

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد/ تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي



النزعة الفلسفية في الشعر العباسي "العصر الثاني"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في
الأدب العربي

إشراف الأستاذ الدكتور

إعداد الطالب

بوزيزة علي محمد عباس.

أ.د محمد طول أستاذ التعليم العالي جامعة تلمسان رئيساً
أ.د محمد عباس أستاذ التعليم العالي جامعة تلمسان مشرفاً ومقرراً
أ.د أحمد دكار أستاذ التعليم العالي جامعة تلمسان عضواً مناقشاً
أ.د الجيلالي سلطاني أستاذ التعليم العالي جامعة وهران عضواً مناقشاً
أ.د محمد باقي أستاذ التعليم العالي جامعة بلعباس عضواً مناقشاً
د. عبد القادر زروقي أستاذ محاضر "أ" جامعة تيارت عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 1433 - 1434 هـ / 2012-2013م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى والديّ العزيزين حفظهما الله
إلى زوجتي العزيزة الوفية التي تصنع من أناملها عجا
إلى بنيتي: كوثر
إلى أبنائي: عبد البديع، عصام عبد الفتاح
وعبد المنعم العصفور الجريح

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير وعظيم الإمتنان والاحترام إلى معلمي و
أستاذي محمد عباس
الذي مازال يجدي بالنصيحة والإرشاد
ويحي للعربية مجدا في كل ناد
نعم المشرف أستاذي
كما أتقدم بالشكر إلى أعضاء اللجنة الموقرة
على تجشم عناء قراءة المذكرة

مقدمة



الحمد لله العزيز الحكيم: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

كثيرًا﴾

والصلاة والسلام على رسول الهدى والبيان.

ظلّ الإنسان الكائن الوحيد الذي يبحث عن حقيقة المعرفة، ويسعى إلى الكشف عن الكمون القائم في عمق الطبيعة والكون. وكانت اللغة أولى أشكال الترميز الموضوعي، التي ابتكرها واكتشف معها مقدرته الهائلة على استيعاب ما حوله من خلال تكوين المفاهيم، ثم موضعها في الخارج عن طريق الكلمات، والاستناد إلى هذه الكلمات بعد ذلك، من أجل خلق مستوى آخر من المفاهيم أعلى من سابقه.

توصّل الإنسان بعد اللغة إلى اكتشاف مقدرته على التعامل مع الكلمات، واستخدامها في مجالات غير مباشرة. وهذا ما قاده إلى قول الشعر، وإنتاج الأسطورة. وهو في ترميزه لتجربته الانفعالية مع الكون والنفس الداخلية لا يلجأ إلى التحليل والتعليل، بل إلى إنتاج بنية أدبية تحاوي من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرّمز، وذلك في وحدات رمزية تعمل على اختزاله، ثم تقديمه مجدداً إلى الوعي.

وهكذا، بدأ الإنسان تفسير الوجود بداية أسطورية، بعدما قدر للعقل أن يغادر الكهوف، ويلقي النظرة الأولى على العالم. ولما كشفت الأسطورة عجزها، بدأ العقل خطوة جديدة حيث انسحبت الأسطورة من ميدان التفسير فاسحة المجال للفلسفة التي استطاعت تحديد مهامها وصياغة مفاهيمها الخاصة انطلاقاً من نقدها للأسطورة. وفي كلّ ذلك كان الشعر مواكبا للمرحلتين، تعبيرا للوعي الذاتي ومحاولة لمعرفة الوجود.

ولا ريب أنّ الحديث عن اقتران الشعر بالفلسفة كمصدرين رئيسيين للوعي سوف يثير حفيظة الكثير الذين تعودوا أن يفصلوا فصلا حادا بينهما، ما دامت الفلسفة في نظرهم تمثل التعبير الأكمل عن الجهد العقلي المنظم، الذي لا يتعامل إلاّ مع الحقائق، ولا يعنى سوى باليقين، ولا يستخدم إلاّ البراهين. ومادام الشعر في زعمهم لا يمثل سوى توهيمات خيال، ومشاعر غامضة.



وفي الحقيقة إذا كان تعريف الشعر عصياً حقاً، فإن الفلسفة ليست أحسن حالاً، فإذا أمعنا النظر في غالبية التعاريف التي وضعت للفلسفة عبر التاريخ وجدناها تكاد تنتمي إلى مملكة الشعر من انتمائها إلى الدقة والتحديد والعلم.

ولعلّ ذلك ما جعل فرناند ألكييه يقول في كتابه معنى الفلسفة: « ما من تعريف دقيق للفلسفة في وسعه من البداية أن يؤخذ به، وعلى ذلك فإننا مرغمون على القيام ببحثنا بالاعتماد على صيغة مشاعر غامضة ». ثم خلاص إلى القول: « إن الفلسفة الحقيقية بحكم ذلك تبدو موعوداً بها، أكثر مما هي مضمون محدد. إن للفلسفة والشعر في الأصل منبعاً واحداً، فأفلاطون نفسه يقول: « إن منبع الفلسفة هو الدهشة ». ويقول أرسطو: « إلى الدهشة التي اعترت الناس يعزى أنهم يبدأون الآن كما بدأوا أول مرة في التفلسف ». فمن ذا يماري في أن الدهشة هي المنبع الأصيل لكل شعر حقيقي؟ وربما كان أرسطو أول من انتبه إلى هذه الطاقة الكامنة في صيغة الشعر نفسها حين قال: « إن الشعر أكثر تفلسفاً من التاريخ وأهم لأن الشاعر يتعامل مع الكليات ». فالشعر بطبيعته ينطوي على الكشف وكما قال كولوردج فإن الشاعر هو « فيلسوف على نحو غير صريح ». أما شيلي فيقول: « إن الشعراء فلاسفة بلغوا أسمى درجة من القوة وإن الشعر هو مركز كل معرفة ومحيطها ».

وعلى الرغم من أن أفلاطون اقام تعارضاً عنيفاً بين الشعر والفلسفة، وأدان الشعر إدانة أخلاقية لصالح الفلسفة. فإن جوهر الشعر يكمن في بعده الفلسفي، وتماسكه لا يتحقق إلا بالاتكاء على منظومة فكرية ورؤية تستبطن صميم الذات وتسمو بها على سطح الوجود. هذا ما جعل هيدغر يصغي إلى الشعر وينظر إليه على أنه نوع من المعرفة الفلسفية، ولكنه نوع أعمق من المعرفة التي يحصل عليها الفيلسوف بواسطة عقله، « لأن الشاعر يقول ما هو مقدس أي ما هو أصل الطبيعة أما رجل ما وراء الطبيعة فإنه يكتفي باكتشاف معنى ما قال الشاعر ».

فإذا كان هذا ينطبق على الموروث الشعري لدى الغرب. فهل في موروثنا الأدبي شعر فلسفي؟ أم إن العرب لم يعرفوا الفلسفة إلا في قرون متأخرة، حين احتكوا بغيرهم من الشعوب خاصة في العصر العباسي حين تلقحت أفكارهم بالجديد العلمي والفلسفي والأدبي. فأخضع بعض شعرائه التجربة الشعرية للمنطق، ووسموا وسمة الحكماء والفلاسفة أكثر مما وسموا بالشعراء، بل



أسرف بعضهم في استغلال ما جاء لديهم عن طريق اليونان فأقحموا الكثير من القضايا الفلسفية في شعرهم.

ولعلّ إقبالنا على اختيار مشروع الترجمة الفلسفية في الشعر العباسي باقتراح من أستاذي المشرف - محمد عباس - يؤول إلى عوامل تثبت ضرورة ثقافية وحضارية ملحّة في تاريخ مسيرة الشعر العربي في حقبة زمنية متلاحقة، وقد عاجلنا ضربا من هذا الشعر في رسالة الماجستير وسمناها بـ "ابن خميس التلمساني شاعرا". بإشراف أستاذي ذاته.

تساؤلات وافتراضات كثيرة حملتني على التفكير في دراسة الترجمة الفلسفية في العصر العباسي، و ما زادني رغبة في دراسة هذا الموضوع أنّ جلّ الأبحاث والدراسات التي تناولت هذا العصر شعرا ونثرا على امتداده الطويل من وجهة نظر أدبية تؤرخ لحيوات المبدعين أو لفترات منه أو لقضايا تضمنتها تلك الإبداعات أو تناولت بعض تلك الجوانب من وجهة نظر نقدية. وبعد النظر والتأمل، والإقدام و التردّد في كيفية ولوج الموضوع، استقرّ الرأي على خطة ألفيتها مناسبة حين استوت على مدخل وستة فصول.

سعيت في المدخل إلى رصد العلاقة القائمة بين الشعر والفلسفة، بعد تتبعها في تاريخها البعيد من خلال الموروث الشعري الغربي، المتمثل في الإغريقي خاصة، بحكم تعلقه بالأسطورة المرتبطة أصلا بالفلسفة.

ثم خصصت الفصل الأول للعصر العباسي الذي شهد ازدهارا أدبيا خصيبا إلى أبعد الخصوبة، وبفضل ما شهده العصر من تمازج خير، وتلقيح فكري مفيد بين الحياة العربية والحضارة الوافدة الجديدة. ثمّ ما شهده العصر من ترف ورخاء ساعد على الازدهار، وظروف صعبة واضطرابات سياسية ساهمت في الحركة الأدبية والشعرية خاصة.

أما الفصل الثاني فتطرقت فيه إلى الفكر العربي الفلسفي ومجالاته مشيرا إلى مدى قدرة العقلية العربية على التفلسف وبدور التفلسف العربي وعوامل نشأته وتطوره، ثمّ مجالاته المتمثلة في علم الكلام والفلسفة والتصوّف.

وبهذا لا أجد مناصا من تناول نموذجين لهذه الظاهرة، خصّصت الفصل الثالث لظاهرة المتنبي الذي تربع على إمارة الشعر العربي، فشغل الباحثين قديما وحديثا، وحظي بالاهتمام دراسة

ونقدا وتحليلا وتعليلا. غير أن جلّ تلك الدراسات أهملت ناحية هامة من فكره، كجانب قائم بذاته وكيان تام البنيان، يستوجب دراسة البواعث النفسية والمادية، وتتبع المصادر التاريخية العربية والأجنبية في حكمه، وجعلت من ذلك فصلا رابعا وقفت فيه على القيم الذاتية في شخصية المتنبي وما لاح منها من ظواهر أثبتناها.

أما الفصل الخامس فتناولت فيه النموذج الثاني: شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء، أبا العلاء المعري. فكما شغل المتنبي القرن الرابع وأحمد شعراءه وأثار جدل النقاد، جاء أبو العلاء ليشغل القرن الخامس ويخمد شعراءه. وما زال كلاهما يشغلان الباحثين والنقاد حتى اليوم. ولعلّ قضية أبي العلاء المعري لم تكن قضية الأصالة الشعرية كما هي عند المتنبي، وإنما كانت قضية جديدة ظهرت إرهاباؤها المبكرة عند أبي تمام وازدادت ظهورا عند المتنبي، ثم فرضت نفسها في قوة واستعلاء عند أبي العلاء، وهي قضية تطويع الشعر للفلسفة. وتناول الفصل السادس القيم الثقافية في فلسفة المعري وجلاها في مجالات دينية، طبيعية وعلمية وغيرها من المعاني ذات البعد الفلسفي المحض .

وتمثل الخاتمة خلاصة العمل في جميع الفصول واستنتاجا لطبيعة التزعة الفلسفية في الشعر العربي القديم. هل تعني أن يكون صاحبها فيلسوفا منظرًا؟ أم أن يمتلك ثقافة فلسفية . فلا نقصد الفلسفة بالمعنى الدقيق الذي نعرفه عند الفلاسفة، مما يعني الاشتغال بالقضايا الفكرية الكبرى، أو البحث فيما وراء الطبيعة، أو تقديم نظرية متكاملة عن جانب من جوانب الحياة الواقعية.

وقد اتخذت من المنهج التكاملي وسيلة لكون الظاهرة يتفاعل فيها التاريخي والاجتماعي والنفسي، مستعيناً بألية الوصف والتحليل لرصد الظاهرة.

وقد وقفت إلى جمع المصادر والمراجع خلال هذه السنوات التي قدّر لي فيها أن أستفيد من منحة التربّص إلى بلاد الشام. فاستفدت من مكتبات جامعاتها واقتنيت كتباً نادرة في بلدنا كالصبح المنبي عن حيثية المتنبي ليوسف البديعي، وفلسفة المتنبي من شعره لمحمد مهدي علام وموازنة بين الحكمة في شعر المتنبي والحكمة في شعر أبي العلاء المعري لزهدى صبري الخواجا وحكيم المعرة لعمر فروخ.



غير أنّ ما اعترضني وأعاقني على إتمام البحث في مدّته المحدّدة قدر أصابني ما كان ليخطئني، حيث مرضت وتوقفت عن البحث مدّة إلى أن تعافيت بإذن الله، فاستأنفت عملي بخطى وثيدة، محاولاً أن أجسّد تلك الخطوات.

لا يفوتني أخيراً أن أثني ثناء حسناً على أستاذي ومعلمي السيد المشرف: محمد عبّاس على صبره في مرافقته وتوجيهه لي خلال هذه السنوات.

هذا ما مكّنني ربّي سبحانه وتعالى، فإن أصبت فبفضله، وإن أخطأت فهو اجتهاد طالب علم.

وعلى الله قصد السبيل.

بوزيرة علي

تلمسان في 29 محرم 1434 هـ الموافق ل 12 / 12 / 2012م

المدخل

الشعر والفلسفة

إن السؤال عن ماهية الفلسفة، سؤال عن ماهية الفكر ومقاربة للعقل والمنطق والعلم والسؤال عن ماهية الشعر، سؤال عن الفن والأسطورة والمقدس. أما السؤال عن العلاقة بينهما فهو محاولة لمعرفة الحدود والتقاطعات والتماثلات بينهما، وأكثر من ذلك بحث في أصول وحفر في الذاكرة والتاريخ لرصد هذه العلاقة في مختلف أشكالها وإشكالياتها.

سار الإنسان مسيرة طويلة قبل أن يصل إلى مرحلة التفلسف وربما تفلسف بطريقة بدائية، فقد تعاضمت نظرتة لذاته وللعالم في معرفة أولية كانت مزيجاً من الأساطير والخرافات والملاحم والقصص والديانات الشعبية والتطورات والتحسيسات الطبيعية للآلهة وتطورت معه المعرفة، ولهذا لم تكن الفلسفة الشكل الأول للنشاط الفكري للإنسان بل من الصعوبة تحديد طبيعة الشكل الأول الذي اتخذ العقل البشري في محاولات فهمه لوجوده، وإذا كانت الفلسفة نمطاً متطوراً من التفكير أخذ صيغته التطوية والمنطقية من خلال المسار التاريخي للفكر، فإنها لا شك لاحقة على نمط آخر من التفكير اتفق الكثير من مؤرخي الفلسفة والحضارة على حصره بالفلسفة باعتبارها الجذور الأولى والشكل الجنيني للوعي الفلسفي، وهناك من يعتبر الأسطورة نوعاً من التفلسف باعتبار أن الفلسفة ضرورة ملازمة لكل انشغال فكري بالوجود منذ بداية الخلق.

أما الاختلاف بالتسمية -أسطورة أم فلسفة- فإنه يعود بالدرجة الأولى إلى ضرورة التمييز بين مرحلتين من مراحل التفكير الإنساني: مرحلة المعرفة المبهمّة بالوجود وهي التي اتخذت صفة الأسطورة، ومرحلة المعرفة العقلانية والمنظمة وهي ما أطلق عليها اسم الفلسفة⁽¹⁾.

فليس في وسع الإنسان أن يستغني تماماً على كل تفكير فلسفي، لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزية في الكون، ويكفي أن نرجع إلى تاريخ الشعوب شرقية كانت أو غربية، لكي نتحقق من أن الفلسفة ماثلة في الضرورة في كل زمان ومكان سواء أكان ذلك في الأساطير الشعبية أم في الأمثال والحكم التقليدية أم في الآراء السائدة بين الناس، أم في التصورات السياسية التي يأخذ بها المجتمع⁽²⁾، فالتفكير الفلسفي قد نشأ بمجرد أن استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهيمه أن يتعقل وجوده، ويحدد علاقته بالعالم

¹ - ينظر: علي شامي: الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، دار الإنسانية، بيروت، ط 01، 1991م، ص:31.

² - زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، دار العلوم للملايين، بيروت، 1972م، ص: 27.

والآخرين ولذلك كان كارل يسيرس واضحا عندما قال أنه "لا فرار من الفلسفة" وسواء كانت هذه الفلسفة شعورية أو لا شعورية واضحة أو مبهمه فإنها لا تخرج عن كونها فلسفة⁽¹⁾.

وسواء كانت الأسطورة فلسفة مبهمه ومعرفة غامضة وضرورية بالوجود أم كانت شيئا آخر غير الفلسفة، فإنها تشكل النواة التاريخية لولادة الفلسفة وبالتالي فإن أية دراسة لتاريخ الفلسفة لا يمكنها أن تكون موضوعية وعلمية إلا إذا اتخذت من التفكير الأسطوري نقطة انطلاقا لها⁽²⁾.

فالأسطورة التي هي شكل من أشكال تعاطي العقل الإنساني مع الواقع ستبقى الرحم الذي خرجت منه الفلسفة، والذي إلى جانبه وفي مواجهته وإرادة تجاوزه بدأت تاريخها الطويل وصولا إلى وضعها الراهن⁽³⁾.

ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي.

والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة مجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم، عندما حاولت الفلسفة أن تبحث عن معنى الحكمة، تعامل الناس مع هذا البحث كأنه ضرب من الجهل، ذلك لأن الأساطير برأيهم، كانت وحدها (الحكمة) المقبولة، لذلك خاضت الفلسفة صراعها الأول ضد الأساطير والتصورات الوثنية وهي في سياق تأسيس مفهوم جديد للحكمة يقوم على تفكير الإنسان ذاته في العالم والطبيعة والحياة الإنسانية.

«إن الأسطورة هي حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية» وقد توجد أجناس أدبية ينطبق عليها هذا التعريف كالخرافة والقصص البطولي والحكاية الشعبية وهي في الحقيقة لا صلة لها بالأسطورة رغم مشابهتها لها ولعل ما يميز النص الأسطوري عن غيره من الأقايص.

¹ - محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط/2، 2007م، ص: 78.

² - المرجع نفسه، ص ن.

³ - علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص: 32.



- 1 - من حيث الشكل، الأسطورة قصة، تحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات، وما إليها وغالبا ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيبها والمناسبات الطقسية وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب لا يتمتع به النص الثري.
- 2 - يحافظ النص الأسطوري على ثباته غير فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة، والفكر الأسطوري يتابع على الدوام خلق أساطير جديدة، ولا يجد غضاضة في التخلي عن تلك الأساطير التي فقدت طاقتها الإيحائية أو تعديلها، فخصيصه الثبات تلك لا تعني الجمود أو التحجر.
- 3 - يجهل مؤلف الأسطورة لأنها ليست نتاج خيالي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها ولا تمنع هذه الخصيصة الجمعية للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوقة تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافا دينيا جذريا في بعض الأحيان.
- 4 - يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملا لا رئيسيا.
- 5 - تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية مثل التكوين والأصول والموت والعالم، ومعنى الحياة وسر الوجود وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد، فهم الأسطورة والفلسفة واحد، ولكنهما يختلفان في طريقة تناول والتعبير بينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأداة لها، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز وتستخدم الصور الحية المتحركة.
- 6 - تجري أحداق الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي ومع ذلك فإن مضامينها أكثر صدقا وحقيقة، وإن عدم هذا التداخل يجعل من الحدث الأسطوري حدثا مائلا أبدا لا يتحول إلى ماض، ففعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة يتجدد في كل عام ويتجدد مع الكون وحياة الإنسانية، وإله الخصب الذي قتل ثم بعث إلى الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول.



7- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخّل في صلب صقوسه، وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذ انهار هذا النظام الديني، وتتحول إلى حكاية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

8 - تتمتع الأسطورة بقدسية عظيمة على عقول الناس ونفوسهم فالسطورة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي لا يدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث، ففي الماضي آمن الإنسان القدم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة مثلما نؤمن اليوم وبدون نقاش بما ينقله لنا العلم والعلماء.

فبالأسطورة بذلك تكون اعتمادا على ما تقدم «حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يكشف عن معاني ذات حلة بالكون والوجود وحياة الإنسان».

إن الأسطورة ليست وقفا على الإغريق، وإنما تكاد تكون ملازمة لحضارات كل الشعوب ولو بأشكال متفاوتة من حيث الأهمية وغزارة الإنتاج . لكن يكفي ذكر الأسطورة حتى يحضر العالم الإغريقي كمصدر وحيد لكل هذا التراث الأسطوري الذي ساد الأدب والفنون في مختلف اللغات، وذلك لسببين:

- 1- بفعل اقترانه بالإنتاج الفني عند الإغريق (التراجيديا) الشيء الذي يعطي للأسطورة اليونانية بعدا فنيا وفكريا يتجاوز الوظيفة الرئيسية للأسطورة التي يقول عنها مارسيا إلياد. إنها هي كشف الأنماط النموذجية لكل الشعائر وكل الممارسات الإنسانية الدالة⁽¹⁾ إلى كونها حقا معرفيا قابل للنقد، قد يستعان به كحقل دال من حيث دقة الإصلاح، حتى في التعبير عن حقائق علمية.
- 2- لكونه من أصول التراث الغربي الذي هيمن كفلسفة وعلوم الشيء الذي أعطاه بعدا كونيا؛ في حين أن مفعول الأساطير عند بقية الشعوب، قد ظل محدودا في الزمان والمكان. ولا يعدوان يكون موضوعا للدراسات الأنتروبولوجية التي تهتم بالشعوب البدائية. هذا إذا استثنينا طبيعة الحال، الحضارة البابلية والآشورية والفرعونية التي كان لها تأثير واضح على الأساطير اليونانية إلى حد أنها تشكل بشكل أو بآخر أحد مصادرها⁽²⁾.

¹ - مارسيا إلياد: ملامح الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق،

1995م، ص18

² - عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط/1 سنة 2008م، ص25.

ومهما يكن موقف تاريخ الفلسفة من إشكالية البداية فهو يرصدها في معظم الأحيان، كانفصال تدريجي عن الأسطورة، من حيث هي مهد لنشأة الفلسفة وميلادها. وإن احتلت إحداها دور الأخرى، بحيث يظان في جميع الأحوال من طبيعة مختلفة. فالفلسفة قد نشأت في أحضان الأسطورة لتستقل عنها فيما بعد، وتكون الأسطورة بمثابة طفولة الفكر. إنها تمثل طفولة الفكر البشري التي يقترن فيها الواقع بالحلم والخيال والاستهام، لتعاش ليس كتفسير، وإنما كتعبير لمظاهر الحياة وظواهر الوجود، في غياب أي توجه عقلاي أو منهج علمي.

يقول إلياد: «إذا ما نظرنا إلى الأسطورة فيما لها من حياة فإنها ليست تفسيراً يهدف إلى إشباع فضول علمي. وإنما هي سرد يعمل على إحياء واقع أصلي ويستجيب لحاجة دينية عميقة، وإلى تطلعات أخلاقية وإلى ضرورات وواجبات نظام اجتماعي، بل وحتى إلى مقتضيات عملية»⁽¹⁾. وتكون الفلسفة بالضبط هي شروع هذا التزوع إلى التفسير والتعليل في العمل انطلاقاً من طرح السؤال وكيفية تحضير الجواب. إن ميلاد الفلسفة يقترن بالدهشة؛ دهشة السؤال عن الوجود بما هو موجود، في حين إن الأسطورة إقرار وتقرير. أي أنها «تؤسس للحقيقة المطلقة. إذ بمجرد أن تقال ويتم الوحي بها، تصبح حقيقة واجبة بذاتها»⁽²⁾. أو كما يقول فرنان: «إن الأسطورة حكاية في حين أن الفلسفة إشكالية»⁽³⁾.

وقد كانت اللغة أول أشكال الترميز الموضوعي التي ابتكرها الإنسان واكتشف معها مقدرته الهائلة على استيعاب ما حوله من خلال تكوين المفاهيم ثم موضعها في الخارج عن طريق الكلمات. والاستناد إلى هذه الكلمات بعد ذلك من أجل خلق مستوى آخر من المفاهيم أعلى من سابقه وهكذا في سلسلة متصاعدة رافقت ارتقاءه وتقدمه.

وبعد اللغة توصل الإنسان إلى اكتشاف شكل آخر من أشكال الترميز الموضوعي الذي يعتمد على تثبيت أفكاره في الخارج، هو الفن البصري، كما اكتشف مقدرته الكبيرة على التعامل مع الكلمات واستخدامها في مجالات غير مباشرة وغير نفعية وهذا ما قاده إلى إنتاج الشهر

¹ - مارسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ص32.

² - M Eliade : le sacré et le profane ; idées.Galliard,65 ; p82

³ - Jp Vernant : Mythes et pensées chez les Grecs T : Il maspero,1981.p100

نقلا عن عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر، ص27 و28.

والأسطورة، والإنسان في ترميزه الأسطوري لتجربته الانفعالية مع الكون والنفس الداخلية لا يلجأ إلى التحليل والت

عليل الخطي المنظم، بل إلى إنتاج بنية أدبية تحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز وذلك في وحدات رمزية تعمل على اختزاله ثم تقديمه مجدداً إلى الوعي⁽¹⁾.

إن الفلسفة نمت وتطورت واستقلت عن الأسطورة والعلم بعد فترة طويلة من الصراع معهما: أخذت من الأسطورة وصادقتها، ثم حاولت أن تؤسس كيانها على أنقاض الفكر الأسطوري... تحالفت مع العلم لتتخلص من الأسطورة ثم توحدت معه ولم تلبث مع ولادة الديانات الكبرى وتشعب أمور العقل أن استقلت ووضعت نفسها في مرتبة أسمى، وقد مرت الفلسفة اليونانية بخمس مراحل، توضح الرقي التدريجي للحضارة الإغريقية هي⁽²⁾:

المرحلة الأولى: مرحلة النظر في الكون، وتمتد من طاليس إلى سقراط أي من القرن السابع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وقد وضعت خلال هذه المرحلة التي يطلق عليها عادة اسم مرحلة (ما قبل سقراط) أسس الفلسفة النظرية.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة النظر في الإنسان نفسه، وتشمل القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد وتتمثل عند السوفسطائين وسقراط وتلاميذه وفيها وضعت بذور الفلسفة للعملية واتجه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة البحث الفلسفي المنظم التي مألها أفلاطون وأرسطو بين عامي 427 و322 قبل الميلاد اشتعل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها من نظرية وعملية ومحصها وزاد عليها وبلغ إلى حقائق جلييلة ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة، فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

المرحلة الرابعة: وهي مرحلة العمل الخلقى الأدبي وتمتد من وفاة أرسطو إلى نشأة الأفلاطونية الحديثة أي من منتهى القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثالث بعد الميلاد.

¹ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، منشورات دار علاء الدين بمصر، ط/2 2001م، ص: 20.

² - علي شامي: الفلسفة والإنسان، ص: 96.

المرحلة الخامسة: وهي مرحلة العمل الديني الصوفي وتمتد من القرن الثالث إلى السادس بعد الميلاد.

من الثابت تاريخياً أن الفكر الإغريقي، وحتى عهد السفسطائيين أي إلى حدود الحقبة السقراطية تحديداً، كان يتخذ من الصياغة الشعرية الشكل المفضل للتعبير عن حقائقه ومضامينه. لقد كان القالب الشعري للقول قاعدة للخطاب تسير من تلقاء ذاتها، بحيث نادراً ما كانت توضع موضع سؤال؛ وكأنها الطابع الرسمي الذي ينبغي إعطاؤه للقول لتكون له صفة الخصوصية التي تجعل منه خطاب فكر⁽¹⁾.

ما هي خلفيات هذا المنحى الشعري للخطاب؟ هل يمكن أن يعزى ذلك إلى الصدفة، فنقول مع بوفري "أنه من غرائب الصدفة العجيبة أن حدث ذلك الالتقاء والتقارب العجيب بين الفكر والشعر، وحصل التفاهم بينهما في الفجر الأول للفكر حيث الكلمات ما تزال عبارة عن دلائل⁽²⁾".

يبدو أن هناك سبباً معقولاً لتفسير هذا الالتقاء بين الفكر والشعر ولم ينل بعد حظه الكافي من الدرس والتحليل. إذ غالباً ما تتم المصادفة عليه دون محاولة تبين طبيعته وفهم ضرورة الأنطولوجية. إنه المصدر اللدني الذي يتمتع منه كل من النبي والشاعر والفيلسوف إلهام النبوة، ويستمدون منه كما سبق الذكر وظيفتهم الدينية. "فإذا كان عدد من الحكماء السابقين على سقراط يشكلون فلسفاتهم شعراً، فذلك لأن الوحدة، وحدة الإلهام لدى النبي وعند الشاعر والفيلسوف، شيء واضح من تلقاء ذاته. وهذا معناه أن لزوم الأسطورة في الفكر لم يكن لينفصل عن الشعر كما هو الآخر لبنية، ذلك أن الأسطورة نفسها شعرية في ماهيتها ووظيفتها⁽³⁾".

إن الأسطورة كنص غني بالدلالات والرموز، يتماهى مع النص الشعري كحقل خصب لإنتاج تلك الرموز والدلالات. كما أن الجانب المبهم في الشعر يماثل ما تنطوي عليه الأسطورة كقدر غامض ومصدر مستتر منه يتم استلهامها والوحي بها. وعليه فمن الجائز التسليم بأن الأسطورة تولدت عن الخطاب الشعري ما دام هذا الأخير يقدم نفسه كنص أسطوري. أي أن

¹ - عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر ص47.

² - jean Beaufret :Heraclète et parmenide. In :Dialogue avec Heidegger. T :1. minuit.

1973,p.51. نقلاً عن المصدر نفسه الصفحة نفسها.

³ - عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر ص49.

مصدره وطبيعته من حيث علاقته باللغة يتخذان في الأصل دلالة أسطورية، تجد مررها في الإبهام والغموض والوحي والإلهام كتعبير عن علاقة بمصدر مفارق لا يمكن تأويله إلا على نحو أسطوري. إن الشعر بهذا المعنى أسطوري في ذاته. والأسطورة ذاتها لا يمكن أن تنشأ إلا كنص شعري. أي أن هناك تلازما بين الشعر والأسطورة على مستوى الرؤية والوظيفة واللغة. وهذا ما يفسر كون الشعر قلما يخلو من دلالة أسطورية، وكونه المجال الذي يجفل بالأساطير، والخطاب الذي يستلهمها لتشكيل مضامينه ورؤاه عن جدارة واستحقاق⁽¹⁾.

هناك إذن علاقة وطيدة بين النص الشعري والنص الأسطوري من شأنها أن تكون "منشأ أصليا" للأسطورة، بحيث يمكن القول أن الشاعر لم يتهيا له أن يتدعها إلا استجابة للإمكانية التي يوفرها الخطاب الشعري ذاته كقدرة على الخلق والإبداع، إذ ليس من شأنها أن تفصح عن نفسها إلا كفعل خارق. واللغة بالضبط تستجيب لهذا المطلب، إذ بإمكانها أن تكون لغة خارقة تفيض بالتعبير عن الخارق والمفارق، وقد انتبه أرسطو إلى هذا البعد الذي تتضمنه اللغة، والذي يجعل الخارق والمفارق وجه للاحتمال كحقيقة تسفر عنها اللغة ذاتها عندما قال: "إن ماهية اللغز هي أن تتركب ألفاظا لا تتفق مع بعضها البعض تؤدي معنا صحيحا. وهذا لا يتأتى بتأليف ألفاظ ذات معان حقيقة، بل باستعمال المجازات"⁽²⁾.

لعل ما يهمننا في هذا التاريخ الطويل لمراحل الفلسفة اليونانية أن كثيرا من الفلاسفة تحدثوا عن قضايا الوجود شعرا ولعل أولهم:

انكسيمندريس (610-545 قبل الميلاد) تقول المصادر: هو أول مدون للفلسفة بأسلوب شعري وأول من ألف فيها حيث ينسب إليه بحث (في الطبيعة) لم يبق منه سوى النذر اليسير ويمكن اختصار انجازته الفلسفي بثلاثة نقاط:

أولا: القول بمادية أصل العالم، وذلك انسجاما مع الميل الطبيعي المادي لولادة الفلسفة في اليونان.
ثانيا: القول بالحركة الذاتية للمادة أو لهذا الأصل.

¹ - ينظر: ريتا عوض: الأسطورة في الشعر العربي الحديث. بيروت 1985، ص 53.

² - أرسطو: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ص 61، ص 54.

ثالثاً: تجريد هذا الأصل المادي للعالم، تجريد يشير إلى المنهج الجديد الذي بدأت عملية المعرفة تعتمد عليه في تأسيسها لنظرية الوجود.

بارمنيديس: ولد عام 515 قبل الميلاد وتوفي سنة 450 قبل الميلاد تحدث مثل غيره من فلاسفة - اليونان قبل سقراط بقضايا الفلسفة والوجود عن طريق الشعر، وقد عبر عن آرائه في قصيدتين أحدهما (في الحقيقة) والأخرى (في الظن)، وتشكل حوارية بارمنيديس مع ذاته ومع الآلهة محاولة متجددة لوضع علاقة الفكر البشري بالوجود في سياق التوجيه الإلهي للمعرفة بما هو نقطة انطلاق العقل وهو يسير أغوار الوجود⁽¹⁾، فقد روى بارمنيديس قصة رحلة خيالية لمعرفة طريق الحق من الآلهة، فكان أن شارف قصر الآلهة الفخم إلا أن الأبواب الذهبية كانت موصدة، فأخذت بيده سيدات رقيقات إلى أهواء القصر العظيم، وروى الصوت الإلهي قائلاً: «يجب القول والتفكير في الكائن بأنه الوجود، وهو في الواقع وجود والعدم لا وجود له» في هذه الرواية الشعرية قابل الآلة وصارحهم ببحثه عن الحق فأرشدته إلى العقل: «أنظر بعقلك نظراً مستقيماً، فالأشياء لا تفرق نفسها وتجتمع، فكل شيء واحد من حيث البدء لأني سوف إلى المكان نفسه»⁽²⁾ وقد توصل من خلال هذا الحوار إلى طريقة لتحصيل المعرفة وتحديد ماهية الوجود قسمها إلى قسمين:

- طريق اليقين

- طريق الظن

وقد أسس بارمنيديس معرفة فلسفية حول الوجود قائمة على أربعة أسس:

1 - أن العالم واحد في الأصل، والظواهر المتعددة لاتصال وحدته

2 - أنه ثابت وحركة التغيير لاتصال جوهره.

3 - إن العالم أزلي وقديم وغير محدث

4 - أنه لا يخضع للفساد والتبدل⁽³⁾.

¹-محمد الخطيب: الفكر الاغريقي، 199.

²- جعفر آل يسين: فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، منشورات عويدات، بيروت، 1981، ص:66

³- علي الشامي: الفلسفة والإنسان، ص:

إنباذوقليس: 432-495 قبل الميلاد، نسجت حول شخصيته الأساطير وتمثلت أفكاره في قصدين: (في الطبيعة) و (في التطهر) في مضمون قصيدته الأولى يرجع الموجودات إلى أربعة عناصر ذكر منها الفلاسفة السابقون ثلاثة وهي (الماء، الهواء، النار) وزاد عليها التراب هذه العناصر تترج بنسب مختلفة فتكون تبعا لذلك الأشياء والموجودات⁽¹⁾.

أما في الأدب اللاتيني فنجد الشاعر الفيلسوف لوكريتيوس شاعر الإبيقورية (94 قبل الميلاد-55 قبل الميلاد) شرح في قصيدته «في طبيعة الأشياء» الفلسفة الإبيقورية التي ترى في الخلق أن الذرات لا حصر لها وهي تتحرك في فضاء لا نهائي، تتحد بالحب فتخلف الأشياء وتنفصل بالكراهية فتتدمر.²

فالصورة الشعرية عند لوكريتيوس أكثر قدرة على تحديد المفهوم على نحو أكثر جلاء عن طبيعة الأشياء التي شرح فيها المذهب الذري كما انتهى إليه أبيقور صورة فنية لروابط الحب التي تشد بها فينوس الذرات بعضها إلى بعض.

يقول لوكريتيوس:

يا أم إيناس وسلامته

يا لذة البشر والآلهة

أي فينوس، أمانا المرضعة

تزرعين الحياة والحركة في نجوم السماء الناصعة

وتبذرين في البحر الفلك المستحون

بفضلك تحبل الأرض بالثمار اليانعة

ففيك أنت تجد كل سلالة حبة سببا للوجود

فما أن تولد ونفتح عينيها على الشمس والنور

حتى تراك ... آلهتي فينوس

¹ - أحمد عثمان: الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989م، ص: 137-138.

² - علي الشامي: الفلسفة والإنسان، ص:



فأنت ... أنت وحدك ... ترسلين الرياح

إذ تجري السحاب بالخير عندما تراك

ولك ... لك وحدك ... آهتي

وتخرج الأرض بديعة التكوين زهورها

وتضحك المياه ... في بحورها

وتتألق السماء صافية ... بالنور المنشور في جنباتها⁽¹⁾.

وتعد الملحمة جانبا آخر يعبر عن حياة الشعوب وثقافتهم ولعل أهم ما يسجل في ذلك ملحمتي الأوديس والإلياذة لهو ميروس فقد دلت الملحمتان على حضارة وفكر اليونان القديم حيث نجد لغتهما تكشفان عن الطابع الثقافي للفكر الإغريقي ففي أبطالهما أعطي العقل مكانة أعلى من الإرادة والعاطفة وأنم أعمال الناس تعتمد بالدرجة الأولى على مستوى معرفتهم⁽²⁾.

لا خوف من الجن والسحر في هذا الشعر، فالموت مصاب لإخلاص منه، والحياة الأخرى عنده غامضة أو ربما منعدمة لذلك فإن الأموات من الأبطال يحرقون بدل الدفق.

أصبحت الآلهة عند هوميروس شخوصا إنسانية لا تختلف عن البشر إلا بأنها خالدة، وما عدا ذلك فهي مثل الناس النازع وتحب وتبغض وتكبد لبعضها، بل وتتخذ من النساء ما شاءت خليلات ... إن هذا الخط من الآلهة وإظهارها أحيانا بمظهر مضحك هو الذي جعل أفلاطون ينتقد الأخلاق الهومييرية بأن هذه الأشعار تثير الغضب من الآلهة، ولذلك أوصى باستبعاد هوميروس وهو سيود من جمهوريته⁽³⁾.

أن الآلهة الهوميوية ارستقراطية منتصرة وهي بدلا من أن تكون خالقة الكون فإنها معينة بالسيطرة عليه بقول جبلبرت موداي: «إن آلهة معظم الأمم تدعي أنها خلقت العالم، ولكن الآلهة الأولمبية لا تدعي ذلك إن أقصى ما يمكن أن يعملوه هو أن يخضعوه، وحتى عندما يخضعونه ماذا يفعلون؟ هل يريدون حكمة؟ هل ينمون الزراعة؟ وهل يزاولون التجارة والصناعة؟ كلا إنهم لا

¹ - عبد الله التطاوي: حركة الشعر بين الفلسفة والتاريخ، القاهرة، دار الثقافة 1992م، ص: 23 و 24.

² - محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ص: 261.

³ - المرجع نفسه، ص ن.

يفعلون شيئاً من هذا، والمقصود بهذا أن دور الآلهة بدأ يضعف عند اليونان في هذه المرحلة، وهذا يمهد حتماً لاستقلالية الإنسان، ومحاولة تفسيره الأشياء على أسس واقعية - طبيعية، وهذا ما سيفعله الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط»⁽¹⁾.

هيسيود:

كان اليونانيون يمدحون بين شعرائهم في المقام الثاني بهد هوميروس الحكيم هيسيودوس Hesiodos الذي يقول القدماء أنه ولد سنة 848 ومات 777 قبل الميلاد ويروي بعض المؤرخون أن هيسيود كان معاصراً لهوميروس وأنه قد اجتمع به وقرأ عليه شعره فنال إعجابه نفتت ربات الشعر في جسمه فكتبه وعناه وكسب الجوائز في المباريات الموسيقية تناول في قصيدة أنساب الآلهة المشاكل الحياتية والأفكار العملية كحقائق موضوعية أخلاقية واجتماعية وتفسرها تفسيراً أسطورياً لا هوائياً كموضوع الشر والمرأة والتاريخ الإنساني، وهي سرد لقصة آلهة الأولين وظهورها وأنسابها ونشأتها وأعمال كل منها بحيث تشكل مرجعاً في عقائد اليونان وآلهتهم⁽²⁾.

أما قصيدته الأعمال والأيام فتقع في 828 بيتاً تنوزعها أربعة أقسام:

- الأول: مواعظه لأخيه الأصغر برسيس

- الثاني يتعلق بالزراعة والملاحة

- والثالث موضوعه الأخلاق والدين

- الرابع عبارة عن تقويم للأيام السعيدة والمشئومة⁽³⁾

يقول سنكلير: «لا شك في قيمة كتابي هيسيود اللذان يعودان إليه بالتأكيد - صحيح أهمها ليسا كتباً سياسية أكثر من الإلياذة والأوديسيا ولكنهما يحتويان على أقدم وثيقة مكتوبة تعبر عن الاستعمال الواعي للتفكير البشري في حل مشكلات المعيشة... فإنه كان يعبر عن أفكاره تارة في

¹ - حسام الألوسي: بواكير الفلسفة، جيل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1981م.

² - محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ص: 265-266.

³ - المرجع نفسه، ص: 266.

الحكم وطورا عن طريق الأساطير ولكن ليس من الصعب ملاحظة طابع من الأخلاق وبالتالي من الفلسفة السياسية...»⁽¹⁾.

لقد مهد هيسود السبيلي لتفكير فلسفي حقيقي فيما بعد، فقد حاول أن يقدم تفسيراً لنشأة الكون والآلهة في سياق منطقي وسببية واضحة، كما أظهر الآلهة رغم كثير من صفتها الشائنة مهتمة بالعدالة وبخاصة كبيرهم زيوس وهذا يختلف عن تصوير هوميروس للآلهة في الإلياذة⁽²⁾.

قدم تفسيراً تشاؤمياً للتاريخ عبر مراحل خمس كل منها أسوأ من سابقتها وقد تواترت هذه الفكرة عبر الأزمنة وهي أن كل شيء ينحدر من سيء إلى أسوأ، ففكرة السقوط أو التدهور المستمر للجنس البشري بارزة في الأديان الثلاثة التي تقول بحياة أولى بعيدة (آدم في الجنة) تم الخروج أو السقوط كعقاب على الخطيئة، ثم تدهور الأمور حتى تقوم القيامة⁽³⁾.

كما توجد عند جميع الفلاسفة المثاليين سواء في الفلسفات الشرقية أو اليونانية فيما بعد كسقراط وأفلاطون ومن بعده فكرة سقوط النفس من عالمها الروحي السعيد، وندمها على الحلول في الجسد ثم طلبها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفي روعي حتى تنفصل عن الجسم وتنجو بعد الموت، كما نجد أيضاً في الفلسفة الإسلامية عند أبي زكريا الرازي وفي رسائل إخوان الصفا والقصيدة العينية لابن سينا⁽⁴⁾.

لقد حظي الشعر بالمكانة في الفكر الإغريقي، لقد كان بالإضافة إلى علاقته الحميمة بالتراجيديا، دعامة أساسية في بنية هذا الفكر. وكان هذا اللزوم يرجع بالأساس إلى علاقة متميزة للفكر بالوجود مستمدة من إدراكه للحقيقة باعتبارها فيزيسا. وقد رأينا هذا الأخير سواء من حيث هو ميثوس أو لوغوس يتحدد انطلاقاً من ماهية التجربة المتعالية بوصفها بيوزيسا، بحيث أن هذه الماهية تعود أيضاً على الفكر لتحده بما هو كذلك. وبالتالي لم يكن ثمة ما يدعو للوقوف في

¹ - حسام الألويسي: بواكير الفلسفة قبل سقراط، ص: 318.

² - محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ص: 272.

³ - المرجع نفسه، ص: 273.

⁴ - عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، جامعة دمشق، 1986م، ص: 222-223.

وجه هذا التلاحم الحميمي بين الفكر والشعر. ولا نكاد نعثر على شواهد تفيد أنه حدث ما يدعو إلى فك أو اصر هذه الوحدة بينهما إلى حين مجيء سقراط و أفلاطون.

على الرغم من أنه كان هناك ما يفيد بوجود خصام وعداء قديم بين الفلسفة والشعر، ولعله لا يتجاوز حدود المواقف المجانية والعابرة، ولا يرقى إلى مستوى التفكير والتنظير، ولا تدخل في باب النظريات الكبرى المؤسسة مثلما سيكون عليه الحال في فلسفة أفلاطون. والآن، مادنا قد عدنا إلى موضوع الشعر، فسندافع عن رأينا السابق بوجود طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا، بالقول إن هذا أمر يحتمه العقل، وحتى لا يتهمنا الشعر بالقسوة والجلافة، فنقل له إن بين الشعر وفلسفة معركة قديمة العهد، وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم: فلدينا تلك الأبيات التي تتحدث "عن الكلب الذي ينبح ضد سيده" أو عن "الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء" أو عن ذلك "الحشد من الرؤوس العارفة بكل شيء" أو عن "المفكرين المدققين الذين يرتدون أسمالا بالية"⁽¹⁾. فهذا الكتاب يتخذ من موضوعه الشعر أطروحة الرئيسية. بحيث يتم الهجوم على الشعر والفن بصفة عامة من وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية، فيحضر الشعر لأسباب تربوية، إذ "أن مهمة منشى الدولة هي أن يصوغ القوالب العامة التي يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع لهم الحدود التي ينبغي ألا يتعدوها"⁽²⁾. ويوجه نقد واضح لهوميروس وهزيود باعتبارهما "من أكبر رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعا بين الناس"⁽³⁾.

يقول أفلاطون: "فإن ظهر في دولتنا رجل بارع في محاكاة كل شيء، وأراد أن يقدم عرضا لأشعاره على الناس، فسوف ننحني تبجيلا له، وكأنه كائن مقدس رفيع، غير أن علينا أن ننبه كذلك إلى أن أمثاله لا يسمح بوجودهم في دولتنا، إذ أن القانون يحضر ذلك. وهكذا سرحله بعد أن نكسب على وجهه العطر ونزين جبينه بالأكاليل إلى دولة أخرى، إذ أننا نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء، ولا يسترشدون إلا بالقواعد التي فرضناها منذ البداية حين شرعنا في وضع برامج تعليم محاربينا"⁽⁴⁾.

