خلا ما ذكره ابن بسام الشنتريني في الذخيرة وبعض فصول رسالة التوابع والزوابع التي أوردها ابن بسام كذلك، والقليل من التعريف به في تضاعيف كتب التراجم والأدب.

ويبدو التفاوت بين الرسالتين، فرسالة الغفران وصلتنا كاملة، ووصلتنا كذلك رسالة ابن القارح التي تمثل رسالة الغفران رداً عليها، أما رسالة التوابع والزوابع فما وصلنا منها إلا القليل، ولم يصلنا كذلك توصيف طولها وحجمها، فما بين أيدينا جزء منها، ولسنا ندري كم يمثل هذا الجزء من الرسالة المفقودة<sup>(2)</sup> ولا نكاد نحدد ملامح شخصية أبي بكر الذي وجّه ابن شهيد إليه رسالته.

لكن وعلى الرغم من كل هذا التفاوت والاختلاف، يبقى لدينا عامل مشترك هو أساس رسالتنا هذه، والمنطلق الذي تقوم عليه الموازنة، ألا وهو أن كليهما تخرجان عن عالم الواقع إلى عالم الخيال، فالرحلة الخيالية جامع بينهما. ويزيد على هذا الجامع رابط آخر، وهو أن الرحلتين أدبيتان، بمعنى أن كليهما تشتركان بمناظرات الأدباء والشعراء وإقامة حوار معهم.

وأول من أشار إلى استفادة إحدى الرسالتين من

إن الوقوف بدراسة متأنية للنصين يكشف عن جوانب حيوية مهمة، في مجال الأدب والنقد، على الرغم من كثرة الدراسات والبحوث التي كتبت عن هاتين الرسالتين، قديماً وحديثاً، لأن الرسالتين من الرسائل المبكرة في الرحلة إلى عالم الخيال... وتظهر قيمة الرسالتين في أمور مهمة تمثل القيمة اللغوية والأدبية من خلال القضايا التالية:

1. مفهوم الشعر وأهمية اللفظ.
2. وتارات الشعر وإلهامه.
3. وبراعة الوصف، والطبع والصنعة.
4. والسرقات الأدبية.
5. ونقد النصوص النثرية.

كما تتجلى أهمية الرسالتين في اعتمادهما على الخيال ودخول عالم الجن، واستخدام السخرية، واعتماد الحوار والشخصيات الخيالية.

سيتوقف البحث عند أوجه التشابه بين الرسالتين، والقائلين بالتأثير والتأثر بين الكاتبين، أو نفيه، ووجوه اللقاء والتشابه بين الرسالتين، من خلال الدراسة التحليلية بإذن الله.

أولاً: أوجه التشابه بين الرسالتين:

بدا للباحثين أول أمرهما في هذا البحث ومن خلال ما اطلعوا عليه في ثنايا الكتب عن العلاقة بين الرسالتين، أنه ليس من العسير عقد موازنة بينهما وبحث أوجه التشابه والاختلاف، ومدى التأثير والتأثير بينهما، لكننا نعتزف أننا وجدنا أنفسنا أمام موازنة غير متكافئة، كما وحجماً، فالمعري لغوي عملاق، وأديب بارع، وشاعر متمرس، شهد الكثيرون بذكائه واستطاع أن يمثل وحده اتجاهاً أدبياً، وفلسفة

بالآخر، «أما رسالة الغفران لأبي العلاء المعري فإنها هي أيضاً نثر مسجع، تلتقي في كثير من النقط برسالة التوابع والزوابع، إلا أنها أرفع منها بدرجات» وينفي آل عيال تمام النفي وجود شبه بين التوابع والزوابع ورسالة دانتي، في حين يرى وجود مثل هذا الشبه بين الغفران والتوابع والزوابع.<sup>(9)</sup>

يجد زكي مبارك أن التشابه تام بين الرسالتين، فالموضوع واحد وهو عرض المشاكل الأدبية والعقلية بطريقة قصصية، والخلاف في جوهر الموضوع يرجع إلى روح الكاتبين» ويقول: «والمسرح واحد تقريباً: فهو عند ابن شهيد وادي الجن في الدنيا، وهو عند أبي العلاء وادي الإنس في الآخرة: أي الفردوس والجحيم».<sup>(10)</sup> وممن ذهب هذا المذهب الشاذلي بو يحيى ووجده في الطريقة التي اختارها كل من المؤلفين، وفي كنه الرسالتين وماهيتهما، و عرض الآراء والأغراض، وفي صبغة الرسالتين الخيالية، الصياغة والغرض والمحتوى والنمط الأدبي والصلة بالمؤلف.<sup>(11)</sup>

إلا إننا لا نجد في هذا الاختلاف ما ينفى اطلاع أبي العلاء على رسالة التوابع والزوابع، وما حدث من تغيير جذري في مكان الرحلة وعالمها، ولنتأمل العلاقة بين هذه المفردات: الجن والإنس، الدنيا والآخرة.

وحيث يفرق رجب البيومي بين التأثر والاحتذاء «لأننا في قضية الموازنة بين النصوص الأدبية نفرق بين التأثر والاحتذاء، فالتأثر أن يستلهم اللاحق سابقاً فيلهمه مهما ابتعد عن جوه ونأى عن مسرحه، فحسبه أن وجّه عينه إلى أفق جديد لم يكن يخطر على باله من قبل، فلو سار في طريق غير طريق صاحبه ما قدم شيئاً ولا أحرّ في جوهر القضية،

الأخرى، وعقد علاقة بينهما هو أحمد ضيف، في أكثر من كتاب له،<sup>(3)</sup> وسيأتي رأيه مفصلاً فيما بعد، ولم نجد من المتقدمين من أشار لعلاقة تربطهما، وقد استدلت بنت الشاطئ بهذه الحجة لنفي ارتباط العمليين الأدبيين، بيد أن رجب البيومي يعلل هذا بأن الرسالة لم تكن مشهورة بين آثار أبي العلاء قبل القرن الثالث عشر، وقد أقرت بنت الشاطئ بهذا في قولها: «فإلى القرن الثاني عشر الهجري، لم يكن المعروف عن رسالة الغفران يتجاوز كلمات قصاراً ذكرها مؤرخوه العرب في ترجمته، وقد اقتصر بعضهم على ذكرها في ثبّت مصنفاته»<sup>(4)</sup> فمن الطبيعي أن يضربوا برسالة الغفران عرض الحائط، كما فعلوا مع بقية مصنفاته حسبما يخبرنا أبو الفداء في تاريخه،<sup>(5)</sup> ولاسيما إنها رحلة لعالم الآخرة، وأن ما فيها لا يخرج عن استخفاف بالدين لما عُرف من زندقته.

وفي مقالة الحموي فيه إذ يرى أن الشعر الذي أورده في رسالة الغفران من «أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه»،<sup>(6)</sup> والذهبي يصفها بأنها تحوي مزدكاً واستخفافاً مع الأدب الذي بها<sup>(7)</sup>، وما كانت رسالة أبي العلاء إلا رداً على رسالة ابن القارح في أحوال الزنادقة. على أن مثل هذا الحكم تردد عند كثيرين، ومنهم أبو زكريا التبريزي، والباخرزي، والقاضي المنازي، وفي الطرف الآخر، تجد فريقاً من العلماء يصحح دينه وينفي عنه التهم ومنهم، ابن دقيق العيد والصفدي وابن العديم وابن الوردي في واحد من قوليّه، وقد فصل القول في ذلك أحمد تيمور باشا.<sup>(8)</sup>

يرى مصطفى آل عيال أن هناك شبهاً بين رسالة الغفران والتوابع والزوابع دون أن يحدد من المتأثر

أبي العلاء وعمل على محاكاتها<sup>(17)</sup>، ولم يدعم ضيف رأيه ببحث السابق واللاحق، لكنه فجّر مثل هذه الموازنة، وانطلق الباحثون في محاولة لإثبات فرضية التأثير والتأثر بين الأدبيين ومدى صحتها. وممن حدا حذوه محمد عبد المنعم خفاجي،<sup>(18)</sup> ولكنه لم يحدد لنا تاريخاً معيناً لتأليفها سوى إنها - أي التوابع والزوابع - تلت الغفران.

وهي في الحقيقة فكرة مستبعدة لأن ابن شهيد المتوفى سنة 426هـ بلي بمرضه فترة عجز فيها عن القيام، فلا شك أنها أقعدته عن القيام بعمل أدبي يحتاج لتلك المقدرة من الخيال كما هو الحال مع التوابع والزوابع.<sup>(19)</sup>

## 2 - تأثر المعري بابن شهيد :

وإذ يفترض أحمد ضيف تقليد ابن شهيد للمعري تنقلب عليه الآيه بإثبات أسبقية ابن شهيد في تأليف التوابع والزوابع عن الغفران، وبالتالي يصبح تأثير السابق في اللاحق من باب البدهيات، فيقول كارل بروكلمان:<sup>(20)</sup> «رسالة التوابع والزوابع التي كتبها حوالي سنة 401/1030م تجد في رحلة في وادي الجن كثيراً من النقد والطرائف الأدبية - ربما كانت النموذج الذي احتذاه المعري في "رسالة الغفران" .

واستناداً لتاريخ كتابة الرسائل يقرر زكي مبارك خطأ فرضية أحمد ضيف فيقول: "وصار من المرجح أن يكون أبو العلاء هو الذي قلد ابن شهيد، وكما كان الأندلسيون يقلدون أهل المشرق في كل شيء كان أهل المشرق يحرصون أشد الحرص على متابعة الحركة الأدبية في الأندلس"،<sup>(21)</sup> كذلك أحمد هيكل «أما تأثر أبي العلاء فراجع من التشابه الشديد بين الرسائلتين، وأغلب الظن أن رسالة التوابع والزوابع قد نقلت إلى المشرق في حياة ابن شهيد وأبي العلاء،

وحسبه أن أراه السبيل»،<sup>(12)</sup> فلا ننفي عن المعري إبداعه، وتأليفه «ولكن لا نزعماً أنه انسحب على أذيالها في رسالة الغفران، فإن الشبه الذي نجده لا يحرم أبا العلاء حق التأليف». <sup>(13)</sup> وقد استمدت الرسائلتان من مصدرين لا نشك فيهما، التراث الإسلامي،<sup>(14)</sup> والتراث العربي، كما سيتضح خلال البحث.