1 - أفلاطون: الجمهورية الكتاب العاشر.

2 - المصدر نفسه، ص 69.

3 - المصدر نفسه، ص ن .

4 - أفلاطون: الجمهورية الكتاب العاشر. ص 92.

فهذا الحضر للشعر وتقييده من حيث شكله ومضمونه، سيمتد أيضا إلى حضر الموسيقى بحيث ينبغي: «الاقْتِصَارُ عَلَى الْعُودِ وَالْقَيْتَارَةِ فِي شَكْلِهِمَا الْبَسِيطِ، وَالسَّمَاحِ لِلرَّعَاةِ فَقَطْ. تَمْزَامَرٌ رِيفِيٌّ بَسِيطٌ كَذَلِكَ وَهَكَذَا يَنْبَغِي حَضْرُ الْإِيْقَاعِ وَالْعُودِ الْمَثَلِثِ الْأَرْكَانِ وَسَلَالِيمِهِ الْمَعْقَدَةِ لِلْحَدِّ مِنَ التَّرْفِ»⁽¹⁾.

يعود أفلاطون إلى النظر في الشعر وفي الشعر التراجيدي على الخصوص وفي كبيرهم هوميروس يقول: «هؤلاء لهم في كل الفنون نصيب، وأنهم على علم بكل الأمور الإنسانية من فضيلة ورذيلة، بل وبالأمور الإلهية. إذ يتعين على الشاعر المجيد إذا ما شاء أن يحسن تناول موضوعاته أن يعرفها أولا وإلا لما استطاع الكتابة عنها»⁽²⁾ والحال أنهم رواة قصص كاذب «إذ يكفي أن يترع عن الشعر طابعه الشعري ويتحول إلى نثري ليرى على حقيقته»⁽³⁾.

لذلك فإن «الملكة التي تحكم وفقا للقياس (الجدل) هي الجزء الأفضل في النفس. أما الفن القائم على المحاكاة (الشعر) فحسيس كما العين والأذن»⁽⁴⁾. «والشعر المقلد لا يميل بطبيعته إلى هذا المبدأ العاقل في النفس، ولا يستطيع إرضاءه بفنه، وذلك إذا أراد أن يكتسب شعبية بين الجماهير، وإنما يكون أميل إلى الطابع المنفعل المتقلب الذي تسهل محاكاته»⁽⁵⁾.

فهو يعرض العقل للدمار ويوقع الأذى بالأخيار. فعليه يتوقف تحول الإنسان إلى الخير والشر. ومن هنا فإن من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر مثلما نقاوم إغراق الجاه والمال والشهرة⁶، وبهذا تكون الفلسفة مع أفلاطون قد قامت بمحاكمة الشعر وأصدرت بحقه أقصى العقوبات التي يتعرض لها الخونة. والتهمة الموجهة للشعر هي حقا تهمة "الخيانة". خيانة "الحقيقة"، خيانة "العقل". خيانة "الاجتمع"، وبالتالي خيانة "الفلسفة" التي هي الحارس لعرش الحقيقة والناطق الرسمي باسم ملكوتها: العقل. وحتى عندما يصدر سقراط عفوا يسمح للشعر بالعودة من المنفى، فإن ذلك «سيكون مشروطا بالدفاع عن نفسه بالطريقة الغنائية أو بأي وزن آخر، والسماح لانصاره

1 - المصدر نفسه ، ص94.

2 - المصدر نفسه: ص360.

3 - المصدر نفسه: ص ن.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

6 - المصدر نفسه.

بالدفاع عنه نثراً»⁽¹⁾. الشيء الذي يعني أن عليه أن يقبل بالانسلاخ عن طبيعته ويتنكر لماهيته، ويتحول إلى متقمص لدور الجدل وطرف فيه، ليتشبه بخطاب فلسفي محاولاً الدفاع عن نفسه في محاكمة تكون فيها الفلسفة هي الخصم والحكم⁽²⁾.

لا ينبغي الفلاسفة أن يكون الشعر أو أي فن آخر من الفنون بعامة ووصف أو قد يوظف لغرض التعبير عن أفكار معينة فلسفية أو غير فلسفية، ثمّة أمثلة كثيرة لتوظيف كهذا نجدها في أعمال تنتمي إلى أزمة وثقافات مختلفة كملحمة جلجامش، وطبيعة الأشياء للشاعر والفيلسوف لوكريتيوس والفردوس المفقود لمتون وبعض قصائد المعترى وفاوست لجوته وفي الكثير من أشعار ريكله والأعمال الأدبية لجان بول سارتر وغير بيل مارسيل .

إن تاريخ الفلسفة في الجزء الأكبر منه هو تاريخ تناهيا مع الشعر ... إن ما فعله فيزيقون كأفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني واسينوزا وهيجل .. وسواهم، من أصحاب الأنساق الميتافيزيقية أو من الذين خاضوا على نحو أو آخر غمار الفلسفة التأملية قريباً إلى الشعر إلى الحد الذي تصوره في هذه الحالة، لهذا لا تتخذ من هذا دليلاً على أن الفلسفة هي فعلاً ذات صلة وثيقة بالشعر.

الشعر وبخاصة العظيم، قد يثير في القارئ إذن شتى الأسئلة الفلسفية ويدعوه إلى التأمل الفلسفي في هذه المسألة أو تلك، أي قد يكون مشحوناً بالإيحاءات الفلسفية دون أن يتفلسف، ويجعل هدفه بالتالي قول شيء ذي مغزى فلسفي محدد.

الفلسفة في الشعر تتخذ صورة تحريض القارئ على طرح الأسئلة للفلسفة الصعبة حول العالم والإنسان أو الحب أو القيم أو صورة استنفار لحسه الفلسفي النقدي وليست صورة أفكار فلسفية جاهزة أو صورة برهان فلسفي من هنا يمكن أن يقرأ الشعر قراءة فلسفية على الرغم من أنه هو نفسه فد لا يكون قراءة فلسفية متعددة المعالم أو القيم أو الإنسان.

فالشاعر لا يعيش الشعر للحظات فقط وإنما يعيش حياته بموقف معين خاص به منطلق من تصور فكري أو فلسفي أو أيديولوجي، أو حتى وجداني، يفسر به أحداث الحياة المختلفة ومن هنا

1 - أفلاطون: الجمهورية الكتاب العاشر

2 - عبد الهادي مفتاح: الشعر والفلسفة ص72.

جاء وصف الشاعر بالترعة الفلسفية. إن الشاعر والفيلسوف يتلقى كل منهما العالم من خلال رؤية أو موقف وإن اختلف التعبير عن هذا التلقي .

إن للشاعر مثل الفيلسوف وجهة نظر مستقلة من خلالها يرى العالم ويفسره، على الشاعر أن تكون له (وجهة نظر عامة في مشكلات الكون الكبرى ، أو بتعبير عصري أن تكون للشاعر فلسفة، ولا نعني بالفلسفة أن يكون الشاعر فيلسوفاً أو قاري فلسفة ، بل أن يكون له تصور خاص للكون تصنعه ثقافته وقراءته وتجاربه و وراثته ومزاجه .⁽¹⁾)

والشعر كما يقول البياني: (هو الوجه الآخر للفلسفة والفكر، وكل شعر يحاول وأن يقطع أو يتنكر لهذا الوجه الثاني يسقط في التفاهة واللامعنى وفي العدمية اللغوية أي اللغة التي لا تقول شيئاً على الإطلاق⁽²⁾).

- إن الشعراء حين يؤكدون على هذه الرؤية الكونية أو على هذا البعد الفلسفي العميق. إنما يفعلون ذلك من باب الشعور يتقل الرسالة الشعرية ، ومسؤولية الشاعر أمام الإنسانية، وخاصة في العصور التي تتجمع فيها أشكال القهر المتعددة، كما أن تأكيدهم على ذلك يأتي لينفي فهما عامياً ينظر إلى الشعر على أنه الكلام الجزافي الذي لا جدوى من وراثته . وأنه نقيض، من حيث الفعلية، للعلم أو للفكر .

إن العلاقة بين الشعر والفلسفة وثيقة جدا عند كثير من الفلاسفة والشعراء أمثال مارتن هيدجر الذي نظر إلى الشعر على أنه نوع من المعرفة الفلسفية ولكن نوع أعمق من المعرفة التي يحصل الفيلسوف بواسطة عقله. فهناك إذن من يرى بأن الشعر يمكن أن يكون في حد ذاته وسيلة للمعرفة⁽³⁾. فهو كشف واستجلاء لما هو منفلت وراء العالم ، أو مكبوت في اللاوعي أو مقيم في الظل متزو عن الضوء. إن الشعر معرفة تبحث داخل الكهف ، لتنير الإقامة الجوهرية في غوره والكهف في النهاية يكتسب دلالة ترميزية فهو في نهاية التأويل مسكن الكائن الحقيقي في العالم الموجود هنا كما يرى هيدجر⁽⁴⁾.

¹ - صلاح عبد الصبور: كتابة على ربه الريح. ص 70.

² - خليل حاوي : عن إلبا الحاربي : خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره ج 2 ص 165.

³ - المرجع نفسه، ص ن.

⁴ - مطاع حفدي: في كتابة المعرض - الحدائري : مجلة الفكر العربي ع 79.78 ص 8.

وحالة الكشف هذه تعبير عن إرادة معرفة تصبو نحو رؤيا العالم من أجل إدراك المستور وتنوير العتمة ، وإزالة الحجاب العميق للرؤيا . وهو ما عبر عنه الشاعر الألماني 1781 Achimron Arnim 1831 حيث قال : الشعر هو معرفة الواقع السري للعالم⁽¹⁾ أما رامبو فقد اعتبر الشعر رؤيا استبصارية ، تحول للشاعر أن يرتقي درجة العارف الأسمى لكونه يتوخى باستشرافه الوصول إلى المجهول⁽²⁾ . أما نيرخال فيرى أن الشاعر وحده قادر على اجتياز العتبة التي تفصل الحياة الواقعية، عن حياة أخرى ما ورائية⁽³⁾ كما ذهب بودلير إلى اعتبار الشعر تجاوز للواقع العيني فهو ليس حقيقة كاملة سوى ضمن عالم مغاير وأخروي⁽⁴⁾ ويقول جوزيف جوبير : "إن الشاعر يعرف ما يجله". فالشعر من هذا اختراق لبنية العالم المرئي وللمعرفة الجاهزة، لا المعرفة الاستشرافية أو الاشرافية التي هدفها تحقيق لذة المعرفة التي لا تنتهي ، فالشعر في اشتراكيته يتماس بالتصوف ، من حيث كونهما يستهدفان تمزيق الحجاب هذا العائق الذي يحول دون رؤية أبعاد الكون الخلفية الماورائية .

فالشعر والتصوف حقلان متقاربان في عالم معرفي واحد، هو عالم الروح ،عالم التجاوز والبحث عن الحقيقة بأدوات معرفية لا يقبلها المنطق المألوف والعقل العادي ،إنهما – الشعر وللتصوف- يصدران عن رؤية روحية للعالم ،رؤية إشراقية حدسية لا نهائية، وكما يتفقان في الرؤية يتفقان في الأسلوب ، الصورة و الإيقاع و اللغة و طريقة الترميز و الأسلوب اللاعقلاني غن الحدس الصوفي (الشعري) كما يقول أدونيس : "طريقة حياة و طريقة معرفة في آن بهذا الحدس نتصل بالحقائق الجوهرية و به نشعر أننا أحرار قادرون بلا نهاية ، إنه يرفع الإنسان إلى ما فوق الإنسانإننا نتخطى الرمز و قيوده إننا حركة خالصة"⁽⁵⁾

وكما أن التصوف يطمح إلى كشف الحجب و تحقيق الوصل مع الذات الإلهية فإن الشعر كشف عن عالم يظل أبدا في حاجة إلى كشف و هو "نوع من الشعر لأنه يهدف إلى يدرك ما لا يدركه العقل"⁶ بل هو خلق جديد فالشاعر " ليس الذي لديه شيء ليعبر عنه و حسب ، بل

1 Teau louis joubert la poésie armard colin puis 1989 p20

2 Ibid .p21 gerard dessons.

3 Ibid.p21 introduction a l'analyse du poème bodas .p 150

4 Bodas .p150

5- أدو نيس : مقدمة للشعر العربي دار العودة بيروت ط 4 ، 1983، ص 132.

6 - المرجع نفسه، ص126.



هو إلى ذلك الشخص الذي يخلق أشياءه بطريقة جديدة " لأن لغة الشعر ليست لغة تعبير بعدما ما هي لغة خلق و هذا الخلق لا يستمر على حال واحدة ، وإنما يتجدد باستمرار ، فهو أشبه بأمواج البحر يمحو بعض بعضا . لذلك فالخلق هو " إبداع برق لا يتكرر و انبجاس مفاجئ قائم بذاته ينظر إليه في حدود ذاته .

الفصل الأول

الحركة السياسية والاجتماعية
في العصر العباسي الثاني

لم تتحقق للعرب وحدة سياسية تجمع شتات القبائل العديدة المترامية في تلك الصحراء الشاسعة — رغم وحدتها اللغوية — إلاّ بعد أن جاء الإسلام وانضوت تحت لوائه جميع القبائل فاندفع العرب بقوة لا تقهر وتدققوا كالسيل العرم في أرجاء الأرض فاتحين، حاملين رسالة العلم والإيمان لتبديد ظلمات الجهل وتخليص الناس من رذائل الجاهلية، ناشرين روح العدل والمساواة بين أبناء البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم.

وقد نعم العرب لأول مرة في صدر الإسلام بحياة هادئة مستقرّة لا نخوة فيها ولا عصبية تحت نظام مرتكز على مبدأ شورى سليم، وقيم أخلاقية نبيلة جعلت من الأخوة الدينية أسمى منزلة، وأرقى من القرابة الدموية، والانتماء القبلي.

لكن سرعان ما تكافلت عوامل وتشابكت أخرى، أدّت إلى قيام ثورة ظلّت تنتقد سياسة الخليفة الرابع — عثمان بن عفّان رضي الله عنه — انتهت باستشهاده. فكانت إيذانا بدخول المسلمين في مسلسل من الفتن والاضغتيالات راحت تصاحب كلّ دولة ناشئة وتواكب كلّ عائلة طامعة في البيعة.

ففي السّنة الأربعين من السّنة الهجرية قامت الدولة الأمويّة، ولم يستتب لها الأمن والأمان إلاّ بعد قهر مستحقيها أو القضاء على أهلها. وكانت هذه الدولة عربية خالصة، متعصّبة للعنصر العربي بما استحدثته من نظام حكم وراثيّ ابتدعه معاوية بن أبي سفيان قاضيًا على مبدأ الشورى. كما استنّ حجب الخليفة عن الناس وقد ألقوا الدخول عليه دون وجود جندٍ من الحراس يحميه، ولعلّه تأثر بنمط الحكم في بلاد الروم وقد جاورهم مدّة واليًا على الشام.⁽¹⁾

وتفاديًا لنشوب الحروب الأهلية، أو شرود أحقية الخلافة من البيت الأموي بعد وفاة الخليفة، فقد أضافوا نظامًا ثنائيًا يتولى بموجبه عهد الولاية أميران: أحدهما أصليّ والثاني احتياطيّ. بيد أن هذا النهج بذر الشقاق والمنافسة بين أفراد البيت وأورث الحقد والبغضاء، وولّد الصراع والصدام وأدّى إلى المكر والإقصاء.

¹ - مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1992م، ص 5، 6.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وكان من نتائج ذلك التحوّل في نمط الحكم أن نشأت فرق دينية وسياسية لكلّ منها رؤيتها إلى الخلافة بما يجعلها بمفهومنا الحديث حزبا سياسيا مميّزا بنظريته ومنظريته ومشروعه ومناضليه، لم يتوان في تحويل ذلك الخلاف والصراع الفكري إلى شغب متصاعد وصدام مسلّح حول مركز الخلافة، ظلّ ينخر جسم الأمة وما يزال.

ولعلّ ذلك أحد عوامل إسقاط النظام الأموي الذي يمكن أن نضيف إليه أسبابا أخرى تمثلت فيما يأتي:

انغماس بعض الخلفاء في الترف والبذخ: اقتداء بالبيزنطيين، فقد اشتهر يزيد بن معاوية بحبّه للهو، كما كان يزيد بن عبد الملك صاحب لهو شغوفاً بجارية لا يفتأ يذكرها وكذلك عرف ابنه الوليد باللهو والمجون.... و في الحقيقة إن الفضل في اتساع الدولة الأموية إنما يرجع إلى عمال و رجال الحرب لهؤلاء الخلفاء ، و أن ما أصاب هؤلاء الأمراء من مس في شخصياتهم، و طعن في سلوكهم إنما يرجع إلى ذلك الحقد الذي يكنّه العباسيون لهم، خاصة و أن أغلب ما كتب عنهم تم في العصر العباسي، حيث وصف الوليد بأنه مستبد ظالم، و سليمان شره أكول، و لم يسلم إلا عمر بن عبد العزيز الخليفة الورع الذي اعتبره الكتاب خامس الخلفاء الراشدين، و مع ذلك فقد نُسب إلى المنصور العباسي أنه قال لما ذكر في جلسة إنه أعور وسط عميان⁽¹⁾.

التعصب للعرب: كانت الدولة الأموية عربية لحما ودماء يسري في عروقها اعتقاداً أهم أفضل الأمم ولسانهم أرقى الألسن فازدروا الموالي وتباهوا أمام الأعاجم، فانبعثت روح الشعبوية كاتجاه معاكس شكلت حرباً سلمية اشتبكت فيها الألسن والأقلام اشتباكاً لا يقل أثراً عن اشتباك الأسنة والرماح" والحق أن الحكم الأموي لم يكن حكماً إسلامياً، يسوى فيه بين الناس ويكافأ فيه من أحسن عربياً كان أم مولى، و يعاقب فيه من أجرم عربياً كان أم مولى، ولم يكن الحكام فيه خدمة للرعية على حساب غيرهم. كانت تسود العرب فيه التزعة الجاهلية لا التزعة

¹ ينظر : المسعودي: مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الخارجية، بيروت، 1973، ص: 130. نقلاً عن: نبيلة حسن محمد، تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1993، ص: 39.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الإسلامية، فكان الحق و الباطل يختلفان باختلاف من صدر عن العمل. فالعمل حق إذا صدر عن عربي من قبيلة، وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى⁽¹⁾ .

ولئن فتر التعصب قليلا في عهد عمر بن عبد العزيز بما عرف عنه من عدل وإحقاق للحق وورع فقد عاد الأمويون إلى التفرقة في المعاملة بين العرب والموالي مما أثار حنق الموالي وسخطهم وأخذوا يتلمسون الفرص للإيقاع بهم وينظمون إلى كل من عاداهم وقد تفتن بنو العباس إلى يضمرة الموالي لبني أمية ودولتهم من كراهة فاستمالوهم واستعانوا بهم في نشر دعوتهم.

تحول الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض: فبعد أن كانت الشورى أساسا في نظام الحكم الإسلامي يختار فيه المسلمون صاحب الكفاءة والورع والتقوى والإصلاح أرادها الأمويون ملكا وراثيا يستلمه الابن عن أبيه ويوصيه الأخ لأخيه حتى وإن كان ماجنا أو ضعيفا.

ظهور العصبية القبلية: لقد وظف معاوية الصّراع القبلي بين المضريين واليمنيين في خدمة أغراضه السياسية بتقريب القيسيين ومدّهم بالمال والسلطة تارة واستدعاء اليمنيين وجعل لهم مكانة في هرم الحكم تارة أخرى، مما أشغل الأمة بالصراع على النفوذ المحلي دون التطلع إلى مركز الخلافة وتهديد نظام حكمه، فتسرّب الفساد إلى الخلافة الأموية في أواخر أيامها، وبدأت الخلافات في البيت الأموي بسبب التسابق و التنازع على الخلافة، وأخذت العصبية مأخذها بين المضرية و اليمنية، وامتد ذلك الصراع في جميع أجزاء الدولة الأموية، فعادت أيام العصبية القديمة⁽²⁾، وقد ظلّ هذا الصراع فاترا لم يؤثر في انحلال الحزب الأموي الذي ظلّ لكيانه على أن جاء عمر بن عبد العزيز وأعاد الأمة إلى العهد الراشدي فهدأت الفتن، فلما توفي عمر أوقظت الفتنة من نومها، وصارت البلاد مرتعا للاضطرابات انهمك الخليفة مروان بن محمد في إخمادها غير مكترث بما يجري في خراسان، فلم يلبث أن باغته الرايات السود للانقلابيين العباسيين⁽³⁾.

¹ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 10، ج 1، ص: 26.

² - إبراهيم أيوب: التاريخ العباسي(السياسي و الحضاري) دار الكتاب العالمي، د ت ص: 10.

³ - مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، ص: 5.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

تخلي خلفاء بني أمية عن القيادة الدينية : كان الخليفة الأموي في بدء عهدهم يحجّ بالناس ويؤمهم في الأعياد والجمع والصلوات إلا إذا طرأت به الأعذار فحلف من بعدهم خلف تأخّر في إقامة الصلاة وتخلّى عن القيادة الدينية فأناج عنه واليا أو أميرا. كما كان لهم دور في القضاء وبالفصل بين الناس في الخصومات فلما طال الزمن تركوا القضاء للأمرء والذين بدورهم أنابوا غيرهم مما أضعف شخصية الأمير في أعين الرأي العام.

بغض الكثيرين من الرعية لبني أمية: اقترب بعض خلفاء بين أمية أخطاء جليلة جلبت لهم سخط الكثيرين من الرعية كموقف يزيد بن معاوية من الحسين -رضي الله عنه- وما نشأ عنه من قتل وموقف عبد الملك بن مروان من آل الزبير، وقتاله لعبد الله ومصعب بن الزبير حتى قتلا. فقد ظهرت الشيعة وغيرها واجتمعوا على مناوأة الأمويين والكيد لهم، كما قام المختار بن أبي عبيد الثقفي بثورة تتبع فيها قتلة الحسن -رضي الله عنه- بل تركت آثارا عميقة في الحياة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية امتدت آثارها طوال العصر الأموي ثم العصر العباسي.

الخلافت المذهبية: كان الخلاف حول الخلافة أحد الأسباب التي أدت إلى إضعاف الدولة الأموية ومن ثم زوالها وقد تشكّلت أربع جماعات سياسية هي:

- أنصار بين أمية واغلبهم من السنّة.

- أنصار العلويين الذين حصروا الخلافة في نسل علي بن أبي طالب وحملوا لواء المعارضة طيلة العهد الأموي إلا أنهم منوا بالفشل، فتحوّلت حركتهم إلى عقيدة دينية عاطفية شبه باطنية، واختلفوا في المناطق البعيدة عن مركز الخلافة حتّى تسنح لهم فرصة الظهور.

- جماعة الخوارج الذين لا يؤمنون بالوراثة كأساس لنظام الحكم ولا يرون حصر الخلافة في جنس معين أو بيت محدد، بل يعتقدون أنّ الخلافة للأمة يكون الاختيار فيها هو الأساس وشاركوا في الفتن التي قامت ضدّ الدولة الأموية.

- جماعة العباسيين الذين دخلوا ميدان السياسة في أواخر العصر الأموي لينافسوا الأمويين والشيعة معا. فأقاموا تنظيما سرّيّا انتشر بسرعة في النصف الشرقي من دولة الخلافة عن طرق خلاياه السريّة.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

انتشار الدعوة العباسية: كان بنو العباس قد شرعوا في الدعاية وهياًوا لقيام دولتهم عن طريق الدعوة السرية لإمام هاشمي يخلص الموالي والناس قاطبة من حكم بني أمية الجائر. فلما حان وقت الجهر بها تولى أبو مسلم الخراساني رئاسة للدعوة في خراسان فدخل مرو على رأس الهاشمية ومنهم أخذ البيعة أبو منصور طلحة بن رزيق الخزاعي تحت شعار «البيعة على الرضا من آل محمد»⁽¹⁾.

وقد استخدم هؤلاء الثائرون الدين على مبادئ حربية، فلم يكن الرجل العادي منهم بحاجة إلى أن يعرف أسرار قائده، بل كان يكفيه الإيمان بالرؤية السوداء.*

واستطاع أبو مسلم بدهائه وشجاعته وبراعة خطابه أن ينجح في استمالة العرب والفرس في خراسان للمطالبة بدم الحسن. فاشترأت أعناق الفرس لاسترداد مجد دولتهم الساسانية وتقبلوا الأمر طوعاً لأنهم يؤمنون بأن فكرة الخلافة يجب أن تنحصر في آل البيت سلال الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما توارث آل ساسان ملكهم. خاصة وأن الحسن قد تزوج شهر بانوه ابنة يزدجر الثالث آخر ملوك الساسان فهم يمثلون حق النبوة والملك معا⁽²⁾.

وقد خاطب نصر بن سيار أمير مرو من قبل بني أمية العرب قائلاً:⁽³⁾

أبلغ ربيعة في مرو وإخوتها أن يغضبوا قبل ألا ينفع الغضب
ما بالكم تلقحون العرب بينكم كأن أهل الحجى عن فعلكم عتب
وتتركون عدوا قد أظلمكم ممن تأشّب، لا دين ولا حسب
ليسوا إلى عرب متاً، فنعرفهم ولا صميم الموالي إن هم نسبوا
قوم يدينون ديننا ما سمعت به عن الرسول ولا جاءت به الكتب

¹ - ينظر: يوليوس قلهورن، تاريخ الدول العربية، من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية مصر 1968م، ص 504.

* - كاسيمون عند صاحب كتاب الصلة لتاريخ إيزيدور (نشر Mommsen فصل 134 Persarum pullata de monia أي الشياطين السود من أهل فارس، ويقال إن لواء النبي * كان أسود لذلك اتخذ العباسيون لواء أسود وفي كتب النبوءات ورد ذكر الرجل صاحب العلم الأسود الذي يبدأ عصراً جديداً. وكان الحارث بن سريج أول من قاد ثورة الموالي باسم الإسلام برفع علم أسود، ويجوز أن أبا مسلم أخذه عنه. ينظر: المرجع نفسه، ص 505.

² - كلود لوهين: الإسلام، ص 106.

³ - يوليوس قلهورن، تاريخ الدول العربية، ص 505.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

فمن يكن سائلي عن أهل دينهم فإنّ دينهم أن تقتل العرب

فاكتسحت الجيوش الخراسانية بقيادة أبي مسلم كلّ مقاومة زاحفة لانتزاع السلطة. ولما تمّ لهم الأمر في العراق تيمّموا شطر الشام فالتقى الجيشان على ضفة نهر الزّاب في شهر جمادى الآخرة عام 132 هـ الموافق ل 750م فانهزم مروان بن محمد وفرّ هاربا إلى مصر حيث لاحقوه إلى كنيسة بوصير في منطقة الفيوم وانتهى بمقتله أيام دولة الخلافة الأموية. وراح بنو العباس يتصيّدون بني أمية وينكلون بهم* فلم ينج من بطشهم سوى عبد الرحمن الداخل — صقر قريش — حيث فرّ إلى الأندلس وأسس إمبراطورية عريقة جديدة⁽¹⁾.

الثورة العباسية وتقسيم العصور:

تولى الخلافة أبو العباس السفّاح بعد أن بويع في الكوفة وخطب خطبته التي ختمها بقوله: «أنا السفّاح المبيح والثائر الكبير»⁽²⁾.

واستمرّت الخلافة العباسية مدّة خمسة قرون وربع قرن حتّى سقطت على يد هولاءكو المغولي سنة 656 هـ 1100م. وقد نشأت دول كثيرة أثناء هذا العصر الطويل استقلّ بعضها عن الدولة المركزية استقلالا تاما كالدولة الأموية في الأندلس والدولة الفاطمية في المغرب ومصر وظلّ بعضها الآخر يدين بالولاء الشكلي فقط للخليفة العباسي. ولطول هذا العصر فقد قسّمه المؤرخون إلى عدّة عصور هي:

العصر العباسي الأوّل: ويبدأ من قيام الدّولة عام 132هـ / 750م وينتهي بتولي المتوكل الخلافة عام 232هـ / 847م.

العصر العباسي الثاني: ويبدأ من تولي المتوكل عام 232 هـ / 847م وينتهي بسيطرة البويهيين عام 334هـ / 946م.

العصر العباسي الثالث: ويبدأ بسيطرة البويهيين عام 334هـ / 946م وينتهي ببدء نفوذ السلاجقة عام 447هـ / 1056م.

* - نبشوا قبور بني أمية كمعاوية، وعبد الملك بن مروان، وهشام الذي ضرب وحرق وذري في الريح، ينظر :

¹ - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص170.

² - حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، ص24.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

العصر العباسي الرابع: ويبدأ بسيطرة السلاجقة عام 447هـ / 1056م وينتهي بسقوط بغداد في يد هولاء عام 656هـ / 1258م.

واتجه ميل آخرين إلى أن تقسيم مدّة خلافة العباسيين إلى عصور ثلاثة تختلف ملامح كل عصر منها عن سواها بمقدار ما كان للخلفاء من سلطان وهذه العصور هي:

العصر الأول (132هـ – 232هـ) تتمّع فيه الخلفاء بالسلطة في الدولة العباسية ما عدا الأندلس وبعض الدول التي بدأت في الظهور باستقلال تام كالأدارسة أو شبه تام كالأغالبة والطاهرية...

العصر العباسي الثاني (232هـ – 590هـ) وفيه ضاعت السلطة من أيدي الخلفاء وآلت إلى:

أ – الأتراك (232 – 334) تميّز بصحوة الخلافة خلال حكم المعتمد والمعتضد والاضطراب وسلطة نساء القصر بعدها وعهد إمرة الأراء في السنين العسر الأخيرة منها.

ب – البويهين (334 – 447) وقد شمل سلطان العراق وفارس والأهواز وكرمان.

ج – السلاجقة (447 – 590) وقد شمل حكمهم العالم الإسلامي كله ما عدا الأندلس ومصر وشمال إفريقيا.

العصر الثالث (590 – 656) وفيه استعاد الخلفاء العباسيون السلطة لكن في منطقة بغداد وما جاورها وظلوا كذلك حتى دهم التتار العالم الإسلامي ودمّروا صرح الحضارة الإسلامية بعد أن قتلوا الخليفة الإسلامي، وأهوا أسرة بني العباس.

ورأى بعضهم أن يقسّم العصر العباسي إلى قسمين فقط:

العصر العباسي الأول: من سنة 132هـ / 750م إلى 334هـ / 946م.

سميّ بالعصر الذهبي لما بلغه المسلمون من عزّة وعلم وعمران وسلطان حيث دانت لهم الأمصار وخضعت لهم الأقطار وأثمرت فيه الفنون بجميع الأنواع، وأزهرت الآداب العربية خاصة بعد أن شهد حركة نقل العلوم نتيجة نضج العقل العربي الذي وجد سبلا للبحث ومجالا للتفكير. ولعلّ أهمّ ما ميّز العصر تلك الصبغة الفارسية التي اصطبغ بها فقد كانوا دعامة الثورة

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

العباسية وعلى سواعدهم أسس صرحها، ثم تدعّم هذا النفوذ وقوي بعد ضعف الخلفاء العباسيين حتى غدوا هم الحكام الفاعلين. وكافأ العباسيون الفرس على ما كان منهم من تأييد و مناصرة للدعوة العباسية في فترة كفاحها و نضالها للدولة الأموية، وقد أشار المستشرق فلهوزن إلى علو شأن الفرس فقال: « علا شأن الأعاجم و صار العرب منذ أن انتهت سيادة بني أمية أمة مضطهدة».⁽¹⁾

كما أدى هذا الامتزاج والانصهار إلى انتشار الثقافة الفارسية والعادات والتقاليد التي ورثوها عن حضارتهم السابقة. وقد أفرز هذا التشعب الثقافي تعصبا عرقيا وعقائديا أبرز هو بدوره حركة الشعوبية وعقيدة الزندقة، وقف لها كثير من الكتاب بالرّد والتفنيد كالجاحظ وابن قتيبة.

ثم دخلت عناصر جديدة مسرح الصّراع على مراكز القوّة في الدّولة العباسية، حيث أصبح للأتراك منذ عهد المعتصم نفوذ كبير عندما استعان بهم وبنى لجنده منهم مدينة سامراء عام 221هـ وبعد ذلك قوي نفوذهم حتى أنّهم قتلوا الخليفة المتوكل عام 247هـ وسيطروا على الدولة في الفترة من 247هـ إلى 334هـ.

ومع ذلك استطاع خلفاء الدولة العباسية في هذا العهد تحقيق ثلاثة منجزات هي:

- تأكيد الخلافة العباسية والقضاء على كلّ المحاولات التي كان هدفها النيل من تلك الخلافة وسلطانها.

- إقامة حكم إسلامي تحققت فيه المساواة بين الشعوب الإسلامية.

رعاية الحضارة الإسلامية فهم الذين أتاحوا لها الازدهار والانتشار.

العصر العباسي الثاني: من 334هـ / 946م إلى 656هـ / 1258م.

لقد انحدرت الخلافة العباسية إلى قرار سحيق، فقد تميّز هذا العصر بالنفوذ الواسع للأتراك، وقد اعتمد المعتصم على العناصر التركية، «وكان يجب جمع الأتراك و شراءهم من أيدي مواليتهم فاجتمع له منهم أربعة آلاف، فألبسهم أنواع الديباج و المناطق المذهبة و الحلبي المذهبة، وأبانهم

¹ - يوليوس قلهورن: الدولة العربية، ص: 506.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

عن سائر جنوده»⁽¹⁾ وتكاثر عدد الأتراك حتى بلغ عددهم سبعين ألفاً، و في ذلك يقول علي بن الجهم⁽²⁾:

أمامي من له سبعون ألفاً من الأتراك مسرعة السهام

و تكاثروا أكثر و لولوا المناصب الرئيسية في الجيش و الحكومة و استبدوا بالسلطة، و قد عبر دعبل الخزاعي عما لقيه الخليفة من استهجان و استهانة بسبب ذلك:³

لقد ضاع أمر الناس حيث يسوسهم وصيف و أشناس* و قد عظم الخطب

وهمك تركي عليه مهانة فأنت له أم و أنت له أب

بل غلبوا الخلفاء و سلبوهم زمام الدولة، بل صار الخليفة العوبة في أيديهم ليس له من أمر و نهي إلا بما يوحي إليه هؤلاء القواد بل أضحى « كالأسير إن شاءوا أبقوه إن شاءوا خلعوه وإن شاءوا قتلوه »⁽⁴⁾ فهو طوع إرادتهم و أسير هواهم و صدق الشاعر حين وصف أحدهم⁽⁵⁾:

خليفة في قفص بين وصيف و بعا

يقول ما قال له كما تقول البعا

و المتوكل منع من التزول إلى دار الخلافة و أوكل به خمسمائة رجل لمنعه، فقال في أبيات له:⁽⁶⁾

أليس من العجائب أن مثلي يرى ما قلّ ممتنعا عليه

وتخذ باسمه الدنيا جميعا وما من ذاك شيء في يديه

1- المسعودي : مروج الذهب، ج 4، ص: 53.

2- ياقوت الحموي: معجم البلدان، مادة: سرمناى.

3- نادية حسني صقر: مطلع العصر العباسي الثاني، دار الشروق للنشر و التوزيع و الطباعة، ص: 59.

*- تركي صار صاحب السلطة الحقيقية، و تلقب بلقب سلطان، و خلع عليه الخليفة تاجاً مرصعاً بالجواهر، ينظر:

السيوطي: تاريخ الخلفاء، دار التراث، بيروت، لبنان، 1969م، ص: 325.

4- ابن طباطبا. الفخري في الآداب السلطانية و الدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، لبنان، 1386 هـ. ص 220،

نقلا عن أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي و الفاطمي، ص 124.

5- أحمد علي: ثورة الزنج و قائدها علي بن محمد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1961م، ص 5.

6- السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 338.

إليه تحمل الأموال طراً ويمنع بعض ما تجبى إليه

وروي أنّ الخليفة المتقي (329هـ - 333هـ) همّ بالهروب إلى مصر فاتصل بوالها فعلم أمير الأمراء التركي توزون فاعتقله وكحّله جزاء له. ولعلّ أصدق وصف لتلك الحالة التعسة والمترددة التي وصل إليها الخلفاء العباسيون هو قول الشاعر العلوي الشاعر دعبل (ت246هـ):

خليفة مات لم يحزن له أحد وآخر قام، لم يفرح به أحد

فمرّ ذاك ومرّ الشؤم يتبعه وقام ذا فقام التحس والتكد

ولما خلع الخليفة أحمد المستعين بالله، وهو أوّل خليفة خلع، لم يلبث أن قتل بعد خلعه وقد تنبأ الناس بمصير من تتابع بعده من خلفاء بني العباس ونشأ في الناس شعر قيل في ذلك اليوم: (1)

خلع الخليفة أحمد ابن محمد وسيخلع التالي له أو يقتل

ويزول ملك بني أبيه فلا يرى أحد بملك منهم يستمتع

إيها بني العباس إنّ سبيلكم في قتل أعبدكم سبيل مهيع

رقّعتم دنياكم فتمزّقت بكم الحياة تمزّقا لا يرقع

عزل الوزراء

الوزارة كما عرفها ابن خلدون: "أم الخطط السلطانية والرّتب الملوكية" (2) ويعتبر الوزير أهم موظف في الدولة بعد الخليفة. لم يكن حال الوزراء بأفضل من حال الخلفاء فكان الوزير يأتمر بأمرهم فإذا غضبوا عليه عزلوه وصادروا أمواله وقد يقتلونه. وكثيرا ما كان الوزير ينصبّ ثمّ يعزل ويتكرّر نصبه وعزله عدّة مرّات. فكان في لحظة واحدة يتحول الوزير من صاحب سطوة وجاه وملك إلى إنسان فقير معدم مرمى في السجون ، وقد عكس قول الشاعر ذلك: (3)

1- محمد الخضري: الدولة العباسية، دار المعارف بيروت، لبنان، ط/7، 2005م، ص 222.

2- ابن خلدون: المقدمة، ص419..

3- مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، ص36.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني



قد وجدنا الملوك تحسد من تعطيه طوعا أزمة التدبير

فإذا ما رأوا له النهي والأمر أتوه من بأسهم بنكير

أسوأ العالمين حالا لديهم من تسمى بكاتب أو وزير

ومع ذلك كان الكثير يطمع في تولي الوزارة ويبدلون المال في سبيل توزيعهم لأن الوزارة كانت موردا للشراء الفاحش عن طريق الرشاوى، حيث يكون للوزير على من يوليه جبايات يجني منها ربحا وفيرا.

من أجل ذلك كانت الوزارة هدفا للدسائس من حاسدي الوزير الطامعين في منصبه لذلك كانوا يعتبرون الوزارة مركز ابتلاء ونقمة ولا تلبث أياما قصارا أن تنتهي ببلاء حتى قيل في ذلك:

إذا أبصرت في خلع وزيرا فقل أبشر بقاصمة الظهور

بأيام طوال في بلاء وأيام قصار في سرور

وكثيرا ما كان يصحّ الرأي في الوزير المعزول، أو تنجح الشفاعة فيه، فيستورزه للمرّة الثانية والثالثة، فإذا عاد كان أول ما يفعله بطشه بخصومه وجمعه عن طريق الجبايات والرشاوى ما فقده بالعزل والمصادرة، وفي ذلك يقول شاعر من شعراء ذلك العصر:

وزير لا يمل من الرقاعه يولى ثم يعزل بعد ساعه

إذا أهل الرشا طاروا إيه فأحظى القوم أوفرهم بضاعه

ابتداع الألقاب والكنى

كان خلفاء بني أمية يتكنون على عادة العرب بأسماء أكبر أبنائهم ويلقبون بأمر المؤمنين كما لقب الخلفاء الراشدين من قبلهم. لما جاء بنو العباس أضافوا ألقابا تدل على صفة يتميّز بها الخليفة فقد عرف عبد الله أبو العباس أول خليفة، بلقب السّفّاح وتلقب أخوه عبد الله أبو جعفر بالمنصور وتلقب ابنه محمد من بعده بالمهدي وتوالت الألقاب جريا من بعدهم على تقليدهم وصار الخليفة يعرف بلقبه.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ولما استبدّ القادة الأتراك بالسلطة منح الخليفة إلى من بيده السلطة منهم أمير الأمراء ولما جاء البويهيون أضفى الخليفة العباسي عليهم ألقابا فيها معنى الاعتراف بسلطانهم، فلقب أحمد بن بويه بلقب معزّ الدولة ولقب أخاه عليا بلقب عماد الدولة وحت أسماء أخرى كعضد الدولة وجلال الدولة وبهاء الدولة وفخر الدولة....

ثمّ أضاف بنو بويه إليها لقب السلطان، ثم سرت هذه الألقاب بعد ذلك إلى أمراء الأقاليم المستقلين، فكان من الحمدانيين ناصر الدولة وسيف الدولة وشبل الدولة وتبعهم بعد ذلك أمراء بني عقيل في الجزيرة وملوك الإخشيد في مصر وسلاطين عزة.

وقد أصبحت الكنى والألقاب في العصر العباسي الثاني موردا للخلفاء، وخاصة بعد أن رفعت عن أيديهم أموال بيت المال في عهد معز الدولة البويهي فكان الخليفة يبيع الألقاب لمن يطلبها وفي ذلك يقول أبو بكر الخوارزمي:

أما رأيت بني العباس قد فتحوا من الكنى ومن الألقاب أبوابا

ولقبوا رجلا لو عاش أولهم ما كان يرضى به للقصر بوابا

قل الدراهم في كفي خليفتنا هذا فأنفق في الأقوام ألقابا

كما اتخذ ملوك الطوائف في الأندلس الألقاب فكان منهم المعتمد بالله ملك غشبية وابنه المعتمد على الله وكانت هذه الألقاب على ضخامتها لا تمثل لمن اتخذها لنفسه شيئا من معانيها حتى تندّر بها الشاعر فقال: (1)

مما يزهدي في أرض أندلس أسماء معتمد ومعتضد

ألقاب مملكة في غير موضعها كاهرّ يحكي انتفاخة الأسد

مظالم عمال الخراج

وقف الخليفة هارون الرشيد ذات يوم متأملا في السماء مخاطبا غمامة سحاب تمور " اذهبي أيتها الغمامة أينما شئت فإن خراجك سيأتيني " يشمل الخراج ضريبة ما تخرجه الأرض من ثمرات ومحاصيل، وكان يتولى جبايتها مع جباية موارد الدولة الأخرى عمال يدعون عمال

¹ - محمد زكريا عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، 1999م، ص 21.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الخراج وكانوا يتمتعون بسلطة كبيرة، وقد عرفوا بالظلم والعسف فكانوا يجبون أضعاف ما كانوا يضمنون أداءه للدولة. (1)

وقد روى المؤرخون ما كان يجري على أيديهم من المظالم، وما كان يلقي المكلفون من صنوف العذاب وقد وصف ابن المعتز في أرجوزة نظمها ما كان يلقي المكلفون من أنواع التشهير والتعذيب في أداء ما يفرض عليهم فيقول: ²

فكم وكم من رجل نبيل ذي هيبة ومركب جليل
رأيته يعتل بالأعوان إلى الحبوس وإلى الديوان
حتى أقيم في جحيم الهاجرة ورأسه كمثل قدرة فائرة
وجعلوا في يديه حبالا من قنب يقطع الأوصالا
وعلقوه في عرى الجدار كأنه برادة في الدار
وصفقا قفاه صفق الطبل نصبا بعين شامت وخل
وحمروا نقرته بين النقر كأنها قد خجلت ممن نظر
إذا استغاث من سكير الشمس أجابه مستخرج برفس
وصبّ سجان عليه الزيتا فصار بعد بزّة كميتا
حتى إذا طال عليه الجهد ولم يكن مما أراد بدّ
قال أذنوا لي أسأل التجارا قرضا وإلا بعتم عقارا
وأجلوني خمسة أياما وطوقوني منكم أنعاما
فضايقوا وجعلوها أربعة ولم يؤمل في الكلام منفعة
وجاءه المعينون الفجرة وأقرضوه واحدا بعشرة
ثم تأدى ما عليه وخرج ولم يكن يطمع في قرب الفرج
وجاءه الأعوان يسألونه كأنهم كانوا يذلونه

¹ - ينظر : محمد الخضري: الدولة العباسية، ص 93.

² - ابن المعتز : الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ - 1995م، ص771-772.

وإن تلكاً أخذوا عمامته وحمشوا أخدعه وهامته

إنه وصف صادق من شاهد عيان، ومن ابن خليفة وخليفة رأى ما كان يعانيه المكلف بالخراج من تعذيب. كان إذا عجز عن أداء خراج ضيعته سلط عليه عامل الخراج أعوانه فيأخذونه من تلايبه ويجرونه إلى الحبس جراً ثم يقيدونه بالحبال ويعلقونه في عرى الجدار ثم يصفعونه أمام العدو والشامت والصدیق المتأسي له فإذا استغاث من ألم الضرب وسعير الشمس رفسه الأعوان وصب عليه السجان الزيت فشوه هيئته، وإذا اشتد عليه العذاب طلب أن يمنحوه خمسة أيام ليجمع المبلغ المطلوب منه ببيع عقاره فلا يمنح إلا أربعة أيام وحين يسمع المرابون بأمره يستغلون محنته، وأقرضوه كل قرش بعشرة أمثاله وكتبوا عليه صكا، وألزموه حلف الأيمان، واستكتبوه صكا ببيع ضيعته إذا تأخر في الوفاء فيضطر للإذعان فإذا حصل على المال أتاه أعوان عامل الخراج ليستوفوا أجرهم، فإذا تلكاً أخذوا عمامته وحمشوا وجهه وهامته. بل كانوا يستولون على ميراث بعض الناس ممن ورث ميراثاً ضخماً فإذا رفض سجنوه وأخذوا في تعذيبه حتى ينالوا منه مرادهم ، وكان التاجر إذا امتنع عن دفع ما يفرضون عليه، ادعوا أن السلطان أودعه وديعة وعليه أن يردها، فإذا أنكر ذلك صبوا عليه سوط عذاب، وقد وصف ابن المعتز في أرجوزته ذلك فقال: (1)

وويل من مات أبوه موسراً أليس هذا محكما مشهرا
وطال في دار البلاء سجنه وقال: من يدري بأنك ابنه؟
وأسرفوا في لكمه ودفعه وانطلقت اكفهم في صفعه
ولم يزل في أضيق الحبوس حتى رمى إليهم بالكيس
وتاجر ذي جوهر ومال كان من الله بأحسن حال
قيل له: عندك للسلطان ودائع غالية الأثمان
فقال: لا والله ما عندي له صغيرة من ذا ولا جليله
وإنما ربحت في التجارة ولم أكن في المال ذا خسارة
فدخنوه بدخان التبين وأوقدوه بثفال اللبن

¹ - ابن المعتز : الديوان، شرح: يوسف شكري فرحات، مرجع سابق، ص 766-767.