ولعله يجدر بنا أن نطلع على آراء الباحثين في العلاقة بين الرسائلتين، وجميع هذه الآراء لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات:

## 1 - تأثر ابن شهيد بأبي العلاء :

ويستند القائلون بهذا الرأي إلى أمرين، أولهما شهرة أبي العلاء وكونه علماً من أعلام اللغة والأدب، فهو أسوة يقتدى بها، والأمر الثاني ما عُرِف من تقليد أهل المغرب والأندلس لأدباء المشرق كما أنكر على أهل الأندلس ابن بسام في مقولته المشهورة: "إلا أن أهل هذا الأفق أبوإلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعت بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجنوا على ذلك صنما، وتلو ذلك كتاباً محكماً"،<sup>(15)</sup> وفي المقابل نجد الصحاب بن عباد بمقالته «هذه بضاعتنا ردت إلينا»<sup>(16)</sup> تعليقاً على كتاب ابن عبد ربه، والتي يظهر فيها انتقاص أهل المشرق للأندلسيين مع شغفهم بمتابعة كل جديد بدليل اطلاعه على هذا الكتاب.

وقد أثرت هذه الظاهرة على بعض الأحكام المعاصرة كقول أحمد ضيف في العلاقة بين الرسائلتين: ورسائلته: "التوابع والزوابع" أطول رسائل ابن شهيد وهي أشبه برسالة الغفران لأبي العلاء المعري. ويبدو أن ابن شهيد اطلع على رسالة

الغفران. وبهذا ينتفي وجه الصحة عن الاتجاه القائل بتقليد ابن شهيد للمعري، ويبقى أماننا اتجاهان: إما تأثر المعري بابن شهيد، أو عدم وجود علاقة بينهما.

وأما المحور الثاني فهو كتاب اليتيمة، فقد اطلع صاحب اليتيمة على رسالة التواضع والزواضع، وأورد فصولاً منها دون أن يشير إلى اسمها. والدليل على ذلك مقارنة قام بها البيومي يثبت فيها أن الفصول الواردة في اليتيمة هي ذاتها الفصول التي ذكرت في التواضع والزواضع على الترتيب،<sup>(27)</sup> وهو أمر يستحيل حدوثه لولا اطلاع صاحب اليتيمة على الرسالة نفسها. أما الرسائل التي ذكرها الثعالبي من رسالة التواضع والزواضع فهي: رسالة ابن شهيد في وصف البرد والحمام، ووصف برغوث، وأخرى في وصف ثعلب، ووصفه للماء، ورسالة الحلوى، وتمثل عدد الرسائل الواردة في اليتيمة خمسة من أصل سبعة. أما اطلاع المعري على يتيمة الثعالبي فهو مما لم يثبت ببرهان، ولا دليل عليه. لكن البيومي يرى اطلاع المعري على اليتيمة من باب البداهة لشهرتها وذبوع صيتها.

وصحيح أن اليتيمة قد أتمها الثعالبي في سنة 384هـ ومن الممكن أن يكون المعري قد اطلع عليها في مكتبة بغداد لما أثبتته في الغفران من اطلاعه على كتب مكتبة بغداد. ولا شك أن اليتيمة كانت ضمن كتبها.

لكننا نستبعد أن تكون اليتيمة في حينها قد تضمنت أبياتاً وترجمة لابن شهيد، إذ إن عمره لا يتجاوز السنتين لولادته سنة 382هـ، أما الاحتمال الأكثر انسجاماً فهو أن يكون ما أورده الثعالبي لابن شهيد مذكوراً في نسخته الثانية التي أعاد صياغتها

فقد أشاد بنصوص منها مؤلفون مشاركة، عاشوا في زمن الأديبين الكبيرين؛ فالثعالبي - وهو معاصر لابن شهيد وأبي العلاء - قد نقل في كتابه يتيمة الدهر، بعض نصوص تلك الرسالة، كوصف ابن شهيد للماء والحلوى وغير ذلك.<sup>(22)</sup>

ويؤكد ذلك بطرس البستاني: "فغير مستنكر أن يكون أبو العلاء قد اطلع عليها، فنبتت فيه فكرة الرحلة السماوية، ثم جاءت رسالة ابن القارح تدعوه إلى تصنيفها"<sup>(23)</sup> وكذلك يذهب إلى هذا الرأي محمد رجب البيومي إذ يقول: «فابن شهيد قد ابتكر الكتابة عن بعض عوالم الغيب فتأثر به أبو العلاء وأحب أن يكتب عن بعض هذه العوالم، وإن سار الأول في طريق الجن والثاني في طريق الجنة والنار».<sup>(24)</sup> والإضافة التي يضيفها البيومي أنه على وعي باختلاف موضوع الرسالتين وإن تشابهتا في الرحلة الخيالية لكن كلاً منهما تتجه لمكان مختلف ومع ذلك يبقى تأثير السابق وهو ابن شهيد في اللاحق وهو المعري. وممن يذهب هذا المذهب الشاذلي بويحيى: «ولا مراء في أنها أوحى إلى المعري قالب رسالة الغفران وإن جحد ذلك الجاحدون تحاملاً وتحيزاً»<sup>(25)</sup>

إن الأدلة التي ساقها القائلون بتأثر المعري بابن شهيد قائمة على ثلاثة محاور يذكرها حازم عبد الله خضر،<sup>(26)</sup> المحور الأول هو فكرة السابق واللاحق، أما المحور الثاني فهو كتاب اليتيمة للثعالبي، والثالث هو وجه الشبه بين الرسالتين.

فأما الأول فقد سبق الإشارة لتاريخ تأليف كليهما، وقد ثبت بالدليل والبرهان أن التواضع والزواضع قد سبقت الغفران، وبالتالي يبطل القول بتأثر ابن شهيد في التواضع والزواضع بالمعري في

شياطين للشعراء يلهمونهم أشعارهم؛ وواضح من موضوع الرحلتين أنهما لا يلتقيان أي التقاء، وأن من الخطأ كل الخطأ أن يحاول باحث تبين أثر لإحدهما في الأخرى<sup>(29)</sup>.

كذلك تنفي بنت الشاطي مثل هذه العلاقة، بعد مناقشة طويلة لرأي زكي مبارك، الذي عبر عن موضوع الرسالتين بكلمات موجزة «فهو عند ابن شهيد وادي الجن في الدنيا، وهو عند أبي العلاء وادي الإنس في الآخرة: أي الفردوس والجحيم»،<sup>(30)</sup> فتستخدم مصطلحاته لتعبير بها عن تضاد الرسالتين بقولها: «ولا يسلم الحكم بوحدة الموضوع مع النص على اختلاف روح الأديبين، والجمع بين النقائض: وادي الجن في الدنيا، ووادي الإنس في الآخرة»،<sup>(31)</sup> ولا يشفع عند بنت الشاطي موضوع الرحلة الخيالية، أو لقاء الأديباء، فالرسالتان في منظورها «على ما بينهما من ظواهر أسلوبية متشابهة، وصياغة تمثيلية لشخص الرحلتين متقاربة، متفاوتتين روحاً ومزاجاً وموضوعاً ومجالاً ومسرحاً».<sup>(32)</sup>

أما حازم عبد الله فيقول: «أما علاقتها بالغفران فهي لا تعدو علاقتها بأي رسالة أخرى من حيث وجود أمور عامة لا بد من توفرها في الكتابة القصصية الخيالية، وما يرى بينهما من تشابه ففي أمور عامة عارضة حيث اختلفت طبيعة كل من الكاتبين وروحهما باختلاف البيئة والثقافة والزمن. وما قيل في تقليد التوابع للغفران فلا قيمة له إذ يرد بالسبق الثابت للتوابع على الغفران. أما القول باطلاع أبي العلاء على التوابع وإفادته منها في رسالته فشبهة محتملة.. ولكنها تفتقر إلى دليل ثابت قوي وليس لدينا من ذلك شيء يعتمد عليه».<sup>(33)</sup> وممن ذهب هذا المذهب صلاح رزق «إنه لا علاقة موضوعية أو

سنة 403هـ وأهداها لخوارزم شاه وهو بخراسان، ولا سيما إذا علمنا حرص الثعالبي في أن يضمن كتابه أحدث ما توصل إليه من أخبار الأديباء والشعراء في المشرق والأندلس.

والأرجح عندنا أن يكون المعري قد اطلع على اليتيمة بعد الإضافة الثانية، ولاسيما إنه شيخ معلم يتردد عليه طلبة العلم، ومن الضروري اطلاعه على تغييرات اليتيمة لشهرتها، كما إنه قد ورد في الغفران خبر الخالدين، وبعض أبيات المتنبى، وهي مذكورة في اليتيمة. ونتوقف عند المحور الثالث بشيء من التفصيل.

### 3 - نفي التأثير والتأثر:

كان بطرس البستاني من أوائل من قال بنفي التأثير والتأثر بين الرسالتين: «وكتاهما تسير في طريق معبد لها، وترمي إلى هدف مخصوص بها. فإن قصد الكاتبان عالم الأرواح في قصتيهما، فطريق أبي عامر قادته إلى وادي الجن، وطريق المعري قادته إلى الآخرة».<sup>(28)</sup>

أما صاحب سلسلة تاريخ الأدب العربي شوقي ضيف فلا يجد وجهاً للتأثير والتأثر، ويخالف الاتجاهين السابقين، يقول: «وكلا الرأيين بجانبه الصواب، وحقاً الرسالتان رحلتان فيما وراء الواقع، لكنهما بعد ذلك تتباينان في موضوعهما، فرحلة أبي العلاء تدور على عقيدة إسلامية هي عقيدة المعاد وما يتصل به من أهوال الحشر والصراط ونعيم الجنة وعذاب النار، ولقاء بعض من غفر له من الشعراء واللغويين في الفردوس ورؤية إبليس وبشار وأضرابه من الزنادقة في الجحيم، أما رحلة التوابع والزوابع لابن شهيد - كما مرت بنا - فتدور على ما شاع على أسنة العرب في عصرهم الجاهلي الوثني من تصور



الآخرة، بل هي رحلة لغوية مفيدة، زاخرة بالشعر والعروض واللغة والنقد، ولا سبيل لتجريد الغفران من كل هذا مع إثقاله لها لأنه العنصر المميز في الغفران.

والخلاصة أنه من الممكن أن يكون أبو العلاء قد استلهم فكرة الغفران من مصادر إسلامية، لكنه بلا شك قد اطلع على التوابع والزوابع، وهي وليدة عصره، وهو مثقف ظمى دوماً للعلم، وما يدعونا إلى القول بمشابهة الغفران للتوابع والزوابع إضافة للدليل التاريخي في سبقها عن الغفران، والأدلة الأخرى التي تقدمت، فإنها قائمة على فكرة لقاء الأدباء في عالم متخيل، فالرحلة الخيالية، وإن كانت إبداعاً في ذلك العصر، لكن ما يميز العملين الأدبيين التقاؤهما في هذا المحور، كما تظهر في الغفران بعض الملامح من التوابع والزوابع أتينا على ذكرها آنفاً.

ثانياً: الدراسة التحليلية في وجوه اللقاء والتشابه بين الرسائلتين:

#### 1 - مدخل الرسائلتين:

تبدأ رسالة التوابع والزوابع بداية بسيطة بحيث تُدخل صاحب الرسالة الموجهة إليه إلى صلب الموضوع، حيث يقول ابن شهيد في مطلعها: «لله أبا بكر ظن رَمَيْتَهُ فَأَصْمَيْتَ،<sup>(38)</sup> وُحِدَسُ أَمَلْتَهُ فَمَا أَشَوَيْتَ»<sup>(39)</sup> أهديت بهما وجه الجليّة،<sup>(40)</sup> وكشفت عن غرة الحقيقة، حين لمحت صاحبك<sup>(41)</sup> الذي تكسبته ورأيتَه قد أخذ بأطراف السماء، فألف بين قمريها، ونظم فرقديها، فكلما رأى نغراً سده بسُهاها،<sup>(42)</sup> أو لمح خرقاً رمه بزبانها،<sup>(43)</sup> إلى غير ذلك. فقلت: كيف أوتي الحكم صبيّاً. وهز بجذع نخلة الكلام فأساقط عليه رُطباً؛ أما إن به شيطاناً يهديه، وشيصباناً يأتيه وأقسم أن له تابعة تُتجده، وزابعة تؤيده، ليس هذا في

فنية بين الرسائلتين على الرغم مما قد يبدو من اتفاق في الفكرة العامة أو الصورة الظاهرة».<sup>(34)</sup> وبناءً على هذه الآراء فإننا نستطيع أن ننفي نفيّاً قاطعاً فكرة تأثر ابن شهيد بأبي العلاء.. وإذا كان لا بد من القول بتأثر أحدهما بالآخر فإن ابن شهيد هو السابق في تأليف رسالته، وأن المعري هو المتأثر بها».<sup>(35)</sup>

وبعد المناقشة يقرر علي بن محمد هذا الرأي الذي ينهي الخصومة، وهو: «إن رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع فرعان طيبان من شجرة مباركة، هي شجرة الأدب العربي التي ينبغي أن تكون موضع الفخر، ومحط المباهاة، لا مبعث العصبية الجوفاء والنعرات البدائية».<sup>(36)</sup>

فمع أن الباحث يثبت لأبي عامر بن شهيد السبق التاريخي لكنه لا يقر فكرة التأثير والتأثر، ولا يجد جدوى من مناقشتها، لما يؤدي مناقشة هذه المسألة «لضرب من ضروب تلك المناقشات التافهة».<sup>(37)</sup> وإذا كان الباحثان يتفقان مع رأي علي بن محمد في أن الموضوع لا يصح أن يناقش بجدّة بحيث ينقسم النقد والكتاب لأنصار وخصوم، فإنهما لا يوافقانه في عدم جدوى المقارنات والموازنات، وإلا فما جدوى الدراسات الموازنة؟ ولاسيما كتاب الموازنة بين الطائيين للآمدي، أليس يبحث عن وجوه التماثل والاختلاف، ولا يخفى على النقد والكتاب ما لهذا البحث من جدوى ثقافية وأدبية فرسالة الغفران أغزر مادة، وأكثر طولاً من رسالة التوابع والزوابع أو مما وصلنا منها على وجه الصحة، وقد حاولت التركيز في إظهار خيال المعري في أحداث رسالته، بحيث أظهر جوانب الخيال دون الإسهاب فيها، والمتأمل في رحلة الغفران يجدها أكثر من رحلة لعالم

تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع. وغرقت في أمواج بدعها الزاخرة، وعجبت من اتساق عقودها الفاخرة..»<sup>(49)</sup> مستفيضاً في امتداح رسالة ابن القارح.

وقد أثارت هذه المقدمة الغربية الكثير من الكتاب، وأوعزت بالكثير من التفسير والشرح، واستغرقت تأملاتهم فيها يحاولون الكشف عن لغزها الكبير، فمحقة الغفران على سبيل المثال تقول: «مثل هذه المقدمة لا يمكن أن تأتي عبثاً، ولا من الهين أن نتصور أديباً يرد على رسالة إخوانية تلقاها من أحد أبناء بلده، فيلقاه بتحية متشحة بالسواد، مشحونة بأنفاس الحيات من مختلف أسمائها وأنواعها، وحماطتها وسمها، وتلويها وتقبضها، وظهورها واختفائها»<sup>(50)</sup> وهي ترى أن الإجابة على هذا اللغز يتمثل في صورة شخصية ابن القارح عند أبي العلاء، تقول في تفسيرها: «لقد تمثل أبو العلاء وهو يصغي إلى رسالة ابن القارح، بما تتضح به من شر وخبث ومداهنة ونفاق ورياء، الثعابين والحيات بتلونها وتلويها ونعومتها السامة، فجاءت تحيته الرمزية استهلالاً لتلقائياً لرسالته إلى الرجل الذي قال فيه حين ذكر له: «أعرفه خيراً: هذا الذي هجا أبا القاسم المغربي»<sup>(51)</sup> ويبدو تحليل بنت الشاطئ أقرب للمعقولة مما ذهب إليه آخرون، فقد تمادى بعضهم على ضوء فلسفة المعري في وسمه بالرمزية وتفسير هذه الديباجة على هيئة رمزية تبعد كثيراً عن النص، وهي محاولة جاهدة لتفسير المقدمة على أي حال، فالسواد دليل على فقد البصر، ولست أرى دلالة تقيد المعري في الرمز بذلك. كما يدل السواد على عزلته، والمعري وإن كان قد اعتزل في منزله لكنه لم يوصد بابه في وجه طلبة العلم وغيرهم.<sup>(52)</sup>

قدرة الإنس، ولا هذا النفس لهذه النفس. فأما وقد قُلتها، أبا بكر، فأصخ أسمعك العجب العُجاب»<sup>(44)</sup> فيبتدئ ابن شهيد رسالته بالدعاء العابر والبسيط لأبي بكر خلافاً للأسلوب المهود في الدعاء،<sup>(45)</sup> ويتخذ من ظن أبي بكر مدخلاً لرسالته، وأن ما حسبه أن ابن شهيد له تابعة تؤيده، لهو من الصحة بمكان، لأن ما يأتي به ابن شهيد ليس في مقدور البشر، إذ يبدأ في سرد حكاية لقائه لتابعه، فيقول: «فأما وقد قُلتها، أبا بكر، فأصخ أسمعك العجب العُجاب» ومن هنا تبدأ رحلة التوايح والزوايح.

ويستخدم ابن شهيد أسلوب الخطاب المواجه وهو ما يميز أسلوب أهل الأندلس، يقول في ذلك القلقشندي: «وعادتهم فيها أن يكون الخطاب فيها خطاب المواجهة، مثل: أنت، وأنا، ولك، وعندي، وعندك... قال ابن شيث في "معالم الكتابة" ولا يعرف ذلك لغيرهم»<sup>(46)</sup>.

كذلك يعتمد كتّاب المشرق على ابتداء رسائلهم بالدعاء لمن وجهت إليه،<sup>(47)</sup> بيد أن المعري لم يبتدئ رسالته بالدعاء لابن القارح، بل آخر دعاءه له بعد مقدمة مناسبة إذ يقول «اللهم يسّر وأعن، قد علم الجبر الذي نسب إليه «جبرئيل»، وهو في كل الخيرات سبيل، أن في مسكني حماطة ما كانت قط أفانية، ولا الناكزة بها غلنية، تثمر من مودة الشيخ الجليل - كبت الله عدوه، وأدام رواحه إلى الفضل وغدوه - ما لو حملته العالية من الشجر، لدنت إلى الأرض غصونها، وأذيل من تلك الثمرة مَصُونُهَا..»<sup>(48)</sup> فيأتي الدعاء عارضاً لحديثه، غير مخصوص به، ثم تطرق لوصول كتاب ابن القارح بعد مقدمة طويلة يقول: «وقد وصلت الرسالة التي بحرها بالحكم مسجور، ومن قرأها مأجور، إذ كانت

القارح صفات تحمل سخرية به، كما أشرنا من قبل، وتارة تجده ينسى ملامح شخصية ابن القارح ويظهر آراءه وسعة علمه واطلاعه بالشعر ولغات العرب ما هو من اختصاص شخصية أبي العلاء ذاتها.