حتى إذا مل الحيات وضجر وقال: ليت المال جمعا في سقر
أعطاهم ما طلبوا فانطلقا يستعمل المشي ويمشي العنقا
ثم بنى من الغصوب دارا، فأصبحت موحشة قفارا
ما مات حتى انتهت وهو يي، وبلغوا في هدمها إلى الثرى
وقد جمع عمال الخراج مما جنوه ثروات كبيرة، ملكوا بها الضياع وبنوا الدور والقصور
وعقدوا فيها مجالس الطرب والشراب، وقصدهم الشعراء يتكسبون بمدحهم.
وكان الخليفة إذا خلع صودرت أمواله وكذا الوزير إذا عزل، وكان الخليفة العباسي أو
السلطان البويهي إذا أعوزه المال أمر بمصادرة التجار، وقد تكون المصادرة انتقاما من تاجر
ثري، فقد أمر الخليفة المقتدر بمصادرة أموال عبد الله بن الجصاص لأنه آوى عبد الله بن المعتز
بعد خلعه من الخلافة، وبلغ ما صودر منه ستة ملايين دينار سوى ما حمل من داره.

فساد القضاء

إن القضاء العادل هو الوسيلة والأداة السليمة التي تضمن سلامة المجتمع بأمن أفراده
وإشاعة العدل والمساواة بينهم. لذلك كان يشترط في القاضي أن يكون عالما بأحكام الشرع
عفيفا، غير طامع في مال ولا مغتر بجاه ولا مطيع لسلطان في غير ما أمر الله.
وكانت أجره القاضي تدفع من بيت مال المسلمين، ولصعوبة مهمة القضاء وورع
العلماء كان الفقهاء يعتبرونه محنة وابتلاء فأبى كثير منهم توليه مخافة أن يحكموا بغير حق أو
يلحقوا ظلما بأحد مخافة أن يكونوا في أحد القاضيين في قول الرسول (ص) "قاض في الجنة
وقاضيان في النار"⁽¹⁾.

غير انه لما فسدت الحياة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني لم يعد من شأن القضاء
كما مضى بل أصبح وسيلة للارتزاق، وطمع فيه من لا يستحقه وارتقى إليه من ليس من أهله.
ويروى أنه قد عزل أحد قضاة البصرة وحلّ محله آخر فقال الشاعر العصفري:⁽²⁾

¹ - ينظر مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، ص 38-39.

² - نبيلة حسن محمد: في تاريخ الحضارة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، ص 64.



عندي حديث ظريف بمثله يُغنى
من قاضيين يعزى هذا، وذاك يهني
فذا يقول: أكرهونا وذا يقول: إسترحنا
ويكذبان جميعا فمن يصدّق منا

الفتن والثورات

الفتن المذهبية

كانت بغداد مسرحا للفتن التي ثارت بين الشيعة وأهل السنة، وقد بدأت في أوائل القرن الرابع الهجري وامتدت إلى أواخر القرن الخامس الهجري، وكانت تتوالى الفتن عاما بعد عام وكثيرا ما كانت تشتد فينشب فيها قتال مرير يرافقه حرائق وتدمير.

ففي سنة 317 هـ قامت فتنة كبرى بين السنة والشيعة عرفت بيوم الغدير حيث اختلفوا في تفسير بعض آيات القرآن الكريم التي تتعلق بصفات الله تعالى: " عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ". فسرها الحنابلة على أن الله تعالى يجلس محمدا معه على العرش، لأنهم يأخذون بظاهر الآية، وفسرها الشيعة بالتأويل، فالمقصود منها الشفاعة.

وقد شدّ آل بويه أزر الشيعة لتشييعهم، وشدّ الأتراك أزر السنة لأخذهم بمذهبهم. كما ثارت الفتن بين الحنابلة والأشاعرة وبين الحنابلة والشافعية، فكان أهل كلّ مذهب يتعصبون لمذهبهم بل يدفعهم التعصب إلى الاقتتال، فقد روي أن أبا نصر القشيري قدم إلى بغداد سنة 469 هـ فوعظ بالمدرسة النظامية ونصر الأشاعرة وحط على الحنابلة فهاج عوام أهل السنة وأحدثهم وقصدوا المدرسة النظامية، وحميت الفتنة وقتل جماعة منهم.

كما ثارت الفتن بين الحنفية والشافعية سنة 468 هـ بسبب تحول إمام من أئمة الحنفية وهو ابن السمعي إلى المذهب الشيعي للتقرب من نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان الذي كان متعصبا للمذهب الشافعي وهو مذهب الدولة السلجوقية.

ويصف ياقوت الحموي في معجمه آثار الحراب الذي أصاب بعض المدن في أعقاب الفتن التي كانت تنشب بين أصحاب المذاهب، حين يذكر مدينة أصبهان فيقول: " وقد فشا

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الخراب في نواحيها لكثرة الفتن والتعصب بين الحنفية والشافعية، والحروب المتصلة بين الحزبين فكلما ظهرت طائفة نُهبت الأخرى"⁽¹⁾.

فتن الجند

كانت الخلافة العباسية عربية السلطان فارسية الإدارة تركية الجند كثيرا ما شغبوا على الخليفة لتأخر أعطياتهم وكثرا ما أدى شغبهم على خلع الخليفة طمعا برسم البيعة ممن يخلفه.وقدير قد شغبهم إلى الناس فتندلع الفتن يكثر ضحاياها.

ففي عام 421 هـ برم الناس من اعتداء الجند الأتراك، وعجزت الدولة على ردعهم لضعفها وهوانها، فاجتمع الهاشميون والعلويون ومعهم الفقهاء فاستنفروا الناس لصد الأتراك. فعمد الأتراك إلى رفع الصليب على رمح، ويتحدون بذلك الدولة، وترامى الفريقان بالنشاب والآجر، وقتل طائفة من الناس.

وفي عام 429 هـ برم الناس من اعتداء الجند الأتراك، وعجزت الدولة عن ردعهم لضعفها وهوانها، فاجتمع الهاشميون والعلويون ومعهم الفقهاء، فاستنفروا الناس لصد الأتراك. فعمد الأتراك إلى رفع الصليب على رمح، يتحدون بذلك الدولة، وترامى الفريقان بالنشاب والآجر، وقتل طائفة من الناس.

وفي عام 429 هـ اعتدى الديلم على الناس وافتحموا الدور وتعرضوا للنساء، فتظلم الناس إلى السلطان البويهبي فلم يستمع لهم فالتحموا مع المعتدين في قتال مرير، فاغتمم اللصوص الفرصة فداهموا البيوت والمخازن واقتحموا بغداد فأخذوا ما وجدوا من الخيول.

فتن العيارين والشطار

انتظم في فرق أوازع من الناس وأخلاط من الفقراء فيهم السني والشيوعي، وفيهم الهاشمي والعلوي، وفيهم الأعرابي والكردي والعجمي كانوا ينتهزون انشغال الناس في الفتن التي تثار فيغيرون على منازل الأغنياء، وكثيرا ما تغلبوا على الشرطة وهزموها وربما فرضوا الخطبة لزعيمهم في صلات الجمعة.

¹ - ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، دار بيروت، 1957م.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ففي عام 424 هـ اجتمع في الرصافة ببغداد فريق منهم وألزموا الخطيب أن يخطب للبرجمي مع خطبته مع خطبته للخليفة والسلطان. وكانوا يفرضون الإتاوات على أصحاب الأعمال. وربما تولوا حفظ الأمن، وتلقب زعمائهم بلقب القواد.

وقد ثار هؤلاء على ما رأوا من فساد في الحكم والتزموا بمعاني الثورة وأغراضها في مقاومة حكم تسوده الفوضى ويطغى عليه نهب الأموال، واختل فيه ميزان العدل وسرت فيه الرشاوى، ولقد كان سلوكهم مطبوعا بالمروءة، فلا اعتداء على امرأة وسلب لحوائجها ولا تعرضا لأوساط الناس.

أما العيارون فكانوا أقرب إلى اللصوص والسراق، يمارسون ظلمهم ويعتدون على الناس بحماية وضمنان من أحد قواد الديلم يدعى أبا جعفر بن شيراز بمبلغ خمسة وعشرين ألف دينار يدفعونها إليه في كل شهر.

الثورات

أ - ثورة الزنج: أخذت سحب الأزمات تتجمع في سماء الدولة العباسية اعتبارا من منتصف القرن الثالث الهجري بعد أن بدأت قبضة الدولة المركزية تضعف على أقاليم الدولة المترامية الأطراف مما أدى إلى حدوث الاضطرابات والفتن فضلا عن أن توقف الفتوحات أدى إلى انخفاض موارد خزينة الدولة وانعكس ذلك على اقتصاد منطقة سواد العراق بشكل خاص والتي كانت مركزا لانطلاق الفتوحات باتجاه الشرق وذلك بانخفاض الأعطيات التي كانت تتلقاها القبائل المقاتلة مما ضاعف من القلاقل التي تقوم بها هذه القبائل وانتشار عمليات السلب والنهب . كما زادت جمهرة الولاة والجبابة من استغلال العوام عن طريق فرض الضرائب التي ترهق كاهلهم.

كل ذلك دفع فلاحي العراق إلى الانخراط بالحركات الثورية المناهضة للسلطة المستبدة التي لا تحكم بالقانون أو الشرع . كما شكل البذرة الأولى لمحاولة تحطيم الدولة المركزية وبناء دولة أخرى تسود فيها قوانين العدل والمساواة⁽¹⁾.

¹ - ينظر: مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، ص 177.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

بسط الأتراك نفوذهم على الخلافة العباسية وسيطروا على مقاليد الأمور حتى سمي
عهدهم بعصر نفوذ الأتراك وهو يمتد إلى ما يزيد على قرن من الزمان (232 - 334 هـ - 847
- 945م) وقد حاول الخليفة المهدي بالله أن يعيد للخلافة العباسية هيبتها ومكانتها، بإيقاف
طغيان الأتراك واستبدادهم، بيد أنهم تفتنوا لمحاولته الذكية في إحداث الفرقة في صفوفهم
وضرب بعضهم ببعض لإضعافهم وبث الخلاف بينهم فأسرعوا إلى التخلص منه⁽¹⁾.
فقام من بعده الخليفة المعتمد على الله أحمد بن المتوكل بالسعي في ذلك محاولاً إمساك زمام
الأمر مستعيناً بأخيه الموفق الذي ولاه قيادة الجيش. واستطاع الموفق أن يوفق في ذلك
بشخصيته القوية ومقدرته العسكرية وهمته العالية، وأصبح المعتمد لا سلطان له أمام نفوذ أخيه،
وقد وصف أحد المؤرخين ذلك الوضع بقوله: " وكانت دولة المعتمد دولة عجيبة الوضع،
وكان هو وأخوه الموفق طلحة كالشريكين في الخلافة: المعتمد الخطبة والسكة والتسمي بأمر
المؤمنين، ولأخيه طلحة الأمر والنهي وقيادة العسكر ومحاربة الأعداء ومراقبة الثغور وترتيب
الوزراء والأمراء".⁽²⁾

في هذه الفترة الحرجة التي كانت تمر بها الخلافة العباسية قامت ثورة كبرى هددت كيان
الدولة العباسية أكثر مما هدها الأتراك. عرفت هذه الثورة باسم ثورة الزنج وهم جماعات من
العبيد جلبوا من إفريقيا الشرقية للعمل في استصلاح الأراضي في شط العرب وكانت البصرة
تعج بهؤلاء الرقيق والأجراء الذين يكابدون مرارة العيش ويلاقون ظلماً مريراً من قبل كبار
الملاك. فاندس فيهم صاحب الزنج المعروف بالبرقي قيل إن اسمه علي بن محمد بن عبد الرحيم
من بني عبد القيس، وقيل إنه فارسي. ادعى أنه من آل البيت ودعاهم لإتباعه ليحررهم من
الرق، وينجيهم من عذاب أسيادهم، وأن العناية الإلهية أرسلته لإنقاذ الناس مما يعانون من بؤس
وادعى علم الغيب فأخذ يظهر لهم بما أوتي من ذكاء وسعة حيلة، أعمالاً فيها كثيراً من
الشعوذة، وانتحل النبوة، وزعم أنه يخاطب من السماء، وأن الملائكة تقاتل معه. وقد أقام
دعوته على دعوى الخوارج وهي المساواة بين المسلمين⁽³⁾.

¹ - ينظر: محمد الحضري: الدولة العباسية، ص 253.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 68.

³ - أحمد شليبي: تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط/1، 1993، ص 32.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وقد استجاب له الأعراب الذين كانوا يسكنون في بوادي البصرة وأكثرهم ممن كان المعتصم أخرجهم من ديوان الجيش وأبدلهم بجند من الأتراك، اضطرتهم شظف العيش إلى شن الغرات على القرى واعتراض قوافل الحجاج، ينهبون ويسلبون. كما انضم إليه جموع من الفقراء والمستضعفين، وقد أغراهم بما يطمع فيه الفقراء الذين ضمروا في قلوبهم الشعور بالإيمان وتراخت عقيدتهم، فأباح لهم شيوعية الأموال والنساء، وهي عقيدة مزدك الفارسي، فاجتمعوا عليه مخلصين له مؤمنين بدعوته. وقد وصل تعداد أتباعه خمسة عشر ألف غلام ساعده في ذلك اتصاله بعد توسم فيه الذكاء اسمه ريحان بن صالح، وعده أن يكون قائداً، وأمره أن يجذب من العبيد من يتوسم فيه القوة والاستجابة للدعوة الجديدة فعظم شأن هذا الرجل وقويت شوكته. لقد كان الزنج يدمرون ويحرقون المدن، ويبعدون الزرع، يذبحون الناس ويلاحقونهم حتى في المساجد فيدهمونها ويقتلون من آوى إليه، يقتحمون البيوت ويقتلون الأطفال ويسبون النساء، وينهبون ما يجدون من مال وعتاد، حتى عم الرعب تلك البقاع وأضحت معالم البصرة أطلالاً⁽¹⁾، وقد نظم ابن الرومي في ماساتها قصيدة وصف فيها ما حلّ بأهلها من قتل ودمار وصفا مؤثراً، تدمع له العين وينفطر له القلب⁽²⁾.

أي نوم من بعد ما انتهك	الزنج جهراً محارم الإسلام
وتسمى بغير حق إماماً	لا هدى الله سعيه من إمام
دخلوها كأنهم قطع الليـ	ل، إذا راح مُدلمم الظلام
كم أب قد رأى عزيز بنيه	وهو يعلو بصارم صمصام
كم رضيع هناك قد فطموه	بشبا السيف قبل حين الفطام
وخلت من حلولها فهي قفر	لا ترى العين بين تلك الأكام
غير أيدٍ وأرجلٍ لأناس بائنات	نبذت بينهنّ أفلاق هام
ووجوه قد رملتها دماء	بأبي تلکم الوجوه الدوامي
وطئت بالهوان والذل قسراً	بعد طول التبجيل والإعظام
فتراها تسفي الرياح عليهـ	جاريات بمبوةٍ وقمام

¹ - ينظر: شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني دار المعارف بمصر، ط/2، ص 29-31.

² - ابن الرومي: الديوان

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

خاشعاتٍ كأنها باقياتٌ باديات الثغور، لا، لابتسام
كم خذلنا من ناسك ذي اجتهاد وفقه في دينه علام
وفي نهاية القصيدة حث ابن الرومي المسلمين على الأخذ بالثأر وتحرير السبايا ووصفه لصاحب
الزنج باللعين:

إن قعدتم عن اللعين فأنتم شركاء اللعين في الآثام

وتكشف قصيدة ابن الرومي عن نقطة التقاء قاطعة بين الطرفين وبين ابن الروميؤيد
للعلويين، مناوئ للعباسيين ولم يكن يجب تلك الدولة التي عاش في ظلها ينظر بعين الحسد إلى
الشرطة إنه لم يجد في عصيان الزنج ما يلام جروحه، بل بالعكس فقد نكأها بما أيقظه في روحه
من عرقية بيضاء يعزها نسب يوناني صريح ومن حس السيادة لدى مالك العبيد، وهكذا وجد
نفسه في صف مجموعيه العباسيين يبكي على جمال البصرة الذي دنسه التين الأسود "
فقصيدة ابن الرومي حوالي 83 بيتاً لم نجد فيها البكاء على الخبز والجوع!! بل على العكس
فكلها حض على الجهاد ورتاء لما حلّ بحريم المسلمين وما ارتكبه الزنج من مجازر بحق الشيوخ
والأطفال والنساء وما آلت إليه حال تلك المدينة التي كانت آمنة من قبل أن يخرها الزنج..

لقد أدت عوامل كثيرة لنجاح الزنج في البداية فقد أقاموا مدينة عسكرية أسموها
المختارة ساعدتهم على الصمود حيث اختاروا لها موقعا مهما تحميهِ القنوات والمستنقعات التي
تحيط بها والأدغال، كما كانت الدولة العباسية في حالة ضعف بعد وفاة المتوكل، وضعف أمر
الخلفاء الذين صار يتحكم بهم الجند، كما أن الدولة أضعفتها الحروب الطويلة ضد الروم، وضد
الدويلات الشيعية التي انفصلت عن جسم الدولة.

استمرت المعارك بين جيوش الخلافة وجيوش الزنج سنوات عديدة، والحرب بين
الطرفين سجال، إلى أن سار الموفق سنة 267 هـ إلى واسط وتمكن من استردادها، ثم سار إلى
صاحب الزنج وهو بمدينة المنيعه التي أسسها، فدخلها عنوة، ثم إلى بلدة المنصورة ودارت
المعارك طيلة سنة 267 هـ والسنوات التي تلتها، حتى استطاع الموفق في عام 270 هـ من قتل
صاحب الزنج، وإنهاء هذه الفتنة التي استمرت خمسة عشر عاما أكلت الأخضر واليابس
وأفهمت دولة الخلافة وتسببت في وقف النشاط التجاري بسبب تدمير طرق التجارة، والخوف
الذي كان يعم تلك الطرق، كما أدت هذه الفتنة إلى نشر الأمراض والأوبئة بسبب ما عاناه

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الناس من فقر وجوع، حتى أكلوا الجيف، وأدت إلى أسر الزوج آلاف الحرائر، وقتل من المسلمين عدد كبير. وربما عدّها كثير من المؤرخين من الأسباب التي ساعدت على تفكك الدولة العباسية⁽¹⁾.

وهكذا انتهت ثورة الزنج وطافت الدولة العباسية برأس الثائر الشاعر العالم علي بن محمد في المدن والأمصار، ولئن نعت كثير من المؤرخين هذا الرجل بالخبيث واللعين، والخائن والفاسق كما فعل الطبري فإن بعضا جعله بطلا مغوارا وثائرا مجاهدا....

فعلّ هذه الثورة تلقي نورا كاشفا على طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية خلال القرن الثالث الهجري وما يأتي بعده في الدولة العباسية بالإضافة إلى أنّها حلقة لاهبة من الثورات التي اجتاحت بلدان الخلافة في كل قطر من أقطارها. إنّها نضال العبيد الزنج في سبيل الخبز والحرية⁽²⁾.

لقد كانت في أساسها ثورة فقراء مسحوقين على أسياذ طغاة ظالمين ولعل هذا ما دفع طه حسين إلى أن يشبّهها بثورة سبارتاكوس* لتحرير العبيد من مظالم الدولة الرومانية، وتتمنى أن تحظى ثورة الزنج بما حظيت به ثورة سبارتاكوس، وحثّ الأدباء والمثقفين العرب على استلهام ثورة الزنج كما استلهم الأوروبيون ثورة سبارتاكوس بغية الوصول إلى العدالة المنشودة على حد زعمه⁽³⁾.

¹ - أحمد علي: ثورة الزنج وقائدها علي ابن محمد.

² - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

* - سبارتاكوس **Spartacus** العبد الذي خاض الثورة ضد الرومان التي سميت ثورة العبيد الثالثة (ت 71 ق)، حيث أسر وبيع كعبد لأحد الرومان الذي كانت لديه مدرسة لتدريب العبيد لاستخدامهم كمبارزين ومصارعين في حلبات خاصة تقام لأجل المتعة. ثار هو والعبيد الآخرون الذين كانوا معه. وألحق هزائم عديدة بالجيش الروماني إلى أن قتل في آخر معركة وبموته انتهت الثورة وصلب العبيد الآخرون في الساحات العامة. قام الممثل الأمريكي الشهير كيرك دوغلاس ببطولة فيلم سبارتاكوس عام 1960م، حيث جسّد شخصية سبارتاكوس وقصة الثورة التي قادها ضد الرومان.

³ - طه حسين مقال: ثورتان، مجلة الكاتب المصري

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

فوجه الشبه كبير بين سبارتكوس و علي بن محمد فقد وصف الأول بأنه " قال لا في وجه من قالوا نعم ولم يمت وظل روحا أبدية الألم في قصيدة " كلمات سبارتكوس الأخيرة" لأمل دنقل⁽¹⁾:

من قال "لا" في وجه من قالوا "نعم"
من علمّ الشيطان توقيف العدم
من قال "لا" فلم يمت
وظلّ رزقا أبدي الألم

فهل انتهت ثورة الزنج على لا شي؟ إنّ كل ثورة مهما أصابت من النجاح الضئيل أو الفشل الذريع هي وقود لثورة قادمة ومعركة تحررية تالية، فالثورة المخففة تنجح في تبيان أخطاء إخفاقتها، وتقود إلى ثورة أمضى، وثورة الزنج كانت على الأرجح مهمازا لثورة القرامطة.⁽²⁾

ب - ثورة القرامطة

القرامطة

لم تكد تنتهي ثورة الزنج حتى نشبت ثورة أخرى عدّت امتدادا لها ومنادية بشعارها وهو مقاومة الظلم والاستبداد ومعلنة مبدأ المساواة بين الناس. فقد كان لسيطرة الأتراك على الحكم واستيلائهم على السلطة الفعلية تهديدا كبيرا للشيعة الذين تحولوا من العمل العسكري إلى الواقع الباطني. فساءت الظروف وفسدت الأوضاع واحتدم الصراع على السلطة، وضعفت الدولة العباسية ونمت حركات ثورية معارضة منها القرامطة. وسواء كانت شيعة محضة أم مستقلة ذات طابع شيعي⁽³⁾ فإنها قد أقضت مضاجع الخلافة العباسية وبعثت فيها السهاد حوالي قرن من الزمن.

¹ - أمل دنقل : الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1987م ص110-116

² - أحمد علي: ثورة الزنج وقائدها علي ابن محمد

³ - سهيل زكار : أخبار القرامطة في الأحساء، الشام، العراق واليمن، دار حسان دمشق، 1982، ط2، ص38، 39.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وقد سجل القرامطة على صفحات التاريخ الإسلامي دورا كتب بأحرف سوداء كالحة، إذ لا يزال العلماء فيهم مختلفين بين أخذ ورد، ومدّ وجزر، حتى عصرنا الحالي، لأن العوامل التي أحاطت بتاريخهم جعلت دراسته من الصعوبة بمكان، لفقدان مؤلفاتهم، ولكثرة ما دسه الخصوم حولهم من إشاعات وأباطيل، وما لفقوا من روايات وأقاويل، وخاصة ما يتعلق منها بعقائدهم الدينية، وحياتهم الاجتماعية، وما نسب إليهم من جرائم وآثام.⁽¹⁾

إنها حركة سياسية دينية متفرعة عن الإسماعيلية، وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى زعيمها وهو رجل فارسي عرف بلقب **قرمط**⁽²⁾. وقد اختلف الرواة والمؤرخون في اسمه، فمنهم من دعاه حمدان الأشعث ومنهم من دعاه الفرّج بن عثمان، ولكنهم اتفقوا على أنه قدم من الأهواز، وظهر في سواد الكوفة سنة 258 هـ في موضع يقال له النهرين وكانت حرب الزنج ما تزال قائمة على أشدها. فلما تمّ القضاء على الثورة الزنجية سنة 270 هـ، اجتمع حوله فلولها، مبديا الزهد والتقشف والورع، ف جذب إليه قلوب الناس، وكان يخفي وراء هذا السلوك هدفا سياسيا، كان لا بد من دعمه بظاهرة التدين.

انتشرت القرمطية في الكوفة وواسط والبصرة في العراق، ومن ثم في البحرين والقطيف. ثم اشتد خطرها بعد ظهور زعيم لها في البحرين أبي سعيد الجنابي سنة 286 هـ / 899م الذي استطاع أن ييسط على البحرين وهجر، وكسب أنصارا كثيرين، وتحول إقليمهم إلى مركز ومقل لنشاطهم، وخرجت منه حملاتهم الحربية لزرع أفكارهم وانتشروا في الأحساء والطائف حتى اليمن، ثم ساروا إلى سلمية واستولوا على دمشق عام 873م، ثم توجهوا إلى مصر ثم المغرب وعمان.

وقد ساندت قبائل عربية كثير منها: بنو فزارة، قبائل بني قيس، بنو كلاب، بنو ضبة، بنو الخريس، بنو عقيل، بنو أسد، بنو شيبان، بنو المنتفق، بنو تميم، بنو هلال، بنو سليم، بنو خفاجه، بنو نبهان.

¹ - مصطفى غالب: القرامطة بين المد والجزر، دار الأندلس - بيروت، لبنان، د، ط، ص 5.

² - وهو لقب يطلق على القصير، المتقارب الخطأ.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

تميز القرامطة بدقة التنظيم والسرية التامة حتى إنه خفي اسم قادة الحركة على المقربين إلى رؤساء الفرقة واستبدل أغلب قادتها أسماءهم خوفا من بطش العباسيين ولكي يتمكنوا من التحرك بفاعلية أكثر بين المدن الإسلامية .

[تبنّت الفرقة أفكارا ميزتها عن غيرها من الفرق الإسلامية حيث آمنت بإمامة محمد بن إسماعيل بن الإمام الصادق (ع) ومهدويته وادعوا أنه حي لم يموت. وأنكروا الوحي وهبوط الملائكة والمعجزة وقالوا إن الله بدا له في إمامة جعفر وإسماعيل فصيرها في محمد بن إسماعيل وان جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وسنها نبيه (ص) وأمر بها لها ظاهر وباطن وأقروا حصر ممتلكاتهم في بيت المال وحددوا حقوق الفرد ضمن المجموع وزعموا انه يجب عليهم ان يبدأوا بقتل من قال بالإمامة ممن ليس على قولهم وغير ذلك من الآراء.] وقد دعا إلى مذهب فيه مزيج من المزدكية الفارسية واليهودية والنصرانية والإسلام، وحط من شعائر الإسلام فجعل الصلاة أربع ركعات، ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان بعد غروبها، وجعل القبلة والحج إلى بيت المقدس وجعل الصوم يومين في السنة وهما يوم المهرجان ويوم النيروز وعدل في الآذان، وفرض جزية على من خالفه وأباح قتله إن أمكن ذلك، وأخذ يفسر آيات القرآن بتأويل، بدعوى أن لآياته وأحكامه تأويلا باطنيا يفسر به ظاهرها ، ومن ثم عرف مذهبهم بالباطنية.] استطاعت أن تبسط نفوذها في كافة أنحاء العالم الإسلامي، وتثير الخوف والرعب في كافة المجتمعات، كما وأنها أثبتت ضعف الخلافة العباسية وعجزها عن حماية الحجاج والأماكن المقدسة.

والحركة القرمطية - كما يراها مصطفى غالب - تجسيد لأحلام المقيمين والمعوزين المضطهدين في دولة بني العباس التي سادها الفوضى والبلبلة، وانتشرت فيها الفتن والحروب. ولم تكن الحركة القرمطية وليدة المناسبات بل أطلقها عوامل ومؤثرات عديدة تكوكت وتبلورت فكونت الاندفاع القرمطي نحو الحق، والعدالة، والإخاء، والمحبة، والإلفة⁽¹⁾. وهو نظام يهدف إلى صهر كافة الجماعات من عمال وفلاحين وحرفيين وتجار في بوتقة واحدة، هي بوتقة الدعوة الإسماعيلية. و ويسعى للسيطرة الفعلية وبالتدرج على كافة الأراضي والممتلكات الزراعية والصناعية والتجارية وجعلها تخضع لإشراف مجلس الدعاة الثلاثي.(دعاة ثلاثة اختارهم

¹ -مصطفى غالب: القرامطة ص6

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الإمام لقيادة الجماعات وتأمين الحياة السعيدة للجميع بالتساوي وبدون تمييز أو تفضيل). ويدفع كل مستجيب وعضو عامل في الدعوة اشتراكا شهريا قدره ديناراً واحداً، بالإضافة إلى أموال الزكاة والفطرة. حيث تجمع هذه الأموال في خزانة الدعوة وتنفق بالتساوي على المشاريع الاجتماعية والعلمية والصناعية. ويعمل على نشر العلم والمعرفة بين الجميع. ويدقق في اصطفاء واختيار الدعاة والمبشرين، وإيفاد المتفوقين منهم لمواصلة الدراسة العليا في سلمية. وتنمية الإخاء والمحبة بين المجتمع، ليصبحوا كعائلة واحدة متكاتفه متضامنة، يتعاون بعضهم مع البعض الآخر في طلب صلاح الدين والدنيا. ويحث الفرد على التضحية الجسمانية في سبيل إصلاح إخوانه وتقويم اعوجاجهم وتقديم المساعدة لهم. ونشر العدل والمساواة والمحبة والإخاء والطاعة المطلقة لأولي الأمر من الدعاة. ويعطي المرأة الإسماعيلية كافة الحقوق ومساواتها مع الرجل، وإشراكها في تنظيمات الدعوة. ثم العمل بسرية تامة، وتجنب الاحتكاك مع الطوائف الأخرى

ومن المؤكد بأن الدعوة القرمطية قد لاقت رواجاً كبيراً بين القبائل العربية، وفي أوساط الفلاحين والعمال والصناع، لنظامها المالي المتقن، الذي أوجب أن تجمع الأموال في موضع واحد، وأن يكون الجميع في أسرة واحدة، لا يغفل أحد صاحبه ولا أخاه في ملك يملكه، وأصبح ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة، وما يبذله من نشاط في نصرة الدعوة، هو الذي يكون مركزه ومكانته في المجتمع القرمطي....

وبهذه الأنظمة الاجتماعية التطبيقية استطاع القرامطة أن يضموا إلى صفوفهم العديد من الناس، وأن يكونوا جماعة متحمسة، لا فقير فيها ولا غني، بل عدالة ومساواة، وأعدوا العدة لصراع عنيف مع العباسيين⁽¹⁾.

وبما أن الخلافة الإسلامية في ذلك العهد كانت في أضعف حالاتها، فقد غزا القرامطة العراق فاحتلوا الكوفة، مما اضطر الخليفة أن يعقد معهم الهدنة ويؤدي لهم 120 ألف دينار كل عام.

¹ - مصطفى غالب: القرامطة بين المد والجزر، ص7

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

كما حاولوا الاستيلاء على مكة: حيث «ثم سار أبو طاهر القرمطي سنة تسع عشرة إلى مكة وحج بالناس منصور الديلمي فلما كان يوم التروية نهب أبو طاهر أموال الحجاج وفتك فيهم بالقتل حتى في المسجد والكعبة واقتلع الحجر الأسود وحمله إلى هجر»⁽¹⁾ ورمي القتلى في بئر زمزم حتى امتلأت بجثث القتلى، وخلع باب الكعبة ووقف يلعب بسيفه على باب الكعبة وينشد يقول:

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفيهم أنا

«...وأخذ كسوة الكعبة فقسمها بين أصحابه، ونهب دور أهل الكعبة، وخلع الحجر الأسود من البيت وحمله إلى هجر...»⁽²⁾

الفكر القرمطي :

يصعب الفصل عند قراءة الفكر القرمطي بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي وما هو فلسفي. فكثيرا ما تتداخل هذه الموضوعات مع بعضها بما يجعل الباحث يضطر عندما يتطرق إلى احدها أن يشير إلى الآخر . لقد كانت الحركة القرمطية تعتمد على المقولات الدينية ولاسيما القرآنية في كثير من أفكارها ومن الخطأ التصور بأن الدعوة القرمطية كانت تعمل بعيدا عن تأثير الفكر الإسلامي برغم ما في أفكارها من جموح وغرابة وشوائب أو تأثر بمعتقدات غريبة عن الإسلام لذلك فإن البعض كان يعتبر القرامطة (فرقة من الزنادقة الملاحدة أتباع الفلاسفة من الفرس الذين كانوا يعتقدون بنبوة زرادشت ومزدك).⁽³⁾

كما قيل عن عبدان صهر (حمدان قرمط) مؤسس الحركة القرمطية الذي أخذت الحركة اسمها من اسمه، بأنه فيلسوف هذه الحركة برغم انه ليس له أي كتاب بالفلسفة ولا بالفكر بشكل عام ولكنه كان يتمتع بالحنكة والدهاء الذين برزا من خلال جهاز التنظيم المحكم الذي اشرف عليه والذي تولى الدعوة إلى القرمطية .

http://www.al-

ج/2 ص84 ،

¹ - المكتبة الإسلامية تاريخ ابن خلدون

eman.com/islamlib/

² - مصطفى غالب: القرامطة بين المد والجزر، ص443

³ - ابن كثير : البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت 1966م، ج 11 ص61.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ولا نستبعد أن تكون ضمن الحركة القرمطية تيارات أو حسب المصطلح العصري أجنحة فكرية تتراوح بين الإيمان المطلق والإلحاد المطلق ولاسيما في حركة تعتمد على الدعوة الشفاهية مع عدم وجود أي وثيقة مركزية أو كتاب عقائدي يجمع عليه أتباع الحركة .

ولكن بشكل عام يمكن القول إن الحركة القرمطية هي من الحركات الباطنية التي لا تأخذ بالتفسير الظاهري للقرآن كما هو حال الكثير من الفرق آنذاك بل تأخذ بالتفسير الباطني وعن طريق ذلك تجتهد وتروج أفكارها . ويؤيد هذا الرأي ابن الجوزي الذي يرى أن الحركة القرمطية هي دعوة ظاهرها الإيمان وباطنها الكفر والإلحاد⁽¹⁾.

كما يعتبر الإمام الغزالي أحد الفقهاء المناوئين بشدة للقرامطة حيث ذكر ألقابهم المتداولة على اختلاف الأعصار والأزمنة وهي عشرة ألقاب: الباطنية والقرامطة والقرمطية والخزمية و الخرمدينة والإسماعيلية والسبعية والبابكية والحمرية والتعليمية". و اهتمهم بالكفر والإلحاد، ورأى أنهم نظموا حيلهم وضالالاتهم على سبع درجات لكي يخدعوا الناس⁽²⁾. أما مذهبهم فظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض⁽³⁾.

ومهما تعددت الاتهامات الموجهة للقرامطة فإنه يمكن القول إن الحركة القرمطية قامت بتأويل الأفكار الدينية الإسلامية وسعت إلى توظيفها في خدمة الحركة السياسية والاجتماعية القرمطية. ولعل حاجتها في كل الأمصار كان تحقيق شكل من أشكال المساواة والعدالة الاقتصادية، ففي العراق كانت مسألة الأرض هي شعار المركزي لهم وذلك استجابة لظروف العراق الذي كانت فيه هذه المسألة تعد القضية الأكثر إلحاحا والتي تساعد عملية طرحها على

¹ - ينظر: ابن الجوزي ، القرامطة، ص 51

² -1- الزرق والتفرس : أي ان يكون الداعي القرمطي فطنا وذكيا صحيح الحدس صادق الفراسة.
2- التأنيس: أي تأنيس المستجيبين للدعوة القرمطية بالكلام الرقيق والمواعظ اللطيفة وتلاوة القرآن الكريم وذلك من خلال المبيت كل ليلة عند واحد منهم. 3- التشكيك: أي الاجتهاد في تغير اعتقاد المستجيب والتشكيك في مقررات الشرائع وفي خلق الله للعالم عن طريق الجدل الفلسفي والمناقشات الفكرية. 4- الربط : أي اخذ العهد والميثاق على كل مستجيب بالإخلاص للحركة. 5- التدليس: وذلك بتشجيع المستجيب عن البحث في باطن القرآن لصالح فلسفة الحركة وانتصارها. 6- الخلع: أي ترك العمل بالتكاليف. 7- السلخ : أي ترك الدين والعقيدة. ينظر: الغزالي: فضائح الباطنية، ص21.

³ - ابو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى، الدار القومية 1964.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

إثارة حماس الفلاحين لذلك كان شعارهم الرئيس هو: (تمليك أهل القرية املاك اصحابهم) ومن ثم العبور إلى الملكية العامة للأرض على أساس أن تكون القرية هي وحدة التنظيم الأساسية وفقا للمقريري. ويكون زعيم القرية المسؤول على جمع الأموال والإشراف على إنفاقها على الفقراء والمعوزين، ولم يمتلك احد منهم سوى سيفه وسلاحه وكل شيء ما عدا ذلك كان مشاعا⁽¹⁾.

إنها حركة جريئة في ذلك الوقت المبكر من التاريخ لأنها وضعت هدفها الأساسي في إجراء تغييرات بنيوية في المجتمع ورفع الحيف عن الطبقات المسحوقة وتخطيم الأطر الاجتماعية القائمة وإحلال أطر جديدة بدلا منها مع استخدام بعض الآيات القرآنية لتحقيق مآربها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

تعد حركة القرامطة إحدى الحركات التي اختلطت فيها الأسطورة مع الحقيقة والخرافة مع الواقع. فقد نسب إليها بعض المستشرقين الكثير ما ليس فيها وأخذ منها بعض الباحثين الكثير مما عندها. وقد يعود ذلك نسبيا إلى كونها تفتقد إلى دستور مكتوب أو برنامج محفوظ أو فلسفة باقية ثابتة

يمكن الرجوع إليها لإنصافها. فكل ما هو موجود عبارة عن شذرات لباحثين أو مؤرخين متحيزين لها أو عليها. لقد نُسب إلى الحركة القرمطية مثلا أنها تتبنى الفلسفة المادية وإنها سبقت كل النظريات والفلسفات الاقتصادية في تطبيق الاشتراكية، بل يعتقد بعضهم أنها طبقت الشيوعية أو هي بشارتها. يقول أحدهم إن حركة القرامطة هي حركة شيوعية وإن برنامجها هو برنامج اشتراكي ولكن من أسباب عدم نجاحهم في تطبيق ذلك البرنامج هو الحرب الضروس التي خاضوها مع الدولة إضافة إلى عدم نجاحهم في تلك الحرب وبالتالي عدم قدرتهم على إقامة الاستقرار الذي يتطلبه تطبيق البرنامج⁽²⁾. و يؤيد بعض الباحثين العرب ذلك واصفين الحركة القرمطية بأنها اشتراكية مدروسة ومحصنة على ضوء الواقع السياسي والاجتماعي والديني⁽³⁾.

¹ - المقريري - اتعاظ الحنفا، ص 157.

² - بندلي جوزي: الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، طبعة: 1955 ص 166.

³ - مصطفى غالب: القرامطة، بيروت 1978 ص 126.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

بل يرى بعض الباحثين أن الحركة القرمطية قامت على دعائم من الاشتراكية الثورية الصحيحة وذلك من خلال دعاة سواد الكوفة والبحرين، ثم يضيف إن القرامطة اخذوا الاشتراكية عن الإسماعيلية وأخذها هؤلاء عن الفلسفة اليونانية وخصوصا كتاب جمهورية أفلاطون⁽¹⁾.

بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك حين يرى أنها قامت بتحرير المرأة قبل ألف سنة من الحركات الغربية، ويتهمها آخر بأنها دعت إلى الإباحية⁽²⁾. وقد تبدو هذه الآراء بعيدة عن واقع الحال الذي كانت عليه الحركة القرمطية وعن فكرها، وربما هم يبدون فرضياتهم وفقا للتصورات المعاصرة.

كانوا قوماً مقهورين مستعبدين يكدحون ليلاً ونهاراً وبالكد يحصلون على رخيص خبز يشبع بطونهم الخاوية . كانوا يستصلحون الأراضي الموات والسباخ ويجففون الأهوار وينتجون الدبس من ثمر البصرة لكنهم يموتون من الضنى الجسدي والجوع أثناء ساعات عملهم الشاقة . ثاروا من أجل قضية سامية ... من أجل حريتهم وإنسانيتهم ومعاملتهم أسوأ بسواهم من مواطني الخلافة العباسية الإسلامية.

الحركة العلمية:

إن الدولة العباسية التي أصاب معظم عصورها ضعف سياسي وعمها كثير من الظواهر الاجتماعية الشاذة، قد تحققت فيها أكبر نهضة ثقافية وحركة علمية شهدتها الحضارة الإسلامية. فبجرد أن اكتسح العرب البلاد المفتوحة و أحدث الإسلام ذلك الامتراج القوي بين هذه العناصر التي أسرع إلى تعلم لغة دينها الجديد بإرادة قوية، وعزم شديد، مستجيبة لتعاليم دينها الذي جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، لا يمنعها في ذلك عائق ولا يسدها حاجر، حتى سادت العربية في أواخر القرن الأول وأضحت لغة العلم والمعرفة والدين والدنيا. كما أسرع بعض العرب ينهلون من كل الثقافات والمعارف التي كانت منبثة في البلدان المفتوحة، حيث أسعفهم في ذلك تعريب تلك الشعوب التي أخذت بنفسها تعرب لهم كل مدخراتها وكنوزها الثقافية، و تجرد آخرون لمعرفة اللغات الأجنبية التي كانت تحمل تلك الكنوز

¹ - عارف ثامر: القرامطة، بيروت ص 93-94.

² - مصطفى غالب: القرامطة، بيروت 1978 ص 445.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

والمدرجات⁽¹⁾. أضف إلى ذلك تلك الحرية التي شملت جوانب كثيرة من الحياة، ومنها الجانب الاعتقادي والبحث العلمي والتجديد الأدبي.

مدارس العلم:

إن المتتبع للحركة العلمية في العصر العباسي ليندهش أمام ذلك الإقبال المنقطع النظير على طلب العلم، بل يجد أن سباقا قد نشب بين العلماء والعلم، فهم يجدون في طلبه ويكدون في تحصيله يصارعونه باستمرار محاولين تذليله وقهره في جميع الميادين وكل التخصصات والاتجاهات، مندفعين بشغف شديد، باذلين في سبيل تحصيله الليالي البيضاء دون ملل ولا كلل. يقول أبو هفان: " ولم أر قط ولا سمعت من أحبّ الكتب أكثر من ثلاثة: الجاحظ فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائنا ما كان حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيه للنظر، والفتح بن خاقان فإنه كان يحضر لمجالسة المتوكل، فإذا أراد القيام لحاجة أخرج كتابا من كفه أو خفّه وقرأه في مجلس المتوكل إلى حين عودته إليه، وإسماعيل بن إسحق القاضي فإني ما دخلت إليه إلا رأيته ينظر في كتاب أو يقلب كتبا أو ينفذها⁽²⁾".

ولعل هذا الحب الشديد للعلم هو الذي دفع العلماء إلى السفر والتّرحال من بلد إلى بلد في فيافي الصحراء طلبا للعلم، متجشّمين في ذلك مشقّة كبيرة. فكان اللغويون يرحلون إلى البوادي محتملين ما فيها من شظف العيش وخشونته في سبيل جمع اللغة وأخذها من منابعها الأصلية لا تشوبها شائبة العجمة ولا يعتريها هاجس اللحن⁽³⁾. وكان هذا الشغف المفرط بالعلم حظا مشتركا بين الطبقات العامة من الناس، إذ كان العلم مطروحا في المساجد مباحا للجميع، معروضا في المكتبات العامة والخاصة، ودكاكين الوراقين⁽⁴⁾.

الكتاتيب: وقد كان الكتاب أهم مدرسة تعليمية يعنى فيها بتعليم الصبية مبادئ القراءة والكتابة، وبعض آيات القرآن الكريم وشيئا من الحساب وبعض الأشعار والأمثال⁽¹⁾ وكانت

¹ شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص 115

² - معجم الأدباء 75/16

³ - شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص 126

⁴ - المرجع نفسه، ص 127

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

بعض الكتابات تضيف إلى ذلك السنن والفرائض والنحو والعروض، يتعلم فيها الطالب المبادئ الأولى للغة ويحفظ القرآن الكريم. حتى إذا أراد أن يكمل تعلمه اختلف إلى حلقات المساجد.

المساجد:

لم تكن المساجد مقصورة للعبادة فقط، بل كانت أيضا دورا للعلم والعلماء، فهي أشبه بمعاهد عليا، إذ كان لكل عالم في كل فرع من فروع العلم حلقة، يتحلّق فيها طلابه من حوله ثم يملّي عليهم محاضراته. بل كانت حينئذ أشبه بجامعة حرّة، فالطلاب يختلّفون إلى من يشاءون الاستماع إليه بدون أي شرط، منهم من يأخذ الفقه أو الكلام أو الحديث النبوي أو التفسير أو اللغة أو النحو أو الشعر، وكثير منهم كان يأخذ ما عند شيخ، ثم يتحول عنه إلى شيخ آخر أو حلقة أخرى⁽²⁾.

وقد ساعدت هذه الحلقات التي كانت تعقد في المساجد على ازدهار الحركة العلمية، فزاد عدد العلماء وتنوعت فروع المعرفة والتخصص، مما شجع طلاب العلم على الاستفادة من شيوخ العلم كافة المجالات، آخذين بطرق من كل لون من ألوان المعرفة، ينتقلون من شيخ إلى شيخ، ومن حلقة إلى حلقة. وقد أدّى هذا النشاط العلمي إلى إنشاء حلقات خاصة بالحوار والجدال يثار فيها النقاش في أي موضوع علمي يعني لأحد من المترددين على هذه الحلقات⁽³⁾. وكانت الطريقة الشائعة في المحاضرات وخاصة محاضرات المتكلمين والمحدثين واللغويين هي الإملاء، وقد أشار السيوطي لإملاء اللغويين حينئذ، فيقال: "أملّي ثعلب مجالس عديدة في مجلس ضخم، وأملّي ابن دريد مجالس كثيرة، وأملّي أبو محمد القاسم بن الأنباري وولده أبو بكر ما لا يحصى، وطريقهم في الإملاء كطريقة المحدثين سواء"⁽⁴⁾.

المجالس والندوات: وكانت تعتبر من أهم المعاهد العلمية، وتكون أغلب الأحيان في دكاكين الوراق والمساجد ودور العلماء والخلفاء والوزراء، وكانت العامل القوي من أسباب الرقي والحضارة الثقافية إذ دفعت الكثير ممن يحضرون هذه النقاشات إلى المزيد من المعرفة والبحث

¹ - الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص180

² - شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص 117-118.