### 3 - التصوير العام للشخصيات:

ومن الجدير بالذكر أن عدد أعلام الغفران يزيد عن الأربعمئة وخمسين علماً، في حين لا يتعدى أعلام التوابع والزوابع الأربعين علماً. أي بنسبة لا تتجاوز التسع.

ولا يسبغ المعري على شخصياته الكثير من الأوصاف ما خلا ما أراد أن يسم به لإثبات فلسفة الحرمان والتعويض، كتشبيهه زهير بالزهرة الجنية، وبأن لعوران قيس أجمل أعين في الجنة، لكنه لا يحدد الملامح الشخصية بشكل واضح، حتى إن مصطفى آل عيال يقارن بينها وبين الكوميديا الإلهية في تصوير الشخصيات فيقول: "إن الكوميديا الإلهية هي معرض للصور الشخصية، تبقى منقوشة في مخيلتنا أحسن ما يكون النقش. أما عند المعري فالأمر على العكس تماماً: ليس لأشخاصه وجه بالتعيين يستلقت النظر إليهم، بل الميل للتعرف على ذواتهم. إنهم مجرد أسماء مرصوفة رصفاً" (55) ولا نوافقه في تجريد المعري من وصفه الأشخاص لدرجة أنه يرصفهم رصفاً، ولكن وصفه للأشخاص يتفاوت، فهو يسبغ على الشخصيات المتخيلة صفات يترك لخياله فيها العنان كحيات الجنة، وتوفيق السوداء التي أصبحت أنصع من الكافور، والإوز الجواري وغير ذلك، ويبدو أقل خيالاً وربما أكثر تحرزاً في وصف الشخصيات الحقيقية كأبينا آدم، وفاطمة الزهراء رضي الله عنها، والنحاة والشعراء.

وعلى الرغم من إبداع المعري في تصوير أنهار

ويجدر بنا الإشارة إلى أن رسالة المعري تمثل جواباً على رسالة ابن القارح، في حين أن رسالة ابن شهيد ألفها من نفسه ووجهها لأبي بكر فليست جواباً على رسالة سبقتها. من هنا يظهر الفرق بين أن يؤلف الكاتب كما يشاء وينتقي الموضوعات التي يريدتها، وبين أن يجيب على رسالة ما فقرة فقرة كما فعل المعري، وقد خرج عن سياق إجابته بهذه الرحلة الأخروية. (53)

### 2 - البطل:

تختلف شخصية البطل بين الرسالتين، فبطل التوابع والزوابع هو ابن شهيد نفسه، وأما صاحبه الذي يوجه الرسالة إليه فلا يأتي على ذكره إلا بأولها، وأما تابعه زهير بن نمير فهو مجرد دليل كما بقول محقق الرسالة "ولم يذكر الكاتب الأندلسي صاحبه إلا في بدء رسالته، ثم سكت عنه، وأقام من نفسه بطلاً لقصته تدور عليه حوادثها، ولم يذكر الكاتب الأندلسي صاحبه إلا في بداية رسالته، ثم سكت عنه، وأقام من شخصه بطلاً للقصة يتعهد حوادثها بنفسه، مستصحباً تابعه زهير بن نمير دون أن يوليه عملاً يستحق الذكر، غير التعريف بالأشخاص والأماكن" (54) بخلاف المعري الذي جعل من ابن القارح شخصية البطل، لكنه يسبغ عليه من الحوار والآراء ما تظهر شخصيته هو.

وقد أشارت بنت الشاطئ لهذا الاختلاف في أبطال الرسالتين، وجعلته من الفروق الجوهرية، لكن أياً كان البطل الذي اقترح الكاتب أن يتخذه، تجد شخصية الكاتب نفسه تظهر من وراء النص. فابن شهيد تبدو شخصيته بما عُرف من مجون واضحة جلية.

أما المعري فتتفاوت، فتارة تجده يسبغ على ابن

والكاتب، "وابن شهيد قد فاق المعري بما أضافه لأشخاصه من الحركة وبعض الميزات".<sup>(58)</sup>

إن أكثر من ناقش قضية تشابه الرسائلتين كما أشرنا قد أشار إلى اشتراكهما في الرحلة الخيالية بصورة عامة، مع اختلاف موضوع الرحلة، الذي يمثل عند المخالفين سبباً فينفي علاقتهما، وقد يمثل حوار الأدباء نقطة اشتراك بينهما، لكن من المجدي البحث في صلب الرسائلتين، لنستبين أوجه التشابه والاختلاف، إذ إن السجل التاريخي لشبهات العلاقة لا يقدم لنا دليلاً شافياً، لذا رأيت أن أشير لأوجه التشابه والاختلاف بين الرسائلتين مما يعيننا على الحكم في هذه القضية.

الحوار بين الأدباء وسؤالهم عن أشياء في اللغة والشعر، مع اختلاف الهدف، فلا نلمح عند المعري شخصية الأنا وإثبات الذات كما نجدها عند ابن شهيد الذي يصور الجميع وقد بهرتهم براعته، وإمامه بفنون الأدب شعره ونثره، هناك صور ومشاهد مشتركة بين الرسائلتين وهي:

الجنة والغلمان القائمين بخدمة أهل الجنة، والإوز المغنيات، والإعداد للمأدبة، وتصور الشعر بالهيئة كما يقال، فإن هذا لا يشفع للمعري عند آل عيال الذي يرى أن «يراعة المعري مرت مرّ الكرام على الجنة ولم تعطنا منها غير خطوط باهتة لا فائدة كبرى فيها»،<sup>(56)</sup> فلا يشفع عند مصطفى آل عيال عمى المعري في هذا الإخفاق.<sup>(57)</sup> ونتساءل أيشفع عنده اتهام معاصري المعري له بالزندقة؟ فقد عدّ ياقوت استشهاد المعري بشعر اليهودي من إمارات سوء عقيدته، فكيف يكون موقفه إن استفاض في وصف الجنة والأنبياء؟ إنهم لم يعيبوا على ابن القارح رسالته التي تمتلئ بأخبار الزنادقة في حين لاموا مجيبيها!

وعلى أي حال فإننا نجد ملامح الشخصيات أكثر وضوحاً عند ابن شهيد، الذي يصف توابع الشعراء والأدباء بما يمليه عليه خياله، وهو ينوع كما أشرنا من قبل في طرق اللقاء والتصوير بما تمليه عليه ثقافته، ويوحى إليه معرفته ببيئة الشاعر

الشاعر	في رسالة التواضع والزواضع	في الغفران
طرفة بن العبد	راكب جميل الوجه، قد توشح السيف، واشتمل عليه كساء خز، وييده خطي. <sup>59</sup>	يسأله ابن القارح عن بعض شعره، وصحة نسبة الأبيات إليه، ويستحسن قصيدته الدالية، ولكنه لا يأتي بجواب لجميع ما سأل، إذ إن طرفة في العذاب، «فيقول طرفة: وددت أني لم أنطق مصراعاً، وعدمت في الدار الزائلة إمراعاً، ودخلت الجنة مع الهمج والطغام، ولم يعمد لمربي بالإرغام، وكيف لي بهداء وسكون، أركن إليه بعض الركون؟ «وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً». <sup>60</sup>
قيس بن الخثيم	«فارس كأنه الأسد، على فرسٍ كأنها العقاب». <sup>61</sup>	لم يأت ذكره في الرحلة، استشهد بشعره في سياق الرد <sup>62</sup> .
أبو تمام	«فتى كفلقة القمر» <sup>36</sup> يسكن قعر عين. ولا يذكر له ابن شهيد أي شعر بل يصوره يطلب من ابن شهيد الإنشاد ويستزيد منه.	ينتقد شعره دون أن يقابله، «أما الأصل فعربي، وأما الفرع فنطق به غبي، وليس هذا المذهب على ما تعرف قبائل العرب، فيقول - وهو ضاحك مستبشر- إنما ينكر عليه المستعار، وقد جاءت العارية في أشعار كثير من المتقدمين، إلا أنها لا تجتمع كاجتماعها فيما نظمه حبيب بن أوس» <sup>64</sup> ، ويعيب عليه دينه وامتناعه ذوي الجاه، «وأما أبو تمام، فما أمسك من الدين بزمam» <sup>56</sup> ، «وإن كان حبيب ضيع صلواته، فإنه لصال بفلواته لا يبلغ فيه كيد العداة، ما بلغ إهمال غداة» <sup>66</sup>
البحرني	«فخرج فتى على فرسٍ أشعل، وييده قناة» <sup>67</sup>	يذكر البحرني لنهر قويق بمدينة حلب <sup>68</sup> ، ومنادمته لمحمد بن يحيى المبرد <sup>69</sup> .
أبونواس	«وجاءوا بنا إلى بيت قد اصطفت دنانه، وعكفت غزلانهُ، وفي فرجته شيخٌ طويل الوجه والسبلة، قد افترش أضغاث زهر، وأتكا على زقٍ خمر، وييده طرجهارة، وحواليه صبية كأظب تعطو إلى عرارة». <sup>70</sup>	ذكر عقيدة أبي نواس واختلاف الناس فيها، وشغفه بالقصيد. <sup>71</sup> «وذكر صاحب كتاب الورقة جماعة من الشعراء في طبقة أبي نواس ومن قبله، ووصفهم بالزندقة» <sup>72</sup> ، وناقشه في بعض أبياته وما عيب عليه من المعاني <sup>73</sup> ، واستشهد بشعره في مواضع. <sup>74</sup>
أبو الطيب المتبي	«فقلت له: ما تتبعك لهذه الآثار؟ قال: هي آثار فرس حارثة بن المغلس صاحب أبي الطيب، وقصدي هو صاحب قنص. فلم يزل يتقرأها حتى دفعنا إلى فارس على فرس بيضاء كأنه قضيب على كثيب، ويده قناة قد أسندها إلى عنقه، وعلى رأسه عمامة حمراء قد أرخى لها عذبة صفراء». <sup>75</sup>	عاب على المتبي حبه للتصغير، فأما ما ذكره من قول أبي الطيب: أدُمُّ إلى هذا الزمان أهيلهُ فقد كان الرجل مولعاً بالتصغير، لا يقنع من ذلك بخلسة المغير» <sup>76</sup> وجاء المعري بقصص عن تنبئه واعتقاد الناس فيه <sup>77</sup> ، وبعض الأخبار عن ولادته وحياته <sup>78</sup> ، واستشهد بأشعاره في مواضع. <sup>79</sup>

في القرآن.