³ - محمد زكي العشماوي: موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي: دار النهضة العربية بيروت، 1981م ص 79.

⁴ - المرجع نفسه: ص122

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ومما كان يعمل على إشعال تلك الجذوة العلمية ويمدّها وقودا غير نافذ هو تلك المناظرات المتأججة بين العلماء في الكلام وفي الفقه وفي اللغة والنحو وغير ذلك من العلوم التي كان يشتد فيها الخلاف والجدل. فينجذب إليها طلاب العلم من كلّ حدب وصوب، ليتعلم الطالب قرع الحجة بالحجة وغلبة الخصم بالحق وبالباطل أحيانا، ولعلّ في كتب المتكلمين والفقهاء واللغويين والنحاة أيضا واسعا بأخبار هذه المناظرات. (1)

المكتبات:

انتشرت المكتبات في كافة بلاد الدولة العباسية وعمّت الثقافة المجتمع فأمسى في مناخ أدبي وثقافي ومما ساعد ازدهار الحالة الثقافية وهو اكتشاف الورق الذي أحدث طفرة نوعية في تطور مادة الكتاب ووجود حركة النسخ والتدوين، وتشجيع وتثمين المترجمين من قبل الخلفاء والحكام، وانتشار دكاكين بيع الورق وتجارة الكتب. فأضحت الكتب والمصنفات تحت أعين الطلاب والشباب وبأيديهم، فقد كثرت، وكثر الوراقون الذين يعيشون من نسخها، وأنشأ بعضهم دكاكين للتجارة فيها، وقصدها الشباب والعلماء لشراء الكتب والمؤلفات وقراءة ما فيها والنهل من مصنفاتها، وأحيانا يكترونها ويبيتون فيها يقرءون. مما يدل على نهضة الحركة العلمية نهضة واسعة. (2)

كأنت المكتبات أنواع منها: العامة، والخاصة، والملحقات بالمساجد والجوامع ومكتبات المستشفيات.

وكانت تقوم مكتبات المساجد والجوامع بتقديم المساعدة للقراء والدارسين في إعاره الكتب وإرجاعها وتوفيرها وحفظها وتنظيمها. حيث كانت الجوامع في هذه المرحلة مكاناً للدراسة كجامع بني أمية في الشام، وجوامع مكة، والجامع الأزهر في القاهرة وجامع المنصور في بغداد، ولم تخل هذه المكتبات من أنظمة تسير وفقها وتميزت بالتنظيم والترتيب والإدارة. وقد شاع التعلم بين جميع أفراد الأمة بلا استثناء، فقد كانت النساء يحضرن حلقات المتكلمين والفقهاء وغيرهم. فقد روى أنّ قهرمانة أم المقتدر جلست سنة 306 لسماح المظالم والحكم بين المتظلمين وجلس معها القضاة والعلماء، وقد اختلف الفقهاء في جواز ولاية المرأة

1 - محمد زكي العشماوي : موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي، ص 79.

2 - المرجع نفسه ، ص 123

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

للقضاء، وأجاز ذلك الطبري، وهي فتوى تدل على ما بلغت المرأة من التعمق في الفقه وعلوم الشريعة لهذا العصر، وقد عبّر عن ذلك ابن بسام المتوفى (ت 303) بقوله:

ما للنساء والكتابة والعمالة والخطابة

ويرى شوقي ضيف أن هذا البيت يدل على مكانة المرأة حينئذ حيث كان بعضهن يطالبن بمساواة المرأة بالرجل في الوظائف المهمة مثل كتابة الدواوين وولاية الأقاليم والخطابة في المحافل العظام.⁽¹⁾

بيت الحكمة

وبجانب الوراقين ودكاكينهم التي كانت تحل حينئذ محل دور النشر والطباعة كانت هناك مكتبات كثيرة في العصر منها ما كان عاما ومنها ما كان خاصا، أما العام فعلى رأسه مكتبات المساجد، إذ كان كثير من العلماء يقفون كتبهم عليها ليفيد منها الطلاب ويختلف إليها الناس والشباب من كل مكان.

وقد أمر هارون الرشيد لما تولّى الخلافة (170-193)، في العصر العباسي الأول بإقامة خزانة كتب في بغداد لتجمع فيها الكتب الأجنبية المستوردة والمترجمة، ثم ما لبثت أن تحولت إلى دار الحكمة وأقام عليها يوحنا بن ماسويه لترجمة الكتب الطبية القديمة، ثم حوّلها المأمون بما يشبه معهدا علميا كبيرا، إذ ألحق بها مرصدا ضخما، ووظّف بها كثيرين للترجمة.⁽²⁾

الترجمة والنقل

لقد تزامن ظهور الترجمة مع شعور الإنسان بالحاجة الماسة للتواصل، فاضطر إلى الترجمة الشفهية قبل الترجمة الكتابية لحاجته إليها في تدبير شؤونه الاقتصادية والتجارية وغيرها. وقد اتصل العرب منذ جاهليتهم بالشعوب المحيطة بهم، وكان لابد من قيام صلات أديبة واقتصادية مع تلك الشعوب ولا سبيل إلى ذلك دون وجود الترجمة، فهي السبيل الوحيد لهذا التواصل رغم الحواجز الطبيعية والسياسية واللغوية.

فأصبحت حركة الترجمة من أهم وأنشط الحركات الفكرية التي وجدت في العصر العباسي؛ وهي إحدى حلقات العلم، التي شكلت روح التقدم العلمي وبفضل ظهور أعلام

¹ - محمد زكي العشماوي : موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي: ص 128

² - المرجع نفسه ، ص 124

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

عرب من النصارى والسريان أجادوا اللغات، شهدت الترجمة نشاطاً لم تشهده الدولة الإسلامية من قبل ومن بعد، وكانت الدعامة للفكر الحضاري.

كما امتدّ الفكر اليوناني إلى بلاد الشرق منذ فتوحات الإسكندر سنة 312 ق م وبذلك أتيح للسريان خاصة أن يتأثروا تأثراً ملموساً بالثقافة اليونانية، وذلك في أعقاب هذا الغزو، إذ كان دخوله للشرق وما تلاه من تكوين إمبراطورية يونانية في الشرق بمثابة نقطة تحول في التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري بها⁽¹⁾ فانتشرت الأديرة والمدارس التي اضطلعت بالنشاط العلمي الذي تناول العلوم السريانية واليونانية على حد سواء⁽²⁾. حيث أقيمت في هذه البلدان مدارس تنشر تعاليم اليونان المختلفة في الطب والفلسفة والفلك الرياضيات. وقد قام السريان بدور كبير في ترجمة معارف اليونان وعلومهم إلى اللغة السريانية. فقد نقلوا من السريانية إلى العربية، و من اليونانية إلى العربية، وذلك لتمكنهم من التراث الهيليني و اللغة اليونانية، حيث ترعرع قسم منهم ودرس في مناطق ازدهرت بالحضارة الهلينية.

ولم تكن الثقافة الإغريقية وافدة من أئنا بل كانت بؤرتها مدرسة الإسكندرية في مصر، الدائرة في فلك الهلينية* فهي تطور طبيعي و ضروري لثقافة الإغريق القدماء، وبصفة خاصة الفلسفة، ثم ركزت جهودها من بعد في الطب والفلك والرياضيات⁽³⁾ وقد أقدم كثير من آباء الكنيسة على الفلسفة يتدارسوها لأهم رأوا من الضروري أن يؤيدوا أنفسهم وعقائدهم أمام الوثنيين.⁽⁴⁾

وحين دخل العرب تلك البلدان كان المناخ الفكري مهياً للعطاء. فأصبحت الترجمة أهم الوسائل التي ساعدت العرب على المعرفة العلمية.

¹ - هاتز شيدر: روح الحضارة العربية: ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار العلم للملايين، 1949م ص21.

² - الشحات السيد زغلول: الحضارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، 1975م ص75.

للحضارة اليونانية عصر: هيليني وعصر هيلينستي الأول عصر الحضارة اليونانية في نشأتها ونموها ونضجها في أئنا ومستعمراتها، اما الثاني يبدأ عند الإسكندر، وامتد عدة قرون بعده، وامتاز بانتشار الحضارة الهلينية ذاتها في حوض البحر المتوسط وبين مصر وإيطاليا، وفي الشرق الأدنى والأقصى. ينظر: نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار العلوم بمصر، 1962م ص95.

³ - أوليري: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب: ترجمة تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1957م ص26.

⁴ - أحمد أمين: فجر الإسلام، القاهرة 1928م ص32.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

فقد بدأت حركة النقل إلى العربية في العصر الأموي عبر محاولات فردية تركزت في أكثرها حول الطب وملحقاته نظرا للحاجة الملحة إليها بعد إطلالة العرب المسلمين على الحضارات القديمة.

ويعتقد كثير من المؤرخين⁽¹⁾ أن الجذور الأولى لحركة الترجمة إلى العربية في أوائل العصر الأموي حيث ذكر في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية و الملقب بحكيم آل مروان أرسل إلى الإسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب و علم الصنعة (الكيمياء) لترجمتها إلى العربية وذلك بعدما أقصى عن الخلافة طواعية فانصرف إلى العلم وكان أول من أعطى الترجمة والفلاسفة وقرب أهل الحكمة ورؤساء كل صنعة⁽²⁾. وأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان الذي نزلوا مصر وتفصحوا بالعربية وكان هذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة⁽³⁾. وكانت بعض نشاطات الترجمة اليونانية العربية أعمالاً مجازفة شخصية و غير منسقة تلبية لحاجات الزمن التي نشأت عن حكم العرب لشعوب غير عربية. كالوثائق الإدارية والسياسية والتجارية. وكان القائمون بحركة النقل آنذاك رهبانا منتشرين في أديرة بلاد الشام⁽⁴⁾.

وقد تحولت الثقافات اليونانية والفارسية والهندية وكل معارف الشعوب التي أظلتها الدولة العباسية إلى وعائها، عن طريقين طريق النقل والترجمة، الذي لقي اهتماما واضحا من الخلفاء ووزرائهم وخاصة البرامكة، وعن طريق تعرّب شعوب كثيرة وانتقالها إلى العربية بكل ما لديها من ثقافة ومعارف وعادات وتقاليد وطرائق في المعيشة، مما هيأ لمدينة عربية تجمع بين التعاليم الروحية وصور الحياة العقلية والمادية.

ففي هذا العهد - العباسي الأول - انطلقت حركة ترجمة مقصودة ومدروسة، أطلق عنانها خلفاؤهم الذين شجعوها وعملوا جاهدين على نشرها وتشجيع أصحابها القائمين على

¹ - ابن خلكان: وصف خالد بن يزيد بقوله انه كان أعلم قريش بفضول العلم وله كلام في صنعة الكيمياء و الطب و كان متقنا لهُدِينِ العَلَمِينِ. الجاحظ: قال عنه إنه كان أول من أعطى الترجمة و الفلاسفة و قرب أهل الحكمة و رؤساء كل صنعة.

² - الجاحظ : البيان والتبيين

³ - ابن النديم : الفهرست

⁴ - مصطفى علم الدين: الزمن العباسي: ص 230

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

خدمة هذه الحركة. فلحقت بها المجتمع العباسي بجميع فئاته، من خلفاء وأمراء ووزراء، وأنفقت عليها الدولة أموالاً طائلة فكثرت المهتمون بها وأصبحت جزءاً من مشروع علمي يشرف عليه حماة الترجمة الذين كانوا من العلماء. ولعل هذا الاهتمام والاحتضان والاستمرار كان استجابة لحاجات المجتمع العباسي. لذلك عدّ هذا العصر بحق عهد الترجمة الذهبي. مما دفع الباحث يرى أن عصر الترجمة في العصر العباسي، يقف على قدم المساواة في الأهمية مع عصر أئينا أيام بركليس، ومع عصر النهضة الإيطالية، والثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين⁽¹⁾. وقد دفع العرب إلى نقل الذخيرة العلمية إلى اللغة العربية عوامل عدة لعل أبرزها:

1. متطلبات الحياة الاجتماعية والثقافية الجديدة، فقد كانت الحضارة العربية في الفترة الأموية حضارة عربية بحثة على الصعيد الثقافي تغترف من معين الأدب، وتلتهم المعارف الدينية الإسلامية من حديث وتفسير وفقه، تبعاً لأذواق الحكام المسؤولين. فلما حكم العباسيون، ودخل الموالي الفرس المعتدي بثقافتهم وحضارتهم، شرعوا في نشرها وعملوا على زرعها، حتى عمت المجتمع العباسي، وترسخت في كافة الأصعدة والميادين⁽²⁾.
2. حاجة العرب إلى العلوم كعلم الحساب لضبط الخراج والمعاملات، والهندسة لتخطيط المدن والبناء، و الطب للتداوي اثر انتشار الأمراض والأوبئة مع اتساع رقعة الخلافة وإلى الفلك لضبط مواقيت الصلاة والحج والصوم.
3. تلبية دعوة الدين الإسلامي إلى طلب العلم والمعرفة وفضل على المتعلمين على سواهم قال الله تعالى « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » و قول الرسول (ص) "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة" و بفضل ما أثاره الإسلام من حماسة للعلم و حثهم على التسامح إزاء الديانات الأخرى أدى ذلك إلى تزود المسلمين بقسط نافع من الثقافات التي التقوا بها و لم يكن السبيل إلى معرفتها إلا بترجمتها.
4. الدفاع عن الدين في المجتمع العباسي الخليط من المسلمين والمسيحيين واليهود وما سواهم ، خاصة بعد احتدام الحوارات الفكرية حول القضايا الغيبية كالقضاء والقدر والحساب والعقاب

¹ - ديمتري جوتاس الفكر اليوناني والثقافة العربية:ترجمة: نقولا زيادة: ط 1: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م،

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وحرية الإنسان ومسؤوليته وغيرها من الأمور كوحداية الله وصفاته. وقد وجد المسلمون أنفسهم بحاجة إلى أساليب فلسفية ومنطقية تساعدهم في مناظرتهم دفاعا عن الدين والدعوة إلى الله.

5. تشجيع الخلفاء على العلم والمعرفة والترجمة، فقد وفي أرباب الدولة في المرحلة الأولى بواجبهم نحو الثقافة حتى لاقى موقفهم من حركة النقل صدى الاستحسان والتقدير. فمذ مطلع العصر أرسل الخليفة المنصور وفودا إلى حكام الروم تحمل الهدايا وتطلب إمداد الدولة العباسية بالمؤلفات الطبية والفلسفية الموجودة في خزائن مكتباتهم. ولما وصلت إليه تلك المؤلفات، اختار لها أفضل المترجمين في عصره، وأمدهم بالمال والرعاية، فنشطت حركة النقل، واستفاد المثقفون من خيراتها. ثم أتى دور الرشيد الذي أجمعت كتب التاريخ على الإشادة بموقفه من العلم والعلماء، وتشجيعه لهم ومساهمته في الإنفاق على عيالهم⁽¹⁾. أما المأمون الخليفة الشهير بثقافته وعلومه في كل فن، في تغذية حركة النقل والترجمة، وتوجيه العلماء إلى الأخذ بها، فقد أرسل في جلب كتب الفلسفة اليونانية من جزيرة قبرص، كما راسل ملك الروم طالبا تزويده بالمؤلفات العلمية القديمة، وأفرد لها جماعات من المترجمين لإتمام نقلها في بيت الحكمة. ويؤثر أنه كان يعطي المترجم وزن ما يترجمه ذهبيا وكان يخصص يوما في الأسبوع لمحاضرة العلماء والفلاسفة. فقد شكل حرصه على ترجمة العديد من الكتب زحمة في مكاتب بغداد بألوان من الثقافات الحية آنذاك.

ولم تتوقف حركة النقل والترجمة في الدولة العباسية إلا في مطلع القرن الرابع الهجري، بعد أن تسلط القادة الأتراك على الخلافة، وأثاروا المشكلات في وجه الدولة. فقد ظلت مدرسة الترجمة التي أنشأها حنين بن إسحق تتابع نشاطها طيلة خلافة المعتصم والواثق والمتوكل⁽²⁾. 6. أخذ العرب بأسباب المدنية بعد انتقالهم من البداوة إلى الحضارة أصبحوا بحاجة إلى العلوم المختلفة لتنظيم مؤسساتهم الاجتماعية والإدارية والثقافية. فترجموا الكتب السياسية والاجتماعية وكل ما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي عن الأمم السابقة.

¹ - صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص 47

² - مصطفى علم الدين: الزمن العباسي: ص 233

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

7. وجود المدارس المتعددة في البلاد المفتوحة حيث أصبح تلامذتها نقلة للعلوم في العصر

العباسي وأشهر هذه المدرس هي

مدرسة الإسكندرية: التي أسسها البطالسة في مصر واشتهرت بالفلسفة والطب والفلك والمنطق ومن أشهر علمائها إقليدس ، بطليموس وأفلاطون.

مدرسة جند سابور: أسسها سابور الأول في خوزستان واتخذها موطناً لأسرى الروم وأسس فيها كسرى أنوشروان مدرسة الطب وكان شديد الإعجاب بالثقافة الإغريقية الرومانية فرحب بالفلاسفة الذين شتتوا عندما أغلقت مدارس أثينا. وقد ترسخت مدرسة جنديسابور خطوط مدرسة الإسكندرية واستلهمت خططها ومناهجها ، بل واستعارتها منها. ووجدت الثقافات الأخرى مكاناً لها وسط هذه الدراسات الجادة مما يشير إلى أن أساس التعليم في مدرسة جنديسابور لم يكن مقصوراً على المؤلفات اليونانية والسريانية ، بل أضيف إلى ذلك تعاليم من فلسفة الهند وآدابها وعلومها وهكذا التقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاء خصباً أدى بمدرستها إلى أن اشتهرت في بلاد فارس اشتهاً مدرسة الإسكندرية في مصر.

وبعد أن فتح المسلمون جنديسابور في أيام الخليفة عمر بن الخطاب ظلت المدرسة تولى عنايتها للدراسات الإغريقية ولا سيما ما يتعلق بالطب. وقد ضمت أعلاماً في علم الفلك والرياضيات والطب ومن اشتهر علمائها آل **بختيشوع** وقد ظلت قائمة حتى العصر العباسي فنقل منها عدد كبير من كتب الطب⁽¹⁾.

مدرسة نصيبين:

استهوت مدرسة أنطاكية الأسقف يعقوب أفراهاط فأسس مدرسة مماثلة في نصيبين 325م وكان هدفها هو نشر اللاهوت اليوناني بين المسيحيين الذين يتكلمون السريانية، وقد بلغت المدرسة في عهد مار افريم مبلغاً عظيماً من الشهرة⁽²⁾. وكانت الدراسة في مدرسة نصيبين باللغة السريانية وكانت تدرس فيها اللغة اليونانية أيضاً، وكان يغلب عليها الطابع الديني حيث كان اهتمام المدرسة منصباً على دراسة الكتاب

¹ - الشحات السيد زغلول: السريان والحضارة الإسلامية، ص70-71.

² - المرجع نفسه، ص82

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

المقدس في ضوء التفسير الذي أعده مار أفريم ، وفي الوقت نفسه اهتمت المدرسة بالترجمة وعملت على وضع تراجم سريانية للكتب الدينية المكتوبة باللغة اليونانية والتي كانت تدرس في مدرسة أنطاكية⁽¹⁾.

مدرسة حرّان: (2)

أسسها الاسكندر اشتهرت بعلم الفلك والرياضيات وكانت لغتها السريانية من أشهر أساتذتها ثابت بن قرّة الرياضي الفلكي، والطبيب وابن سنان الذي ترأس أطباء بغداد، وابنه إبراهيم، والبثاني أحد المشهورين برصد الكواكب.

مدرسة الرها: تعتبر أهم مراكز اللغة السريانية، نقل إليها الإنجيل، واتخذها المسيحيون لغة لهم، وأصبح الوسيلة المعبرة عن الثقافة المسيحية، وكانت الترجمات الرئيسية للتوراة السريانية هناك في أواخر القرن الثاني.⁽³⁾ اشتهرت بعلم الطب والفلك والرياضيات ونقل تلامذتها هذه العلوم من اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية.

مدرسة دير قنسرين:

قامت مدرسة دير قنسرين في القرن السادس ، وبقيت مزدهرة حتى القرن التاسع الميلادي، وذاعت شهرتها في القرن السابع بوصفها مركزاً هاماً للدراسات اليونانية، وكان التعليم فيها باللغتين اليونانية والسريانية، وكانت تدرس فيها آداب اللغة اليونانية بشكل خاص، وتعلم فيها العلوم اللغوية والأدبية والكتابية والمنطقية والفلسفية والطبيعية واللاهوتية والفقية.⁽⁴⁾

ويضاف إلى هذه الأسباب رغبة الأمم في نقل آثارهم في العلم والمعرفة والفلسفة رداً على العرب الذين يتباهون بأدبهم. فعندما أطلت هذه الدولة على بلاد الروم وفارس والهند وجدت نفسها أمام شعوب ذوي حضارات عريقة وثقافات دينية وعقلية شهيرة؛ فأعطت لها دوراً بارزاً في تكوين حضارتها الذاتية عبر النظام المّلي الذي يضمن لكل مجموعة دينية

¹ - ينظر: جورج قناني: المسيحية والحضارة العربية، ص77

² - عرفت مدينة حرّان بمدينة الوثنيين لأنه لما قويت النصرانية فيها حاول الرومانيون أن يضغطوا على أهلها ليتنصروا فلم

ينجحوا فأطلق عليها رجال الكنيسة اسم "هيلينوبوليس" Hellenopolis. ينظر: ضحى الإسلام: ص257

³ - فيليب حتي: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين: ترجمة: كمال اليازجي، ج2، دارالثقافة بيروت، 1985م، ص301.

⁴ - ينظر: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاس لوليري، ترجمة: إسماعيل البيطار، بيروت 1972، ص45.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

خصوصيتها الحضارية وجوها الثقافية المميز. وقد أشاد المؤرخون في القديم والحديث بالسياسة الحاضنة للثقافات القديمة والمستفيدة من نتاجها.⁽¹⁾ بل زعم ابن خلدون أن جلّ العلماء في الحضارة الإسلامية هم من العجم دون العرب حيث يقول في مقدمة تاريخه الشهير: «إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم - لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية - إلا في القليل النادر؛ وإن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته ومرماه ومشيخته (أساتذته في الدين) ... ولم يقدّم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم».⁽²⁾

الحضارات التي نقلوا عنها:

كان للعرب منذ عهد قديم على صلات ثقافية مع الهنود والفرس وقد اشتدّ عودها بدءاً من نهاية القرن الأوّل ومطلع القرن الثاني الهجريين. وساهمت هاتان الحضارتان في بناء الثقافة العربية الإسلامية. بل ثمة بعض البيّنات التي تشير إلى احترام العرب لأمة الهند والفرس منذ وقت مبكّر، ولعلّ من ذلك ما يقوله الجاحظ: «وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العربُ وفارس والهند الروم؛ والباقون همجٌ وأشباه الهمج».⁽³⁾

الفرس: لقد شملت حركة الترجمة كل ما استطاع العرب نقله من علوم الهند والفرس. وكان أكثر ما نقلوه عن الفرس الحكمة وفن السياسة والتنظيم الإداري و شيئاً من الآداب، حيث كان الأدب الفارسي الشرقي أقرب إلى ذوق العرب و أحاسيسهم من الأدب اليوناني ربما يرجع عدم اهتمامهم بالأدب إلى أن الدولة الإسلامية كانت في طور الاتساع والتمدد فهي بلحجة إلى العلوم العملية المساعدة على إدارتها وتطويرها.

¹ - مصطفى علم الدين: الزمن العباسي: ص 227-228.

² - ابن خلدون: المقدمة ص 477-478

³ - الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 137

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وهكذا انكبّ من يجيدون اللغتين الفارسية و العربية على ترجمة الكتب الفارسية كعبد الله بن المقفع، وموسى ويوسف ابني خالد، والحسن بن سهل، وغيرهم...⁽¹⁾. وقد ترجم ابن المقفع " كتاب خدای نامه" وسماه "تاريخ ملوك الفرس" وترجم كتاب "آيين نامه" أي النظم والعاتات، والعرف والشرائع. فضلا عن كتب أدبية منها: كليلة ودمنة، والأدب الكبير، والأدب الصغير، وكتاب اليتيمة. وترجم جبلة بن سالم تابان في السّير هما "كتاب رستم واسفنديار" و"كتاب بهرام شوس"، كما تلاجم من الكتب الدينية كتاب زرادشت المسمى "أفستا"⁽²⁾.

وأحيانا كانوا يترجمون الكتاب نفسه أو تجتمع لديهم كتب عديدة من موضوع واحد، فقد ذكر حمزة الأصفهاني: " اتفق لي ثمان نسخ - من تاريخ الفرس - ... فلما اجتمعت لي هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها هذا الباب"⁽³⁾. كان من حظ اللغة العربية أن سادت وانتشرت وغلبت غيرها، فكان من نتاج العقول الفارسية الراجحة باللغة العربية لا الفارسية، فشعر الشاعر منهم عربي كبشار، وأدب الأديب منهم كابن المقفع، وتألّف المؤلف منهم عربي كابن قتيبة والطبري. فروح عملهم فارسية وبلاغته عربية.⁽⁴⁾

الهند: عرف العرب الهنود عن طريق التجارة، واتصلوا بهم عن طريق الفتح الإسلامي فأخضعوا جزءا من بلادهم إلى الحكم الإسلامي فأخذوا بعضا من ثقافتهم. كما تأثروا بثقافتهم عن طريق الفرس، حيث انتقل إلى فارس جزء كبير من ثقافة الهند وعلومهم بحكم العلاقات التجارية بينهما قبل الإسلام وقد ذكر الأصفهاني أن للهند " معرفة بالحساب والخط الهندي وأسرار الطب وعلاج فاحش الأدوية، والرقى وعلم الأوهام، وخرط التماثيل ونحت الصور، وطبع السيوف، والشطرنج... ولهم ضروب الرقص، والثقافة والسحر والتدخين"⁽⁵⁾.

¹ - وجبلة بن سالم، وإسحق بن يزيد، ومحمد بن الجهم اليرمكي، وهشام بن القاسم، وموسى بن عيسى الكردي، وآل نوبخت، والبلادري، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن برهام بم مطيار الأصفهاني، وبهرام بن مردان شاه، وعمر بن الفرّحان. ينظر: ابن النديم: الفهرست: ص224.

² - أحمد أمين: ضحى الإسلام: ج1 ص177.

³ - المرجع نفسه، ص178. حمزة الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، ص97.؟؟؟؟

⁴ - المرجع نفسه، ص181.

⁵ - الأصفهاني: الأغاني

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ومن ذلك أن كسرى انوشروان أرسل طبيبه برزويه إلى الهند لاستحضار كتب ومؤلفات في الطب فعاد بالكثير منها ويقال إن قصة كليلة ودمنة انتقلت من الهند ضمن ما نقله برزويه من كتب بالإضافة إلى لعبة الشطرنج.

ومن العلوم التي أخذها المسلمون عن الهنود: الرياضيات؛ فنقلوا عنهم الكثير من المصطلحات الرياضية مثل مصطلح الجيب في حساب المثلثات.

ففي أيام أبي جعفر المنصور قدم نفر من علماء الهند وكان معهم كتاب "السد هانتا" السند هند، باللغة السنسكريتية للفلكي والرياضي برهمكبت. فكلف الخليفة المنصور أحدهم بإملاء مختصره ثم تولى العلامة الفزاري بترجمته و تعريبه⁽¹⁾.

ويذهب كثير من المؤرخين والباحثين إلى أن كتاب (السند هند) لم يفد منه العرب غير الأرقام . ويقول العالم الرياضي الشهير أبو الريحان البيروني، إن صور الحروف وأرقام الحساب تختلف باختلاف الأماكن، وإن العرب أخذوا ما عند الهنود من أشكال الأرقام فهذبوها وكونوا منها سلسلتين، عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهي التي تستعملها أكثر الأقطار العربية الإسلامية. وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب والأندلس وعن طريق الأندلس دخلت أوروبا وعرفت عندهم باسم الأرقام العربية.

أما في مجال الطب فمن الكتب التي ترجمت إلى العربية عن الهندية: كتاب "السيرك" وقد ترجم أولا إلى الفارسية ثم من الفارسية إلى العربية عن طريق عبدالله بن علي. وكتاب " سسررد" نقله منكة عن الفارسية ليحيى بن خالد البرمكي. وكتاب "أسماء عقاقير الهند" نقله منكة عن اسحق بن سليمان. وكتاب " استنكر الجامع" نقله ابن دهن الهندي. ومن المعروف أن أطباء الهند نبغوا في استخدام الأعشاب الطبية في مداواة الكثير من العلل وقد نقل المسلمون الكثير عن فوائدهم الأعشاب عن الهنود، و بعض هذه الأعشاب لم يعرفها اليونان حيث لا تثبت إلا في أقاليم الهند وشرق آسيا، ويقال أن خالد بن يحيى البرمكي جلب بعض أطباء الهند مثل: منكة، قلدبرقل، وسندباد. وكان الاتصال بالحضارة الهندية مصحوبا بتعريب كثير من المصطلحات والأسماء مثل: زنجبيل، كافور، خيزران، فلفل. فضلا عن ترجمة بعض القصص مثل كليلة ودمنة والسندباد كما سبقت الإشارة.

¹ - أحمد أمين: ضحى الإسلام: ص243.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

التأثير اليوناني: قال العرب إن الحكمة نزلت من السماء على ثلاثة أعضاء: على أدمغة اليونان، وعلى ألسنة العرب، و على أيدي أهل الصين. فاليونان أهل فكر وحكمة وفلسفة وعلم. و على الرغم من أن الجزيرة العربية كانت قبل الإسلام مفتوحة أمام هذا ، ولكنه لم يتسرب إليها، فقد دخلت اليهودية ولم تلق نجاحا يذكر، ودخلت المسيحية ولم يتمسح من العرب إلا قليل، ودخلت الفلسفة اليونانية على استحياء وبضعف شديد على يد النضر بن الحارث ابن عمه النبي - صلى الله عليه وسلم- حيث لم تترك أثرا في تفكير العرب الجاهلي. (1)

فعلّ أبرز مظاهر التأثير اليوناني كانت خلال العصر الهلنستي حيث امتزجت حضارة اليونان بالقسم الشرقي و أخذ المسلمون منهم ما يتوافق مع الإسلام و نبذوا ما يتعارض معه . فلم يكن التأثير اليوناني في الأدب ذا شأن بل كان محدودا ربّما لا يزيد عن نقل بعض الكلمات مثل: القنطار، الدرهم، القسطاس، الفردوس، بالإضافة إلى بعض الحكم . ولعل ذلك يرجع إلى اعتزازهم الشديد بشعرهم وآدابهم وكون الأدب الإغريقي مرتبط بمعتقدات وخرافات لا يقبلها ولا يرتضيها الدين الإسلامي.

بينما كانت الحضارة اليونانية ذات تأثير قوي في العلوم العقلية وهذا نتج عن معتقدات اليونان أنفسهم واهتمامهم بالعقل وارتفاع شأنه على حساب الأعمال اليدوية أو المجال الأدبي فنقل العرب عنهم في مجال الفلسفة عن أفلاطون وأرسطو وفي مجال الطب عن جالينوس وأبقراط.

وقد لعبت دار الحكمة دورا بارزا في نقل العلوم حيث استحالَت إلى جامعة كبرى بعد أن ألحق بها مرصد ومكتبة ضخمة، وأرسلت منها البعث إلى بيزنطة وبلاد الروم لجلب المأثورات اليونانية المختلفة (2).

وقد ازدادت حركة النقل والترجمة في العصر العباسي الثاني حدة وقوة ونمت عن اليونانية نموا عظيما، وانتقلت من الترجمة الحرفية التي شابتها بعض الهنات والنقائص إلى ترجمة دقيقة.

¹ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج1، دار المعارف، القاهرة، ط:7، ص102-103

² - شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني، ص130

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وقد أذكت جذوتها تلك الأموال الضخمة التي كان الخلفاء والوزراء يغدقونها على المترجمين سواء أهدوا إليهم بعض ترجماتهم أو بعض ما ألفوه على هدى ما قرءوه في اللغتين اليونانية والسريانية.⁽¹⁾

وقد لعب السريان دورا بارزا في نشر الثقافة اليونانية وتعريف العرب بأهم مصادرها ومضامينها، إذ كانت مدينة حرّان مركزا ثقافيا مشعا منذ الجاهلية ازدهرت فيه علوم الفلسفة والرياضيات والفلك من نتاج اليونان⁽²⁾. وقد ساهم الصراع المذهبي بين الفرق المسيحية قبل ظهور الإسلام في انتشار الثقافة اليونانية داخل الجزيرة العربية، بعد أن تسلّح كل فريق بالفلسفة للدفاع عن وجهة نظره⁽³⁾. فنقلوا عن الثقافة الرومية ذات الأصل البيزنطي اليوناني العلوم الطبيعية والطب والفلسفة والرياضيات والفلك⁽⁴⁾.

وأهم المترجمين:

لعل المجال لا يتسع هنا لتعداد المترجمين فهم كثيرون، ولا يرتضي شرح مناهجه م ولكن لا ضير من أن نذكر بعضهم لإبداء صورة مدللة على هذا الموضوع.

فمن أهمهم حينئذ وأشهرهم أبو زيد حنين بن إسحق العبادي والعباد (بكسر العين وفتح الباء الخفيفة) المتوفى سنة 264 هـ⁽⁵⁾ كان ذا ثقافة رفيعة يمتلك زمام أربع لغات: العربية والسريانية واليونانية والفارسية: ضليعا بصناعة الطب مع الإمام بالعلوم الأخرى الشائعة يومذاك، وهو متمكن من أسلوب نقدي صحيح في الترجمة وخبير بخفايا الثقافة الهلينيستية، وقد كانت هي المشعل المنير لدروب المعرفة بشتى فروعها.

ولم يكن حنين أول مترجم، فقد سبقه في ذلك قلائل، بل إنهم عاصروه وهو شاب، وأهمهم يوحنا بن ماسويه أستاذه. و أبو يحيى بن البطريق، الذي ترجم للخليفة المنصور الشطر الأكبر من مؤلفات جالينوس و أبقراط.

¹ -مصطفى علم الدين: الزمن العباسي: ص 131

² -فجر الإسلام. ص 130

³ -مصطفى علم الدين: الزمن العباسي: ص 229.

⁴ -ضحى الإسلام 1/253).

⁵ -الزر كلبي الأعلام، ج 2، ص 287

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وكان حنين بن اسحاق يلقب بشيخ المترجمين فقد درس اللغة اليونانية وزار عدداً من البلاد التي يتكلم أهلها بهذه اللغة، للبحث عن المخطوطات، ثم عين أميناً لمكتبة المأمون، حيث أخذ يعمل مع جماعة من المترجمين من بينهم ابنه، وقد ترجم كثيراً من مؤلفات جالينوس وأبقراط وأرسطو طاليس، و أفلاطون، و لقد نالت هذه الترجمة التي كان يقوم بها حنين تقديراً كبيراً، وقد روي أن المأمون كان يكافئه بوزنها ذهباً، وقد اشتهر حنين كذلك بالطب واتخذة الخليفة المتوكل طبيبه الخاص، ويروي أن المتوكل أمر بسجنه لرفضه أن يعدّ سماً يقتل به المتوكل أحد أعدائه، ولما هدده الخليفة بالموت، قال: إني لا استخدم مهاراتي إلا فيما ينفع ولم أتعلم شيئاً سوى هذا.

مدرسة حنين بن إسحاق:

إن الذين عملوا مع حنين ابن إسحاق في بيت الحكمة شكلوا مدرسة ذات طابع مميز زاد عددهم عن التسعين.

- 1- حبّيش الأعسم ابن الحسن الدمشقي، وهو ابن أخت حنين ابن اسحاق ومنه تعلم صناعة الطب وكان يسلك مسلك حنين في نقله وكلامه وأحواله إلا أنه يقصر عنه⁽¹⁾.
ويذكر ابن القفطي⁽²⁾: من جملة سعادة حنين صحبة حبّيش له فإن أكثر ما نقله حبّيش نسب إلى حنين وكثيراً ما يرى الجهال شيئاً من الكتب القديمة مترجماً بنقل حبّيش فيظن العُيُور منهم أن الناسخ أخطأ في الاسم ويغلب على ظنه أنه حنين وقد صُحّف فيكشطه ويجعله حنين.
- 2- اسحاق بن حنين: أبو يعقوب إسحاق بن حنين يجاري أبيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية وكان فصيحاً بالعربية يزيد على أبيه في ذلك⁽³⁾. نقله للكتب الطبية قليل جداً، بالنسبة إلى مايو جد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب⁽⁴⁾.

¹- ابن أبي اصبيعة، عيون الأنباء، ص 276.

²- ابن القفطي، أخبار العلماء، ص 122.

³- ابن النديم: ، الفهرست، ص 356

⁴- ابن أبي اصبيعة، عيون الأنباء، ص 274-275.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

3- موسى بن خالد: يذكر ابن القفطي⁽¹⁾ وابن جليل⁽²⁾: أن المتوكل على الله أختار حنين للترجمة، وجعل له كتاباً نحارير⁽³⁾ عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفح ماترحموا كاصطفان بن يسيل وموسى بن خالد الترجماني ويحيى بن هارون.

4- عيسى بن يحيى بن ابراهيم: كان أيضاً تلميذاً لحنين بن إسحاق، وكان فاضلاً، أثنى عليه حنين ورضي نقله، وقلده فيه⁽⁴⁾ من تلاميذ حنين والناقلين المجيدين من اليوناني إلى العربي، وله تصنيف في الطب⁽⁵⁾

5- عيسى بن علي: من تلاميذ حنين، وكان فاضلاً، وله من الكتب: كتاب المنافع التي تستفاد من أعضاء الحيوان⁽⁶⁾. وكان فاضلاً مصنفاً، مشهور التصنيف، ومن ذلك: كتاب تذكرة الكحالين، وعليها عمل أطباء هذا النوع في كل زمان؛ وكتاب المنافع⁽⁷⁾.
ولئن شكلت هذه المجموعة مدرسة مستقلة بذاتها في طريقتها واتجاهاتها فإن هناك مترجمون يفوقون الحصر. من أشهرهم:

ثابت بن قرة الحرايبي (221 — 288هـ) هوى الفلسفة، فأقبل على قراءتها و ترجمتها، وكان له شأن في مراجعة ما يقوم به المترجمون في مجالات الفلك والرياضيات والفلسفة. نبغ في عدد من العلوم، فقد برع في الطب، كما نبغ في الرياضيات، وتفوق في الفلك، وأتقن عدداً من اللغات التي يترجم وينقل منها في مهارة واقتدار. ترجم كتاب الكيموس لجالينوس، كتاب جغرافيا في المعمورة وصفة الأرض لبطليموس، كتاب الأرثناطقي في علم العدد لينقوماخوس الجراسيني. (وقد ترجمه ثابت بعنوان: المدخل إلى علم العدد)، كتاب الأصول الهندسية المنسوب إلى أرشميدس، كتاب الأشكال الكرية لمنالاوس، كتاب المحسطي لبطليموس، كتاب الكرة المتحركة لأوطوليوقوس، وكتاب الأصول لإقليدس⁽⁸⁾.

¹-ابن القفطي، أخبار العلماء، ص 118

²- ابن جليل، طبقات الأطباء، ص 69.

³- جمع نحير. وهو الحاذق الفطن العاقل، ابن ابي اصبيعة، عيون الأنباء ص 262.

⁴-ابن النديم: الفهرست، ص 355

⁵-ابن القفطي: أخبار العلماء، ص 164.

⁶-ابن النديم: الفهرست ص 355.

⁷-ابن القفطي: أخبار العلماء ص 164.

⁸-شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص 133.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

قسطا بن لوقا البعلبكي: يوناني الأصل، ولد في بعلبك سنة 205 هـ ، وتعلم في بلاد الروم، ترجم بعض كتب (هيسكليس) وراجعها الكندي من بعده. سافر إلى أرمينية وتوفي هناك. أبو البشر متى بن يونس : عني بترجمة جميع آثار أرسطو في المنطق فترجم كتاب الشعر ترجمة حرفية وبعيدة عن روح الكتاب ولم تقترب من هدفه، بل جارت على مفاهيمه الكبرى التي تعتبر الأساس الذي أقام أرسطو تصنيفه للأشياء الأدبية عليها. مما جعلها مثار سخط عبد الفتاح كيليطو الذي وصفها بأنها "ركيكة منفرة، وكلامها يكاد يكون شبيهاً بهذيان المخمورين الموسوسين". وهو أمر لفت انتباه القدماء، منذ وقت مبكر، إذ قرر أبو حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" أن متى بن يونس كان يملئ وهو "سكران لا يعقل". وترجمة الكتاب بهذه الصورة المثيرة للاستياء لم تكن غريبة، عن ترجمات أرسطو الأخرى إلى العربية، فقد اهتم صاحب "كشف الظنون" مترجمي أرسطو بالتحريف والتبديل⁽¹⁾.

الحياة الاقتصادية:

إن النظام السياسي المتبع في الدولة العباسية والقوائم على مبدأ الحكم الفردي المزاجي الذي لا يحده إلا معطيات الدين والأحكام الشرعية. وإن اتساع رقعة الدولة التي ضعف الترابط بينها وبين العاصمة البعيدة بغداد، كان لا بد أن يفرز نظاما اقتصاديا قائما على سياسة الضرائب، يستوجب الحديث عن شبكة العلاقات الزراعية والعلاقات التجارية وما تفرزانه من علاقة بأركان الحكم وتوكيد مفاهيم اجتماعية معينة.

الزراعة: لقد ورث العباسيون عن الأمويين أراض واسعة في بلاد شاسعة ممتدة على ثلاث قارات، قسمت إلى أقاليم ثم الإقليم إلى مجموعة كور⁽²⁾. ثم قام المسؤولون الإداريون باستصلاح أراض جديدة في مناطق عديدة بواسطة شبكات من قنوات الري أقيمت قرب الأنهر أو قرب الينابيع المتفجرة. وحبوا لذلك جماعات من العبيد من إفريقيا الشرقية للعمل في استصلاح الأراضي في شط العرب، وهم ما يعرفون الزنج.

¹ - المرجع نفسه، ص: 134.

² - كُور: جمع كورة، والكورة تتمحور حول مدينة رئيسية تسمى القصة. ينظر: الخضري الشيخ محمد : تاريخ الأمم الإسلامية- الدولة العباسية- المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، مصر 1970م ص40.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

ويذكر أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري في كتابه الخراج أن الأراضي التي تضمّنتها الدولة العباسية كانت قبل حركة الانتشار الإسلامي ثلاثة أنواع: أراض ذات ملكية فردية وأراض تملكها الدولة أو الحاكم وأراض تعتبر مرافق عامة لأهل البلد⁽¹⁾. فلما دخل المسلمون عليها أصبحت أراضي البلد أو المدينة التي دخلوها عنوة، فهي بين حالين بحسب موقف الحاكم المسلم: فإذا اختار أن يتركها في أيدي أهلها، فإنه يفرض عليها ضريبة الخراج وتسمّى حينئذ "الأرض الخراجية". أما أراضي المدينة التي دخلوها صلحا، فتبقى بأيدي أهلها، ويفرض عليها ضريبة عشر المحصول الزراعي كما يقدره الخبراء الزراعيون⁽²⁾.

وقد اهتم الحكام العباسيون بالسياسة الزراعية منذ نشأة دولتهم فعملوا على تطوير الإنتاج الزراعي عن طريق حفر الأنهار وإقامة شبكات الري⁽³⁾، كما استقدموا خبراء متخصصين في الزراعة من مهندسي مياه وعلماء حراثة لاستخدامهم في الإدارة العباسية⁽⁴⁾. حتى أنهم أجروا دراسة لمنسوب المياه بعد كثرة الفيضانات عند نهر دجلة والفرات في أواخر القرن الثالث الهجري⁽⁵⁾.

كما اهتموا بشبكة الري، فاستدعوا المهندسين لإقامة السدود عند الأنهر من القصب والتراب، وأنشأوا القناطر لحفظ الماء في بلاد الري، كما استخدموا في الري النواعير والدواليب المصنوعة من الخشب والمسيرة بالثيران. وجعلوا لماء الري ديوانا أطلقوا عليه اسم: "ديوان الماء". وقد وجهت الحكومة المركزية اهتماماً خاصاً إلى القسم الأسفل من وادي دجلة والفرات الذي يعتبر بعد وادي النيل أحصب بقعة في البلاد الإسلامية بحيث عدته التقاليد موضع جنة عدن. وشقت للماء أقبية من الفرات حتى صارت الأرض سواداً مشتبكاً غير متميز لكثرة ما بها من

¹-ألفه بناء على طلب شخصي من الخليفة هارون الرشيد، لرغبته في تنظيم سياسته الضرائبية، منعا لإيقاع الظلم بالرعيّة. ينظر: أبو يوسف: الخراج، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1382هـ - ص 5.

²-ينظر: مصطفى علم الدين: الزمن العباسي مرجع سابق، ص 131

³-البلاذري: أحمد بن يحيى: فتح البلدان، عناية صلاح الدين المنجد، القاهرة 1956-1958م، ص 357-364. نقلا عن الزمن العباسي ص 133.

⁴-الجاحظ: أبو عثمان، عمرو: التبصر بالتجارة، دار الكتاب الجديد، بيروت 1966م، ص 34.

⁵-ابن الجوزي: (أبو الفرج عبد الرحمن) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 10 مجلدات، حيدر أباد 1357هـ، ج 6/57.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الشجر والزرع. فنمت أصناف عديدة من المزروعات في سائر الأمصار، حيث انتشرت كروم العنب وأشجار الزيتون والنخيل. وكانت أهم أغلال العراق الشعير والحنطة والأرز والتمر والسمن والقطن والجوز والبرتقال والباذنجان وقصب السكر والترمس. وقد نافست خراسان العراق ومصر في ميدان الإنتاج الزراعي. فكان هذا القطر المشتمل لما وراء النهر وسجستان في مقدمة الأقطار بما يوفره من خراج. حتى لقد وصفت خراسات في حضرة المأمون أنها هي المملكة بأسرها⁽¹⁾.