ومن ذلك رحلة القنص، يأتي ابن شهيد بصورة بعض توابع الشعراء ممن اشتهر بالقنص، من ذلك شيطان قيس بن الخطيم الذي صورته «فارسٌ كأنه الأسد، على فرس كأنها العقاب»،<sup>(84)</sup> وأنه صاحب قنص، فلم يعرجاً عليه مخافة انشغاله، وتتجلى صورة القنص في ملاقاته صاحب أبي الطيب المتنبّي، حيث يصور ابن شهيد تابعه وهو يقتني آثار فرسٍ «فقلت له: ما تتبّعك لهذه الآثار؟ قال: هي آثار فرسٍ حارثة بن المغلس صاحب أبي الطيب، وقصدي هو صاحب قنص. فلم يزل يتقرّأها حتى دفننا إلى فارسٍ على فرسٍ بيضاء كأنه قضيبٌ على كثيب، ويبيده قناةٌ قد أسندها إلى عنقه».<sup>(85)</sup>

ورحلة القنص هذه تجتمع فيها الخيل والصيد، والآثار، والأدوات لكنها تقتصر إلى الصيد نفسه، في حين يجيد المعري في تصوير رحلة القنص بالأسلوب ذاته، حيث يعرج على عدي بن زيد الإيادي الذي كان في الدنيا صاحب قنص، فيدعوه لمشاركته وينشده بعضاً من أبياته في القنص.<sup>(86)</sup> ومن الجماليات التي أضفاها المعري على الرحلة بعض أوصاف الخيل، وصورة ساخرة من ابن القارح الذي يخشى السقوط من على متن الجواد «فيكسر لي عضداً أو ساقاً»،<sup>(87)</sup> ثم لا يلبث أن يقتنع بمقالة عدي بن زيد في اختلاف قنص الجنة وخلوه من التعب والسقم، وما إن يجد صيداً سميناً حتى يفاجأ بالحيوان يحدثه فيمسك عن صيده، فالمعري يضيف على رحلة القنص حواراً مع الحيوان الذي كان على وشك اصطياده.<sup>(88)</sup>

والرحلتان متشابهتان، خاصة في الجزء المتعلق بلقاء الشاعر أو تابعه، الذي عرف بحبه للقنص والصيد، ولكن أبا العلاء يجعل من رحلة القنص،

يتضح من الجدول السابق أن المعري تطرق للشخصيات الواردة في التوابع والزوابع وزاد عليها، ويبدو أن المعري لم يكرر شواهد ابن شهيد في غفرانه، إذ على كثرة شواهد، لا نجده يأتي ببيت يشبه بيتاً استشهد به ابن شهيد، أو يذكر مقطعاً من القصائد نفسها الواردة برسالة التوابع والزوابع، وربما لا يبدو ذلك مطلباً عسيراً، لأن رسالة التوابع والزوابع لا تحفل بالكثير من الشواهد الشعرية إذا قارناها بأشعار ابن شهيد نفسه، فهي كما قيل عنها: ديوان ابن شهيد،<sup>(80)</sup> وقد يكون ذلك حجة على عدم تشابه الرسالتين، في حين أن هذا الاختلاف قد يكون قصداً من المعري بقصد المخالفة.

4 - المشاهد المشتركة:

فمن ذلك الشجرة والماء عند أصلها، نجد ابن شهيد يصور لنا مشهداً للشجرة وبأصلها عين ماء، ”وركضنا حتى انتهينا إلى شجرة غيناء يتفجر من أصلها عينٌ كمقلة حوراء“،<sup>(81)</sup> فالشجرة غيناء أي مورقة، وعين الماء واسعة كبيرة<sup>(82)</sup>، أما المعري فتكبر الصورة عنده فهو يأتينا بشجرٍ على الجمع وقد غرس هذا الشجر في الجنة إجلالاً وفضلاً لرسالة ابن القارح التي وجه بها إلى المعري، وتجري في أصول ذلك الشجر، أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدّها في كل أوان،<sup>(83)</sup> والماء عنده نهرٌ جارٍ لا عين ماء، بيد أن الحركة والاضطراب يظهر في كليهما، فالعين تتفجّر، والنهر يجري، ونلاحظ أن الصور تأتي على صيغة الجمع عند المعري، فبدل الشجر أشجار، وبدلاً من العين أنهار من لبن.

ووجه الشبه بين الصورتين في كون الماء في أصول الشجر، وأنهار الجنة كما يصورها المعري تجري من أصول شجر ابن القارح، وهي صورة للأنهار لم تذكر

فيصور المعري جماعة من الإوز وقد نزلن على روضة لا بركة ماء، ولكنهن لا يلبثن أن يتحولن «فيصرن جوازي كواعب يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المزهرا وأنواع ما يلتمس من الملاهي»<sup>(93)</sup> ولهن من العلم والأدب مكان عظيم، لكنهن لسن عالمت بالنحو كأوزة أبي عامر، وإنما بأصناف الشعر والغناء، وابن القارح يعجب لأمرهن كما يعجب ابن شهيد لأمر الإوزة، بل يسألها ابن القارح: ويحك! ألم تكوني الآن إوزة طائرة، واللّه خلقك مهديّة لا حائرة، فمن أين لك بهذا العلم، كأنك لجدل النفس خلم؟<sup>(94)</sup> لو نشأت بين معبد وابن سريج، لما هجّت السامع بهذا الهيج، فكيف نفضت بله إوز، وهزرت إلى الطرب أشد الهز؟ فتقول: وما رأيت من قدرة بارتك؟ إنك على سيف بحر، لا يدرك له عبر. سبحان من يحيي العظام وهي رميم».<sup>(95)</sup>

ومن الواضح من النص السابق أن المعري ينفى الحمق عن الإوز، وما عرف عنها من البله، ثم في بداية أمره في حديثه عن الإوز الغايات، يأتي بعبارة عارضة فيقول، ومن شأن طير الجنة أن يتكلم، فماله لا يكلم الطاووس على جماله، والحمام وما عرف من بكائه على الأحبة، إن في كثرة الطير واختلاف أنواعه ما هو أجمل وأرفع مكانة في الشعر من إوز عرف في الأدب بالحمق والسخافة، فهل جاء المعري من ذلك بشيء؟

وأما الموضوع الثالث ففي مآدبة الجنان، تمر إوزة مثل البختية<sup>(96)</sup>، فيتمناها بعض القوم شواءً، فتأتيه على خوان من الزمرد، فيأتي المعري على ذكر وزن كلمة «إوز» وهل الهمزة بها أصلية أم زائدة<sup>(97)</sup>، مما نحن لسنا بسبيله.

كذلك أرض الجن وجنتهم، حيث تدور أحداث

أقصوصة أو مقامة طريفة. وصورة الإوز، يقابل ابن شهيد إوزة في أرض الجن، وهي إوزة أدبية تسمى العاقلة وتكنى بأمر خفيف، وهي ذات حظ من الأدب، ولا يصرح ابن شهيد باسم شيخها، فقد جعل ابن شهيد الإوزة تابعة لشيخ من شيوخ النحو استخفافاً بهم، لأن الإوز معروف بالحمق.

ولنفصل الحديث في الأوصاف التي وصف بها ابن شهيد هذه الإوزة، فهي تسكن بركة ماء بيضاء شهلاء،<sup>(89)</sup> عظيمة الجسم في حجم النعام، وهي من طيب الرائحة كأنه ذر عليها الكافور، والكافور المدقوق له رائحة طيبة، وهو الذي يرش على الميت ليطيب به، وهي ناعمة كأنها تلبس الدمقس وهو الحرير الأبيض، ولا يكتفي ابن شهيد بالوصف الحسي بل يصور خفة حركة رأسها، وميلان عنقها وانثنائه، فهي من الحسن بمكان أن هويها ابن شهيد فيرى الحسن مستعاراً منها<sup>(90)</sup>. ويعرض من حركاتها «وقد اعترتها خفة شديدة في مائها، فمرة سابحة، ومرة طائرة تنغمس هنا وتخرج هناك»<sup>(91)</sup> كما أنه يصورها رأي عين وهي تتحرك أمامه، وإن كان ابن شهيد يعجب بحسن الإوز لكنه لا يخرج عن القول بحمقها، إذ يصور لنا حواراً بينها وبينه عن النحو والغريب الذين هما أصل الكلام، كما ينتهي الحديث به أن يخبرها بين العقل والأدب، فتختار العقل، فيقول: «فهل تعرفين في الخلائق أحمق من إوزة، ودعيني من مثلهم في الحباري؟ قالت: لا. قلت فتطلبني عقل التجربة، إذ لا سبيل لك لعقل الطبيعة».<sup>(92)</sup>

أما المعري فبدلاً من أن يحدث إوزة وحيدة نجد عنده جماعة من الإوز، ويرد ذكر الإوز في ثلاثة مواضع في الغفران، أما الموضوع الأول، فيذكر المعري الإوز في تشبيه أباريق أنهار الجنة، وأما الموضوع الثاني

كل زعيم، فصاح زهير: السلام على فُرسان الكلام.  
فردّوا وأشاروا بالنزول»<sup>(102)</sup>.