ويعد جغرافيو العرب كورة بخارى حيث يقع وادي الصغد جنة حقيقية من بين جنات الأرض الأربعة، وهي شعب بوان في فارس وبساتين الأبله الممتدة من البصرة إلى الجنوب الشرقي، وغوطة دمشق. وقد عني الخلفاء بالزراعة وفلاحة البساتين التي قامت على دراسة عملية، بفضل انتشار المدارس الزراعية، فتوسعوا في البحث النظري، ودرسوا أنواع النباتات وصلاحيه التربة لزراعتها، واستعملوا الأسمدة المختلفة لأنواع النبات. وكانت أنواع الزهور والرياحين كالورد والبنفسج وغيرهما تنمو بكثرة في تلك المزارع، فاهتموا بالبستنة وصارت فنًا تعج الأراضي بفضلها بالنخيل وأنواع الزهور المختلفة المحيطة بالبرك ذات الأشكال الهندسية المختلفة⁽²⁾. بل عدّ العرب أول من طور فكرة الحديقة كمكان للجمال والتأمل.

الصناعة: لقد كانت البلاد الإسلامية المفتوحة غنية بالموارد الطبيعية والإنتاج الفلاحي اللازم للحركة الصناعية وكانت كثير من الشعوب المعتنقة للدين الجديد مهتمة بالصناعة حاذقة لكثير من الحرف التقليدية واليدوية، وقد ترك العرب ذلك الشأن لأهله فهم أهل رعي خولهم الدهر ليكونوا سادة العالم الجديد الذي فتحوه بنور الحق وحدّ السيف.

فاهتموا باستعمال موارد الثروة المعدنية، فاستخرجوا الفضة والنحاس والرصاص والحديد من مناجم فارس وخراسان، كما استخرجوا الخزف والمرمر من تبريز، والملح والكبريت من شمالي فارس. واشتهرت البصرة بصناعة الصابون والزجاج، ولا سيما في عهد الخليفة المعتصم الذي شيد مصانع جديدة لها في بغداد وسامراء وغيرهما من المدن؛ كما انشأ مصانع للورق في مدن عدة وجلب لها الأساتذة والصناع من مصر التي اشتهرت بصنع الورق

¹- ينظر: إبراهيم أيوب التاريخ العباسي السياسي والحضاري، الشركة العالمية للكتاب، ط 1/، 1989م، ص: 240.

²- ينظر: مصطفى علم الدين : الزمن العباسي: ص134.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني



منذ عهد بعيد⁽¹⁾.

كما انشأ العباسيون دوراً للطراز في أهم مدن فارس. وكذلك تفوقوا في صناعة الحرير والأطلس والمنسوجات الحريرية المشجرة والسجاجيد. ومما يدل على ذلك تميز الكوفة بكوفياتها الحريرية، وتفوقت خوزستان بمنسوجاتها. وكان للمنسوجات الحريرية المشجرة الجميلة والسجاجيد والحرير شهرة عظيمة في أسواق العالم في ذلك الحين. وامتازت دمشق بصناعة الأقمشة الحريرية التي لا تزال تسمى "الدمقس" واشتهرت مدن خراسان بصناعة البسط والستور والمنسوجات الصوفية على اختلاف أنواعها. كما اشتهرت مصر في ذلك العصر بصناعة المنسوجات، فكانت تصنع الثياب الملونة والفرش ويعمل بها للخليفة ثوب يقال له **البدن** بلغت قيمته ألف دينار. كما كانت تصنع الثياب الصوفية⁽²⁾.

وكانت صناعة ورق الكتابة قد دخلت البلدان الإسلامية في أواسط القرن الثامن من الصين عن طريق سمرقند التي فتحها المسلمون سنة 704م. وقد كان ورق سمرقند منقطع النظير. وما كاد ينتهي القرن الثامن حتى ظهر أول معمل في حدود سنة 900م ويقال: إن المعتصم الذي ينسب إليه الفضل في إنشاء معامل للصابون والزجاج في بغداد وسامراء وسواهما قد نشط صناعة الورق أيضاً. ويقال إن أقدم ما تحدر إلينا من المخطوطات العربية المكتوبة على الورق مخطوطة "غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت 837)⁽³⁾. وقد أدخل التجار الورق إلى أوروبا عن طريق الأندلس وإيطاليا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مما مهد للطباعة ونشر العلوم والمعارف.

واشتهرت بلاد الشام بصناعة الزجاج والخزف، واتخذ أهلها سمة (طرازاً) خاصة بهم في زخرفة الزجاج. وكان الزجاج الملون المطلي بالمينا يصدر إلى كثير من جهات العالم. وبلغت هذه البلاد في نقش الزجاج بالذهب والألوان الأخرى درجة كبيرة من الإتقان. وكان ببغداد عدد كبير من دور الصناعة، من رحى مائية، ومصانع الزجاج، و معامل

¹ - ينظر: إبراهيم أيوب: لتاريخ الإسلام، ص: 243

² - مصطفى علم الدين : الزمن العباسي: ص 135.

³ - وقد كتبت في ذي القعدة سنة 252هـ (13 نوفمبر/ تشرين الثاني 12 ديسمبر/ كانون الأول 866) وهي

محفوطة في مكتبة جامعة ليدن. ينظر: مصطفى علم الدين، الزمن العباسي: ص

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

لصنع الخزف، وكان لكل حرفة سوق خاصة، كسوق الحدادين وسوق النجارين وسوق البزازين. وقد أسس الخليفة المنصور أسواق الكرخ في الجهة الجنوبية بين الصراة ونهر عيسى لتكون مركزاً للصناعة والتجارة.

واشتهرت بغداد بالصناعة التي نبغ فيها الفرس، وبلغت صناعتها شأنا بعيداً في الدقة والجمال، حتى أنهم كانوا يرصعون الزجاج بالجواهر، ويكتبون عليه بالذهب المجسم، ويصنعون للملوك أقداحا تبهر الأبصار. وكانوا يتخذون على الجمامات (الكؤوس) صوراً لطيور تطير، ومن فوقها العقبان تنقض عليها، وهي تحاول الإفلات من مخالبها، مما يأخذ بالألباب ويستوقف الأنظار.

واشتهرت مصر بصناعة المراكب النيلية التي كانت تسير في النيل، تحمل حاصلات البلاد بين جهات الوجهين البحري والقبلي، كما اشتهرت بصناعة السفن التي تشحن بالأسلحة والمقاتلة لغزو بلاد الدولة الرومانية الشرقية.

وعني العباسيون، بالأسلحة والآلات العسكرية كالسيوف والرماح والنبال والدروع والبيض والمغافر. وعرفوا المنجنيق، وسموا الصغير منه العرادة، وصنعوا آنذاك دبابات من الخشب المغطى بالجلد سموها الضبور، فكانوا يتقون فيها النبال، أو يزحفون تحتها إلى الحصون. واستعملوا النفط، والنار، والسلام في الحصار وصدّ الأعداء.

الحركة التجارية:

شجع خلفاء العصر العباسي التجارة تشجيعاً غير مباشر بما أدخلوا من مظاهر الترف إلى بلاطهم، وذلك بتمهيد الطرق وتأسيس مدينة بغداد إذ ساعد موقعها على أن تصبح سوقاً تجارياً عالمياً آنذاك. كما كانت دمشق مركزاً مهماً للقوافل الآتية من آسيا الصغرى أو من أقاليم الفرات إلى بلاد العرب ومصر، وأصبح الفرات ودجلة شريانين تجاريين هامين في داخل بلاد الدولة العباسية.

وحفروا قناة للملاحة تأخذ ماءها من الفرات عبر العراق، ووصلوها بحاضرة دولتهم، وأصبحت هذه القناة تربط هذه الحاضرة بآسيا الصغرى وسوريا وبلاد العرب ومصر، وكانت القوافل تأتي إليها من كل حدب وصوب، فهي دار السلام⁽¹⁾.

¹ - إبراهيم أيوب: التاريخ الإسلامي ص: 245.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

كما غدت مدينة البصرة أهم مراكز التجارة: وهي باب بغداد الكبير، ومدخل دخلتها المتدفق بضروب المتاع وأنواع السلع المحلوبة من أطراف الدنيا، إذ كانت مقصد القوافل الواردة من كل حذب وصبوب ومحط رجال الشرق والغرب من مجاهل الصين إلى مفارز الصحراء الكبرى. وكثرت ببلاد الشام الأسواق التي امتدت بها الحوانيت على جوانب الشوارع، وكان لكل طائفة من التجار قسم خاص بها، وللتجار الغرباء فنادق قريبة الشبه بالأسواق الكبيرة يضعون بضائعهم في أسفلها وينامون في أعلاها. وقد أقام العرب غربي مصر وفي بلاد الأندلس وصقلية دويلات تقوم بدور الوسيط في تبادل التجارة بين الشرق والغرب، وكانت سفن العرب تقطع البحر الأبيض المتوسط من ميناء أنطاكية شرقاً إلى جبل طارق. وتعد أنطاكية التي حصنها الخليفة المعتصم من أهم مرافق بلاد الشام التجارية، كما كانت صور ميناء حريباً أنشئت به دار للصناعة تخرج منه السفن لمحاربة البيزنطيين.

كما قام العرب برحلات بحرية تبدأ من بغداد وتسير في الخليج العربي حتى تصل إلى شبه جزيرة الملايو. وقاموا برحلات طويلة إلى بلاد الصين. حيث تعود سفنهم محملة بالسلع الواردة من البصرة وعمان وغيرها من هذه الجهات، وتنقل تجارة العرب والفرس إلى بلاد الصين.

كما كانوا يتبادلون التجارة مع الصينيين ويحصلون على جوازات تسمح لهم بالتنقل في داخل هذه البلاد ابتغاء التجارة مع أهلها.

لقد خلقت الدولة العباسية كتلة اقتصادية عالمية كبيرة شملت مصر وشمال أفريقيا والجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق وإيران وأجزاء كبيرة من أواسط آسيا. كانت التجارة في الدولة العربية الإسلامية (برية - نهريّة - بحرية) وكانت أنشطتها التجارية⁽¹⁾.

الحالة الاجتماعية

كان العصر العباسي عصر الحضارة الإسلامية، وقد ظهر أثرها في الحياة الاجتماعية والحياة الفكرية والأدبية. امتزجت فيه بحضارات الأمم المغلوبة، فالتقت في بلاط الخلفاء وفي طبقات الشعب على السواء عادات مع العادات الأجنبية.

¹ - ينظر: المرجع نفسه ص: 246- 2247.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

أما الحياة الاجتماعية في الدولة فقد كانت حياة ترف ونعيم، إذ أصبحت بغداد التي بناها الخليفة المنصور عام 145 هـ أعظم بلاد الدنيا ودرة الحضارة الإسلامية؛ مليئة بدور العلم من مدارس ومكتبات، كما شيدت بها الجسور والمستشفيات والمراصد وغير ذلك. وقد كثر المال وعم الرخاء، فأدى ذلك إلى مظاهر من الترف والبذخ، فكثرت الجوارح والغلمان وأماكن الخلاعة، كما انتشرت المساجد ودور العلم.

لعل أهم ظاهرة في العصر العباسي هي ذلك التّضاد بين الحالة الحضارية النامية والمتطورة التي جعلت من العصر العباسي العصر الذهبي للدولة العربية الإسلامية، والواقع السياسي الذي وصل في وقت لاحق إلى حال التفتت والانهيار⁽¹⁾.

تعد الدولة العباسية كما يقول ابن طباطبا كثيرة المحاسن، حمة المكارم، أسواق العلوم فيها قائمة وبضائع الآداب فيها نافقة، و شعائر الدين فيها معظمة، والخيرات فيها دائرة، والدنيا عامرة والحرمان مرعية، والثغور محصنة ومازالت على ذلك حتى أواخر أيامها، ف انتشر الشر واضطرب الأمر.

لقد أخذ العرب بعض ضروب الغناء والموسيقى عن الفرس وغيرهم من الأمم، واقتبس الحكام بعض التقاليد الأجنبية، وتدخلت العناصر الفارسية في تكوين الأمة، واتحدت الأجناس العربية بغيرها من الأجناس المختلفة عن طريق التزاوج، وتغير وجه حياة العرب تغيرا كبيرا فاتخذوا القصور الشّماء والرياض الفيحاء، وبنى المنصور مدينة بغداد على شاكلة المدن الساسانية في موضع يقع في الجانب الغربي من دجلة، وكنتيجة حتمية لكثرة الترف والغنى أصبح يعيش في حامية الخلفاء مغنون ومضحكون لا شأن لهم إلا إدخال السرور على قلوب الخلفاء ووزرائهم وأتباعهم.

طبقات المجتمع:

فقد تنوّعت الحياة الاجتماعية وتطوّرت، حيث توزّع أفراد مجتمع الحضرة العباسية بين ثلاث طبقات رئيسية أساسية: « طبقة عليا تشتمل على الخلفاء والوزراء والقواد والولاة ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة ورؤوس التّجار وأصحاب الإقطاع من الأعيان وذوي اليسار، وطبقة وسطى تشتمل على رجال الجيش وموظفي الدّواوين والتّجار والصّناع

¹ - ينظر: مصطفى علم الدين: الزمن العباسي مرجع سابق، ص59.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

الممتازين، ثم طبقة دنيا تشتمل على العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة والخدم والرقيق، ويأتي في إثر تلك الطبقات أهل الذمة»⁽¹⁾.

وقد لا يختلف هذا التوزيع عن أي توزع طبقي في أي مجتمع من المجتمعات، أو حتى عن أي عصر من العصور. غير أن الحياة بشكل عام غلب عليها الترف والنعيم. كانت الطبقة العليا تغرق في بحر من النعيم وتنفيًا ظلال الترف بما يشبه الأحلام أو يفوقها. فقد شادوا روائع القصور والمنازل المحفوفة بالخضرة والأمواه وكل ما يخطر بالبال من بواعث الجمال. وتفننوا في أساليب اللهو وضروب الاستمتاع... حتى حيكت في ذلك قصصٌ نُسبت إلى هذه الحاضرة هي قصص ألف ليلة وليلة التي تصوّر بأسلوب مغرق في الخيال، مبدع في التشويق والإثارة رفاهية هذه الطبقة وانغماسها في النعيم واللهو وطلب اللذات ومدى يسار أحوالها. تتنافس فيها الخلفاء في بقاء القصور حتى بلغت عند المتوكل وهو فاتحة هذا العصر حوالي عشرين قصرًا كان البرج أجملها زينة لما اشتمل من صور ذهبية وفضية وألست حيطانه بالفسيفساء والرخام المذهب وقد بلغت نفقاته مليونًا وسبعمائة ألف دينار. ثم تبارى الخلفاء من بعد المتوكل في بناء القصور، أثار بهاؤها قرائح الشعراء. وبنى المعتز قصرًا عظيمًا ضخماً وبنى المعتمد قصر المعشوق على شاطئ دجلة وبنى المعتضد قصر الثريا فتلاصقت الأبنية ووصل بينها وبين قصر التاج بسرداب طويل لتمشي فيه حظاياه وفيه يقول ابن المعتز:⁽²⁾

وبنيان قصر قد علت شرفاته كصف نساء قد تربعن في الأرز

ولعل هذه الكثرة من القصور ما يدل على أن دار الخلافة كادت تكون مدينة تنتشر فيها المتاجر والحمامات وتبسط فيها البساتين والحدائق وتجري الجداول من تحتها في إيصال بدجلة كأنما هي جنات عدن. وقال من قبل الشاعر ابن جهم معبراً عن دهشته في وصفه لأحد من هذه القصور بشكل يلامس حدّ الأعجوبة:⁽³⁾

صحون تسافر فيها العيون وتخب عن بعد أقطارها

وقبة ملك كأن النجوم تضيئ إليها بأسرارها

¹ - شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني، ص 53

² - ابن المعتز: الديوان، طبعة دار صادر بيروت ص 215

³ - أحمد أمين : ضحى الإسلام، ج 1، ص 122.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني



وفوارة ثأرها في السماء فليست تقصّر عن ثأرها
إذا أوقدت نارها بالعراق أضواء الحجاز سنا نارها
لها شرفات كأن الربيع كساها الرياض بأنوارها

وقد أصاب الوزراء هذا النعيم مما كانوا يأخذونه من رواتب وما يختلسونه لأنفسهم من أموال الدولة. وكان الوزير يتخذ مثل الخليفة حرسا على باب داره يعدّون بالعشرات وكان مجلسه يغصّ بالغلّمان مسلّحين، وكان يركب إلى دار الخلافة وبين يديه الحجاب والقوادم والغلّمان. وكأما أموال الولايات ودخولها كانت ملكا للولاة ينفقونها في بذخهم ويهدرونها بحسب مشيئتهم. وكان أبناء البيت العباسي يتقاضون من الدولة رواتب، ومثلهم العلويون والمهاشميون بصفة عامة... وكان منهم من يحجّ بالناس في كلّ عام... وكان الوزراء كثيرا ما يتقربون إليهم بالهدايا والعطايا. وقد أعان ذلك كلّ على اتّساع الطبقة الأرستقراطية وأن تنشأ من أبنائها أجيال غارقة في الدعة والنعيم. وفي مقدمتهم أبناء الخلفاء والوزراء والقواد والأمرء وبالمثل أبناء كبار الكتّاب. وكان منصب القاضي منصبا رفيعا يتقاضى بموجبه راتبا عاليًا⁽¹⁾.

كما يدخل في هذه الطبقة ورثة الإقطاع والضياع الواسعة وكبار التجار الذين كانوا يتجرون برؤوس أموال ضخمة في مطالب تلك الطبقة من أدوات الترف والزينة، وكان في مقدمته النحاسون الذين كانوا يجلبون الرقيق والجواري من أطراف الأرض. وحتى الشعراء والعلماء والندماء كان منهم من يغدق عليهم الخلفاء الصّلات وكذلك الوزراء، حتى ليغدون من عليّة القوم مثل علي بن يحيى المنجم الذي أثرى ثراء طائلا من منادمته للخلفاء⁽²⁾.

الطبقة الثانية:

أمّا الطبقة الوسطى التي شملت أرباب الفكر والعلم والغناء والأدب والشعر والدين والمعلمين وكثيراً من موظفي الدولة ورجال الجيش والصنّاع المهرة، فقد تفاوتت أحوالهم وتباينت حتى امتدت ما بين ذوي اليسار الذين يدانون الطبقة العليا، وبين الكفاية التي تكاد تُدنيهم من الطبقة الدنيا، وقد ارتبط ذلك بمدى ما يحقّقونه من النّجاح أو ينالهم من الإخفاق في التّقرّب من السّلطة أو النّجاح في ميادينهم. « ومن هذه الطبقة أوساط الصنّاع وخاصة ممن

¹-شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص58، 59.

²-شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص60.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

كانوا يقومون على أثاث المساكن والأزياء والطعام، ... ويُروى أن الأسرة كان يكفيها شهرياً خمسة وعشرون درهماً، وكان نفقات اليوم المتوسطة لا تحتاج إلى أكثر من درهمٍ واحدٍ. وقد لا يصور ذلك حياة الطبقة الوسطى تماماً، ولكنه يشير إلى أن نفقاتها لم تكن كبيرة، وكان يعدُّ من يقتني سبعمئة دينارٍ صاحب ثروةٍ كبيرة، وكثير من الصناع والتجار لم تكن ثرواتهم تزيد على ذلك، وهم الذين كانوا يندمجون في الطبقة الوسطى من الأمة»⁽¹⁾. أما علماء العربية والفقه والتفسير والحديث، فكان كثير منهم يأخذ رواتب من الدولة ومنهم معلمون يختلف إليهم الناشئة، يدفعون لهم أجوراً قليلة أحياناً مجرد أرغفة خبز، بينما يقدر لمعلمي أولاد الطبقة العليا راتب شهريّ معلوم. كما تضمّ هذه الطبقة المغنين والشعراء وإن ارتقى بعضهم إلى الطبقة الأرستقراطية وعاش في بذخ وترف⁽²⁾.

الطبقة العامة: أمّا الطبقة الدنيا التي ضمّت عامّة أفراد الشعب فعلى عاتقها كانت تقوم أعباء العمل والإنتاج بمختلف صنوفه بدءاً من الزراعة مروراً بالصناعات الصغيرة وصولاً إلى الخدمة في كنف الأمراء والوزراء والأثرياء. وهي التي تقوم على تقديم أسباب الحياتين للطبقتين الوسطى والعليا، عاملة تارة أو صانعة، أو خادمة تارة ثانية، فكلّ ما تتقلّب فيه الطبقتان من النعيم إنما هو من أيدي هذه الطبقة العامة يسلبونه منها بطرق شتى ولا يبقون لها سوى الضنك والضيق والبؤس والشقاء⁽³⁾.

وقد أدّى بؤس هذه الطبقة العامة إلى أن ينشأ فيها كثير من القرّادين وأصحاب الملاهي الصغيرة الطوائف والحوّارين كما يشأ فيها كثير من المهرجين الذين ينقطعون لإضحاك الطبقتين الوسطى والعليا... كما نشأ كثير من راضة الخيل والسوّاس وأصحاب القنص... كما نشأت طبقة من الأدباء المتسولين المسمون بالمكدين. وقد اختلطت هذه الطبقة حتّى ضمّت اللصوص وأمست خطراً على المدينة بل صارت امتداداً لصعاليك الجاهلية⁽⁴⁾.

¹ - المرجع نفسه، ص 61 - 62.

² - المرجع نفسه، ص ن.

³ - شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني - ص 64.

⁴ - المرجع نفسه، ص 61 - 62.



مظاهر اللهو والترف:

كانت الأموال الكثيرة تبدد تبديداً أحرق، فتنفق في حفلات الرقص، التي أمدت قصص ألف ليلة وليلة وخيالات الواهم والأحلام من بدخ وترف لا ضفاف له. وراح الخلفاء ينعمون بالحياة على حدّ السفه والهوس. ويرافق هذه الأبهة أبهة في المسكن والملبس والمطعم. وكان النساء حرائر وجواري يبالغن في أناقتهنّ وزينتهنّ، فكنّ يلبسن ثياب السندس والإستبرق والوشى النفيس من كلّ لون وكنّ يتجلين بالجواهر من كلّ صنف. وكنّ يتخذن أمشاطاً من الصدف والصندل. ويتفننّ في أوضاع شعورهن على رؤوسهنّ وجباههن، وقد يلوينها على أصداعهن في هيئة حرف النون أو على هيئة العقرب، وفي ذلك يقول ابن المعتز: (1)

لوى صدغه كالنون من تحت طرّة ممسكة تزهى بعاج جبين

ويقول أيضاً: (2)

ريم يتيه بحسن صورته عبث الفتور بلحظ مقلته

وكأنّ عقرب صدغه وقفت لما دنت من نار وجنته

وتفننوا في المطاعم إلى غير حدّ، وكان الخلفاء يأكلون في آنية الذهب والفضّة، ويذكر أن المكتفي كانت تقدّم على مائدته عشرة ألوان في كل يوم سوى صنوف الحلوى. وكذلك كان الوزراء يفعلون. وكان لكل خليفة ندماؤه من العلماء والمنجمين والأطباء ومن يوردون النوادر والفكاهات ومن يعرفون كيف يروضونه في ساعات صفوه وساعات سخطه. ص 75-76 واشتهر الخلفاء بالصيد والقنص، يخرجون إليه أفواجا بالكلاب والصقور والفهود، ومن طريف الأخبار في هذا المجال أنّه «خرج المهدي إلى الصيّد ومعه علي بن سليمان وأبو دلامة، فرمى المهديّ ظبياً فصاده، ورمى علي بن سليمان فاصطاد كلباً، فقال أبو دلامة: (3)

قد رمى المهديّ ظبياً شقّ بالسنةم فؤاده

وعليّ بن سليمان ر مى كلباً فصاده

فهنيئاً له ما كلّ اهريّ يأكل زاده

¹ - ابن المعتز: الديوان، دار صادر، بيروت، ص 440.

² - المصدر نفسه، ص 100.

³ - يهزّر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص 524.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني



الرقيق والجواري والغناء:

كان الرقيق منتشرا في كل مكان. كما انتشر الخصيان انتشارا واسعا، حيث كانوا يجلبون من بيزنطة وأواسط آسيا مما هبّا لظهور الغلاميات. وكان الخلفاء العباسيين شغوفين بالجواري، لكل منهم جيشا منهن، يرفلن في أبهى الكساء والحلل، يبالغن في أناقتهن وزينتتهن ويتبارين في ثياب السندس والإستبرق ويختلن في الجواهر النفيسة متخذات منها تيجانا وأقراطا وخلائيل وقلائد. وقد روي عن الخليفة المتوكل أنه رأى جارية وقد نقشت اسمه على خدها فأعجبه ذلك وطلب أن ينشد الحدث نظما ملحنا فانطلقت شاعرة القصر عريب تغني بصحبة الأوتار:

لئن أودعت خطأ من المسك خدها فقد أودعت قلبي من الوجد اسطرا

وكانت المناسبات الاجتماعية في حياة هذه الطائفة ميدانا رحبا لإظهار مقدار الثروة

والجاه.

كما راجت تجارة الإماء والجواري الأجنبية واقتحمن الدور والقصور واستأثر بقلوب الرجال فأغناهم ذلك عن تعدد الزوجات بل واكبوا على ذلك إكبابا، مقتدين بأئمتهم الخلفاء الذين فتحوا قصورهم لهذا السيل المتدفق من كل قطر طوال العصر، بل صرن أمهات لبعض الخلفاء يتدخل في شؤون الدولة.

راج الغناء والموسيقى وأكبّ البعض على التأليف في هذا المجال، وعكف بعض المغنين على تطوير الأداء وتحسين آلات الغناء وتغذيته بالألحان الأجنبية. و انتشرت مظاهر التآلق والتأنق في الأزياء والزيارات ومراسيم القبول وآداب المائدة خاصة في الطبقات الأرستقراطية الناشئة. كما سرى بين النساء الحرائر شغف التهادي بالعبور النادرة كعطر النرجس والياسمين والمسك والكافور، يعجن بطيب الأريج و يتبخترن بعبقها الزكي ويتمسحن بدهن الزعفران من المفرق إلى القدم، بينما اقتصر شغف العوائل في تزيين بيوتهن بالورد والرياحين التي كانت تملئ أجوائها بشذا عطرها الفواح، فكانت أحلى دلالة لمعاني الود والوداد مثلما كانت باعثة لإلهام الشعراء بمشاعر الخصب و الخيال. ولذلك كثرت حقول الورد في ضواحي بغداد و في كل مكان، وفي هذا السياق يقول ابن الجهم:

لم يضحك الورد إلا حين أعجبه حسن الرياض وصوت الطائر الغرد

بدا فأبدت لنا الدنيا محاسنها وراحت الراح في أثوابها الجدد

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

قامت بجنته ريح معطرة تشفي القلوب من الهم والكمد
وكان للجواري في هذا الجو المشبع بالموسيقى والغناء أثر كبير في شيوع الطّرف والرّقة
واللطف، إذ دفعوا الشباب والشيخوخ إلى تمثّل كثير من العواطف والمشاعر تملأ قلوبهم لينا وبرّ
وعطفا وودًا. وقد خلّبوا ألبابهم بحديثهم الساحر يصبّ في القلوب تارة رحيقا حيث العشق وما
يشيع فيه من العواطف والوجد ونور الأمل وظلام اليأس، مما جعل الشعر يكتظّ بمعاني الرقة
واللطف المفرطين كما يكتظّ بالطرف حتى ليصبح للطرفاء تقاليد خاصة في الرّي والنظر وتناول
الطعام والشراب.

وكنّ يكتبن أبيات الحب الرقيقة على الثياب والأكمام والقلائس والعصابات والطرز
والذوائب والمناديل والبسط والوسائد والأسرّة، وكانت طريقة مختارة لجذب الشباب في
كتابتهم بعض الأبيات على ثيابهن تفيد معاني الحب والغرام، فقد كتبت عريب على وشاح
قميصها بالذهب: (1)

وإني لأهواه مسيئا ومحسنا واقضي على فلي له بالذي يقضي

فحتي متى روح الرضا لا ينالني وحتي متى أيم سخطك لا تمضي

كانت الخمر في كل مكان ومعها القيان والجواري المبتذلات، فكان طبيعيا أن يعم كثير
من الشعر الصريح، بل المفرط في التعبير عن الغرائز الجسدية. وقد تورط هؤلاء المجان والخلعاء
في آفة مزرية، هي آفة الشغف بالغلّمان المرد، وهي آفة ورثوها عن العصر العباسي الأول (2).
الشعبوية:

استمر نيران الشعبوية على نحو ما كانت عليه في العصر العباسي الأول، إذ مضى
كثيرون يشيدون بفضائل الشعوب القديمة وحضارتها ومدنيتها. وفي مقدمتها الفرس سياساتهم
وآدابهم والروم بعلومهم وفلسفاتهم والهند بسحرها ومعارفها الرياضية. فهم يفضلون الأعاجم
على العرب، وينادون بعدم التسوية حانقين حنقا شديدا على كل ما هو عربي، بل إن الضغينة
لتأكل قلوبهم أكلا فإذا هم يودون لو تأروا لآبائهم من العرب حين أزالوا ملكهم ونقضوا
عروشهم. يقول المتوكلي مفصحا عن شعوبية حاقدة:

1 - مصطفى علم الدين : الزمن العباسي، ص 159.

2 - شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، ص 97.



أنا ابن الأكارم من نسل جمّ وحائز إرث ملوك العجم
وطالب أوتارهم جهرة فمن نام عن حقهم لم أنم
فقل لبني هاشم أجمعين هلموا إلى الخلع قبل التدم
وعودوا إلى أرضكم بالحجاز لأكل الضباب ورعي الغنم
فإني سأعلو سرير الملوك بحدّ الحسام وحرف القلم.

إنه يضطرم حقدا وضغينة على العرب. « حتى ليظن نفسه أنه من أبناء جم أو حمشيد الملك الفارسي القديم وأنه قد وكل إليه أخذ الثأر أو الأثار من هؤلاء الذين قضوا ملك آبائه. وإنه ليتجه إلى حكام الأمة من بني هاشم مهددا لهم متوعدا ومنذرا أن يبادروا إلى خلع أنفسهم والعودة إلى موطنهم الأصلي في الحجاز. ليعيشوا كما كان يعيش آباؤهم معيشة غليظة خشنة يأكلون فيها اليرابيع والضباب. ويرعون الأغنام، على نحو ما يرعى ويأكل نازلة القفر والفلوات، وكأنه نسي أن بني هاشم من قريش سكان مكة في القديم وأنهم لم يكونوا رعاة ولا أهل جفاء وخيام، ولكنها الشعبية العمياء»⁽¹⁾.

وقد أدّت هذه الشعبية إلى ظهور الزنادقة، الذين كانوا يبغضون العرب وكلّ ما اتصل بهم من إسلام وغير إسلام. ثم اتسع مدلولها فشملت كل من اعتنق نحلة فارسية من نحل الجوس كنحلة المزدكية وما دعت إليه من التحلل الخلقي والإباحية المسرفة، واتسعت أوسع من ذلك فشملت كل إلحاد بالدين الحنيف أو بالديانات مطلقا وكل مجاهرة بالعصيان وبالإثم والفسق. واشتدّ أوّارها، إذ تحول كثير منهم إلى التشكيك في النبوات عامة، وكان من أشدهم نفر بدءوا حياتهم في صفوفهم المعتزلة. وما زالوا يبطنون الإلحاد حتى افتضح أمرهم وانكشف سرهم. وقد صوّب الملحدون هجمات عنيفة إلى الإسلام والقرآن الكريم بل إلى الديانات عامة. مما جعل الخليفة المعتمد في القرن الثالث الهجري يحلّف الوراقين ألاّ يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة فقد كان منهم من كان يبطن الإلحاد والزندقة ويدخلها فيما يصنف. ولعل في هذا ما يصور نشاط الملحدين والزنادقة في العصر، ووقف لهم المعتزلة والمتكلمون بالمرصاد فنقضوا آراءهم وأوضحوا ما فيها من فساد وزيف ودحسوها دحضا⁽²⁾.

¹- شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، 100.

²- المرجع نفسه، 101-102.



الزهد والتصوف.

لم يكن العصر العباسي عصر الزندقة والشعبوية والمجون فقط، بل كان المجتمع مجتمعا إسلاميا، وكانت الطبقة العامة فيه حسنة الإسلام تتمسك بفرائضه وسننه وشرائعه، لا تعرف الترف ولا ما يجرّ إليه من مجون وانحلال وفساد في الأخلاق. إنما كانت تحيا الشظف والبؤس والحرمان، ساخطة سخطا شديدا على المجان، والشعوبيين والملحدين. وإذا كانت الحانات ودور النخاسة اكتظت في بغداد وسامراء وغيرهما من مدن العراق بالخمر والقيان والضرب على الآلات الموسيقية، فإن مساجدهما كانت تعجّ بالعبّاد والنسّاك، ففي كل مسجد حلقات الوعظ والإرشاد والعلم والتفقه في الدين⁽¹⁾. يحثون الناس ويدعون إلى الزهد في الدنيا، ليس كراهية فيها بل رغبة في الآخرة وإيثارا لها ذلك لأنّ « اللذة من حيث هي مطلوبة للإنسان بل ولكل حي لا تدمّ من جهة كونها لذة، وإنما تدمّ ويكون تركها خيرا من نيلها وانفع إذا تضمنت فوات لذّة أعظم منها وأكمل أو أعقبت ألما حصوله أعظم من ألم فوائدها⁽²⁾ » فالرغبة في الآخرة لا تتم إلا بالزهد في الدنيا، « ولا يستقيم الزهد في الدنيا إلا بعد ... نظر في الدنيا وسرعة زوالها وفنائها واضمحلالها... والنظر في الآخرة وإقبالها ومجيئها ولا بد، ودوامها وبقائها⁽³⁾ ». أوليس من العجب — كما قالوا — لمن عرف فناء الدنيا، كيف تلهيه عمّا ليس فيه فناء. إن هذا اللاهي الذي اختار الفاني وآثره على الباقي أزهّد من الزهاد، لأنه زهد في الأفضل الباقي، أما هم فزهّدوا في الأدنى الفاني⁽⁴⁾. قال عمر بن عبد العزيز: « إنّ نفسي تواقّة لم تعط من الدنيا شيئا إلا تاقت إلى ما هو أفضل منه، فلما أعطيتُ ما لا شيء فوقه من الدنيا تاقت إلى ما هو أفضل منه-يعني الجنة⁽⁵⁾ ».

¹ - المرجع نفسه، ص105.

² - ابن قيم الجوزية: الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ص201.

³ - المصدر نفسه، ص94.

⁴ - ينظر: عبد الستار محمد ضيف، شعر الزهد في العصر العباسي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/ 1،

2005م، ص102.

⁵ - السيوطي جلال الدين عبد الرحمن: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر

بالفحالة، القاهرة، 1976م ص375.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وقد صورّ شعر الزهد تجارب الزهاد تصويراً دقيقاً كقول محمد بن يحيى بن يعقوب:⁽¹⁾

لقد فاز الموفق للصواب وعاتب نفسه قبل العقاب
ومن شغل الفؤاد بحب مولى يجازي بالجزيل من الثواب
فذاك ينال عزاً ليس كعزّ من الدنيا يصير إلى الذهاب
تفكر في الممات، فمن قريبٍ ينادى بالرحيل إلى الحساب
وقدم ما ترجى النفع منه لدار الخلد واعمل بالكتاب
ولا تغترّ بالدنيا فعماً قريب سوف يؤذن بالخراب

وقد عنى المستشرقون بدراسة التصوف وبيان التأثيرات الأجنبية التي أثرت في نشأته وتطوره، وكان من أسبقهم إلى ذلك فون كرىمر، وكان يذهب إلى أن التصوف يشتمل على عنصرين أساسيين، عنصر مسيحي وعنصر بوذي هندي، ويتضح العنصر الثاني - عنده - في فكرة وحدة الوجود التي تمثلها، كما يقول، الحلاج في أواخر القرن الثالث الهجري. وذهب نيكلسون فيما بعد إلى أن الحلاج لم يتمثل هذه الفكرة لا هو ولا غيره من متصوفة القرن الثالث. وممن شدد على التأثير الأجنبي جولدستيهير، إذ ربط بين التصوف وتعاليم الأفلاطونية الحديثة وما يندرج فيها من مذهب الفيض ووحدة الوجود، كما ربط بينه وبين البوذية الهندية. وخفف من حدة القول بهذا التأثير الأجنبي ماسينيون في بحوثه عن الحلاج، إذ ذهب إلى أن التصوف نشأ من صميم الإسلام نفسه. وإن تأثر في الطريق بمؤثرات الثقافة الهيلينية التي كانت منتشرة في الشرق منذ ميلاد المسيح. وبالمثل خفف من حدة القول بالتأثير الأجنبي نيكلسون، وإن لاحظ مع مر الزمن. كما هو الشأن وتأثره في رأيه بالأفلاطونية الحديثة إذ كان على علم بالحكمة اليونانية الشائعة في عصره، وأيضاً كما هو الشأن عند أبي يزيد البسطامي وتأثره في رأيه بالفلسفة الهندية الفارسية. على أنه مضى في بحوثه يعلي من شأن التأثير الإسلام في نشأة التصوف .، ويقلل من التأثيرات الأجنبية، وكان أهم معول هدم به القول بهذه التأثيرات ما كان قد تبادر لكثير من الباحثين من إيمان أبي زيد البسطامي والحلاج بنظرية وحدة الوجود، فقد نفاها عنهما، ولم يثبتها إلا منذ ابن عربي وبذلك انتهى إلى القول بأن جميع الأفكار التي

¹ - الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن أحمد : يتيمة الدهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مطبعة

السعادة بالقاهرة، 1956م، 72 / 2.

الفصل الأول : الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني

وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ في الإسلام وكانا إسلاميين في الصميم⁽¹⁾.

فالتصوف إسلامي في جوهره وفي نشأته ونموه وتطوره. وهو الرأي العلمي الصحيح. وواضح مما تقدم أن العصر العباسي الثاني لم يكد ينتهي حتى تأصلت في التصوف فكرة المعرفة الإلهية ومحبة الله، كما تأصلت فكرة أن الصوفية أولياء الله، تشبه الهالة التي يحيط بها المسيحيون المسيح عليه السلام، وكان لكل ذلك أثر عميق في حياة التصوف وتطوره على مر الأجيال⁽²⁾.

¹ - شوقي ضيف : العصر العباسي، ص106.

² - المرجع نفسه، ص114.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



بذور التفكير الفلسفي عند العرب:

I - الفكر العربي قبل الإسلام:

أجمع المتخصصون في تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية، بل كانت حياتهم في قبائل شديدة التمسك بالعصية إلى حد انتهى بهم إلى النزاع والصراع الدائم⁽¹⁾، من أجل الماء والكأ ورثت الحروب بينهم لأنفه الأسباب، كانوا منصرفين إلى كسب قوتهم والذود عن حياتهم، مما أبعدهم عن التفكير بفلسفة الحياة وتعليل مظاهر الكون وما وراء الوجود من أغاز وأسوار.

فلم يكن للعرب في الجاهلية وبخاصة جزيرة العرب رواد علم ومعرفة، كما كان حال جيرانهم من الروم والفرس، وإنما تسرب إليهم بعض من وجود العلم التي كانت عند إخوانهم البابليين والكلدانيين، ومن جيرانهم الفرس والروم.⁽²⁾

فلم يكن لهم فكر زاد المعنى الصحيح، إذ استندت علومهم على التجربة والاختبار، فنشأت في بيئتهم أنواع من العلم كانوا في حاجة ماسة إليها، حيث كانت تدعوهم إليها الحاجات الملحة والضرورة الطارئة.

فقد ترسخت عندهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها، وعلم بأنواع الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفعل العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في سبيل المعيشة لا على طريق تفهم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم.

فكان لهم في الفلك ملاحظات كثيرة لا تدل على معرفة نظرية وعملية بحسب بل وحد إليهم.

وأن جانباً من ذلك كان شائعاً في الناس بتداوله جيل عن جيل ويرد في أشعارهم، يقول امرؤ القيس في معلقته، مؤقناً زيادته لحبيته.⁽³⁾

تجاوزت أهراسا إليها ومعشرا على خراسا لو يسترون مقتلي

¹ - أميرة حلمي، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة، 1996م، ص: 07.

² - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص: 07.

³ - امرؤ القيس: الديوان، اعتنى بتصحيحه الشيخ ابن أبي شنب، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، ص 70، 71.



إذا ما الثريا في السماء تعرضت تعرض أثناء الوشاح المفصل.

فهو يخبرنا أنه لما جاء لزيادة حبيته كان عنقود الثريا يبدو في السماء بأعراض جوانبه.

فعرفوا النجوم بأسمائها ومواضعها ومطالعها ومغارها وشيئا من خصائصها، فدخلت أسماء النجوم في لغتهم وأمثالهم وأسمائهم حتى كثرت أسماء الأشخاص المأخوذة من السماء فقالوا عبد شمس، وبدرا وقمرا وهلالا والذريقان (القمر) وسمعوا سهيلا والثريا وغيرها.⁽¹⁾

وعرفوا الأنواء التي يقصد بها تبدل الأحوال الجوية فيما يتعلق بالحر والبرد وبالرياح والأمطار فكانوا يعتقدون أن الأنواع مرتبطة بسقوط (غروب) متزلة من منازل القمر في المغرب فالأنواع عندهم من توابع علم النجوم.⁽²⁾

ومن علوم العرب في الجاهلية الكهانة والعرافة والعيافة والقيامة والفراسة:⁽³⁾

فالكهانة استعداد أشخاص مخصوصين لاستخراج المغيبات من الأمور الظاهرة، فكان الكاهن على جانب من الذكاء والإحاطة بمعارف زمنه فاكسب وجاهة عند قومه وأصبح موضع ثقتهم، يستشيرونه في أمورهم ويسألونه أن يخبرهم بالمستقبل، وان يحكم بينهم في ما يختلفون فيه وربما استطبونه في أمراضهم الروحية والنفسية.

وقريب من الكهانة العرافة، فبينما كان الكاهن يجيب عن المستقبل كان العراف يسأل عن الماضي وكانا يشتركان في أشياء كثيرة وفي تطبيب الأمراض النفسية والمستعصية.

ويتصل بالكهانة والعرافة فن آخر هو العيافة التي تعني التكهن بالطير أو غيرها من أنواع الحيوان، وقد يشق العائق بطن الطير أو الحيوان، ونظر إلى أخطائه الداخلية، ورأى فيها من العلامات والأعراض المرضية، ما يدل على النجاح أو الخيبة والشفاء عند المريض.

أما القيافة فهي تتبع آثار الإنسان والحيوان للاهتداء إلى الهارب من الإنسان والحيوان ولمعرفة السارق الذي لم يخلف وراءه إلا آثار قدميه والبراعة في القيافة تقوم على تمييز الآثار إذا كان بعضها واقعا فوق بعض، ثم اكتشاف شخصية صاحب الأثر من آثاره، إذ كان رجلا أو

¹ - كتاب الأنوار، ص: 24-25، عن 08.

² - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص: 10.

³ - المرجع نفسه، ص ن

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

امرأة، شابا أو شيخا، صحيحا أو مريضا، مطمئنا أو خائفا، يحمل شيئا أو لا يحمل شيئا إلى آخر ما هنالك من وجوه الإمكان. (1)

وهناك الفراسة وهي دراسة تفاصيل الوجه للاستدلال على النسب بين الأفراد أو على أخلاف صاحب الوجه وعلى ما سيكون من أمره في المستقبل.

وقد عرف عرب الجاهلية الطيب والمداولة، فكان فيهم أطباء درسوا في فارس أو في بلاد الروم، واستفادوا من خبرتهم بعقاقير بلادهم، كالحارث بن كلدة الثقفي سافر في البلاد وتمرن في عرف الداء والدواء وكذلك النظر بن الحارث بم كلدة نشأ طبيبا كأبيه، اجتمع مع الأفاضل والعلماء في عدد من البلاد، وعاشر الكهنة والأخبار وحصل على العلوم القديمة، واطلع على الفلسفة، وكان براءة للجاهلين في الجراحة وأمراض العين، فأجروا العمليات البسيطة كقطع شيء زائد في ظاهر البدن، وداوا بالعين بعد فشل العلاجات الأخرى ومن ذلك قالوا: "وآخر الدواء العي". (2)

وعرفوا عوارض لأمراض لا يبدأ صاحبها كالصراع الدائم الذي لا يعرف سببه، وغول والتكحل ليدفعوا عن العين شدة الانتهاب، وكانوا يعرفون تضميد الجراح ومداولتها لكثرة حاجتهم إلى ذلك في حروبهم التي كانت شبه مستمرة، كما عرفوا كثيرا من أمراض الحيوان. (3) وكانت للكتابة في العصر الجاهلي معروفة، غير أنها لم تكن منتشرة انتشارا واسعا، ومما يدل على وجودها ذكرهم القلم والبراعة والألوك والألوكه والمألكة أي الرسالة والصحيفة والقرطاس والكاعن أي للورق ومعظم هذا الألفاظ جاءت في الشعر الجاهلي. (4)

فقد جهد المستشرقون في البحث والتنقيب عن آثار العرب لمعرفة الكتابات العربية القديمة وللتأكد مما قرأوه عن العرب وموطنهم الأصلي في المؤلفات التاريخية اليونانية والرومانية وما رواه العهد القديم والكتب المقدسة عن ملكة سبأ وسليمان، فنجحوا في حل طلاس الخط للمسند عند اليمنيين وفي قراءة كتابات عرب الشمال من كيانة وثمودية وصفوية فأنجلى تاريخ العرب قبل

¹ - القاموس: ج1، ص: 315.

² - ينظر: المفصلية، ص: 53.

³ - علي بن أحمد، ص 12

⁴ - المرجع نفسه ص 13

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



الإسلام أكثر وضوحاً، فشرع المؤرخون يعتمدون على دلائل مادية في تدوين الوقائع التاريخية وقصة حضارة العرب القديمة على أسس علمية سليمة.⁽¹⁾

إن الترحل الملازم لم يتح للعقل العربي ما أتيح لعقول الشعوب القديمة المتحضرة من الاستقرار والاستمرار اللذين على الأناة في التأمل، والرؤية في البحث والاستقصاء للانتقال من الجزء إلى الكلي، ومع ذلك استطاع العقل العربي أن يلخص تجارب الحياة التي تمرس فيها الإنسان بالصعاب، استطاع أن يلخصها في الحكم والأمثال والوصايا والخطب والقصائد وأن يطبع هذه الفنون الأدبية بطابع فكري عميق لكنه لا يرقى إلى مستوى الفلسفة النظرية المتكاملة التي تبحث في مظاهر الوجود استناداً إلى المنطق المشفوع بالبراهين لتصل إلى حقائق مجردة، ولتضح نظاماً متماسكاً يفسر مظاهر الوجود.⁽²⁾

يقوم رينان: "من القرن السادس بعد الميلاد يترأى هناك عالم زاخر بالحياة والشعر وبالرقي الفكري في بلاد لم تعط حتى هذا التاريخ أية علامة على وجودها، فبدون سابقة ولا تمهيد نلتقي فجأة بفترة المعلقات وغيرها من الشعر الذي احتواه كتاب (الأغاني) شعر فطري في مضمونه، بينما هو من حيث الشكل في غاية الأناقة، ولغته منذ البداية تفوق في لطافتها أشد أنواع الكلام إمعاناً في الثقافة، وبه ألوان من الحصافة في النقد الأدبي، وفي البيان تشبيه ما نجده في أشق عصور الإنسانية إعمالاً للفكر، فإذا ما وجدنا هذه الحركة تنتهي بعد قرن من الزمان بدين جديد ويفتح نصف العالم ثم تعود من جديد فتنطوي في النسيان، أفليس من حضا إزاء ذلك أن نقول إن بلاد العرب، دون جميع البلاد، تشن أكثر الشذوذ عن كل القوانين التي نحاول بمقتضاها تفسير تطور الفكر الإنساني؟.