والمأمل في النص يجد ابن شهيد وتابعه يركضان  
طاعنين في مطلع الشمس، وقد ركضوا حيناً، وهما  
يركضان على ظهر جوادٍ يجتاب «الجوّ فالجوّ، ويقطع  
الدوّ فالدوّ»<sup>(103)</sup>.

والدوّ يطلق على القفّر من الأرض،<sup>(104)</sup> ويأتي  
بمعنى دويّ الصوت، ويقال: لقد دوى في الأرض وهو  
ذهابه، والدوّ أرض مسيرة أربع ليالٍ شبه ترسٍ خاوية  
يسار فيها بالنجوم ويخاف فيها الضلال، وهي على  
طريق البصرة متياسرة إذا أصعدت إلى مكة شرفها  
الله تعالى،<sup>(105)</sup> وعلى أي معنى كان الدوّ فيفهم منه  
أن زهير بن نمير تابع ابن شهيد قطع مسافة طويلة  
قبل أن يعلمه صاحبه الجنيّ بمكان اجتماعهم والذي  
كان على بُعد فرسخين<sup>(106)</sup> منهم، وعلى هذا يكون  
تصوير المسافة في بعدها التقريبي كتلك التي تفصل  
ما بين القريتين.

وقد جاء في رسالة الغفران ذكرٌ للجن، وقد  
أفردهم المعري في جنة وحدهم دون بني آدم، وللنظر  
في نص الغفران لنرى كيف وصف أبو العلاء جنة  
الجنّ؛ يقول: « فيركب بعض دوابّ الجنّة ويسير،  
فإذا هو بمدائن ليست كمدائن الجنّة، ولا عليها النور  
الشّعشعاني، وهي ذات أدهال<sup>(107)</sup> وغمائل<sup>(108)</sup>.  
فيقول لبعض الملائكة: ما هذه يا عبد الله؟ فيقول:  
هذه جنة العفاريت الذين آمنوا بمحمّد (ص)،  
وذكروا في الأحقاف، وفي سورة الجنّ، وهم عددٌ  
كثيرٌ. فيقول: لأعدّلنّ إلى هؤلاء فلن أخلو لديهم من  
أعجوبة. فيعوج عليهم، فإذا هو بشيخ جالسٍ على  
باب مغارة، فيسلم عليه فيحسن الرّدّ ويقول: ما  
جاء بك يا إنسي؟ إنك بخيرٍ لعسي، مالك من القوم

رسالة التوابع والزوابع بأرض الجن، ومشاهدها  
هناك، وأول ما يسترعي النظر هو تصوير ابن شهيد  
لهذه الأرض، فيقول: «حتى التمحت أرضاً لا كأرضنا،  
وشارفتُ جواً لا كجوّنا، متفرع الشجر، عطر الزهر؛  
فقال لي: حلت أرض الجن أبا عامر»،<sup>(98)</sup> وبهذه  
الصفات الموجزة يصف أرض الجن، فهي مغايرة  
لأرض الإنس، وجوها يختلف كذلك، وإن لم يعين  
وجه الاختلاف، وأما الصفات الواضحة لأرض  
الجن فهي تفرع الشجر، دلالة على كثافته، وعبقه  
برائحة الزهور العطرة. وهو يشبه أن يكون قد دخل  
في حديقة ذات أشجار عظيمة. وهو كأرض الإنس به  
من الوديان «فأمال العنان إلى دوح تتكسر أشجاره،  
وتترنم أطيّاره»،<sup>(99)</sup> وتارة يدخل «غبيضة شجرها  
شجران: سامٌ يفوح بهاراً، وشجرٌ يعبق هندياً  
وغاراً»،<sup>(100)</sup> فلشجر الجن مثل ما للإنس من روائح  
عطرة، وأكثر وصفه لأرض الجن بكثافة الشجر،  
وفيه كذلك ذكر الجبال، كما يصور لنا لقاءه لتابع  
أبي نواس في أصل جبل دير حنة، بل يصور لنا ابن  
شهيد سماعه لصوت النواقيس بأرض الجن.<sup>(101)</sup>

وأرض الجن على تصوير ابن شهيد لها واسعة  
عظيمة، فيسير هو وتابعه مسافات طويلة، فانظر  
لقول ابن شهيد عندما أراد مقابلة توابع الكتاب  
«قال لي زهير: من تريد بعده؟ فقلت: ملّ بي إلى  
الخطباء، فقد قضيتُ وطراً من الشعراء. فركضنا  
حيناً طاعنين في مطلع الشمس، ولقينا فارساً أسرّ  
إلى زهير، وانجزع عنا، فقال لي زهير: جمعت لك  
خطباء الجنّ بمَرَج دُهمان، وبيننا وبينهم فرسخان،  
فقدكفيتُ العناء إليهم على انفرادهم. قلت: لم  
ذاك؟ قال: للفرق بين كلامين اختلف فيه فتیان  
الجن. وانتهينا إلى المَرَج فإذا بنا دُهمان عظيم، قد جمع



من نور الجنة، وهي ملتفة الأشجار، وذات أدغال وأخاديد توحى بالوحشة، وهي تقارب ما صور به ابن شهيد أرض الجن.

لقد وجدنا أن المعري يركب لجنة العفاريت دابة تذكرنا بجواد ابن شهيد، وهو يصف جنة العفاريت بأنها مدائن تختلف عن مدائن الجنة، كما لا يذكر وجه اختلافها، ويسبغ عليها بعض الغموض والظلمة، فهي ملتفة الشجر، وعميقة معتمة كالدحل، أو ربما تمتلئ بهذه الأدحال أو الحضر العميقة، وأما الشيخ الذي التقاه فيجلس على باب مغارة، فتصوير المعري لجنة العفاريت يتجرد من جمال الجنة لغموضه وظلمته، وأعجب من غاية المعري التي دفعته لتصوير جنة الجن على هذه الصورة ما دامت أولاً وأخيراً هي جنة، وليست أرضاً لهم. ألا يشعر القارئ لهذا النص بما فيه من مشابهة لوصف ابن شهيد لأرض الجن؟

وعلى غرار التعريف الذي نلقاه في التوابع والزوابع نجد المعري يعرف بالشيخ الجني فيقول: "ما اسمك أيها الشيخ؟ فيقول: أنا الخيتعور أحد بني الشيصبان، ولسنا من ولد إبليس ولكننا من الجن الذين كانوا يسكنون الأرض قبل ولد آدم،" (110)

ولفظ الشيصبان وإن كان قد جاء ذكره في التوابع والزوابع لكنه اسم متداول للجن والتوابع وقد عُرف في كتب الأدب وورد ذكره في التوابع والزوابع. كما إن هناك دليلاً آخر لم يتوقف عنده الباحثون، ألا وهو التلاميذ ورحلاتهم، فالجندي يجمع ذكر ما يربو عن الستين طالباً ممن ثبت في كتب الأدب روايته وأخذ من أبي العلاء، ومنهم من أهل الأندلس من رحل قاصداً العلم بالمشرق، ومن هؤلاء:

أبو الخطاب العلاء بن عبد الوهاب بن أحمد بن

سي، فيقول: سمعت أنكم جنُّ مؤمنون فجنَّت ألتمس عندكم أخبار الجنان، وما لعله لديكم من أشعار المردة" (109)

خاتمة في المقاربات في الرسالتين ودور الطلاب: وبعد استعراض هذه المشاهد المشتركة بين الرسالتين، يلح علينا سؤال: ما ضرورة إثبات المعري بهذه الصور مجتمعة في رسالته؟

فأما النهر فهو يجري في أصل شجر الجنة! هل يكون هذا من باب توارد الخواطر؟ أما لقاء الشاعر في رحلة القنص، والإوز الغانيات، وفصل جنة الإنس عن الجن!

إن جميع ذلك يثير لدينا التساؤل عن مدى اطلاع المعري على رسالة التوابع والزوابع. فرحلة القنص تبدو فكرة مستمدة من رسالة التوابع والزوابع، إذ تكون في معرض لقاء شاعر، ولم يبق بها ابن القارح من تلقاء نفسه، وأما الإوز، فلم يجعلهن المعري يهبطن في بركة ماء حتى صيرهن على هيئة الإوز، أليس في الطير من هو على هيئة أجمل وأوقع في النفس، كالطاووس، أو البليل المغرد لشبهه بالغانية، أو الحمام النائح على محبوبه؟ كل ذلك كان يمكن أن يكون بديلاً متناولاً للمعري لكنه اختار أن يصور الغانيات على هيئة الإوز، بل والأكثر من هذا أنه ينفي عنها صفة الحمق التي أثبتها ابن شهيد في رسالته وهو يستخف بالإوزة.

وأما لقاء الجن، فما وجه المناسبة في لقاءهم في الجنة؟ وتصوير جنتهم على هذا الشكل؟ مع أنها جزء من الجنة؟ وبالتالي قطعة من النعيم. في حين أن المعري لا يسبغ عليها صفة النعيم فليس فيها

العلاء في المعرة وأنشده بعض شعره، فقال ما أراك إلا الرسول إلى المغرب» ومن أخباره أنه أول من أدخل يتيمة الثعالبي إلى القيروان.<sup>(114)</sup>

وغيرهم كثير أمثال أبي تمام غالب بن عيسى الأنصاري الأندلسي، وأبي عبد الله نصر بن صدقة القاسبي الأندلسي النحوي، وأبي القاسم عبد الدائم بن مرزوق بن خير القيرواني، وأبي عبد الله بن جابر القرطبي.