ومن بين الظواهر التي اقترن بها هذا الانشقاق غير المنتظم لوعي جديد في الجنس البشري، ربما كانت اللغة العربية نفسها هي الظاهرة الأشد غرابة والأكثر استعصاء على الشرح والتعليل، فهذا اللغة المجهولة قبل هذا التاريخ، تبدو لنا فجأة بكب كاملها ومر وقتها وثروتها التي لا تنتهي،

¹ - أحمد رحيم هبو تاريخ العرب قبل الإسلام (السياسي والحضاري) منشورات جامعة حلب، سوريا، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2004م، ص: 24.

² - غازي طليمات، عرفان الأشقر: الأدب الجاهلي، ص

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



لقد كانت من الكمال منذ بدايتها بدرجة تدفعنا إلى القول بانجاز إنها منذ ذلك الوقت حتى العصر الحديث لم تتعرض لأي تعديل ذي بال.

اللغة العربية لا طفولة لها، وليس لها شيخوخة أيضا، فمنذ ظهرت على الملأ، ومنذ انتصاراتها المعجزة، قبيل كل ما يمكن أن يقال عنها، ولست أدري إذا كان يوجد مثل آخر للغة جاءت إلى الدنيا مثل هذه اللغة، من غير مرحلة بدائية ولا فترات انتقالية ولا تجارب تتلمس فيها الطريق".⁽¹⁾

لعل قول هذا المستشرق المعروف بتعصبه ضد الجنس التسامي عموما والعرب خصوصا يؤكد أن محاولة تحسس المنطلق الصحيح للفكر العربي، قد تم في ما قبل تاريخ اللغة العربية المعروف فهي إذن لم تنشأ عن قوانين التطور ولم تستعصي على محاولات التفسير والتعليل إلا لأن تاريخها القديم ما يزال ضائعا لاندثار حضارات عربية قديمة كانت من قبل، ولعدم احتياجهم إلى الكتابة، ومع ذلك فإن بعض الكتابات قد وصلت كالمعلقات التي قيل عنها الكثير كون العرب قد تناقلتها وأحببتها حبا فكتبها وعلقتها في أكرم مكان عندها هو الكعبة.⁽²⁾

الدين مؤسسة اجتماعية لا تستغني عنها أية جمعية بشرية مهما كانت بدائية وفكرة الدين مندوجة بالإنسان منذ أول نشأته، وليس بين المؤسسات الاجتماعية مؤسسة نظامي سلطات الدين في سيطرته على الأفراد وزجرهم وكبح جماح غرائزهم سواء أكان الفرد بدائيا أو متمدنا. فبم يذكر التاريخ أناسا عاشوا من دون أن يتدينوا بدين، ومن دون أن ينقادوا إلى رسوم وطقوس.⁽³⁾

لقد طغى على عرب الجاهلية الطابع الوبي في معتقدتهم الديني وتدخلوا أو كان شعرهم من الحديث عن الدين مما جعل طه حسين يتساءل قائلا: "أو ليس عجبا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين؟"⁽⁴⁾ وعلى العكس من ذلك فإن القرآن الكريم قد أبدع في

¹ - Renan, Ernest : Histoire générale et système comparée de langues semetiques, paris 1855, pages 320.

² - حسن طاطا: الساميون ولعاقمهم، دار القلم دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط2، سنة 1990م، ص: 134.

³ - طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت، ص: 10.

⁴ - طه حسين: في أدب الجاهلي، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1993م، ص: 71.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



تصوير الحياة الدينية للجاهليين وهو أصدق مرآة لها، ففيه رد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس.

ويمكن أن نصنف الأديان التي عرفها العرب إلى صنفين معتقدات وثنية ومعتقدات توحيدية.

فالوثنية تنبئ في نواظر متعددة مثل: عيادة الأرواح وعبادة الكواكب والنجوم وعبادة بعض مظاهر الطبيعة، وعبادة الأصنام وهي تمثل درجات بدائية من مراحل التطور الديني.

أما المعتقدات التوحيدية فتتمثل في اليهودية والنصرانية والحنيفية، وهي مرحلة عليا بلغت درجة متطورة من التجديد.

كما لا تخلو جزيرة العرب من أديان ومعتقدات فارسية بسبب تأثير جيرانهم السياسي، فثمة أخبار تفيد أن بعض العرب من تميم كانوا مجوسا يعبدون النار⁽¹⁾، أي على مبدأ الثنوية التي تعتقد بوجود إلهين متضادين: إله الخير وإله الشر الأول يمثله النور والثاني يمثل الظلام كما يذكر أن بعض العرب كانوا على المزدقية وأن ملك كندة الحارث بن عمرو (جد امرئ القيس) كان يدين بها⁽²⁾، وأن رأى بعض الباحثين أن هذه الأخبار ملفقة وغير جديرة بالثقة لأنها تتنافى مع روح العادات العربية وتقاليدها المقدسة لأن ما في المزدقية والمجوسية ما لا يرضاه العربي.

الأديان الوثنية:

1 - عبادة الأرواح:

اعتقد العرب أن في بعض المظاهر الطبيعية أرواحا كامنة فيها قوى خفية فوق قوى البشر والطبيعة لا يستطيعون لها تفسيراً فأرادوا أن يتفادوا شرها وأن يجوزوا على رضاها في الوقت نفسه فعبدها وتقربوا إليها بالذبائح والهدايا، وهذه الأرواح إذن تسكن الطبيعة وتكمن في مظاهرها المختلفة من حجارة وأشجار ونباتات...

ومثال ذلك الأنصاب الحجرية التي ترمز إلى الآلهة ذو قرى، والمحلات، ومناة إذ كانوا يتصورون قوى خفية مستقرة في داخلها لذلك كانوا يتهيبونها ويخافون من الأرواح التي تقيم في جوفها.

¹ - جواد علي: الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، 1975م-1978م، مجلد: 06، ص: 193.

² - أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 259.



ويذكر بعض الدارسين أن سبب تعلق العرب بعبادة الحجارة والأوثان " أنه كان لا يضعف من مكة ضاعف إلا احتمال حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم وصبابة بمكة، فحيثما حلوا وضعوه وطاغوا به كطوافهم بالكعبة تيمناً منهم بها".⁽¹⁾

كما قدس العرب الأشجار فعظموها وتعبدوا لها اعتقاداً بوجود قوى العرب خفية في جوفها وقد اشتهرت شجرة (ذات أنواط) القريبة من مكة فكانت العرب تذبج عندها وتعلق عليها أسلحتها وثيابها قبل أداء شعائر الحج تعظيماً لها وللبيت، ومثلها نخلة نجران التي كانت العرب تقيم لها عبداً كل سنة فيعلقون عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلى النساء.⁽²⁾

ويم يقتصر الأمر على هذا وإنما تعداه إلى تقديس الأرواح المجردة غير المحظورة والمحسوسة فعبدوا الجن والملائكة. وتتصوروا أن الجن أرواح من طبيعتين مشتركتين، طبيعية وحيوية ذات صلة بهذا العالم ومخلوقاته، وطبيعة غير مرئية، ذات قدرة تفوق تصور البشر، فهي تظهر لهم في أشكال مختلفة، في صورة إنسان أو حيوان ولاسيما في صورة حية أو عقرب، وقد تتصل بالإنسان مباشرة فيخاطبها، ويكون بين الطرفين وزواج، ففي الأخبار حكاية عن عمرو بن يربوع بن حنظله التميمي انه تزوج فتاة من الجن.⁽³⁾

لقد أسكن العرب الجاهليون الجن المواضع الموحشة المقفرة وطالما فسروا حدوث العواصف والزوابع بسببها وللجن عندهم قدرة على التشكل بما تريد.

وقد أضاف العرب إلى بعض الناس من ذوي المواهب القدرة على الاتصال بالآلهة فالأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تتمتع الشر وهؤلاء هم الكهان وهم بمثابة الأخبار عند اليهود والرهبان عند النصارى.⁽⁴⁾

أما عبادة الملائكة فلم يرد في مصادر عرب الجاهلية القديمة شواهد على عبادة الملائكة ولعن ما جاء في القرآن الكريم من آيات يشير إلى أن فكرة الملائكة كانت معروفة عندهم، شائعة، وأن بعضهم كان يعبدها كما يتبين من الآية الكريمة: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ

¹ - الكلي هشام بن محمد السائب: الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، سنة 1924م، ج9، ص33.

² - أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 261.

³ - المرجع نفسه، ص266.

⁴ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج07، ص: 714.

أَهْوَاءَ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ⁽¹⁾ وكان الجاهليون يعتقدون أن الملائكة إناث، فهم يمثلون عندهم بنات الله قال الله تعالى: ﴿ أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾⁽²⁾ وقال: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيَسْأَلُونَ ﴾⁽³⁾

2 - عبادة الأسلاف:

هي نوع من أنواع عبادة الأرواح، نشأت من حب البشر للقادة والزعماء منهم وتقديرهم لأبطالهم وأجدادهم العظام، إيماننا منهم ببقاء روح الميت وبأن هذه الروح قادرة على نفع ذويها أو إلحاق الضرر بهم، وبهذا كان الجاهليون يقدسون قبور أسلافهم، ومما يؤكد ذلك ما جاء في الحديث الشريف من لعن متخذي القبور مساجد ومواضع للصلاة ومن أمره بتسوية القبور ومن الشواهد على تقديس الأسلاف عند العرب أنهم كانوا يحلفون بالآباء والأجداد فهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك لأنه من عمل أهل الجاهلية.⁽⁴⁾

3 - عبادة الكواكب:

عرفت هذه العبادة عند عرب الجنون فقد كانوا يعبدون الثالوث المقدس المؤلف من القمر والشمس والزهرة تلك الكواكب التي اعتبروها أسرة إلهية واحدة يمثل للقمر فيها الأب والشمس الأم.

ومن الدلائل ما يشير إلى هذه العبادة ما ورد في القرآن الكريم: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾⁽⁵⁾.

¹ - سبأ، آية: 40-41.

² - الإسراء، آية: 40.

³ - الزخرف، آية: 19.

⁴ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج06، ص: 48-49.

⁵ - فصلت، آية: 37.

وكان بعض العرب يعبدون الشعري قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾⁽¹⁾ وكان أولئك بعض من قبائل نجم وخزاعة وحمير وقريش وقيل إن أول من شن ذلك هو أبو كبشة الخزاعي أحد أجداد الرسول صلى الله عليه وسلم من قبل أمهاته ولذلك كانت قريش تسمي النبي صلى الله عليه وسلم (ابن أبي كبشة) لأنه خالف قريشا كما خالف الناس جده أبو كبشة حين عبد الشعري وعزف عن عبادة أصنامهم.⁽²⁾

4 - عبادة الأصنام:

الصنم هو ما اتخذ إلهاً من دون الله، وما كان له صورة كالتمثال وصنم من خشب أو ذهب أو فضة أو غاس أو حديد أو غيرها من المواد، وقالت للعرب أيضاً الوثن لتدل على هذا المعنى غير أن الوثن ما كان من حجارة.⁽³⁾

وقال بعض آخر إن الصنم ما كان له صورة كالتمثال وأما الوثن فهو ما لا صورة له، وقالوا العكس أي أن الوثن كل ما له جثة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو من الحجارة كصورة الآدمي والصنم الصورة بلا جثة.⁽⁴⁾

أما الأنصاب فنوع ثالث عبوده «من حجارة غير منصوبه كانوا يطوفون بها ويعترونها عندها ويسمون الطواف بها الدوار»⁽⁵⁾ وقد تكون الأصنام على هيئة إنسان أو حيوان أو طير، أو على أشكال أخرى ويعتقد الباحثون في الأديان أن العرب لم تكن تعرف الأصنام على صورة الإنسان في الأصل وإنما اقتبست ذلك من الشعوب المجاورة.⁽⁶⁾

وكانت الكعبة مقر أوثان العرب وأصنامهم ولذلك كان لمكة وكانت لقريش باعتبارها سدة الكعبة والقبيلة التي احتفظت بإدارة الكعبة والإشراف عليها مكان الصدارة على كل مدن الحجاز

¹ - النجم، آية: 49

² - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج06، ص: 58.

³ - الكلبي هشام بن محمد السائب: الأصنام، ص: 43.

⁴ - تاج العروس، وثن وصنم.

⁵ - الكلبي: الأصنام، م س، ص: 43، يعتبرون عندها: أي يقدمون لها الذبائح.

⁶ - أحمد رحيم هيو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 274.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



وقبائلها، وقد حطم الرسول صلى الله عليه وسلم عند فتحة مكة أكثر من ثلاثمائة من الأصنام والأوثان.

أما أشهر أصنام العرب فكان هبل بالكعبة ومن أقدمها مناة وقد نصبت على ساحل البحر الأحمر بين مكة والمدينة وكان الصنم اللات له شهرة واسعة بين عرب الشمال وعرب الحجاز ومن بينها كذبتك العزى.

وقد ورد ذكر هذه الأصنام الثلاثة في القرآن: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ، تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ، إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ...﴾⁽¹⁾ فكانت هذه الآيات ردا على قول قريش حين طوافها بالكعبة: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، فإِنَّهنَّ الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترجى»⁽²⁾ فقد جعلوهن بنات الله.

وإلى جانب هذه الآلهة الأربعة تعبد عرب الجاهلية بعض الأصنام الأخرى التي كانت أقل ذكر منها: ود، وسواع، ويغوث، ويقوت، ونسر، فقد كان:

- ود على صورة رجل

- سواع على صورة امرأة

- يغوث على صورة أسد

- يقوت على صورة فرس

- نسر على صورة نسر من الطير.⁽³⁾

وهناك أسماء أخرى كإساف ونائلة والفلس وذو الخليفة وذو الشرى.⁽⁴⁾

¹ - النجم، الآيات: من 19 حتى 23.

² - الكلبي: الأصنام، ص: 19.

³ - المصدر نفسه، ص: 264.

⁴ - أحمد رحو هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 286-287.

ويقدم القرآن الكريم جواباً عن فلسفة القوم وتعليلهم لعبادة الأصنام واتخاذهم لها أولياء من دون الله فيقول عز وجل: ﴿لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ...﴾ (1).

فلم يكن غالبية عرب الجاهلية ينكرون وجود الله وإنما كانوا مشركين، قدسوا أصنامهم ليتخذوا منها شفعاء عند الله، وهذا شرك ينطوي على الإقرار بوجود إله وقد ذكر في القرآن ما يثبت إقرارهم بوجود الله كقوله عز وجل: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَآتَىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (2) وقوله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (3) وقوله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (4) فهذا التوحيد المشترك أو الإيمان بالله والشرك به في الآن نفسه يمثلان عقيدة السواء الأعظم من الجاهليين.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (5) لكن هذا لا يمنع من وجود نفر قليل منهم لم يؤمنوا بالله إطلاقاً، وهم الكفرة الزنادقة بالمعنى الفلسفي وهم الدهريون الذين ينكرون الخلق ويردون كل من يحدث في العالم إلى فعل القوانين الطبيعية، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (6).

ولعل هذا الاعتقاد أو المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس، لأن الدهرية هي (الزروانية) من زرقان أو أوزروان بمعنى الدهر في الفارسية وقد شاع هذا المذهب في عهد يزيدجر

1- الزمر، آية: 03.

2- العنكبوت، آية: 61.

3- لقمان، آية: 25.

4- العنكبوت، آية: 63.

5- العنكبوت، آية: 63.

6- الجاثية، آية: 24.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

الثاني (438-457م) من ملوك الدولة الساسانية التي حكمت فارس قبل الإسلام واستمرت في الحكم من عام 226 إلى عام 651 حين فتح العرب فارس.⁽¹⁾

أما فيما يتعلق بالبحث والنشور فإن أغلبية العرب قد أذكروا هذا البحث ولم يؤمن به إلا قليل: قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾⁽²⁾.

ومثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَأُيَبِّعَنَّ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾⁽³⁾.

وهذه الآية كما أنها تشهد بإنكارهم للبعث، فهي تشهد بوضوح أيضا على إيمانهم بالله ومثل: ﴿ وَقَالُوا أَنزَلْنَا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ، قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ، أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴾⁽⁴⁾.

وهناك أشعار يتجلى فيها إنكارهم للبعث، ومنها ما ينسب إلى شداد بن الأسود بن عبد شمس، الذي رثى قوله من قتلى قريش يوم بدر:

أبو عدني ابن كبشة أن سنحيا وكيف حياة أصداء وهام؟

أيعجز أن يرد الموت عني وينشري إذا بليت عظامي

ولئن كان هذا هو موقف غالبية عرب الجاهلية بالنسبة للبعث فإن بعضا كان يؤمن بالبعث ويحشر الأجساد بعض الموت، ولعل ما يدل على ذلك اعتقادهم في العقيدة أو البلية ويقصد بها عقر ناقة أو بقرة أو شاة عند قبر ميت، لأنهم كانوا يرون أن الناس يحشرون ركباناً على البليات ومشاة⁽⁵⁾ قال أحدهم بخاطب ابنه:

يا سعد إما أهلكن فإنني أوصيك إن أخوا الوصاة الأقرب

¹ - ينظر: دي بور: تاريخ الفلسفة، ترجمة أبو ربرة، ط04، عام 1957م، ص: 15.

² - الأنعام، آية: 29.

³ - النحل، آية: 38.

⁴ - الإسراء، آية: 49 حتى 51.

⁵ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 06، ص: 126.



لا تترك أباك يعثر راجلا في الحشر يصرع للبدن وينكب
واحمل أباك على يعبر صالح وابغ المطية إنه هو أصوب
ولعل لي مما تركت مطية في الحشر أركبها إذا قيل اركبوا.

ويقول زهير بن أبي سلمى في ذلك (1)

فلا تكتمن الله ما في صدوركم ليخفي ومهما يكتنم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم حساب أو بعجل فينقم

الأديان التوحيدية:

عرف العرب رغم وثنتهم أن لهذا الكون خالقا أكبر، فوق تلك الأنصاب والأصنام التي كانوا يعيدونها وإنما عبدوها لتقربهم إلى الله زلفى وفي الشعر الجاهلي شواهد على الإيمان بالله. كما وردت في اللغة أدعية كثيرة تتضمن اعترافا بوجود الله من مثل: قطع الله به السبب، مد الله في أثره، ست الله شعبه، لا ترك الله له هاربا ولا قاربا وغيرها. (2)

ولعل هذا يدل على أن عناك بعض الديانات التوحيدية التي تسربت إلى بلاد العرب كاليهودية والنصرانية والحنيفية وكان أتباعها يعيشون جنبا إلى جنب مع الوثنيين دون أن بعد صفو حياتهم شيء ذو بال بل كان لهذه الديانات تأثير واضح في نفوس الوثنيين ساعد مع مرور الزمن على إنضاج فكرة التوحيد في أذهانهم وسهل للإسلام سبل الانتشار فيما بعد. (3)

1 - الحنيفية: الحنفاء جماعة من العرب لم تعبد الأصنام ولم تكن من أتباع اليهودية ولا المسيحية وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم والحديث وفي كتب أهل الأخبار وكلها يؤكد على أصل الحنيفية القديم وعلى ارتباطها بإبراهيم وديانته الحنيفية (4).

1- زهير بن أبي سلمى: الديوان: ص 109

2- الكلبي: الأصنام، ص: 07.

3- أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 49.

4- الكلبي: الأصنام، ص: 48.

وقد جاء أن الحنيفة والإسلام دين واحد قال الله عز وجل: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾⁽¹⁾ ومما يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى قوله: «لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنيفية السمحة»⁽²⁾.

وقد صور الإسلام نفسه للعرب منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الحنيف، قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾⁽³⁾.
وأخبرنا أن هذا الدين هو: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فالإسلام جاء لإعادة الناس إلى عبادة الله الواحد الأحد، وإعادة نشرها كما كانت عليه زمن إبراهيم وفي هذا المعنى يقول كعب بن مالك حينما اقترب جيش المسلمين من الطائف الممتعة عن الهداية.⁽⁴⁾

لأمر الله والإسلام حتى يقوم الدين حنيفا

ومن الحنفاء المشهورين في الجاهلية الذين قال الإخباريون عنهم أنهم نبدوا عبادة الأصنام، قس بن ساعدة الأبادي وزيد بن عمرو بن قفيل، وأمّية بن أبي الصلت، وو كيع بن زهير الإبادي، وسيف بن ذي يزن، وورقية بن نوفل والمتلمس بن أمية الكناني، وزهير بن أبي سلمى وخالد بن سنان وغيرهم⁽⁵⁾، وقد شكك طه حسين في شعر بعضهم قائلا: «ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصلت وإلى غيره من المتحنيفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا، انتحله المسلمون ليثبتوا أن الإسلام قدمة وسابقة في البلاد العربية، ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنيفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل».⁽⁶⁾

¹ - آل عمران، آية: 67.

² - مسند ابن حنبل، 04، ص: 116، عن جواد علي، 06، ص: 450.

³ - النحل، آية: 123.

⁴ - سيرة ابن هشام، 02، ص: 871.

⁵ - أحمد رحيم هبوع: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 50.

⁶ - طه حسين: في الأدب الجاهلي، ص: 148.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



ولا بأس أن نذكر بعض أشعار الحنفاء ومن هؤلاء زيد بن عمرو حيث يروى أنه: «كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبائحهم وكان يقول: يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحوها لغير الله، والله ما اعلم على ظهر الأرض أحدا على دين إبراهيم غيري»⁽¹⁾. ومن شعره:

عزلت الجن والجنان عني كذلك يفعل الجلد الصبور

فلا العزى أدين وابنتيها ولا ضمي بني طمس أدير

ولا عتما أدين وكان ربا لنا في الدهر إذ حلمي صغير

أربا واحدا أو ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور

ألم تعلم بأن الله أفتى رجالا كان شأنهم الفجور

وأبقى آخرين بير قوم فيربو منهم الطفل الصغير.

أما ورقة بن نوفل فهو: «أحد من اعتزل الأوثان في الجاهلية وطلب الدين وقرأ الكتب وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان»⁽²⁾. ومن شعره:

أقول إذا ما زرت أرضا مخوفة حنانيك لا تظهر على الأعاديا

حنانيك إن الجن كانت رجائهم وأنت إلهي ربنا ورجائنا

أدين لرب يستجيب ولا أزي أدين لمن لا يسمع الدهر داعيا

أقول إذا صليت في كل بيعه تباركت قد أكثرت باسمك داعيا.

ومن بين الحنفاء أمية بن أبي الصلت الذي روى عنه انه قال: «كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنفية زور» وكان تنظر في الكتب وقرأها ولبس المسموح متعبدا وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنفية وحرم الخمر وشك في الأوثان وكان محققا والتمس الدين وطمح في النبوة، ومن بشعره:

¹ - الأصفهاني: الأغاني، ج3، 03.

² - الأصفهاني: الأغاني،



الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسانا

رب الحنيفة لم تنفذ خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطانا

إلا نبي لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس ميانا

ولذلك قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم: «آمن لسانه وكفر قلبه»⁽¹⁾

2 - اليهودية:

دخلت اليهودية في بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، وقد نزحوا من فلسطين عندما تكاثروا بها وضافت بهم سبل الرزق.

وكانوا يعيشون معيشة أهل الجزيرة العربية ولا يختلفون عنهم اختلافا كبيرا إلا في الدين وكانوا قبائل وبطون تحمل أسماء عربية، ينظمون الشعر العربي ويلبسون لباس العرب، ولكنهم رغم تكتلهم وإنزالهم لم يستطيعوا أن ينشئوا حكومة لم أو يقيموا مملكة، بل كانوا في حماية سادات قبائل العرب، يؤدون لهم أتاوة في كل عام ويعتقدون الحلف المحالفات معهم، وقد ابتنوا الأصنام والحصون في مناطق استيطانهم لحماية أنفسهم عند الخطر كما في خيبر وتيماء وفي ظاهر يثرب ووادي القرى.

وكانوا يمارسون الزراعة والتجارة والحرف الصناعية التي تخضعوا فيها كصناعة الذهب والفضة والحراة والنجارة وكانوا يقرضون الأهوال بالربا الفاحش للأعراب، ويبيعون بالرهن، وكانت نساؤهم يعمل بالنسيج.⁽²⁾

وكان اليهود ينعنون من جاورهم من العرب بالأميين (أي الذين لا دين لهم) وقد ورد في القرآن الكريم هذا المعنى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾⁽³⁾ وفي آيات أخرى يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو

¹ - المعارف، ص: 28.

² - أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص 225.

³ - آل عمران، آية: 20.

عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾
 وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾ لا يشير حتما إلى أمية العرب ولا يفيد أنهم جهلاء بالقراءة والكتابة، بل يفيد معنى الوثنية وعدم انصياعهم لأحكام كتاب الله، ويفيد أنهم كانوا قليلي الثقافة.

وكان لمعتقدات اليهود تأثير لا ينكر في نفوس عرب الجاهلية وأولى تلك المعتقدات الإيمان بالتوحيد رغم أن تأثيرهم لم يكن مقصودا بل كان عفويا فهم لم يكونوا متحمسين لكسب العرب إلى دينهم فدينهم ليس تبشيريا كالنصرانية أو الإسلام بل هو دين بني إسرائيل وحدهم وهم شعب الله المختار. (2)

ويبدو أن اليهود في أول الدعوة الإسلامية لم يكونوا على صلة سيئة بالمسلمين لأنهم رأوا أن الإسلام يعترف بديانتهم ولما وجدوه فيه من تسامح قبلهم، قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (3).

وقد توسم المسلمون فيلم خيرا وأملوا أن يقف اليهود إلى جانبهم ضد الوثنيين باعتبارهم أصحاب كتب منزلة وأن دينهم دين توحيد، فعرضوا عليهم الدخول في الإسلام لكنهم رفضوا وعادوا المسلمين وكادوا لهم وحزبوا لهم الأحزاب وأصبحت الحرب بينهم سافرة محكمو على أنفسهم بالطرد والإخراج من جزيرة العرب، وغادروها زمن للخليفة عمر بن الخطاب خلافا للنصارى الذين جاؤوها أفرادا مبشرين. (4)

3 - النصرانية:

إذا كانت اليهودية قد دخلت بلاد العرب عن طريق الهجرة والتجارة، فإن المسيحية قد دخلت عن طريق التبشير أولا على يد بعض النساك والرهبان الذين آثروا العيش في الصحراء بعيدا عن ملذات الدنيا، وثانيا عن طريق تجارة للرقيف الأبيض، وقد انتشرت «يفضل ما كان للمبشرين

¹ - الجمعة، آية: 02.

² - أحمد رحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 315.

³ - المائدة، آية: 05.

⁴ - أحمد رحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 315.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

من علم ومن وقوف على الطلب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير في النفوس تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم، أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم»⁽¹⁾ وقد تركزت النصرانية في بلاد الشام أكثر من أية بقعة أخرى لأن حكام الروم كانوا يشجعون المبشرين في دعوتهم للدين الجديد من أجل تمكين سيطرتهم على هذه البلاد التي احتلوها حديثاً من الفرس.

ورغم ما بذله هؤلاء المبشرون من جهد ومشقة في سبيل تشير دعوة المسيح فإن سعيهم لم يكمل بالنجاح المطلق حيث بقي انتشار عقيدة المسيحية محدوداً في عدد من الأفراد من سكان الحجاز.⁽²⁾

سبق أن ذكرناهم في معرض الحديث عن الحنيفية، باستثناء وقد ترسخت المسيحية النسطورية في و المسيحية اليعقوبية بين الغساسنة.⁽³⁾

ورغم هذا فإن الجاهلين لم يستغربوا تنصر بعضهم فلم يرو وجود خلاف بين النصرانية والوثنيين بسبب الدين في أي وقت من الأوقات، لأن نصارى العرب لم ينفصلوا عن قبائلهم، ولم يسعوا إلى تشكيل تكتلات دينية كالتى أقامها اليهود باستثناء عباد الحيرة وكان عددهم ضئيلاً.⁽⁴⁾ وتشار نزاع بين اليهود والنصارى حول ميلاد عيسى عليه السلام فرأت اليهود أن ميلاده كان على الناموس الطبيعي نتيجة صلة غير شرعية، بينما رأت المسيحية أن ميلاده كان ميلاد إلهي، وقد أيد الإسلام هذا الميلاد الإلهي وقال عنه أنه: «كلمة الله» وأقر بأنه بشر بينما ذهب بعض فرق المسيحية إلى أن عيسى إله.⁽⁵⁾

ولم تنجح مساعي الديانتين السماوية في حمل العرب جميعاً على ترك وثنتيهما لكنهما لعبا دوراً بارزاً في تقريب مفهوم التوحيد من عقولهم وساهمتا في تمهيد السبيل من غير قصد أمام دعوة الإسلام التي انطلقت من مكة لتعم شبه جزيرة العرب في وقت وجيز ثم تحترق الآفاق فتتحقق ما لم تحققه الديانتان السابقتان ودخل العرب مرحلة جديدة من تاريخهم كتب لهم الخلود في سجل الحضارة الإنسانية.

¹ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج06، ص: 55.

² - أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 317.

³ - يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص: 08.

⁴ - أحمد رحيم هبو: تاريخ العرب قبل الإسلام، ص: 218.

⁵ - يحي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص: 68.



- الدين الإسلامي

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكراً فلسفياً، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متنافرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر، ولكنها كانت من فئات الطبع وخطرات الفكر، فلم يكن لديهم اهتمامهم بالتعليل أو محاربة التقليد والخرافات أو البحث عن العلاقة بين المقدمات والنتائج فيما كان منتشرًا لديهم من آراء وأقاصيص لديهم معارف فلكية وطبيعية متصلة بمعارف الكلدانيين والصائبة، ومعارف طيبة تجريبية مصحوبة بالرقي والعزائم والتهائم، وأساطير زاخرة بأخبار الجن والسعالي والغيلان والشياطين، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر في الزهر تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية، ولكن ذلك كله لا يؤلف مذهب فلسفية كاملة، لأن التفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام.⁽¹⁾

هذا الدين الجديد الذي بعث فيهم حياة جديدة ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة لبناء حضارة زاهرة.

وقد كان حجر الأساس في بناء هذه الحضارة ونظرة الإسلام إلى الإنسان حيث جعله خليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽²⁾ وفضله الله على جميع الكائنات وكرمه أعظم تكريم ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽³⁾ وسخر له هذا الكون ليفكر فيه ويتدبر آياته فأخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً يعود عليه بالخير ولا يكون ذلك إلا بالعلم والدراسة والفهم، ولعل هذا التأمل في ملكوت الكون سوف يؤدي إلى الرقي المادي والروحي: قال الله تعالى: ﴿سُنِّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾⁽⁴⁾.

ولم يبلغ للإنسان كل هذا التكريم الذي سما به فوق الكائنات إلا بالعقل الذي اختصه الله به وميزه على سائر المخلوقات، وقد عظم الإسلام للعقل ونيته على وجوب العمل به والرجوع إليه وأشار إليه في صيغ عديدة، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد وتارة في صيغة أفعال بلفظ المفرد أو الجمع

¹ - جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني 1973م، ص: 15-16.

² - البقرة، آية: 30.

³ - الإسراء، آية: 70.

⁴ - فصلت، آية: 53.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

مثل: يعقلون، يفقهون، يتفكرون، ينظرون، يبصرون، يعتبرون، يتدبرون، يعلمون، يتذكرون وتارة في صيغة أولى الألباب، أولى الأبصار، أولى النهى.

فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التي أراد الله للعقل الإنساني أن يمارسها في هذا الوجود.

ولذلك خاطب الإسلام العقل بكل ملكاته وبخصائصه العقل الذي يعظم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتأمل ويعتبر ويتعظ ويتدبر ويحسن التدبر والرؤية⁽¹⁾.

لذلك وعى رجال الفكر الإسلامي القيمة الكبرى التي يسبغها الإسلام على العقل فقال حجة الإسلام الغزالي إن العقل «أتمودج من نور الله»⁽²⁾ وقال عنه الجاحظ «إنه وكيل الله عند الإنسان...»⁽³⁾.

ودعا الإسلام الإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل، وجعل التفكير واجبا مقررًا وفريضة إسلامية، وحرص على إزالة كافة العوائق التي تعوق العقل من ممارسة نشاطاته، فرفض التبعية الفكرية والتقليد الأعمى وعاب القرآن على المشركين تقليدهم لأعرافهم وأسلافهم مستنكرًا ذلك، ﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ ﴿أَوْلُوْكَ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽⁴⁾ وحذر النبي صلى الله عليه وسلم من التقليد أعمى فقال: «لا تكونوا إمعة».

ونفى الإسلام على الدجل والشعوذة والاعتقاد في الخرافات والأوهام وأبطل الكهانة وحرر الإسلام الفرد المؤمن بعقيدة التوحيد من الخوف المهين من السلطة الدنيوية ورفعته إلى مقام العزة ﴿الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁵⁾ كما قرر أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأن المؤمن لا يخشى في الحق لومة لائم.

¹ - التفكير فريضة إسلامية، ص: 20.

² - الغزالي: مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964م، ص: 44.

³ - نقلا عن تجديد الفكر العربي، ص: 310.

⁴ - المائدة، آية: 104.

⁵ - المنافقون، آية: 08.

وهكذا كفل الإسلام للإنسان المناخ الذي يستطيع فيه أن يفكر ويتأمل ويعي ويفهم وأطلق سلطان العقل من كل ما كان يقيد، وخلصه من كل تقليد كان يستعبده وبهذا تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر. (1)

ورفع الإسلام من شأن العلم والعلماء وأشارت أول كلمات نزلت من السماء على محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه ويعون روعة الكون وجمالا الخلق وجلال الخالق، وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء.

أ- القرآن الكريم:

كان للقرآن الكريم أثر كبير في الحياة العقلية، فهو أول كتاب عربي يبرهن عن وجود الله تعالى ووحدته، ويدبر إلى التفكير بطريقة تنير العقل وتدعوه إلى البحث عن الحق، ففي القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى منها إطلاق القرآن للطاقت الفكرية إطلاقا لا حد له منها ما يلي:

- يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة، فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والنصرانيين والجاريين والكفار والمنافقين، وعقب عليها تعقيا مقنعا مستخدما في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة، فالكفار مثلا حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾.

يعقب القرآن على ذلك بقوله: ﴿ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (2) وهنا يفرق القرآن بين الظن والعلم موجهنا نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي.

1 - محمد عبده: رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1979م، ص: 123.

2 - الحائثية، آية: 24.



كما يحذر القرآن من إصدار الأحكام في أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع في الخطأ والتناقض فيقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽¹⁾ ورد على الكفار حين زعموا أن الملائكة إناثا بقوله: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾⁽²⁾.

- عرض القرآن الكريم قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلي الذي دار بينه وبينهم حول الألوهية، وما اشتمل عليه من أدلة عقلية في صورة متدرجة في تسلسل منطقي رائع، تحمل العقل على محاكمتها للوصول إليه نفس نتائجها وهي الوصول إلى اليقين الذي تشير إليه الآية في نهاية القصة ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾⁽³⁾.

لاشك إذن أن الإسلام أحدث تغييرا ثوريا في بنية الحياة الفكرية والتطور الفكري الملحوظ في جانبه الفلسفي على الأخص سببته بشكل أساسي إثارة القضايا الأساسية التي نضمها القرآن الكريم والتي تطرقت بنوع خاص إلى وجدانية الله، وفكرة خلق العالم من لا شيء... وقضية أصالة الإنسان والإقرار بالمسؤولية الفردية وقضية الثواب والعقاب في عالم الآخرة، ومشكلة علاقة الإنسان بالرب وعلاقة الوحي بالإنسان هذه القضايا وغيرها هي التي تمحورت حولها المناقشات الفلسفية وهي التي سببت نشوء فرق كلامية في الإطار الإسلامي.⁽⁴⁾

فحين طرح القرآن تلك المشاكل علة الإنسان ليقظ فيه العقل وذكره بأن أمامه طريقا موصولا بحركة نقدية واسعة ليعلم أن موقف القرآن من تلك الأديان السابقة عليه وهو عين موقفه من تلك القضايا.

ب- الحديث النبوي:

ويأتي الحديث النبوي بعد القرآن الكريم ليحل المصدر الثاني في الإسلام فعلى الصعيد الفكري يمكن اعتباره مفصلا وموضوعا ومبينا لكل المسائل القرآنية التي جاءت بصورة المجمل والعام والمطلق.

¹ - الإسراء، آية: 36.

² - الزخرف، آية: 19.

³ - الأنعام، آية: 75.

⁴ - كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ص: 22.

فعلاقة السنة بالقرآن الكريم إذن قد تكون علاقة تفسيرية لما أحمله القرآن، وقد تكون تأكيدية له، وقد تكون تأسيسية لأحكام لم ترد فيه كهيئة الصلاة ومواقيتها، ولمركز السنة التشريعي عني بها المسلمون فظهرت في سبيل توثيقها حركة علمية نشطة، توخت المحافظة عليها فتخصص علماء في روايتها، وتخصص آخرون في حفظ درابته.

فالسنة النبوية ليست كما يقال عنها أنها أكاذيب نحلها الرواة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هي عمل ديني، ابتكر العقل في سبيل توثيقها عموماً، لها قواعد المنهج العلمي ما لها يتميز بها الحديث النبوي عن الحديث الضعيف، ودرجات كل منها ونتج في سبيل ذلك علوم تشهد لقدرة العقل العربي على الإبداع فأبدع علوماً في المنهج التاريخي، وفي المنهج النقدي كل ذلك لخدمة غاية دينية، فكانت السنة من أهم العوامل التي قادت العرب إلى حركة علمية نشطة مقدت السبيل لقيام مدارس في التاريخ والنقد وعليها قامت فلسفة الرأي العقلي.⁽¹⁾

ولعلف الرأي هنا يرجعنا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أرسل معاذ رضي الله عنه إلى اليمن وسأله الرسول صلى الله عليه وسلم، يا معاذ بم تحكم إن عرض لك القضاء؟ قال: أفضي بما في كتاب الله، قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله: قال فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، لا آلو، قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله.

مما تقدم يجبر القول بأن القرآن الكريم والحديث الشريف كانا قد سببا بانبثاق الفكر الإسلامي ويدفعه إلى مستوى ملحوظ من مستويات الفكر الفلسفي الذي لامس المسائل الفلسفية دون أن ينشئ لنفسه حقلاً في هذا المجال.

فلا بد من وجود عناصر أخرى ساهمت في الارتقاء به إلى مستوى التأليف والتجريد والتعميم إلى العناصر التي تسربت إليه من خلال الفلسفة اليونانية والتأثيرات الفارسية والهندية.⁽²⁾

v - الفلسفة اليونانية:

¹ - محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجيل، بيروت، ط2، 1999م، ص: 32.

² - كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص: 23.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



إن تقضي وجهة نظر مؤرخي العرب القدامى بعلاقة الفلسفة اليونانية بالفلسفة العربية الإسلامية بالغة الصعوبة، كونهم أشد ظلما وأكثر تحيزا من المستشرقين بأحكامهم على الفكر الفلسفي فاعتبروه بضاعة أجنبية وعلوما دخيلة، أما المستشرقين ومن لف لفهم من الباحثين العرب فهم يعتبرونها مجردا امتداد للفلسفة اليونانية، ناظرين إليها كجسم غريب معزول في المجتمع العربي الإسلامي، إنها فلسفة يونانية صيغت بلسان عربي.⁽¹⁾

لقد تأثرت الحضارة العربية الإسلامية بتراث اليونان وغيرها من الأمم، فبعد انتقال صناعة الورق إليهم من الصين شرعوا في تدوين العلوم النقلية أولا ثم سرعان ما تفتحت عقولهم على العلوم العقلية التي سبقهم إليها الفرس اليونان والهنود فنقلوا عن تلك الشعوب للفلك والطب والرياضيات والمنطق والفلسفة.

فقد انتشرت الحضارة اليونانية مع لاسكندر الأكبر في أرجاء العالم الشرقي كما تلقفتها بلاد الفرس بعد أن أغلقت المدارس الفلسفية اليونانية عام 529م، بأمر من الإمبراطور الروماني جوستينيان فهرب فلاسفتها إلى الفرس ووجب بهم كسرى أو ثروان.

وقد تركزت الثقافة اليونانية في جند يسابور وفي حران موطن الصائبة ما بين النهرين وفي أغاني بلاد الشام في الرها ونصيبين وكذلك في الإسكندرية بمصر.

وقد شهد بهذا الانتقال بعض المؤرخين القدامى يمكن ذكر أشهرهم: القفطى وابن أبي أصيبعة وابن النديم والشهرستاني والمسعودي.⁽²⁾

يقول حاجي خليفة في موسوعته الكبيرة: « إن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الدولة الأموية ولما ظهر آل عباس كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة للعباس الثاني أبو جعفر المنصور وكان مع براعته في الفقه مقدا في علم الفلسفة وخاصة في علم النجوم ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد أتم ما بدأه جره فداخل ملوك الروم وسألهم ما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو

¹ - المرجع نفسه، ص: 23-24.

² - أميرة علمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 10.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وسقراط وجالينوس وأقليدس ويطليموس وغيرهم، وأحضر لهم المترجمين فترجموا له على غاية ما أمكن». (1)

كما ذكر ابن النديم سبب كثرة كتب الفلسفة وترجمتها والرغبة الشديدة في إخراج الكتب اليونانية والاحتقار بها في عصر المنصور والخاصون فقال: «إن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً بالحمرة، واسع الجبهة مقرون الحاجب، أجلخ الرأس أسهل العينين حسن الشمائل، جالساً على سريره، قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة نقلت من أنت؟ قال: أرسطاطاليس، فسرت به وقلت أيها الحكيم أسألك قال: سل، قلت ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت ثم ماذا: قال ما حسن في الشرع قلت ثم ماذا: قال ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا؟ قال ثم لائم». (2)

وربما كانت هناك أسباب ومؤثرات أخرى جدت على الساحة الفكرية جعلت خلفاء بني العباس يشجعون ترجمة تراث اليونان خدمة لأيديولوجيتهم السياسية.

ذلك لأن الصراع على الحكم امتد منذ نهاية دولة بني أمية خاصة بعد خيبة الفرس المتشيعين لآل البيت رغم ما قدموه لبني العباس. (3)

وتمقتل أبي مسلم الخراساني بدأ مقاومة الفرس لحكم العرب مقاومة لا تقف عند حد السياسة بل أيضاً على أعلى مستويات الفكر والثقافة وكان ذلك بإحياء عقائدهم القديمة وأكثر من ذلك ذهبوا إلى حد تأليه أبي مسلم الخراساني (4) فهم يعتقدون أن ملوك الساسانيين أحفاد للبطل الأسطوري Kayami حيث أسسوا فرق مستقرة في فارس تؤله الملوك وتعتبرهم محلاً للألوهية باغ Bagh ورأوا أن هذه روح المقدسة تنتقل من حاكم إلى حاكم آخر عن طريق التناسخ.

¹ - حاجي خليفة: كشف الظنون عن أساسي الكتب والفنون نقلاً عن أميرة حلمي مطر، ص: 11.

² - ابن النديم: الفهرس، المكتبة التجارية القاهرة، ص: 353.

³ - زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ص: 117.

⁴ - دي لاس أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه، إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972م، ص: 79.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وقد شاعت إثر ذلك أفكار وبدع خاصة بعد ظهور فرقة..... التي شقت عصا الطاعة عندما رفض الخليفة المنصور أن يعامل كإله ورمى بعقائدهم في السجن، وقد تسربت هذه الأفكار إلى مذاهب الشيعة المتطرفة التي ذهبت إلى تقديس أبناء علي ورأت أن نفحة إلهية مقدسة تخل في الأئمة.

لذلك انتبه خلفاء بني العباس إلى ضرورة محاربة هذه الاتجاهات الإيديولوجية المستترة بالدين لأجل أهداف سياسية باندفاعهم للذود عن العقيدة الإسلامية باستخدام سلاح المنطق العقلي المستمد من فلسفة اليونان⁽¹⁾، وللبحث عن إحياء ثقافة عربية جديدة مناوئة للثقافة الأموية شديدة التعصب للتراث العرب القديم⁽²⁾.

ومن الواضح أن العناية بفلسفة اليونان وعلومهم وأرسطو ومنطقه بوجه خاص لم تظهر إلى في وقت متأخر نسبيا وفي ذلك يقول محمد عابد الجابري «لاشك أن حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية جاء متأخرا بها لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الأصناف الأخرى من الموروث القديم»⁽³⁾.

ويفسر هذا بقوله «لقد اتجه المأمون إذن إلى أرسطو لمقاومة العنوص المانوي والعرفان الشيعي كلاهما يريد أن يؤسس معارضته للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائيا مع خاتم النبيين والمرسلين كان لابد من سلاح يقف صادما في وجه العقل المستقبل وأطروحات المانوية الشيعية، ولم يكن هناك من سلاح آخر غير العقل الكوني خصمه التاريخي، ومن هنا لجأت الدولة العباسية على عهد المأمون إلى العمل على تنصيب هذا العقل في الثقافة العربية الإسلامية وإقامة التحالف بينه وبين المعقول الديني العربي لصد الهجمات الغنوصية التي كانت تهدد ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الديني الرسمي بشقيه المعتزلي والسني»⁽⁴⁾.

¹ - أمير حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 19.

² - زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص: 118.

³ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1985م.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 231.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وكان لتأسيس بيت الحكمة في بغداد أعظم الأثر في بعث التراث اليوناني وقام بالدور الأكبر فيه المترجمون الشريان، وتوج أرسطو في الثقافة العربية وظل مكرما تكريما لم يرده مفكر آخر حتى قبل عنه المعلم الأول، وكان من أشد المتحمسين لفلسفته أبو بكر يعقوب بن إسحاق الكندي ثم تبعه أبو نصر الغارابي.⁽¹⁾

ومن أشهر مروجي التراث اليوناني في العالم الإسلامي مسكوبه والرازي وأبو سليمان بن بهوام الشجستاني مؤلف كتاب الصوان الحكمة وقد كانت له مكانة ممتازة في عصره ومثله من أبي حيان التوحيدي مثله سقراط من أفلاطون فقد روى عنه أبو حيان كما ودى أفلاطون عن سقراط.⁽²⁾

إطلع العرب على تراث اليونان في العلوم وفي الفلسفة وكان لهم الفضل في حفظ هذا التراث من الضياع والكشف عن أصول يونانية ضائعة من ذلك كتاب مبادئ اثولوجيا الذي عرف باسم كتاب الايضاح في الخير المحض، وهو الذي ترجم من العربية إلى اللاتينية باسم كتاب العلل Liber de Causis وقد علت شهرة أرسطو وارتفعت مكانته عند العرب كما لم ترتفع مكانة مفكر آخر في العالم القديم.

وقد قال القفطي: «... وبسبب أرسطو طاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية»⁽³⁾ ويؤكد هذا المعنى الشهر ستاني بقوله عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام... فقد سلكوا كلهم طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات سيرة ربما أوافيها رأي أفلاطون والمتقدمين.⁽⁴⁾

ولعل هذا سيقودنا إلى القول: «إن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو طاليس مع بعض آراء أفلاطون» ولعمري هذا حكم جائز وغير جائز فالفلسفة الإسلامية ارتكزت على الفلسفة اليونانية من جهة وعلى القرآن الكريم من جهة ثانية كما مر بنا، لذا نجد أن الفلاسفة العرب أثناء معالجتهم للمشاكل الفلسفية تأثروا بهذين المصدرين لذلك كانت حلولهم لبعض

¹ - ينظر: أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص: 17.

² - المرجع نفسه، ص: 231.

³ - كامل محمود: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 25، القفطي؟.

⁴ - المرجع نفسه: ص: 25، الشهر ستاني؟.



المشاكل تتعارض مع الحلول التي قدمها أرسطو طاليس، ويستدل على ذلك بقول ابن خلدون: «وعكف عليها، أي على الفلسفة اليونانية، النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم»⁽¹⁾.

مجالات الفكر الفلسفي عند العرب:

1 علم الكلام:

يعتبر علم الكلام أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة الإسلامية ويمثل مكانة هامة بين مباحثها ومباحث علوم الدين، وقد اختلفت الآراء وتشعبت بين القدماء والمعاصرين حول مدلول علم الكلام لفظا ومصطلحا.

ولعل أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما أورده النفتراني (ت 1390هـ) في "شرح العقائد النسفية"

- 1 - لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.
- 2 - «دولان أو محدثا - المؤلفات كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا».
- 3 - «ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم بالمنطق للفلسفة».
- 4 - «ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا له».
- 5 - ولأنه إنما يتحقق بالمباحث وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.
- 6 - «ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم».
- 7 - «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام».

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ص: 17.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

8 - «ولأنه لا بتناؤه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة الشمعية، أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام، المشتق من الكلم، وهو الجرح».⁽¹⁾

ويرى بعض الباحثين أن الثاني من الاعتبارات الثمانية التي يذكرها النفتراني هو أوجه الاعتبارات، وهو يصادف عند المتكلم والإخباري محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت1153هـ) صاحب (الملل والنحل) كأخذ وجهين أثبت في تسمية علم الكلام⁽²⁾، حقا كانت مشكلة (خلق للقرآن) أي حدوثه في الزمان أو قدمه، محور جدل عنيف بين المتكلمين ورجال الدين في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي.

أما الوجه الثاني في تسمية (علم الكلام) عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة في تسميتهم فنأمن فنون علمهم بالمنطق «والمنطق والكلام مترادفان»⁽³⁾ فيكون الكلام بذلك ضاعة جدلية تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصمهم الحقيقي أو مفترض.

ويعرف التهانوي علم الكلام بقوله: «هو علم يقتدر منه على إثبات الحقائق الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه».⁽⁴⁾

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلما بها، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلا عنها وفي ذلك يقول: «يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستدل العقل فيه وفي ذلك يميز علم الكلام عن الفلسفة».⁽⁵⁾

وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون معرفا علم الكلام «بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذاهب أهل السنة».⁽⁶⁾

¹ - النفتراني: شرح العقائد النفسية، فازان، 1910م، ص: 5-6 نقلا عن أرثور سعيدنيف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 25-26.

² - الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1968م، ج01، ص: 29.

³ - المصدر نفسه، ص ن.

⁴ - عادل عوا: الكلام والفلسفة، طبعة جامعة دمشق، 1961م، ص: 13.

⁵ - المرجع نفسه، ص ن.

⁶ - ابن خلدون: المقدمة، ص: 327.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



ومشيرا إلى التفرقة بين علم الكلام والفلسفة: «واعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات على وجود البارئ وصفاته وهو نوع استدلاله م غالبا، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية، فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجود، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات، فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته». (1)

فابن خلدون هنا يشير إلى أن المتكلم إذا عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة، فإنما يعالجها ليدعم بها اعتقادا دينيا لديه.

كما أشار طاش كبرى زاده (ت عام 962هـ) إلى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة فقال: «وقيل موضوعه -أي علم الكلام- الوجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتباره الغاية، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقل». (2)

فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى ما يتوصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين، المتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد.

ومع هذا فإن هذه التفرقة بين علم الكلام والفلسفة لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الغزالي (ت 505هـ) علوم المنطق في الملة حسبما قرر ابن خلدون أما العقائد الدينية، أو أصول الدين التي يتخذها المتكلم قضايا مسلما بها يستدل عليها بأدلة العقل، فأهمها التوحيد والنبوة والمعاد أو الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتدور هذه المسائل جميعا حول الله -دان وصفات وأفعال- وفي هذا يقول الإيجي (ت عام 756هـ): «وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام». (3)

¹ - ابن خلدون: المقدمة، ص: 327.

² - طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج2، ص: 20.

³ - إلاجي عضد الدين عبد الرحمان: المواقف، ج1، ص: 42، مطبعة السعادة، 1325هـ.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وإن تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمي هذا العلم بعلم التوحيد، أو علم التوحيد والصفات، وقد سمي أيضا علم أصول الدين، لأنه يتعلق بالأحكام للأصولية أو الاعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام العملية أو الفرعية.

فالمتكلم محام يدافع عن الإسلام يذود عن حياضه ويجادل بالتي هي أحسن ما استطاع إليه سبيلا، فهو يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية، يورد البراهين النظرية لدعم القصة التي يعرفها، وقد ظهر هذا العلم وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية -السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية...) وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى (ولاسيما المزدكية والمسيحية)، وقد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث وأهمها:

- اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية،
- اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان
- الاستخدام الواسع لطريقة (الإلزام) وهي لون من الحجج الشخصية
- إلزام الشخص بالاعتراف بما يكره
- بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج
- لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المجال.
- كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية في «جليل الكلام»:
- التوحيد
- وضمننا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية
- قدم القرآن أو خلقه (حدوقه في زمان)
- القدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية
- أو التسيير والتخيير



- معنى الإيمان
- وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه...
- وإلى جانب (جليل الكلام):
- الوثيق الصلة بعقائد الإسلام
- اشتغل المتكلمون بـ (دقيق الكلام)
- قضايا الحركة والسكون
- والجواهر والأعراض
- والجزء الذي لا يتجزأ.⁽¹⁾

ويمكن القول بأن الكلام كان شائعاً في جميع الفرق الإسلامية التي نشأت منذ مطلع العصر الأموي، لكنه بقي حملة مذهبية غامضة، أخذت تتضح وتنضح ببطء تبعاً ليقظة الذكاء الجمعي تدريجياً وأواخر العصر الأموي، ولعل السبب في هذا النمو البطيء لهذا العلم في هذه الفترة، يعود للانشغال الأمويين بالفتوح وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية والدفاع عن حدودها وأن الأمويين أنفسهم لم يكونوا في وضع سياسي يسمح لهم بالتسامح مع رجال هذا العلم كونهم اغتصبوا الحكم والسلطة⁽²⁾ وبالتالي فإن وجودهم على رأس هذا الحكم وجود غير شرعي، وفي هذه الحالة فإن علم الكلام سيخدم قوى المعارضة التي أغلقت راحة الخلفاء الأمويين زمننا.

ولعل أولئك الذين تكلموا بالقدر، منذ فترة مبكرة في العصر الأموي، هم أساس وجود انتشاء هذا العلم، منهم محمد بن علي بن العباس (ت 125هـ/723م) وزين بن علي بن الحسين حيث قال حين سأله بعضهم عما يذهب إليه: أبرأ من القدرية الذين حملوا نوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله، ومحمد بن سيرين (ت 110هـ) الذي روي عنه أنه وأصحابه مروا برجل مجلود فقال قائل: الحمد لله الذي عافانا مما ابتنى به، فقال ابن سيرين: «لا

¹- آرثور سعيديف وتوفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 29.

²- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، طبعة بيروت، لبنان، 1970م، ص: 282.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

تقولوا هكذا ولكن قولوا: الحمد لله الذي عافانا مما سولت له نفسه»⁽¹⁾ ويعد الحسن البصري أنه هو الذي أسس ما يسمى بالقدرية والتي تطورت فيما بعد إلى ما يسمى بالمعتزلة وذلك في العصر العباسي فقد علم تلميذه واصل بن عطاءات العبد حر، وأن له الاختيار المطلق في الأفعال من خير وشر وهو المبدأ نفسه الذي قال به المعتزلة فيما بعد.⁽²⁾

لقد تأثرت ولادة علم الكلام بتيارات فكرية يمكن أن تحدد بفرعين أساسيين أولهما خارجي ومثله النصراني كالنساطرة واليعاقبة، الذين ركزوا جدلهم حول طبيعة المسيح وقولهم بالقدر وكان منهم يوحنا الدمشقي الذي ألف عدة كتب في اللاهوت والفلسفة حيث ربط بين الله وبين كل الأعمال الخيرية التي تصيب الإنسان ورأى أن الأمور الاختبارية هي ضمن تصرف البشر، ومنها الأعمال الشريرة، التي تكون مخالفة لله ولا دخل له بها مع علمه المسبق بحصولها.⁽³⁾

أما التيار الثاني فيتمثل بالمسلمين أنفسهم، حيث اضطروا إلى مجادلة ومناقشة الذين اعتنقوا الإسلام بعد أن كانوا من ديانات أخرى كاليهودية والنصرانية والمناوية والزرادشتية والصائبة بالإضافة إلى الخصومات السياسية التي كانت تصطبغ بلون المناظرة⁽⁴⁾، وقد أدى هذا الواقع إلى نشوء فريقين متضادين في أواخر العصر الأموي حيث أخذ كل فريق يدافع عن أفكاره ومعتقداته ويحاول أن تسود دون غيرها، هذا الفريقان هما القدرية والجبرية.

القدرية:

هي حركة عقلية داخلية اقتضاها منطق الأشياء والحوادث وخاصة في زمن بني أمية اللذين اغتصبوا السلطة لذا قام القدريون على إنكار دعواهم معتمدين على أدلة من الكتاب والسنة.⁽⁵⁾

¹ - عبد الرحمن الهمداني: المدبة والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق: سامي النشار وعصام الدين علي، طبعة

1972م، ص: 32.

² - المرجع نفسه، ص: 25.

³ - زهدي جار الله: المعتزلة، طبعة أولى، القاهرة، 1947م، ص: 25 نقلا عن علي أحمد تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص:

63.

⁴ - عادل عوا: الكلام والفلسفة، طبعة جامعة دمشق، 1961م، ص: 14-15.

⁵ - المرجع نفسه، ص: 20.

يقوم مبدأ القدرية على حرية الإنسان في إرادته وقدرته على أعماله فالإنسان عندهم مخير لا مسير مجبر، قادر على فعل الخير والشر، مسؤول عما يفعل يوم الحساب، يثاب على الخير يعاقب على الشر وذلك بمقتضى العدالة الإلهية. فلماذا سمي القائلون بحرية الإرادة والاختيار قدرية، مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماما أي القائلون بمذهب القدر والجبر وقد اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبل الاشتقاق عن الضد، أي: أنهم سموا القدرية لأنهم أنكروا القدر أو على إنكارهم القدر، ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية: «إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله، أولى باسم القدرية منا». ⁽¹⁾ وهم يتأولون الصفات مثل (اليد) و (العين) التي وصف بها الله في القرآن الكريم وينفون الصفات المعنوية كالعلم والقدرة، فيذهبون إلى أن صفات الله وذاته أهم واحد، أي أن الله تعالى عالم بذاته لا يعلم خارج عن ذاته وقادر بذاته لا بقدرة خارجة عن ذاته ⁽²⁾، وقد أيدوا هذه الأقوال بآيات من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف حتى يكون لدعواهم قبولا منطقيا عند الناس.

ولقد كانت ولادة هذه الحركة في العصر الأموي مدخلا للغوص في حقائق الكون والتعرف عليها من خلال البحث عن أسبابها وماهية وجودها حيث ساعد ذلك فيما بعد على وضع فلسفة عربية إسلامية.

ومن الذين تكلموا بالقدرية محمد بن خالد الجهني (ت 80هـ)، ثم خلفه غيلان بن يوسف القدري الدمشقي الذي اشتهر كرأس القدرية وواضع أسسها وتعاليمها وأول ما قال به زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز إن العبد يفعل بقدرته ما يشاء دون أن يكون لله مشيئة على أعمال الفرد، فهده عمر وسكت الرجل إلى أن مات الخليفة ثم عاد يتكلم في القدر ويطعن في بني أمية، فامتحنه هشام بن عبد الملك فأقر بنفي القدر فمات مصلوبا على باب دمشق. ⁽³⁾

¹ - الجرجاني: شرح مواقف الإيجي، طبعة القاهرة سنة 1325، ج 8، ص 378. نقلا عن عبد الرحمان بدوي: التراث

اليوناني في الحضارة الإسلامية، (دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية) سنة 1940، ص 198.

² - محمد عبد الرحمان مرحبا: مرجع سابق، ص: 285.

³ - زهري جار الله: مرجع سابق، ص: 35.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وقد استمر القول بالقدر في الشام على رأي غيلان بعد موته، لكن القدرية لم يشككوا فرقة ذات قوة بقدر ما كانوا أفرادا متفرقين، سيصيحون أقوياء في العراق بعد سقوط الدولة الأموية، وقد تعدى تأثيرهم إلى العائلة الحاكمة من الأمويين كزيد بن الوليد⁽¹⁾.

- الجبرية:

ظهرت كحركة مضادة للقدرية وقال أصحابها بعكس القدرية تماما فكان جهم بن صفوان (ت 128هـ) أول من نادى بالجبر المطلق ورأى أن العبد يسير بالإرادة الإلهية تسييرا مطلقا فسمي أتباعه بالجبرية⁽²⁾ وأهم تعاليمهم:

- القول بان العبد مجبر

- مسير في كل ما يفعل بالإرادة الإلهية

- لا اختيار له في شيء

- ولا قدرة له على شيء

فإنه قدر عليه مقدما كل ما يفعل وكل ما يترك وكل ما يختار وقد اعتمدوا في ذلك آيات تشير إلى التسيير: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾⁽³⁾.

- نفي الصفات الإلهية التي تتحمل التسبيه، ولكنهم أجازوا وصفه تعالى بصفتين اثنتين هما الفعل والخلق.

- إنكار رؤية الله على المؤمنين في الآخرة وتأويل الآية: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ ، إلى ربّها نَاطِرَةٌ⁽⁴⁾، وقالوا بغناء الجنة والنار اعتقادا منهم بأن البقاء صفة خاصة لله تعالى، لا يشاركه فيها شيء⁽⁵⁾.

¹- أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: 284.

²- يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص: 27.

³- الإنسان، آية: 30.

⁴- القيامة، آية: 22-23.

⁵- يوسف فرحات: مرجع سابق، ص: 27.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وكما أثرت القدرية في أبناء العائلة الحاكمة من الأمويين، فإن الجبرية أثرت هي الأخرى في بعض خلفاء الأمويين، كمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، كان قد تأدب على الجعد بن درهم، وسمي بمروان، الجعدي نسبة إلى مؤدبه. (1)

- المرجئة:

في غمرة الأحداث السياسية والفكرية التي سادت بعد مقتل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب حيث تركز الخلاف بين الخوارج والشيعة حول أحقية الخلافة، فنشأ عن هذه الخصومة السياسية جدل استمد مقوماته من كتاب الله وسنة رسوله، ظهرت فرقة المرجئة سياسية في بادئ الأمر ثم ما لبثت أن أضفت على آرائها الطابع الديني، وقد دارت آراء المرجئة حول جوهر العقيدة (الإيمان والكفر) والمؤمن والكافر. (2)

وكان السبب في ذلك موقف الخوارج والشيعة السياسي والديني من بني أمية، إذ كانت الفرقتان تعتبران بني أمية مغتصبين للسلطة في حكم المسلمين من الناحية السياسية أم من الناحية الدينية فقد اعتبروهم كفارا، كما أن كل فريق منهما اعتقد بتفكير الفريق الآخر، وهنا نشأ هذا الفريق الذي اتخذ موقفا وسطا فلم يكفروا أحدا، بل أرجئوا الحكم إلى الله في حق الناس (3)، فهم يرون «أن العمل ليس ركنا من أركان الإيمان ولا داخلا في مفهومه». (4)

وقالت المرجئة: إن الإيمان هو معرفة الله ورسوله، وإن من آمن بالله ورسله وترك الفرائض وارتكب كبيرة من الكبائر فهو مؤمن، وأن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب وأن الأعمال القاهرة ليست جزءا من الإيمان وهذا مخالف لما قالت به الخوارج من أن الإيمان هو معرفة الله ورسله وأداء الفرائض.

والكف عن الكبائر كما انه مخالف لما قالت به الشيعة حيث كان اعتقادهم بالإمام ركنا أساسيا من أركان الإيمان.

1- السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص: 254.

2- أحمد أمين، صبحي الإسلام، ص: 316.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- المرجع نفسه، ص: 317.

ضفي حين اتخذ المرجئة موقفا أكثر مغالاة حول آراء الشيعة والخوارج فقالت: «إن الإيمان الاعتقاد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كاهل الإيمان عند الله عز وجل»¹⁰ وقال المرجئة أيضا بأن الله وعدا ووعدا وأن وعده لا يتخلف لأن العقاب الذي توعد الله به عدل، والله أن يتصرف في عدله كما يشاء.⁽²⁾

والمرجئة عدة أصناف، صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر كأبي شمس، وابن شبيب وغيلان، وسموا مرجئة قدرية، فقالوا إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، وبما جاء عنده مما اجتمعت عليه الأمة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وتحريم الميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك. وصنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان وبالجزر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، أي علي مذهب الجبرية، وقد عرف مذهب المرجئة في العراق والشام، وكان له أنصار في فراسان.⁽³⁾

– المعتزلة:

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة، ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، أي في نهايات العصر الأموي، وبلغت مجدها في العصر العباسي الأول، وقد تضاربت آراء المؤرخين في سبب إطلاق اسم (المعتزلة) على هذه الفرقة، فهناك من يرى أن ظهور هنا اللقب يعود أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي وخصومه، فقد نشأت كما نشأ الشيعة والخوارج لما اعتزل سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد عليا ورفضوا محاربتة كما رفضوا القتال إلى جانبه فسموا بالمعتزلة وهم أجداد المعتزلين الآخرين.⁽⁴⁾

¹ – أحمد أمين: حجي الإسلام، ص: 319.

² – المرجع نفسه، ص: 320.

³ – المرجع نفسه، ص: 326-327.

⁴ – عبد الجبار الهمداني: مرجع سابق، ص: 10.

أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من اعتزال واصل بن عطاء (ت 748هـ) وعمرو بن عبيد (ت 761هـ) حلقة الحسن البصري⁽¹⁾ (ت 727هـ) كبير علماء الدين بالبصرة في زمانه⁽²⁾، فالاعتزال إذن دار قول مسائل دينية يجئ.

ويعود هذا الاعتزال إلى الجدل المذهبي الذي كان بدور على ألسنة أصحاب الفرق الدينية حول الإيمان والكلام في كتاب الله وسنة رسوله، فعد المسلمون مرتكب الكبيرة مادون الشرط فاسقا أو فاجرا، لكنهم اختلفوا في شأن الفاسق، هل هو مؤمن أم كافر، فقال الخوارج بل هو كافر مخلد في النار إذ لا يتم الإيمان دون العمل، وقالت المرجئة إنه مؤمن، وامتنعت عن تعيين القصاص وأرجأت أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله فيه كما يشاء، وذهب الحسن البصري بعقد حلقات المناظرة في مساجد البصرة ويقول، إن مرتكب الكبيرة منافق وبقية القضية غير مجلولة حلا مرضيا لجماعة المسلمين .

فقام واصل بن عطاء يعرض خلا جديدا لها، فعد مرتكب الكبيرة فاسقا، وجعل به منزلة بين منزلي الكفر والإيمان.⁽³⁾

وكان المعتزلة من الأحزاب الدينية — السياسية المعارضة للأمويين أما ميولهم الشيعية كانت وراء موقفهم السليبي من العباسيين فأيدوا النفس الذكية وشاركوا في انتفاضة عام 762هـ ضد الخليفة العباسي المنصور، وصار لهم تعود ملحوظ أيام هارون الرشيد وعهد المأمون والمعتصم والواثق حيث تقلد للبعض منهم مناصب هامة في الدولة.⁽⁴⁾

وكان النشاط الفكري للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين يحظى برعاية الخلفاء واعتبر القول بخلق القرآن الذي أخذ به المعتزلة والجهمية معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة غير انه ساءت أحوالهم أيام المتوكل (847-861) وتعرضوا للملاحقة والاضطهاد وفقدوا الكثير منه مواقعهم الفكرية في البلاد، ثم ظهوروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (945-1055) ولافت إنكار المعتزلة للقبول والانتشار في أوساط الزيدية وفي القرنين (12-13) راج مذهبهم في

¹—ومع ذلك يضعه المعتزلة على رأس شيوخهم.

²— آرثور سعديف وتوفيق سلوم: مرجع سابق، ص: 30.

³—زهدي جار الله: المعتزلة، مرجع سابق، ص: 12-14.

⁴—آرثور سعديف وتوفيق سلوم: مرجع سابق، ص: 30.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

خوارزم ومع الغزو المغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنوية بإيران ومناطق من المشرق الإسلامي وشارف على النهاية.⁽¹⁾

لقد تطور الاعتزال على امتداد تاريخه في جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات، وفي القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه، ومن بين أعلام المدرة الأولى كان فضلا عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، معمر بن عباد، وأبو الهزيل العلاف (ت 840) وإبراهيم بن سيار النظام (ت 746) والجاحظ (ت 868) وأبو علي الجبائي (ت 915). وابنه أبو هاشم (ت 933هـ) وكان القاضي عبد الجبار وأتباعه أقرب إلى مذهب البصريين.

أما مدرسة بغداد التي أسسها بشر بن المعتمر (ت 825هـ) فبرز منها ثمانية الأشرس (ت 828) والمرداد (ت 840هـ) واحمد بن أبي فؤاد (ت: 854هـ) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي الكعبي (ت: 929-931هـ) وقد دارت المناظرات بين المدرسين حول (دقائق الكلام) خاصة، ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلت من المعتزلة «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النيسابوري (ت 1024هـ) تلميذ عبد الجبار.⁽²⁾

ونتخلص تعاليم المعتزلة في الأصول الخمسة التي اجمعوا عليها:

1 - التوحيد: دافع المعتزلة عن التوحيد دفاعا مستمينا حتى عرفوا بأهل التوحيد، ولا يعني ذلك توحيد الله في الألوهية فقط (القول بإله واحد) بل توحيد في صفاته بتزيهه عن كافة صفات المخلوقات والتوحيد بين ذاته وصفاته، والصفات الإلهية نوعان:

- "صفات الذات" كالعلم والقدرة والحياة وهي عند المعتزلة مطابقة للذات الإلهية، وقديمة قدمها بالتالي.

- "صفات الفعل" ومنها للإرادة والسمع والكلام وقد اعتبروها حادثة تظهر في زمان وتتغير وتتبدل ولذا فإنها غير الذات الإلهية.

¹- المرجع نفسه ، ص: 31.

²- آرثور سعديف وتوفيق سلوم: ص: 31.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

ومن هنا يلزم أن القرآن، بوصفه كلام الله، محدث مخلوق في زمان وليس قديماً، فاعتبار القرآن أولي بنا في التوحيد فالقرآن هو كلام الله محدث، لأن فيه جميع صفات الحدوث، فهو مؤلف من سور وآيات وكلمات وحروف تقرأ وتسمع ولها بداية ولها نهاية فلا يمكن أن تكون أزلية، كما يضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم فيه الناسخ والمنسوخ، والناسخ يبطل المنسوخ، فلا يجوز أن يقع النسخ في القديم ولا يجوز أن يوصف الأزلي بالحدوث.

فالقرآن إذا مخلوق وكلام الله أيضاً مخلوق عند الحاجة إليه⁽¹⁾، يحدثه الله ويحدد الأشعري قول المعتزلة ومنهم الخوارج والزيدية في كلام الله بما يلي: «إن القرآن كلام الله إنه مخلوق الله لم يكن ثم كان».

2 - العدل: ويقصد به العدل الإلهي، الذي يقتضي حرية الإنسان في أفعاله وخلقه لها، واستحقاقه بذلك الجزاء عنها ثواباً أو عقاباً، فالعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ وقال ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ وقالوا بحرية العبد وتمكنه من خلق أفعاله وناضلوا في سبيل هذا المبدأ حتى أطلق عليهم أهل العدل والتوحيد⁽²⁾.

3 - الوعد والوعيد: ومؤداه أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه لأنه أو عد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، ويقتضي أن ينفذ الله وعده ووعيده، لأنه عدل والعدل واجب على الله⁽³⁾.

4 - المترلة بين المترلتين: ومعنى هذا أن مرتكب الكبيرة من المسلمين الذي نسبه المرجئة المتسامحون إلى الإيمان وعده الخوارج المتشددون في عداد الكفرة، هو عند المعتزلة في مترلة وسط بين مترلتي الإيمان والكفر.

قد سماه واصل بن عطاء (الفاسق) في حين ذهب الحسن البصري إلى تسميته بـ (المنافق) ولعل هذا الخلاف كان سبب ترك واصل حلقة الحسن واعتزاله لها، وهو الحكم الذي قال به على

¹ - أحمد أمين: حجي الإسلام، ج 01، ص: 22.

² - حنا فاخوري: واخليل الجر، المرجع السابق، ص: 117.

³ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 01، ص: 62.

المسلم الذي يرتكب الكبيرة دون الشرك بأنه لا مؤمن ولا كافر، بل فاسق وجعل الفسق منزله مستقلة عن منزلتي الكفر والإيمان، فيكون الفاسق دون المؤمن وخير من الكافر.⁽¹⁾

5 - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: هذا أصل من تعاليم المعتزلة جعلوه واجبا على كل مؤمن وذهبوا فيه مع الخوارج والزيد به إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز استخدام القوة والثورة وللخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة إلى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد وكان هذا الأصل يتصل عند المعتزلة بالاعتبارات السياسية بالخروج على أئمة الجور وظلمة الحكام، وتحت لواء هذا الشعار شاركوا في انتفاضة عام 762هـ.⁽²⁾

وكانت فترة نهوض المعتزلة في النص الأول من القرن التاسع بمثابة العصر الذهبي في تاريخ علم الكلام، وفي ذلك يقول المتكلم الأشعري الشهرستاني: «أما رونق الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسيين، هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وانتهاه من الصاحب بن عباد وجماعة من الديلمة»⁽³⁾ فقد أصبحت المعتزلة المذهب الرسمي في العصر العباسي، وخاصة في فترة حكم المأمون والمعتصم وكذلك في دولة الأغالبة في تونس- فألم الآمون الناس بالقول بخلق القرآن، وعقد مجالس المناظرة من أجل نشره ومن لم يقل بخلق القرآن من كبار الشخصيات وكان مصيره للسنج أو القتل، وحين جاء المتوكل إلى الخلافة قام باضطهاد المعتزلة وضعف أمرهم⁽⁴⁾، وبذلك يكون قد قضى على أكبر حركة فكرية عربية فالمعتزلة هم أول من حكم العقل في أمور كثيرة ورأوا أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين الحسن والأشياء وقبحها، وعلى التفرقة بين الخير والشر وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على خلق أفعاله كي يكون للثواب والعقاب معنى، وتأولوا النصوص الدينية التي لا تتماشى مع العقل ولا يقرها المنطق.

وأتوا بحجج عقلية في دفاعهم عن الدين ورددهم عن خصومه - فهم في مقدمة العقليين في الإسلام ولهذا سموا (مفكري الإسلام الأحرار).⁽⁵⁾

¹ - أرثور سعديف وتوفيق سلوم، ص 33.

² - أرثور سعديف وتوفيق سلوم، مرجع السابق، ص: 33.

³ - الشهرستاني: الملل والنحل، ج 01، ص: 30.

⁴ - المسعودي: مروج الذهب، ج 02، ص: 249.

⁵ - أنور الرفاعي: ص: 176.



ولعل تلك الظروف الصعبة أيام المتوكل من اضطهاد وجملة على الاعتزال خاصة وعلم الكلام عامة هي التي جعلت المتكلمين يلجئون إلى بعض التستر والتقنية، مما انعكس جلياً في إبداع أبي الحسن الأشعري (ت 935هـ) تلميذ المعتزلي أبي هاشم الجبائي مؤسس المدرسة الأشعرية في علم الكلام.⁽¹⁾

6 - الأشاعرة: الأشاعرة فرقة كلامية تنسب لأبي الحسن الأشعري من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ولد بالبصرة 270هـ وقد مرت حياته الفكرية بثلاث مراحل:

- المرحلة الأولى: حيث عاش في كنف أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة وتلقى علومه حتى صار نائبه وموضع ثقته وترغم المعتزلة أربعين سنة.

- المرحلة الثانية: ثار فيها على مذهب الاعتزال الذي كان ينافح عنه وأعلن البراءة من الاعتزال، وخط لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص بما ظن أنه يتفق مع أحكام العقل.

- المرحلة الثالثة: إثبات الصفات جميعها لله تعالى من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تحريف ولا تبديل ولا تمثيل، وكتب كتابه الإبانة عن أصول الديانة الذي عبر فيه عن تفضيله لعقيدة السلف ومنهجهم، الذي كان حامل لوائه الإمام أحمد بن حنبل، وخلف مكتبة في الدفاع عن السنة وشرح العقيدة تقدر بثمانية وستين مؤلفاً توفي سنة 324هـ.

بعد وفاة أبي الحسن الأشعري، تطور المذهب على أيدي أئمة وواضعي أصوله وأركانه حيث تعددت اجتهاداتهم ومناهجهم في أصول هذا المذهب وعقائده.

وقد تأرجحت مواقفهم واجتهاداتهم بين موافقة مذهب السلف واستخدام علم الكلام لتأييد العقيدة والرد على المعتزلة ولعل أبرز هذا التطور هو القرب من أهل الكلام والاعتزال والتحول في التصوف والاهتمام بالفلسفة وجعلها جزءاً من المذهب.

ومن أبرز أئمة هذا المذهب وأعلامه:

- أبو بكر الباقلاني الملقب بالقاضي (ت 1013)

- أبو إسحاق الشيرازي (ت 1083).

¹ - أرثور سعديف وتوفيق سلوم: مرجع سابق، ص: 33 - 34.



- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 1085).

- عبد القادر البغدادي (ت 1037).

- فخر الدين الرازي (ت 1210).

- محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت 1153).

- أبو حامد الغزالي (ت 1111).

في مسألة الصفات الإلهية قال الأشاعرة بحملة من (صفات الذات) منها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر وهي عندهم صفات قديمة، أما صفات الفعل كالخلق والرزق والعدل والإنعام والحشر والنشر وغيرها فاعتبروها كالمعتزلة قبلهم محدثة.⁽¹⁾

«وكان الأشاعرة شأن المعتزلة من خصوم التشبيه والتجسيم ولكن إذا كان المعتزلة قد أنكروا قول المشبهة بإمكانية رؤية الله في الآخرة، وهو القول الذي يستند أصحابه إلى الآية الكريمة: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾⁽²⁾ فإن الأشاعرة قد جوزوا ذلك» ولكنهم يتحفظون فيؤكدون بأن المقصود ليس الرؤية الحسية، رؤية الأبصار، وما يتعلق به من الجهة والمكان والصورة والمقابلة واتصال الشعاع وغيره وإنما هي نوع من العلم⁽³⁾

كما طرح الأشاعرة مذهب (الكسب) في مقابل قول المعتزلة في الإنسان خالفا لأفعاله، فهم يذهبون إلى أن لفظ (الخالق) إنما يليق بالله فحسب، وعندهم أن الله هو (خالق الأفعال) أما الإنسان فهو (الكاسب) بإرادته واختياره فيستحق عليها الثواب أو العقاب.⁽⁴⁾

لم تكن ثمة هوة شاسعة تفصل بين الأشاعرة والمعتزلة، فالأشعري كان تلميذا للمعتزلة، والمعتزلي عبد الجبار كان في أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة، وكان خصوم الأشاعرة من علماء الدين المحافظين يتهمون الأشاعرة بأنهم يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم أشد حالا منهم في

¹ - أرتور سعديف وتوفيق سلوم، مرجع السابق، ص: 34

² - القيامة، آية: 22-23.

³ - أرتور سعديف وتوفيق سلوم، مرجع السابق، ص: 36.

⁴ - المرجع نفسه، ص ن.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

الباطن، ويحكي ابن تيمية أن الناس في عصره كانوا يشنعون على الأشاعرة وينسبونهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال وهناك من يصنف الأشعرية كواحدة من فرق المعتزلة.⁽¹⁾

ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي بدأت مرحلة جديدة في تطور علم الكلام حيث اقترب من الفلسفة، يقول ابن خلدون «التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد الفنين من الآخر»⁽²⁾ وقد عرف هذا الطور في مسيرة علم الكلام بـ (كلام المتأخرين) ... «وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي - رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة فقوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المؤخرون من بعدهم في مخالفة كتب الفلسفة».⁽³⁾

الفلسفة الإسلامية:

يعتقد بعض الدارسين أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا مجرد استمرار للفكر الفلسفي اليوناني وأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، وقد غزا آخرون سبب ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر والغور في المذاهب الفلسفية والإتيان بشيء جديد يستحق أن يضاف إلى محضلة الفكر الإنساني، ويرجع هؤلاء إلى أن الفلسفة اليونانية قد ملأت كل المنافذ الإبداعية على الذين يأتون بعدها وقد جاءت فلسفتهم متكاملة في تفسير الكون والإنسان المبدع الأول، ولم يبق للقادمين بعدهم إلا التفسير والشرح والتعليق على مسائلها وما كان دور المسلمين إلا واسطة نقل فلقد أخذوا عن الإغريق هذا التراث فسلموه بدورهم إلى فلاسفة للقرون الوسطى فهم نقلة للعلم الفلسفي اليوناني ليس إلا، ويرى فريق آخر أن الفلسفة العربية الإسلامية نشأت في أحضان الثقافة العربية الإسلامية، والسنة النبوية الشريفة والعلوم العربية، ولم يكن تيار الفلسفة اليونانية سوى رافد اندفع ليتلقى مع الجرى الكبير وحتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاوز المكاني والتماس الحضاري في تلك المنطقة، وما إقبال المسلمين على التراث اليوناني إلا استعراض قضاياها مقارنة بأسلوب المتعلم.

فرفضوا منه ما يتعارض مع الدين وقبلوا ما لا يناقض العقيدة، فهم لم يطلبوا الفلسفة إلا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفي.

¹ - ينظر: آرثور سعديف وتوفيق سلوم، مرجع السابق، ص: 36.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص: 430.

³ - المرجع نفسه، ص: 431.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

ولذل يمكن تعريف مصطلح الفلسفة الإسلامية واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن أن يستخدم على أنه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والخالق.

ويمكن أن يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبنت في إطار الثقافة الإسلامية من دون الحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أسي ضرورة لأن تكون مرتبطة بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية، وفي بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون.⁽¹⁾

فالفلسفة الإسلامية إذن هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط، فإن الإسلام لم يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل قد وجد في علوم الفكر والعقل أيضا متسعا فسيحا عن الذات.

وقد دافع عنها بعض المستشرقين وأثبتت (دوجا) أن المسلمين عارضوا أرسطو وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة .

كما كان يدرس بالمدرسة المسائية، وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريقا في ميدان الفكر وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من لآثار العقل العربي الإسلامي.⁽²⁾

فقد برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خالفوا فيها كثيرا آراء المعلم الأول (أرسطو)⁽³⁾، ولمعرفة طبيعة الفلسفة العربية نصغي إلى المستشرق هورتن، إذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في دائرة المعارف الإسلامية بعنوان Falsafa: «ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص، فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية غير أنه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظورا إليه من خلال صورة ذهنية واحدة فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هي إثنية فيها للهولي القدم مع الله، وهذا المذهب الأرسططاليسي فيه عناصر علمية مخصصة، لكن التروع القوي فيه الاعتماد على

¹ - محمد عابد الجابري: بناء العقل العربي.

² - محمد على أبو ريان: بين الغزالي وديكارت بحث في مجلة الشرق الجديد، 1964.

³ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 419.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



ما في الوجود الخارجي وحده يشويها ويعطيها: أنى جاءت الصور إذا الله عقلا صرفا ليس له إرادة؟، وهو يحرك العالم من حيث معشوق لا من حيث هو كله فاعلى.

ثم هو يجهل الجزئيات؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي»⁽¹⁾، إن مذهب أرسطو

معارض للإسلام في كثير من جوانبه كما أن في الإسلام قضايا كثيرة فجرت عبقرية فلاسفة الإسلام وشدت جميع الثغرات في فلسفة أرسطو، وجلت كل غامض فيها، ويثبت في كل ما تركه معلقا بلا حل، وأحكمت الصلة بين الله والعالم وتحويل الله من علة غائبة إلى علة فاعلة أيضا، وجعله محيطا بكل شيء علما، وجهر الجزئيات جميعا في نظرة واحدة شاملة تستغرق جميع الأشياء، وأخيرا تقرب أرسطو من الإسلام وتقريب الإسلام من أرسطو والتوفيق بينهما بإدخال تغيرات في قضايا الفلسفة الأساسية والفرعية من شأنها تقريب شقة الخلاف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء بل وإضافة قضايا جديدة إلى الفلسفة قال بها للدين وجهلتها الفلسفة.⁽²⁾

ليس معنى ذلك أن العرب قد اقتصروا على أرسطو وحده، بل عملوا على أساسه وفي مخطط تفكيره مع تصحيح بما فيه من نقص، فقد أخذوا من أرسطو منطقته ومنهجه وطبيعته ومعظم أقواله فيما بعد الطبيعة، ثم أكملوه بمثالية أفلاطون، كما أخذوا عن مذاهب يونانية أخرى ثم ضموا إلى ذلك عناصر شرقية، فعد العرب بحق الورثة المباشرين للإغريق.

ولاشك أن الفلسفة اليونانية ذاتها تمتد كثير من أصولها هي الأخرى إلى الحضارات والثقافات الأجنبية عنها والسابقة لها، كالحضارة المصرية والحضارة البابلية والحضارة الهندية وهو ما ينطبق على واقع الفلسفة الإسلامية بلا شك.⁽³⁾

لقد عاجلت الفلسفة العربية الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإنسان والعالم..... وفصلت القول فيها، متأثرة بالبيئة والظروف المحيطة بها، ومستعينة بها وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، مقحمة ميادين متسعة: ميتافيزيقية وطبيعية ومعرفية، وأخلاقية وسياسية ونفسية وجمالية وفنية وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، وتمتاز الفلسفة العربية الإسلامية بوجه عام بالمميزات التالية:

¹ - نقلا عن مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944م، ص: 23-24.

² - محمد عبد الرحمن مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1995م.

³ - عبد الحميد خطاب، الفلسفة الإسلامية بين الأمس واليوم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 208م، ص: 23.

1- هي فلسفة روحية دينية تقوم على أساس من الدين، وترتكز على الروح تركيزا كبيرا نشأت في أحضان الدين وتربي رجالها على تعاليمه مقدم بها علم الكلام من معتزلة وغيرهم تبدأ الفلسفة الإسلامية بالواحد وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شاملا لم يسبق إليه، وكأما كانت تتبارى مع المدارس الكلامية المعاصرة لها من معتزلة وأشاعرة.

فتتدارك النقص في هذه المدارس، وتمعن في تصوير الخالق تصويرا قائما على التجربة والتثريه والوحدة المطلقة والكمال التام، وعن الواحد صدر كل شيء فهو المبدع والخالق، أبداع كل شيء من لا شيء، وخلق العالم في الأزل ونظمه وسيره.⁽¹⁾

وعلى هذا فالطبيعة مرتبطة في الفلسفة العربية ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا، ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك كثيرا، فالنفوس البشرية مهما اختلف فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها، فإنهم يسلمون جميعا بأن فيها شيئا نورانيا، فهي لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي، وفيض علوي.⁽²⁾

وما كان لرجال في العصور الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالحق والإبداع، وتبرهن على خلود الروح، وتؤمن بالجزاء والمسؤولية، والبعث والسعادة في الآخرة.⁽³⁾

2- هي فلسفة عقلية: على الرغم من الطابع الديني الروحي للفلسفة الإسلامية، فإنها تعتن بالعقل اعتدادا كبيرا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية، والكون والإنسان، فالعقل البشري قوة من قوى النفس ويسمى بالنفس الناطقة، وهو نوعان عملي يسوس البدن وينظم السلوك ونظري يختص بالإدراك والمعرفة، فهو الذي يتقبل المدركات الحسية ويستخلص منها المعاني الكلية بمساعدة العقل الفعال الذي هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبقارنا.⁽⁴⁾

فبالعقل تكشف الحقائق العلمية وهو باب من أبواب المعرفة، لأن المعارف ليست منزلة كلها، بل منها ما يستنبطه العقل ومنها ما يستخلص من التجربة، وقد انتقل هذا المفهوم إلى الفلسفة

¹- ابن سينا، الشفاء، ج2، طبعة القاهرة، 1980م، ص: 258.

²- ينظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، طبعة ليدن، 1853م، ص: 147.

³- ينظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبعة القاهرة، 1955م، ص: 238.

⁴- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص: 190 وما بعدها.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



المسيحية، وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته، وأثاروا في القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية، فأيدهم بعض المدرسين وعارضهم آخرون.⁽¹⁾

وتطورت الدراسات العقلية تطورا كبيرا، وكانت الدراسات النقلية في القرون السابقة قوية وغالبة، وحينما يتقابل العقل مع النقل في بيئة دينية، تثار الخصومة بينهما، وتكون الحاجة ملحة لتعليب أحدهما على الآخر أو للتوفيق بينهما.

ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر من قرارات كنيسية، تحرم كتبا فلسفية او دراسات عقلية بعينها.

ولا ريب أن ازدياد سلطان العقل يدعو على نفوذ الكنيسة فمشكلة التوفيق بينت الفلسفة والدين أثرت من قبل في الفلسفة المسيحية مثلما أثرت في القرن الثالث عشر على أثر اتصال الغرب بالفلسفة العربية.

3- هي فلسفة توفيقية: توفيق بين الفلاسفة بعضهم بعضا وقد عرف العرب شيئا من الفلسفات الشرقية القديمة لكنهم عنوا عناية خاصة بأفلاطون وأرسطو، فترجموا لأفلاطون أهم محاوراته وهي: الجمهورية وترجموا لأرسطو أهم مصنفاته، ويمكن القول: إن العرب عرفوا أرسطو وأفلاطون معرفة مباشرة عن طريق مؤلفاتهما، وعن طريق ما نقله المؤرخون السابقون عنهما، وما نقله حينئذ بن إسحق في كتابه (نوادير الفلاسفة والحكماء).⁽²⁾

وللغرابي موقفه الواضح في مسألة التوفيق، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة، وأن كبار الفلاسفة، يجب أن يتفقوا فيما بينهم، مادامت الحقيقة هدفهم جميعا، فما الخلاف بين أفلاطون وأرسطو إلا وهما وسع هوته أتباعهما وتلاميذهما وقد عمل الفارابي على طريقتيه الجمع بين أفلاطون وأرسطو فدر المستطاع.⁽³⁾

كما عمل الفلاسفة العرب على التوفيق بين النقل والعقل وشغلوا بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد.

¹ - الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، طبعة أكسفورد، 1934م، ص: 297.

² - ابن النديم: الفهرست، تح. إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، 1417 هـ - 1997، ص: 286.

³ -

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

فسيرة العقل العربي كانت في جوهرها، قراءة للمنقول وتأويلا للشريعة واستعادة النص، فنظروا في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها ومقاصدها، فأقاموا بذلك ضربا من الصلة بين الفلسفة والشريعة وبين العقل والنقل.⁽¹⁾

وكان لجهودهم أثر في انتشار الفلسفة ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى. 4 هي فلسفة وثيقة للصلة بالعلم، تغذيه ويغذيها وتأخذ منه ويأخذ عنها، فقد كان فلاسفة الإسلام يعتبرون العلوم العقلية جزءا من الفلسفة، وعالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل أخرى في ما بعد الطبيعة.

فابن سينا مثلا ألف كتاب (الشفاء) وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية، اشتمل على أربعة أقسام، انصب أولها على المنطق، والثاني على الطبيعيات، والثالث على الرياضيات والرابع على الإلهيات، وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة، تعلم الطيب وأحرز فيه شهرة فائقة وتوسع فيه درسا وبجثا وكتابه للقانون من أم المؤلفات الطبية العربية. والكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفا، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية وكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفا قبل أن يدرس الرياضيات.⁽²⁾

الفلاسفة:

كان رواد الفلسفة العربية فرادى لعل أبرزهم الكندي والرازي وفي القرن العاشر ظهرت، جماعة الفلسفة المعروفين بـ (إخوان الصفا) أما كبار فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد فيتمثلون مدرسة (المشائية الشرقية) التي نسخت أساسا على منوال أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين.

وهناك من يقسمهم إلى قسمين: فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي، وتفاديا لهذه التقسيمات نذكر أشهرهم:

¹ -علي حرب: التأويل والحقيقة، الطبعة الثانية، 1995م، شركة دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص: 87-91.

² -القفطي: تاريخ الحكماء، 366، نقلا عن علي أحمد، ص: 76.