أيعقل ألا يذكر أحد هؤلاء الأندلسيين رسالة التوابع والزوابع؟ ونخص بالذكر أبا الخطاب العلاء بن أبي المغيرة بن حزم صديق ابن شهيد المقرب إليه. إن اطلاع المعري على رسالة التوابع والزوابع أمرٌ ليس بمستبعد، وقد يحصل من عدة طرق؛ من اطلاعه على اليتيمة، أو اطلاعه عليها من تلاميذه، أو حتى سماعه بأمر ما فيها خبراً منقولاً من أحدهم. أما المستبعد فألا يسمع بها إطلاقاً، لما عرف عن المعري من تفرغه للعلم وانقطاعه له، فخبير بسيط كهجاء ابن القارح لأبي القاسم المغربي يعرفه أبو العلاء، ومن ثم لا نستبعد اطلاعه على رسالة أندلسية احتفى بها أهل الأندلس. وليس التقول على أبي العلاء مما يهدف إليه البحث، لاسيما إذا لم يكن بين أيدينا أدلة كافية.

عبد الرحمن بن سعيد بن حزم الأندلسي وأبوه هو أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم، أديب أندلسي من الكتاب صديق ابن شهيد، حدثنا عنه المقري،<sup>(111)</sup> وقد رحل أبو الخطاب ابنه إلى المشرق، ودخل بغداد، وحدث عن ابن الإفليبي النحوي الأندلسي، وابن الطفال، وابن سعيد الحافظ، ومات بعد الخمسين وأربعمائة.<sup>(112)</sup>

وابن الضابط (442هـ) أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن حمود الصديقي، عالم بالحديث والأدب، من أهل المغرب، له شعر، ولد في سفاقس بإفريقية، وقرأ في القيروان. ورحل إلى الشرق والأندلس، ثم استقر في القيروان. وكان المعز بن باديس يسند به لبعض المهتمات في الأغراض السياسية.<sup>(113)</sup> وقد رحل للمشرق بعد 420هـ وعاد للأندلس سنة 436هـ وجلس للتلذذ على أبي العلاء فروى عنه خطبة الفصيح.

ومنهم أبو الفضل الوزير الدارمي (455هـ) محمد بن عبد الواحد بن عبد العزيز الدارمي التميمي، أبو الفضل: وزير شاعر من أهل بغداد، رحل إلى الهند في صباه، وحارب مع جيوش الغزنوية، مجاهداً، ونظم أوائل شعره هناك، واستوزره بعض أمرائهم، وعاد إلى بغداد، فاشتهر فأرسله القائم بأمر الله العباسي في سفارة إلى المعز بن باديس صاحب إفريقية، فخرج مستتراً، فمر بحلب ومدح معز الدولة، وزار أبا

## الهوامش

- 3 - يشهد بهذا تلميذه أبو زكريا التبريزي: "ما أعرف العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري. وقد اتفق قومٌ ممن يقرأ عليه، ووضعوا حروفاً، وألفوا كلمات، وأضافوا إليها من غريب اللغة ووحشيتها كلمات أخرى، وسألوه عن الجميع على سبيل الامتحان، فكان كلما وصلوا لكلمة مما ألفوه ينزعج وينكرها، ويستعيدها مراراً، ثم يقول: دعوا هذه. والألفاظ اللغوية يشرحها، ويستشهد عليها، حتى إذا انتهت الكلمات. ثم سكت ساعة مفكراً، ورفع رأسه وقال: كأني بكم وقد وضعت هذه الكلمات؛ لمتحنوا بها معرفتي، وثقتي في روايتي". ابن العديم، الإنصاف والتحري عن تعريف القدماء، تحقيق: طه حسين، وآخرون، ونشر باسم تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص570.
- 4 - والفرق واضح بين عدد أبيات المعري التي تبلغ 13595 بيتاً من الشعر، وأبيات ابن شهيد في ديوانه التي هي 885 بيتاً فحسب، فأبيات المعري تمثل أكثر من خمسة عشر ضعفاً لما وصل من أبيات ابن شهيد. وهذه الإحصائية وفقاً للموسوعة الشعرية التي تتضمن من كتب أبي العلاء: الصاهل والشاحج، ورسالة الغفران، ورسالة الملائكة والفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، أما ابن شهيد فله رسالة التوابع والزوابع إضافة لديوانه.
- 5 - ورد عنه هذا الرأي في كتاب بلاغة العرب في الأندلس، القاهرة: الاعتماد، ط2، 1938م. وقد ورد ما يشبهه في: المفصل في تاريخ الأدب العربي، وزارة المعارف العمومية، مطبعة مصر، 1934م، 1/155.
- 6 - عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، جديد في رسالة الغفران، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م، ص68.
- 7 - يرى أبو الفداء أن مؤلفات المعري ركيكة! وأنها هُجرت للكفر الظاهر بها، ينظر: عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر أو تاريخ أبي الفداء، القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ت، 1/176.
- 8 - ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م، 1/336.
- 9 - شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد، صالح مهدي، شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م، 45/199.
- 10 - أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعري، بيروت: دار الآفاق العربية، ط1، 2003م، ص-153 165.
- 11 - مصطفى آل عيال، "دانتى"، مقال في مجلة إقرأ، مصر: دار المعارف، عدد 164، أغسطس 1956م، ص88.
- 12 - زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، 1/321.
- 13 - الشاذلي بويحيى، ابن شهيد الأندلسي: حياته شعره ونثره رسالة التوابع والزوابع، دن، د.ت، ص200-203.
- 14 - محمد رجب البيومي، الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م، ص186.
- 15 - أبو عامر أحمد بن عبد الملك ابن شهيد، رسالة التوابع والزوابع. تحقيق: بطرس البستاني. بيروت: دار

- صادر، 1980م، ص75 مقدمة المحقق.
- 16 - جاءت سبع آيات في القرآن الكريم تشير إلى الإسراء والمعراج، آية بلفظة: أسرى، وثلاث بلفظة: يعرج، وآية بلفظة: تعرج، وآية بلفظة: معارج، وأخرى بلفظة: يعرجون، وهي:
- 1 - الاسراء (1): (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)؛ (2 - الحجر (14): (وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ)؛ (3 - السجدة (5): (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ) . (4- سبأ (2): (يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ)؛ (5 - الزخرف (33): (وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتَهُمْ سُقُفًا مِنْ فضةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ)؛ (6 - الحديد (4): (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)؛ (7 - المعارج (4): (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ).
- 17 - ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1979م، 12/1/1.
- 18 - نقل هذه المقولة ياقوت الحموي في معجم الأدياء، تحقيق: مرجليوث، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1980م، 4/214.
- 19 - أحمد ضيف، بلاغة العرب في الأندلس، ص51؛ كذلك له بالاشتراك مع عدد من الكتاب، المفصل في تاريخ الأدب العربي، 1/155.
- 20 - محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب الأندلسي: التطور والتجديد، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م، ص614.
- 21 - يؤكد هذا الرأي عدد من الباحثين، مثل: مبارك، 1/318، عائشة عبدالرحمن بنت الشاطي، الغفران، القاهرة: دار المعارف، 1999م، ص277؛ البيومي، ص177، حازم عبد الله خضر، ابن شهيد: حياته وأدبه، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1984م، ص219.
- 22 - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه فارس، ومنير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1965، ص308 (بتصرف).
- 23 - مبارك، 1/320.
- 24 - أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة: دار المعارف، ط12، 1977م، ص384.
- 25 - ابن شهيد، ص74 مقدمة المحقق.
- 26 - البيومي، ص186.
- 27 - بويحيى، ص227.
- 28 - خضر، ص-213 235.

- 29 - ذكر البيومي إحدى عشرة مقطوعة، كل واحدة تمثل مختارات من قصائد ابن شهيد الواردة في التواضع والزواضع. ينظر: البيومي، ص 181-179.
- 30 - ابن شهيد، ص 75 مقدمة المحقق.
- 31 - شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات: الأندلس، القاهرة: دار المعارف، 1989م، ص 457.
- 32 - مبارك، 1/321.
- 33 - بنت الشاطئ، الغفران، ص 282.
- 34 - نفسه، ص 303.
- 35 - خضر، ص 234.
- 36 - صلاح رزق، نثر أبي العلاء المعري: دراسة فنية، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2006، ص 144.
- 37 - منجد مصطفى بهجت، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، عمّان: دار الياقوت، ط 2، 2003م، ص 228.
- 38 - علي محمد، النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1990م، ص 561.
- 39 - نفسه، ص 561.
- 40 - أي أصبت، وهو في الأصل من إصابة رمي الصيد.
- 41 - ما أشويت: أي ما أخطأت المقتل.
- 42 - وجه الحقيقة.
- 43 - يعني نفسه (ابن شهيد).
- 44 - السهى: كوكب خفي معروف.
- 45 - رمه: أصلحه. الزباني: هو أحد الزبانيين، وهما كوكبان نيران.
- 46 - ابن شهيد، ص 87.
- 47 - ذكر القلقشندي أساليباً عديدة لأهل المغرب في ابتداء رسائلهم، فهي تشبه أساليب أهل المشرق في الابتداء بالدعاء، وإن سبقه: سيدي، أو ذكر كنية المخاطب، أو افتتاح الخطاب بلفظ كتبت، فإن لم يكن ذلك كله فلا أقل من الابتداء بالتحية والسلام. لكن أسلوب ابن شهيد في الابتداء ليس على واحد منها بل يدخل إلى الموضوع المراد. ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت. ....
- 48 - القلقشندي، 7/148.
- 49 - معظم الأساليب التي ذكرها القلقشندي تعتمد على الاستفتاح بالدعاء، وإن كان الاستفتاح بغيره، فيأتي عارضاً بعد قوله كتبت، أو كتابي وغير ذلك. راجع: القلقشندي، 7/127.
- 50 - المعري، رسالة الغفران، تحقيق: بنت الشاطئ، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص 14.

- 51 - نفسه.
- 52 - بنت الشاطئ، جديد في رسالة الغفران، ص65.
- 53 - نفسه، ص65؛ كذلك: إحسان عباس، الوزير المغربي: دراسة في سيرته وأدبه، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988م، ص23.
- 54 - عبد الله العلايلي، المعري ذلك المجهول: رحله في فكره وعالمه النفسي، د.م: دار الجديد، ط3، 1995م، ص57 وما بعدها.
- 55 - حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، تونس: دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، 1993م، ص25.
- 56 - ابن شهيد، ص75 مقدمة المحقق.
- 57 - آل عيال، ص96.
- 58 - نفسه، ص98.
- 59 - نفسه، ص98.
- 60 - نفسه، ص96.
- 61 - ابن شهيد، ص92.
- 62 - المعري، ص326.
- 63 - ابن شهيد، ص96.
- 64 - المعري، ص532، 558.
- 65 - ابن شهيد، ص98.
- 66 - المعري، ص316.
- 67 - نفسه، ص475.
- 68 - نفسه، ص479، وما عداه من المواضع فاستشهد بأبيات له: 353، 404، 419، 471، 480، 522، 524.
- 69 - ابن شهيد، ص102.
- 70 - المعري، ص398، واستشهد بشعره في ص497.
- 71 - نفسه، ص515.
- 72 - ابن شهيد، ص105.
- 73 - المعري، ص412.
- 74 - المعري، ص424.
- 75 - نفسه، ص426.
- 76 - نفسه، ص141، 224، 391، 506، 507، 508.

- 77 - ابن شهيد، ص111، 112.
- 78 - المعري، ص406.
- 79 - نفسه، ص414، 415، 416.
- 80 - نفسه، ص417.
- 81 - نفسه، ص159، 522، 543، 562.
- 82 - البيومي، ص187.
- 83 - ابن شهيد، ص98.
- 84 - وصف عين الماء بالهور، والحوَر بفتح الواو شدة بياض العين في شدة سوادها، أو غلبة السواد عليها كما في الطباء. ينظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، البراعم للإنتاج الثقافى، ط1، دت، مادة (حور).
- 85 - المعري، ص133.
- 86 - ابن شهيد، ص96.
- 87 - نفسه، ص111.
- 88 - المعري، ص183.
- 89 - نفسه، ص189.
- 90 - نفسه، ص190.
- 91 - الشهل في العين أن يشوب سوادها زُرقة، وعينٌ شهلاءٌ، ورجل اشهل العين بين الشهل. الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: إميل يعقوب، ومحمد نبيل طريفي، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، مادة (شهل)، وبهذا المعنى يكون الشهل صفةً في وصف العين، فإن كدر سوادها سميت شهلاء، وربما أراد ابن شهيد وصف عين الإوزة بذلك، لا بياض لونها.
- 92 - ابن شهيد، ص149، 150.
- 93 - نفسه، ص150.
- 94 - ابن شهيد، ص152.
- 95 - المعري، ص204.
- 96 - الخلم: الصديق أو الصاحب.
- 97 - المعري، ص206، 207.
- 98 - البُخْتِيَّةُ: الأنثى من الجمال البُخْتِ، وهي جمالٌ طوالٌ الأعناق، ويُجمَع على بُخْتٍ وبَخَاتٍ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط3، 1999م، مادة (بخت).

- 99 - المعري، ص275.
- 100 - ابن شهيد، ص91.
- 101 - نفسه، ص91.
- 102 - ابن شهيد، ص93. والغیضة حديقة تشبه الغينة "قال أبو العَمَيْثَل: الغَيْنَةُ الأشجارُ الملتفة في الجبال وفي السَّهْلِ بلا ماء، فإذا كانت بماء فهي غَيْضَةٌ" ابن منظور، مادة (غين).
- 103 - ابن شهيد، ص104.
- 104 - نفسه، ص115.
- 105 - نفسه، ص91.
- 106 - ابن منظور، مادة (دو)، وذكر كذلك مواضع يطلق عليها لفظ (الدُّو) كموضع بالبادية وهي صحراء ملساء، أو بلد لبني تميم.
- 107 - نفسه، مادة (دوية).
- 108 - الفرسخ، واحد الفراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال أو ستة، سمي بذلك لأن صاحبه إذا مشى قعد واستراح من ذلك كأنه سكن. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 2000م، مادة (فرسخ).
- 109 - الأدحل جمع الدَّحْل وهو نَقَب ضيق فَمَه ثم يتسع أسفلهُ حتى يُمَشِي فيه، وربما أنبت السِّدْر، وقيل: هو مَدْحَل تحت الجُرْف أو في عَرْض حَسَب البئر في أسفلها ونحو ذلك من الموارد والمناهل، والجمع أدْحَل وأدحال ودحال ودحول ودحلان. ابن منظور، مادة (دحل).
- 110 - غماليل جمع الغَمْلُول، بالضم: الوادي الضيق الكثير النَّبْت الملتف، وقيل: هو بطن غامض من الأرض ذو الشجر الكثير. أو هو الوادي الطويل القليل العَرْض الملتف. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة الخيرية المنشئة بجمالية مصر المحمية، ط1، مادة (غمل)، فصل الغين من باب اللام.
- 111 - المعري، ص281، 282.
- 112 - المعري، ص283.
- 113 - أحمد بن محمد التلمساني المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د.ت.، 1/620؛ كذلك: 2/630.
- 114 - أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، المكتبة الأندلسية، رقم3، 1966م، ص145. وكذلك: أبو عميرة الضبي، بغية الملتبس، تحقيق: إبراهيم الإبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989م، 2/559.
- 115 - خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط7، 1986م، 4/204.
- 116 - نفسه، 6/254.



## المصادر والمراجع

1. ابن العديم. الإنصاف والتحري عن تعريف القدماء. تحقيق: طه حسين، وآخرون. ونشر باسم تعريف القدماء بأبي العلاء المعري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
2. ابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هندواوي. منشورات محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1، 2000م.
3. ابن شهيد، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. رسالة التوابع والزوابع. تحقيق: بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، د.ط، 1980م.
4. ابن منظور. لسان العرب. تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط3، 1999م.
5. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل. المختصر في أخبار البشر أو تاريخ أبي الفداء. القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ط، د.ت.
6. آل عيال، مصطفى. "دانتى"، مقال في مجلة إقرأ. عدد 164، أغسطس 1956م. مصر: دار المعارف.
7. باشا، أحمد تيمور. أبو العلاء المعري. بيروت: دار الآفاق العربية، ط1، 2003م.
8. بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة: نبيه فارس، ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين. ط4، 1965م.
9. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. الغفران. القاهرة: دار المعارف، 1999م.
10. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. جديد في رسالة الغفران. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1983م.
11. بهجت، منجد مصطفى. الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة. عمّان: دار الياقوت. ط2، 2003م.
12. بويحيى، الشاذلي. ابن شهيد الأندلسي: حياته شعره ونثره رسالة التوابع والزوابع. دن، د.ت.
13. البيومي، محمد رجب. الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثر. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. 1980م.
14. الجوهري. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: إميل يعقوب، ومحمد نبيل طريفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
15. الحموي، ياقوت. معجم الأدياء. تحقيق: مرجليوث. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. 1980م.
16. الحموي، ياقوت. معجم الأدياء. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.
17. الحميدي، أبو عبد الله محمد بن نصر. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، المكتبة الأندلسية، رقم3، 1966م.

18. خضر، حازم عبد الله. ابن شهيد: حياته وأدبه. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام. 1984م.
19. خفاجي، محمد عبد المنعم. الأدب الأندلسي: التطور والتجديد. بيروت: دار الجيل. ط1، 1992م.
20. الذهبي، شمس الدين. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: بشار عواد، صالح مهدي، شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م.
21. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. البراعم للإنتاج الثقافي، ط1، د.ت.
22. رزق، صلاح. نثر أبي العلاء المعري: دراسة فنية. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2006م.
23. الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: مطبعة الخيرية المنشئة بجمالية مصر المحمية، ط1، 1306هـ.
24. الزركلي، خير الدين. معجم الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. ط7، 1986م.
25. الشنتريني، ابن بسام. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة. 1979م.
26. الضبي، أبو عميرة. بغية الملتبس. تحقيق: إبراهيم الإيباري، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989م.
27. ضيف، أحمد. بلاغة العرب في الأندلس. القاهرة: الاعتماد، ط2، 1938م.
28. ضيف، أحمد. وآخرون. المفصل في تاريخ الأدب العربي. وزارة المعارف العمومية، مطبعة مصر. 1934م.
29. ضيف، شوقي. عصر الدول والإمارات: الأندلس. سلسلة تاريخ الأدب العربي. القاهرة: دار المعارف، 1989م.
30. عباس، إحسان. الوزير المغربي: دراسة في سيرته وأدبه. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988م.
31. العلايلي، عبد الله. المعري ذلك المجهول: رحله في فكره وعالمه النفسي. دم: دار الجديد، ط3، 1995م.
32. القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.
33. مبارك، زكي. النثر الفني في القرن الرابع الهجري. بيروت: المكتبة العصرية. د.ت.
34. محمد، علي. النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1، 1990م.
35. المعري، أبو العلاء. رسالة الغفران. تحقيق: بنت الشاطي. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
36. المقري، أحمد بن محمد التلمساني. نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.
37. هيكل، أحمد. الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة. القاهرة: دار المعارف. ط12، 1977م.
38. الواد، حسين. البنية القصصية في رسالة الغفران. سلسلة مفاتيح. تونس: دار الجنوب للنشر. 1993م.