1- الكندي: واسمه يعقوب بن اسحق وهو عربي الأصل من قبيلة منددة، نسا في الكوفة ودرس في البصرة ثم في بغداد لقت بفيلسوف العرب لأنه كان أول العرب الذين اشتغلوا بـ (علوم الأوائل) اليونانية ونشرها، كان ميلاده في أواخر القرن الثامن، وقد حظي برعاية المأمون والمعتصم وكان معلما لابن المعتصم احمد الذي ألف له عددا من رسائله وكان لمكانته المرموقة في البلاط أن تسهل عليه اشتغاله بالعلوم الفلسفية ولكنها كانت في الوقت نفسه سببا في حقد الحساد الذين لم يسلم من مكائدهم.

وفي عهد المتوكل تعرض للملاحقة والاضطهاد إلى أن وافته المنية في بغداد ما بينت عامي 860 و 879 هـ.⁽¹⁾

ترك فيلسوف العرب أكثر من ثلاثمئة مؤلف تشمل الفلسفة وعلم النفس والطب والهندسة والفلك والموسيقى والكيمياء ومختلف الصناعات، وكان له فضل كبير في التعريف بأعمال المفكرين اليونانيين وفي إصلاح ترجمتها إلى العربية.⁽²⁾

ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية:

- «رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة».

- «رسالة في الجوهر الخمسة».

- «في الفلسفة الأولى».

- «وفي الإبانة عن العلة الفاعلة العربية للكون والفساد».

- «رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم».

«ويتلخص مذهبه الفلسفي في أمرين يستهدفان غرضا يريد الوصول إليه، أما الغرض فإثبات الواحد الحق، وهو الله سبحانه» ولما كان الإسلام يرمي إلى الوحدانية، وأن الله الواحد مبلع العالم من عدم، وكانت الفلسفة في صميمها تبغي معرفة الإله الواحد الأحد، فلا منافاة بين الدين والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة.

¹ -أرتورد سعديف وتوفيق سلوم، الفلسفة الإسلامية، م س، ص: 116.

² - بل أنه أحد أربعة من حذاق الترجمة، بعد حنين بن اسحق، وثابت بن قره، وعمر بن الفرخان الطبري، والحق أنه لم يكن مترجما بقدر ما كان مصلحا لترجم الغثة، ينظر: أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وليس الاشتغال بالفلسفة كما يتهمها رجال الدين كفرا، إذ لا يوجد في الدين ما ينص على تحريمها وكفرها.

والأمر الثاني محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو « فجوهر فلسفة أفلاطون التي تؤمن بالمثل أصلا للموجودات.

يخالف جوهر فلسفة أرسطو التي تعد الفلسفة وجود قبل كل شيء، وتخالف فلسفة أفلوطين التي تعتمد على الواحد وتصدر عنه الموجودات بسلسلة من الفيض».⁽¹⁾

غير أن الكندي لم يوفق في أن يحل هذه المشكلة فيدمج فلسفة الوجود وفلسفة الواحد في مذهب جديد يوفق بينهما، وهذا ما قام به فيما ما بعد الفارابي.

2- الرازي: هو أبو بكر محمد بن وكريا الرازي ولد في مدينة الزبي قرب طهران) عام 865هـ، كان رجلا موسوعيا، اشتغل بالفلسفة وكان أشهر مرجع في الطب في القرن العاشر.⁽²⁾

كما اشتهر بالكيمياء وسلك في أبحاثه مسلكا علميا سليما، فأجرى التجارب واستخدم الرضد والتنبع مما أعطى تجاربه الكيمائية قيمة خاصة، حتى إن بعض علماء الغرب يعتبرونه مؤسس الكيمياء الحديثة، وقد طبق معلوماته في ميدان الطب، واستخدم الأجهزة وصنعها، ويظهر فضله في الكيمياء بصورة جلية عند قسم المواد المعروفة في عصره إلى أربعة أقسام:

- المواد المعدنية.

- المواد النباتية.

- المواد الحيوانية.

- المواد المشتقة.

كما قسم المعدنية إلى أنواع يحسب طبائعها وصفاتها، وما زالت الطرق التي اتبعها في التحضير مستخدمة حتى اليوم.⁽³⁾

¹ - أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ص: 130-132.

² - أرثورد سعديف وتوفيق سلوم، م س، ص: 121.

³ - عبد القادر تومي: وجوه الفلسفة، مؤسسة كنوز الحكمة، دار هومة، الجزائر، 2009م، ص: 33.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

يذكر للرازي أكثر من مئتي مؤلف ضمنها أعمال فلسفية مثل: «الطب الروحاني» و «السيرة الفلسفية» و «مقالة فيما بعد الطبيعة» و «العلم الإلهي» و «القول في الهيولي» و «القول في الزمان والمكان» و «القول في النفس والعالم».

وتقوم آراؤه الأنطولوجية على القول بمبادئ أزلية خمسة: الباري، والنفس والهيولي، والزمان والمكان.⁽¹⁾

ويقوم بالمكان المطلق، الكلي (في مقابل المكان الجزئي الذي يرتبط بالأجسام الجزئية أو المادية) وبالزمان المطلق الكلي (خلافًا للزمان الجزئي، المقترن بحدوث العالم وحركة الأفلاك.

وينسب إليه القول بتآلف الهيولي من ذرات يفصل بينها الخلاء⁽²⁾، وتتسم نظيرته المعرفية برفض التقليد ونبذه، وبالتعدي للتفسيرات الصوفية، الغيبية للطبيعة وظواهرها، وبالتعويل على المنهج التجريبي في البحث، وبالإيمان بقدرات العقل البشري... وبالاتفاق مع التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس البشرية حيث يدعوا إلى تعويد النفس النباتية والنامية والشهوانية.

ومعها النفس الحيوانية والغضبية على الخضوع للنفس الناطقة الإلهية والتزام الاعتدال في الأمور كلها.⁽³⁾

3 إخوان الصفا:

ظهرت جماعة إخوان الصفا في القرن العاشر وهم جماعة رفضوا الإفصاح عن أسمائهم لكنهم صرحوا أن عرضهم صلاح الدين والدنيا والاقتراء بالحكماء، وأن مذهبهم النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والإلهية، وأنهم لا يعادون علما من العلوم ولا مذهباً المذاهب، فقد تميزوا بالترعة الشمولية الانفتاح على كافة العلوم والمذاهب والأديان والأمم.

فهم يدعون أصحابهم « أن لا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها».⁽¹⁾

¹ - آرثور سعديف و توفيق سلوم، الفلسفة الإسلامية، ص: 121.

² - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، بيروت، 1973م، ص 219

³ - آرثور سعديف و توفيق سلوم، ص: 121.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وقد تمكنوا من إتمام ما بدأه المعتزلة وبخاصة ما يتعلق بالتوفيق بين العلم والدين والانسجام بين الشريعة والفلسفة اليونانية وبالاتفاق مع هذه النزعة جاء مذهبهم، كما عرضوه في (الرسائل) مزيجاً من مذاهب عدة.

تحدث جمال الدين القفطي (ت 1248م - 646هـ) في كتابه تراجم الحكماء، عن جماعة إخوان الصفاء فقال: «هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة الأولى ورتبوه مقالات ... ولما كتّم مصنفوها أسماءهم واختلف الناس في الذي وضعها.

فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين، فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب، واختلفوا في اسم الإمام الواضع لها، اختلافاً لا يثبت له حقيقة.

وقال آخرون: هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول ... وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة، علمياً، وعملياً وأفردوا فهرساً، وسموها (رسائل إخوان الصفاء) وكتّموا فيها أسماءهم وبتوها في الوراقين، وهبوا الناس»⁽²⁾.

وقد عرف من أسماءهم خمسة ذكرهم القفطي كمؤسسي الجماعة، ومؤلفي الرسائل، هم: أبو سليمان محمد بن مشعر البستي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو لأحمد المهرجاني، وأبو الحسن العوفي، وزيد بن رفاعة، أما الباقيون فقد جهلت أسماءهم⁽³⁾، وبدل مسلك حياتهم العملية، أنهم كانوا مشتركين في العلم والمال، وأهم يرون أن النجاة في الآخرة لا تكون بالعبادة والأخلاق فقط، بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف.

وقد اقتضى الإخوان في المنطق والميتافيزيقيا أثر أرسطو «في الكثير من الأفكار، واستعاروا منه مفهوم الجوهر والعرض والمادة والصورة، والقوة والفعل، والعلل المادية والصورية والفاعلة والغائبة، وغيرها...»

¹ - إخوان الصفاء: الرسائل، بيروت، 1957م، ص: 42.

² - القفطي: تراجم الحكماء، نقلاً عن يوحنا قمير، فلاسفة العرب، إخوان الصفاء، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1982م، ص: 8 و 9.

³ - يوحنا قمير، ص: 10.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



وأخذوا أيضا بالمقولات الأرسطية العشر، باعتبارها الأجناس العليا للموجودات، ولكنهم قصروها على العالم المخلوق، أما الخالق فوضعه فوقها، حتى وفوق الوجود والعدم».

كما أخذ الإخوان بنظرية الفيض الأفلاطونية: عن (الواحد) (الإله) يفيض العقل الفعال، فالنفس الكلية، فالهولي الأولى وهذه الذوات الأربع تشكل الدرجة الأعلى في مراقبة الوجود.

أما الدرجة المتوسطة فتشغلها (الطبيعة) و (الجسم المطلق) القابل للأبعاد الثلاثة في أسفل الهرم يقع الفلك ذو السبع المدبرات، والعناصر الأربعة (التراب والماء، والهواء، والنار)، و (مولداتها) الجمادات والنباتات والحيوانات.⁽¹⁾

والعالم عندهم (محدث، مبدع، مخترع، كائن، بعد أن لم يكن) أبدعه الله كما شاء، وكيف شاء، بقوله له: كن! فكان.⁽²⁾

4- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، ولد سنة 259 هجرية، وتوفي سنة 339 هجرية، انتقل إلى بغداد وتعلم بها الفلسفة على يوحنا بن حيلان، فأتقن المنطق.

اتصل بالأمير سيف الدولة الحمداني الذي أكرم وفادته، وقدرته علمه، فعاش في كنفه منقطعا إلى التعليم والتأليف، لقب بالمعلم الثاني نظرا لمكانته الكبيرة في الفلسفة، ووفرة إنتاجه فيها ومتابعته لدراسات أرسطو وشرحه لنظرياته، فاعتبر أكبر الفلاسفة من بعد أرسطو المعلم الأول.⁽³⁾

كان الفارابي في حياته متقشفا زاهدا، فلم يتزوج ولم يفتن مالا بل اكتفى بأربعة دراهم يوما يقبضها من سيف الدولة الحمداني، وينفقها فيما يحتاج إليه من ضروري العيش، وقد بلغ من تقشفه أنه كان يسعر الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئا بقنديل الحارس، لأنه لم يكن يملك قنديلا خاصا به، وأنه بقي على هذه الحال أمدا طويلا.⁽⁴⁾

¹ - أرتور سعديف وتوفيق سلوم، الفلسفة الإسلامية، ص: 126.

² - إخوان الصفا، الرسائل، ج03، ص: 202.

³ - أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، مرجع سابق، ص: 123.

⁴ - عدنان أبو عمشة، الفارابي بين أفلاطون وأفلوطين، التراث العربي، العدد 104 كانون الأول 2006م، ص: 247.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وضع الفارابي عددا كبيرا من الكتب والرسائل والشروح، وكان شارحا مبرزاً للمنطقيات اليونانية، وأول فلاسفة الإسلام الذين ألفوا كتاباً في تصنيف العلوم، هو إحصاء العلوم، وقد سار على الطريق، الذي شقه سمبليقيوس، فحرر كتاباً في «الجمع بين الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس»، كما ألف رسائل مستقلة، مكرسة لكل من علمي الفلسفة اليونانية هذين، ولكن الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة هو رسائله في الأخلاق السياسية، وخاصة منها: «آراء أهل المدينة الفاضلة» والتنبية على سبيل السعادة، والسياسات المدنية، وفصول المدني، و تحصيل السعادة، وفي هذا الضرب من الأعمال يهتدي للفارابي بمثال (جمهورية) أفلاطون، لي طرح مذهبه في (المدينة الفاضلة) ⁽¹⁾ حيث شمل قسمين متميزين الأول، فلسفي عقلاني والثاني في الفلسفة السياسية، التي استقاها من البيئة التي كان يعيشها في القرن الرابع الهجري، حيث الخلاف العباسية إلى جانب عدد من الدول المنفصلة كالحمدانية والبويهية والأخشيديّة والفاصمية وغيرها. ⁽²⁾

إن مفهوم المدينة كما استخدمه الفارابي يختلف عن معناه عند أفلاطون في كتابه (الجمهورية) وعند أرسطو في كتابه (السياسة) فهي تعني عند الفيلسوفين مدينة واحدة كمدينة أثينا حيث كان سائداً آنذاك دولة المدينة، أما الفارابي فقد وسع هذا المفهوم ليصل إلى أقصى مداه من خلال الجماعة العظمى، التي تعبر عن اجتماع الجماعة في المعمورة، فالمدينة عنده الدولة بمجموع مدنها. ⁽³⁾

يعتبر الفارابي المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي ومنشئ الفلسفة الإسلامية ومشيد بيانها وواضع الأساس لجميع فروعها، فكان أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة، أما فلسفته العقلية فإنه يبدأ بقسمة الموجودات إلى قسمين «أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده يسمى واجب الوجود» ⁽⁴⁾ فواجب الوجود هو الله، وممكن الوجود هو كل مخلوق وكل ما سيخلق وكلما وجد

¹ - آرثور سعديف وتوفيق سلوم، الفلسفة الإسلامية، ص: 130.

² - ابن النديم، الفهرست، ص: 268.

³ - أياد عبد الكريم النجم، اليوتوبيا في الفكر العربي، مجلة المعرفة تصدر عن وزارة الثقافة الجمهورية السورية، العدد 514 تموز 2006م، ص: 272.

⁴ - حنا الفاخوري ونبييل الجرص، تاريخ الفلسفة العربية، ص: 306.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

الممكن أصبح واجب الوجود بغيره والله وحده هو واجب الوجود بذاته⁽¹⁾، يعتقد الفارابي أن الممكن الوجود إذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره وإذا ظل في مجال الإمكان كان ممكن الوجود فحسب، وأن وجوده وعدمه متعادلان، فمن الذي يرجح أحد الأمرين على التالي.⁽²⁾

يجيب الفارابي الذي يرجح ذلك هو الواجب الوجود، أو الله الذي لا يفتقر وجوده إلى مرجع، ولا يستمد وجوده من أي عامل خارجي، لأنه منذ الأزل مكتفٍ، كامل ليس بحاجة لأي سبب خلافة يوجده، فهو واجب الوجود، كما أن صفاته هي عين ذاته، لأنه لا يحتمل الإضافة، فهو الكامل الجواد دون حساب لأنه قمة الكرم والخيرية والعطاء، وعطاءاته تلزم عنه ضرورة لا لنقص فيه وليس بدافع خارجي عنه لأن الوجود لا يلزمه حتى يكون كامل، لأنه الكمال عينه، والتمام عينه والموجودات المتكثرة ليست سببا له، بل أنه هو سبب لها من كل الوجوه.⁽³⁾

وهو بهذا التقسيم يطرح نظرية الفيض، يمزح فيها بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو وكذلك أفلوطين، فأصبحت النظرية مستقيمة لا تعتمد على أساسين هما الوجود والواحد، بل على أساس واحد مداره أن الوجود هو الواحد، وعن الموجود الأول صدرت جميع الموجودات على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر هذه النظرية مشتقة أساسا من الأفلاطونية المحدثة وتحل مشكلة المادة القديمة عند أرسطو، لأن الهيوالي في هذا المذهب متصله بوحدة مع الموجود الأول، وهذا يتعارض تماما مع الإسلام القائل بالخلق من عدم، وكان الكندي أقرب إلى روح الإسلام حين نادى بالخلق، بل إنه استعمل مصطلحا أدق من معنى الخلق، وهو الإبداع، فلما شاعت فلسفة الفارابي وعن طريق ابن سينا فيما بعد، لم ينقطع هجوم أهل السنة على الفلاسفة حتى رفع الغزالي لواء الحملة عليهم في تصافته.⁽⁴⁾

5 - ابن سينا: هو « أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا » ولد في صفر سنة 370هـ، أب 980م في أفشنة من قرى بخارى.

¹ - إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية العربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، د ت، ص: 82.

² - المرجع نفسه، ص: 78.

³ - أيوب أيوب: الخيرة البشرية، ص: 118.

⁴ - أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، ص: 139.



قرب حزقين، وهو ابن بيت عريق، وثري، كان والده واليا على أفشنة، وعند انتقاله إلى بخاري هناك أتم ابن سينا دراسة اللغة والأدب قبل أن يتجاوز العشر سنوات.

ثم تعلم العلوم القطبية على يد أبي عبد الله الناطلي المتفلسف الذي درس عنده ايساغوجي، والمنطق، وهندسة إقليدس وكتاب المجسطي، وقرأ الفقه لدى إسماعيل الزاهد، والطب لدى أبي سهل عيسى بن يحيى الجرجاني.

ومارس الطب تأدبا لا تكسبا، فلما جار الأطباء في علاج الأمير (نوح بن نصر الساماني) عاجله ابن سينا حتى شفاه، فكفأه الأمير بأن فتح باب مكتبة القصر الضخمة ليطلع على ما يريد، ثم تولى الوزارات المختلفة وخلال ذلك كله لم ينقطع يوما عن المطالعة والتأليف، وكان مسرفا في استتراف قواه، وعند المحافظة على صحته حيث كان يقضي الليالي ساهرا من جهة وعند الانتهاء ينقلب هو بقية ليله، وكان يعالج نفسه بنفسه، فيشفى تارة ليعود للمرض تارة أخرى حتى اتهارت صحته وتوفاه الله عام 1037م في همدان.⁽¹⁾

وقد خلف ابن سينا سيرة حياته بقلمه، ثم أكملها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني، فتبشر بذلك معرفة كثير من دقائق حياته العلمية، وطريقته في التدريس، وكيف كان ينصب مجلس التعليم، وفي الفترة التي تولى فيها الوزارة، ألف كتابه العظيمين، وهما الشفاء في الفلسفة والقانون في الطب، قال الجوزجاني يصف مجلسه: «فكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان غيري يقرأ من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهي مجلس الشراب بآلاته، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير» وكان من عادة ابن سينا الإملاء في الأغلب، وفي بعض الأحيان كان يكتب نسخة في الموضوع الذي يلتمسه السائل: ولما كثر تلاميذه، وذاع صيته «رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه، فحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ في جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم». ⁽²⁾

ترك الشيخ الرئيس فضلا عن الشفاء مؤلفات جامعة وإن كانت أقل حجما منها (النجاة) و (العلم) (أو الحكمة العلائية) (دانش نامه علائي) وقد حرره بالفارسية، واتبع ابن سينا الرمز في

¹ - ينظر: أيوب أيوب، الخيرة البشرية، ص: 125 وأحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، ص: 141-143.

² - نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، ص: 142-143-144.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



ثلاثيته الفلسفية (حي بن يقظان) و (رسالة الطير) و (سلامان وأبسال) أما كتابه (القانون في الطب)، فيحتل مكان الصدارة، جمع فيه معارف عصره الطبية، وهذبها وعممها وأضاف إليها ملاحظاته ومشاهداته الأصلية والمبتكرة.⁽¹⁾

فرق ابن سينا بين أرسطو وفلسفته وبين مشائية عصره فهو يرى أن إتباع المدرسة المشائية في المشرق ما فدروا أن يفرغوا أنفسهم من عهدة التعصب لأرسطو فما استطاعوا أن يفهموا جيدا ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا ما فرط من تقصيره...⁽²⁾

وركبوا يتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة فيها ليراجعوا فيها عقولهم ... ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

لذلك لا نبالي من مفارقة تظهر ألفناها للعاملين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الضانين أن الله لم يهد إلا أتاهم ولم ينل رحمته سواهم.⁽³⁾

وإذا كان موقف ابن سينا واضحا من متفلسفة عصره على النحو الذي وصفهم به (المشائين العاملين) لا يؤخذ منه معاداته للفلسفة اليونانية بل هو يفرق بين أرسطو ومشائية عصره.

ومع ذلك فهو لا يميل إلى إلهيات أرسطو ولم تكن محبة إليه ولم يكن يستقبلها عقله يقول: «ثم عدت إلى الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه فعرضه على فرددته رد مبرم، معتقدا أن لا فائدة من هذا العلم فقال لي اشترمني هذا رخيص ابتعه بثلاث دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر للفارابي في أغراض (ما بعد الطبيعة) ورجعت إلى بيتي وأسرعته إلى قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب

¹ - آرثور سعديف وتوفيق سلوم، الفلسفة الإسلامية، ص: 131

² - المرجع نفسه، ص ن.

³ - ينظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته



أن كان محفوظا على ظهر قلب وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى».

تغير هذه الرواية أن ابن سينا لم يكن يفهم الفلسفة الإلهية من كتاب أرسطو المسمى (ما بعد الطبيعة) حتى أيس لولا كتاب أبي نصر الفارابي الذي ساقته إليه المقادير ففهمها منه.

يقول ديور: « لم يكن يعني ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أن أصابه، يؤثر الشروح السطحية التي وضعها (ثاميسطيوس) لمذهب أرسطو ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرف العظيم التي تلتقي في تأليفه جميع المذاهب وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة في العالم».⁽¹⁾

ولعل كثيرا من آراء ابن سينا موجودة عند الفارابي، أخذ عنه وزاد تفصيلا ويعد كتاب الشفاء حسب رأي حاجي خليفة مأخوذا من كتاب الفارابي المسمى (التعليم الثاني).⁽²⁾

كما تمثل ابن سينا في مذهبه نظرية الفارابي في (المدينة الفاضلة) بيد أنه لم يضع مؤلفات خاصة بالعلم السياسي.

ولعل السبب في ذلك ما ساد عصره من جو سياسي غير ملائم، وخاصة صراع الغزنويين مع الاسماعيليين الذين كانت أيديولوجيتهم هي التي غزت الطويلويات السياسية كالتى جاء بها الفارابي وإخوان الصفا، وقد عنى في الجزء العملي من فلسفته بمشكلة النبوة التي نظر إليها من زاوية عقلانية محضة فردها إلى احتياجات المجتمع، فحياة الناس تتطلب اجتماعهم، القائم على تقسيم العمل بينهم وهذا يتطلب سنة وعدلا: « فلا يجوز أن يترك الناس وآرائهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلا، ومن عليه ظلما»⁽³⁾ فالنبي يعلم الناس أن لهم خالقا، يكون الأصل فيما يسنه لهم وفي إطاعتهم لامره، ولكنه « لا ينبغي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى، فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له».⁽⁴⁾

¹ - ديور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة المصرية، نقلا عن محمد إبراهيم الفيومي،

تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص: 236-237.

² - المرجع نفسه، صفحة نفسها.

³ - ابن سينا، النجاة، القاهرة، 1938م، ص: 303.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 304.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

وتحدث ابن سينا على غرار الفارابي، عن فيض الموجودات وصدورها عن الإله، ولكن فكرة الفيض ليست عنصراً ثابتاً في مذهبه، ففي عمله الموسوعي (الإشارات والتنبيهات) تخلي فكرة الفيض مكانها لوصف (مقامات العارفين) وترقيهم في إدراك الحق.⁽¹⁾

وقد انبرى الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) لتبيان عدم الاتساق المنطقي لدى ابن سينا وغيره من المشائين الذين حاولوا الجمع بين متطلبات العقل النظري (الفلسفة) والعقل العملي (الدين)، ولكنهم في حقيقة الأمر جنوا بذلك على الفلسفة والدين معاً، فأخذوا بصرامة البرهان في العلوم النظرية ومسوا بقدسية العديد من العقائد الدينية الأساسية.⁽²⁾

وإذا شاع تصور بأن مؤلف الغزالي قد انزل الفلسفة ضربة قاضية، لم تقم لها قائمة بعدها في مشرق العالم الإسلامي، فإن الغزالي في حقيقة الأمر لم يكن يرمي إلى تصفية الفلسفة، فهو لم يمس بجوهر الفلسفة، وقد طرح في المقدمة بأن ردودة ستقتصر على « ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأبدان، وبأن هذا الفن ونظائره، هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»⁽³⁾ ولم يوفق الغزالي بما ساقه في كتابه إلى إسكات الفلسفة إلى الأبد، بل شهدت الفلسفة بعض التطور والازدهار في المغرب والأندلس على يد عدد من أعلامها الكبار كابن باجه (ت 433هـ / 1139م) وابن طفيل (581هـ / 1185م) وابن رشد (ت 595هـ / 1198م) وشهدت فترة نوعية بولادة ما يمكن أن يسمى بالتصرف الفلسفي مع شهاب الدين الشهر وردي (ت 587هـ / 1191م) ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ / 1240م).⁽⁴⁾

¹ - أثور سعديف وتوفيق سلوم، مرجع نفسه، ص: 132.

² - المرجع نفسه، ص نفسها

³ - الغزالي، تهافت الفلاسفة، قدم وعلق حراشيه صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2004م، ص: 12.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 14-15.



العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف:

يقول ابن خلدون: « اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعلِيمًا على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقي يأخذه عن وضعه، والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يفقه نظره وبحته على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخير عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها لحقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي. بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي»⁽¹⁾.

فالنظر الفلسفي كما يتبين من رأي ابن خلدون في هذا النص أمر طبيعي يهتدي إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر، فهو يقرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدي الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه، ومعنى هذا أن الأجناس البشرية متساوية في النظر الفلسفي، ولا مجال لوجود صفات عقلية موروثية في شعب من الشعوب تمنع أفراده من البحث في العلوم العقلية.

بيد إنه من الحق أن نفرق بين المذهب الفلسفي والخطرة الفلسفية، بين النظر الفلسفي الشامل للكون والإنسان الذي نجحت بعض الشعوب أو بعض العقليات الممتازة من هذه الشعوب في تقديمه في صورة مذهب متكامل الأجزاء، وبين تلك الخطرات المتفرقة التي توجد عند بعض الشعوب التي أخفقت في أن تقدم مذاهب فلسفية شاملة منظمة، وقد عزا أحمد أمين هذه الظاهرة إلى تمتع شعوب بعينها بصفات عقلية موروثية «كتمتع الشعب اليوناني بالتفكير الفلسفي المنظم وإلى افتقار شعوب أخرى إلى هذه الصفات (كافتقار الشعب العربي إلى هذا اللون من التفكير)»⁽²⁾.

¹ - ابن خلدون، المقدمة، طبعة مصطفى محمد، الباب السادس - الكتاب الأول - الفصل الرابع - ص 435.

² - أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، 1959م، ط 07، ص: 49.

وربما يرجع هذا الاختلاف بين الشعوب إلى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية التي وجد فيها حيث ساعدته على تنمية ما لديه من إمكانية النظر العقلي، وإلى انخراطها في حياة شعب آخر مما أدى إلى وقوفه عند حد متواضع في أنظاره الفلسفية وقصوره عن بلوغ درجة الشمول والإحاطة والتنظيم، وهذا لا يعني أن هذا النوع من الشعوب أقل في إمكانية تفكيره الفلسفي من النوع الأول،⁽¹⁾ بل إن الشعوب كلها سواء في قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما في ذلك التفكير الفلسفي المنظم.

على ضوء هذا اختلفت آراء المفكرين العرب والمستشرقين على السواء. فهم يقفون بها تارة في صف العقلية العربية يمجّدونها ويزكونها، وتارة أخرى يقفون في وجهها ويزعمون أنها أخط في معادها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى. ولا مندوحة أن نعرض في هذا المقام بعض هذه الآراء بدءاً برأي العرب في أنفسهم.

فقد ذهب الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحميري (ت 573هـ) في كتابه الحور العين أن العرب مخصوصة بأمور منها البيان واللغة وعلوم قيافة الأثر ثم أضاف: «وللعرب من صدق الحس وصواب الحدس، وجود الظن، وصحة الرأي، مالا يعرف لغيرهم، ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم، والصبر الذي لا يشبهه صبر...»⁽²⁾

ويجعل الشهرستاني العرب كالهنود في استعداداتهم العقلية ويرى أنهم أكثر ميلاً إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ويجعل الروم كالعجم ويقول إن أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية، ومعنى هذا أن الشهرستاني قد رأى أن العرب قادرين على البحث الفلسفي الروحاني، وإن كان قد أضاف إلى هذا أن حكمهم في هذا الميدان «من قبيل فلتات الطبع وخطرات الفكر»⁽³⁾، أي أنه ليس من قبيل البحث العلمي المنظم.

¹ - يحي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979م، ص: 14.

² - أبو سعيد نشوان الحميري: الحور العين، حققه وضبطه كمال مصطفى، مكتبة الخانجي 1948، ص 217

³ - القاضي صاعد أبو القاسم ابن أحمد: طبقات الأمم، مطبعة السعادة بمصر، ص 7

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

ويرى الألويسي أن العرب « أتم الناس عقولا، وأكملهم إفهاما، أما كمالهم في الفهم فلاهم لا يبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وحدة المعية وصدق فراسة»⁽¹⁾ ويبالغ فيقول: « بل قد وصل العرب في الفطنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز »⁽²⁾ وللعرب عنده أحفظ من غيرهم وأقدر على البيان من غيرهم، وأشجع من غيرهم وأوفى من غيرهم (وأكثر استعدادا من غيرهم لتعلم الصناعات وسائر الفنون العقلية). ويضيف إلى هذا تفوقهم في العلوم الرياضية وفي علوم الطب والتجارة والفلاحة...⁽³⁾

وهناك بعض المؤرخين العرب الذين لهم رأي آخر في الجنس العربي، من ناحية استعداده لفهم العلوم الفلسفية والعقلية:

فالقاضي صاعد (ت 462هـ) صاحب طبقات الأمم يذكر عن العرب: « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه، ولا هيا طباعهم للعناية به، ولا اعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني»⁽⁴⁾.

ويقول أحمد أمين في هذا الرأي « إن العقلية العربية بها نقص واضح قائم فيها تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظما أو نثرا - من ضعف المنطق، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلا دقيقا، وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا»⁽⁵⁾.

ويضرب مثلا على ذلك مجموعة من الكتب كالأغاني والعقد الفريد والبيان والتبيين والحيوان للجاحظ، حيث لا تجد موضوعا واحدا أقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة، ثم وضع في مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة.

لكن افتقار هذه الكتب التي أشار أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام، بل هو نقص عام في منهج التأليف المعروف حينذاك، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعي الانسكلوبيدي.⁽¹⁾

¹ - الألويسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب الجزء الأول، الطبعة الثانية 1924م ص 19-20.

² - المرجع نفسه، ص 28

³ - المرجع نفسه، ص 181-182

⁴ - القاضي سعد أبو القاسم ابن أحمد: طبقات الأمم، مطبعة السعادة بمصر، ص 70.

⁵ - أحمد أمين: فجر الإسلام، الطبعة السابعة، ص 42

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

ولابن خلدون رأيه في العلوم الحكمية من حيث أنها علوم طبيعية توجد في كل الأجناس، بالرغم من أن العرب كانوا أبعد الناس عن العلم والصناعة، لكنه لا يعزو ذلك إلى ضعف موروث في العقلية العربية، بل يعلله تعليلا علميا، فيقول: «لأن الملة (الملة الإسلامية) من أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة».⁽²⁾ ولأن الصنائع لا بد لها من العلم، والعلم لا يكتمل وجوده إلا باكتمال العمران، والعرب في رأي ابن خلدون كانوا أبعد الناس عن العمران لأنهم أهل انتهاب وعبث، ولأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب بحكم البداءة التي كانوا عليها و«بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها للمرؤوسين من الأعاجم»⁽³⁾. ولعل هذا الحكم ينطبق على عقلية عرب شبه الجزيرة العربية في فترة معين من الزمان وهي فترة ظهور الإسلام.⁽⁴⁾

أما آراء المستشرقين حول العقلية العربية فكان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس والدين. ومن الأمثلة على التعصب للجنس، تلك الآراء التي نادى بها إرنست رينان حيث ذهب إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية، ورأى «أن العقل السامي بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفي لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي».⁽⁵⁾ وهو يرى أنه جنس غير كامل يعجز عن أدراك الجزئيات المتعددة ويعجز عن التأليف بينها في نظرة كلية. فالعرب في نظره لم يصنعوا شيئا أكثر من أنهم نقلوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلما بها في القرنين السابع والثامن.⁽⁶⁾

ثم يقرر مرة أخرى أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب -مثل اللاتينيين- مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأ بالعناصر الخاصة ومخالفة جدا المخالفة لما كان يدرس في اللوتيوم (نفس الكتاب، نفس الموضوع، نفس الصفحة)، ويفرق رينان في

¹ - أحمد أمين: فجر الإسلام: ص 17

² - ابن خلدون: المقدمة، ص 543

³ - المرجع نفسه، ص 37

⁴ - يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص 18

⁵ - إرنست رينان: التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن، ص 18

⁶ - إرنست رينان: ابن رشد والرشدية: نقلا عن إبراهيم بيومي مذكور، في الفلسفة الإسلامية، دار أحياء الكتب العربية سنة

1947، ص 13.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي ومجالاته

الأخير بين فلسفة عربية ينظر إليها على أنها مجرد تعريب للفلسفة اليونانية، وفلسفة إسلامية تقوم على علم الكلام، وهي فلسفة طريفة.⁽¹⁾

وهذا العجز عن التأليف الفلسفي يتحدث عنه أيضا «ليون جوتيه Léon Gauthier» قائلا: «فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد، دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصلا بعضها عن بعض، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر -دون واسطة- بوثة فجائية، أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس، إذ أنها تتزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إذ بدرجات لا تكاد تكون محمسا بها بالقدر الممكن: إنها تسير على نظام الألوان المداب بعضها في بعض»⁽²⁾. ويطلق جوتيه على العقلية السامية اسم العقلية المفرقة Séparatiste وعلى العقلية الآرية اسم (العقلية المجمع Fusioniste).⁽³⁾ وعن نفس هذه الفكرة أي العقلية المفرقة يصف الخيال العربي بأن له تركيبا ذريا يقوم على مقابلة الأحداث المحسوسة منفصلة ومتفرقة.⁽⁴⁾ لذلك هو موافق للأستاذ ماكدولالد في زعمه أن العرب كانوا وما يزالون، محرومين من تفهم معنى النظام.⁽⁵⁾

أما هؤلاء المستشرقون الذين تعصبوا ضد الدين الإسلامي، فقد زعموا أن قصور العقلية العربية عن التفلسف والتفكير النظري ليس راجعا إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامي نفسه.

¹ - ينظر الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد في الفلسفة الإسلامية، ص: 12.

² - ليون جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: Initiation a l'étude de la philosophie

musulmane» نقله إلى العربية محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية- ط/1 سنة 1945م، ص105

³ - ليون جوتيه: الاتجاهات الحديثة في الإسلام: ترجمة كامل سليمان، -منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - 1954م، ص24.

⁴ - ينظر المصدر نفسه، ص نفسها.

⁵ - يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص20.

فالمؤرخ الألماني تنهان يرى أن العرب عاجزون عن أي إنتاج عقلي لأنهم لم يستطيعوا إلا أن يشرحوا مذهب أرسطو ويطبقوه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى وكتابهم المقدس هو المسؤول عن ذلك لأنه يعوق النظر العقلي الحر.⁽¹⁾

ويزعم الفيلسوف الفرنسي كوزان (v.cousin) أن المسيحية تمام كل دين سابق حيث قال: «إن الدين المسيحي ناسخ لجميع الأديان»⁽²⁾. أما الأديان الأخرى التي ما زالت موجودة مثل البراهمية والإسلام فلن تقدم في رأيه شيئاً للحضارة اللهم إلا الانتحال والاستبداد.

ولعل خير رد على هذه العصية الدينية اعترافات أحد المستشرقين وهو المجري أجنس جولد تسيهر J.Goldziher في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام يقول: «إننا اعتبرنا الدين الإسلامي مسئولاً عن عيوب أخلاقية، ومسؤولاً كذلك عن ركود عقلي، وكل ذلك نتيجة لميولنا نحو جنسنا ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها بدل أن يزيكها كما يظن»⁽³⁾. ثم يقول: «إذا علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية... ونتيجة هذا كله، أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق»⁽⁴⁾. لكن هذا المستشرق يرى في رأي آخر أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية، وكذلك من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التي أرجع إليها جزءاً كبيراً من الأحاديث النبوية⁽⁵⁾. ومعنى هذا إذن الفضل يعود إلى الديانات والفلسفات التي اقتبس الإسلام منها في رأي جولد تسيهر.

¹ - G.Tennemann Manuel de L'histoire de la Philos trad, Franc, par V.Cousin, paris,1939, T.I,p359

نقلا عن إبراهيم بيومي: في الفلسفة الإسلامية ص14

² - نقلا عن يحيى هويدي، ص22. V.Cousin : Coure de Phistion de la phillas, paris, 1841, p48

³ - أجنس جولد تسيهر J.Goldziher العقيدة والشريعة في الإسلام نقله إلى العربية الدكتورة محمد يوسف موسى - عبد العزيز عبد الحق - علي حسن عبد القادر - نشرة دار الكتاب المصري، القاهرة، 1946م، ص: 20-21 نقلا عن يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص22.

⁴ - المرجع نفسه، ص22.

⁵ - يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص23.

الفصل الثالث

المتنبي بين الحكمة والفلسفة



الحكمة في الشعر العربي

معنى الحكمة: قبل أن نمهّد بالحديث عن الحكمة في الشعر العربي عامة للولوج إلى حكمة المتنبى ، يتعين علينا أن نحدد مفهوم هذه الكلمة في معناها اللغوي والاصطلاحي وربما تتبعنا معناه في مجالات أخرى غير اللغة، فللحكمة معان خاصة وعامة منها:

1- المعنى اللغوي:

قال ابن فارس: الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو: المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة؛ لأنها تمنعها. والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل، والمحكم: المجرب المنسوب إلى الحكمة، قال طرفة:

ليت المحكم والموعوظ صوتكما تحت التراب إذا ما الباطل انكشفا

أراد بالمحكم الشيخ المنسوب إلى الحكمة⁽¹⁾

وقال ابن منظور: قيل: الحكيم: ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم.⁽²⁾

وقال الجوهري:

الحكم: الحكمة من العلم. وصاحب الحكمة: المتقن للأمر. وقد حكم- بضم الكاف، أي: صار حكيماً، قال النمر بن تولب:

وأبغض بغيضك بغضا رويدا إذا أنت حاولت أن تحكما

قال الأصمعي : أي إذا حاولت أن تكون حكيماً، والمحكم -بفتح الكاف- هو الشيخ المجرب، المنسوب إلى الحكمة.⁽³⁾

¹ - ابن فارس: أبو الحسن أحمد معجم مقاييس اللغة، حققه عبد السلام هارون دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،

1366هـ، مادة (حكم) ج 91/2

² - ابن منظور: جمال الدين محمد ابن مكرم. لسان العرب، دار صادر، بيروت 1956، مادة (حكم) .

³ - الجوهري: إسماعيل ابن حماد: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي، مصر سنة 1956م، مادة (حكم) .



وجاء في تاج العروس:

والحكمة -بالكسر- العدل في القضاء كالحكم، والحكمة العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والعمل بمقتضاها، ولهذا انقسمت إلى علمية وعملية، ويقال: هي هيئة القوة العقلية العلمية. وقيل: الحكمة: إصابة الحق بالعلم والعمل.

فالحكمة من الله: معرفة الأشياء، وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان: معرفته، وفعل الخيرات.

وأحكمه إحكاماً: أتقنه، ومنه قولهم للرجل إذا كان حكيماً: قد أحكمته التجارب. وأحكمه: منعه من الفساد. (1)

وفي (المصباح المنير): الحكمة وزان قصبه للدابة، سميت بذلك؛ لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجراح ونحوه. ومنه اشتقاق الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأردال (2)

هذه أهم المعاني اللغوية التي وردت في الحكمة وأصلها . وكلها تدور حول المنع؛ لأنها تمنع صاحبها من الوقوع فيما يذم فيه، أو ما قد يندم عليه، وتمنعه من اختيار المفضول دون الفاضل، أو المهم قبل الأهم.

2 - الحكمة في القرآن الكريم

اختلف المفسرون في تفسير الآيات الواردة بلفظ الحكمة، والتي ذكرت عشرين مرة، في تسع عشرة آية، في اثني عشرة سورة، بمعان مختلفة. وقد ذكر الرازي على لسان مقاتل: إن تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه (3):

أحدها: مواعظ القرآن، قال تعالى: « وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ. » (4)

¹ - الزبيدي مرتضى: تاج العروس مادة (حكم) 353/8

² - المصباح المنير 200/1.

³ - ينظر: فخر الدين الرازي التفسير الكبير، المطبعة الخيرية، 1307هـ، 67/7 والحكمة في الدعوة إلى الله ص 20.

⁴ - البقرة: 231.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة



وثانيهما: الحكمة بمعنى: الفهم والعلم، ومنه قوله تعالى: «وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»⁽¹⁾.

وقال تعالى: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»⁽²⁾ يعني: الفهم والعلم.

وقال الله: «أُولَئِكَ أَلَّ

ذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ»⁽³⁾.

ثالثها: الحكمة بمعنى النبوة، قال تعالى: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»⁽⁴⁾ وقال تعالى:

«وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ»⁽⁵⁾ وقال تعالى: «وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ»⁽⁶⁾.

ورابعها: القرآن بما فيه من عجائب الأسرار، قال تعالى: «اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ»⁽⁷⁾

وقال تعالى: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»⁽⁸⁾

وقال ابن كثير: قال علي بن طلحة عن ابن عباس: يعني المعرفة بالقرآن، ناسخه ومنسوخه،

ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وحلاله وحرامه، وأمثاله.⁽⁹⁾

وقال -أيضاً-: روي عن ابن عباس مرفوعاً: الحكمة القرآن، يعني تفسيره.

وقال ليث بن أبي سليم عن مجاهد: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ»⁽¹⁰⁾. ليست بالنبوة،

ولكنه العلم والفقه والقرآن.

وقال إبراهيم النخعي: الحكمة: الفهم.

وقال أبو مالك: الحكمة: السنة.

¹ - مريم: آية 12.

² - لقمان: من الآية 12

³ - الأنعام: من الآية 89

⁴ - النساء: من الآية 54

⁵ - ص: من الآية 20

⁶ - البقرة: من الآية 251

⁷ - النحل: من الآية 125

⁸ - البقرة: من الآية 26

⁹ - ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د.ت. 322/1

¹⁰ - البقرة: من الآية 269

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة



وقال زيد بن أسلم: الحكمة: العقل.

وقال مالك: وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة هي: الفقه في الله، وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله.

قال السدي: الحكمة: النبوة.

وهذه الأقوال ذكرها ابن كثير ثم عقب قائلاً: والصحيح أن الحكمة - كما قال الجمهور - لا تختص بالنبوة، بل هي أعم منها، وأعلها النبوة، والرسالة أخص لأن كل رسول نبي ولا عكس. ولكن لأتباع الأنبياء حظ من الخير على سبيل التبع، كما جاء في بعض الأحاديث. (1)

وقال عبد الرحمن السعدي مفسراً الحكمة:

الحكمة، هي: العلوم النافعة والمعارف الصائبة، والعقول المسددة، والألباب الرزينة، وإصابة الصواب في الأقوال والأفعال، ثم قال: وجميع الأمور لا تصلح إلا بالحكمة، التي هي: وضع الأشياء مواضعها، وتنزيل الأمور منازلها، والإقدام في محل الإقدام، والإحجام في موضع. (2)

أما ابن عاشور: فيفسر الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة أي: بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض، ولا يغلط في العلل والأسباب. (3)

وفسر سيد قطب - رحمه الله - بأنها: القصد والاعتدال، وإدراك العلل والغايات، والبصيرة المستنيرة التي تهديه للصالح الصائب من الحركات والأعمال. (4)

3 - الحكمة في الحديث النبوي:

وردت لفظة الحكمة في كثير من الأحاديث منها:

¹ - ينظر: ابن كثير: تفسير [322/1]

² - ينظر: ابن سعدي: تفسير 332/1

³ - ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس 61/3

⁴ - ينظر: سيد قطب: في ظلال القرآن 312/1

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة



1 - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «ضمي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى صدره، وقال: " اللهم علمه الحكمة».⁽¹⁾

قال البخاري: الحكمة: الإصابة في غير النبوة.

قال ابن حجر: واختلف المراد بالحكمة هنا:

فقتيل: الإصابة في القول.

وقيل: الفهم عن الله.

وقيل: ما يشهد العقل بصحته.

وقيل: نور يفرق به بين الإلهام والوسواس.

وقيل: سرعة الجواب بالصواب.

ومنهم من فسر الحكمة هنا بالقرآن.⁽²⁾

2 - عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان أبو ذر يحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغه في صدري ثم أطبقه رواه البخاري»³

3 - وعن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، وآخر آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها رواه البخاري.»⁽⁴⁾

والحكمة هنا فسرت بالقرآن، كما وردت في حديث آخر.⁽⁵⁾

¹ - البخاري، (3756)

² - ينظر: فتح الباري 100/7 والحكمة في الدعوة إلى الله ص 23

³ - البخاري (349)، ومسلم (163)

⁴ - البخاري (73)، ومسلم (816)

⁵ - ينظر: فتح الباري 167/1

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

4 - وعن أبي بن كعب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن من الشعر لحكمة» حديث صحيح.⁽¹⁾

قال ابن حجر: إن من الشعر حكمة، أي: قولاً صادقاً مطابقاً للحق.

وقيل: أصل الحكمة: المنع، فالمعنى: إن من الشعر كلاماً نافعاً يمنع من السفه.⁽²⁾

5 - وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أناكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية» حديث صحيح.⁽³⁾

المعنى الاصطلاحي:

الحكمة: ورد في موسوعة لالاند: «حكمة: علم، فلسفة، في مجرى الكلام على الأزمنة اليونانية القديمة، و في أزمنة متأخرة: الحكمة هي فضيلة لا غير. كانت الحكمة و هي الاسم الأقدم للفلسفة كانت تبدو آتخذ كأنها وحدة العلم، وكان الحكيم يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من علة و طبيعة و غاية العالم و الإنسان إلى حقيقة الله في السماء، و العناية الإلهية في هذا العالم وتنظيم حواضر الحواضر و أدب الحياة، والنظرة الوحيدة لكن العميقة الحزينة لكن الثاقبة التي سيلقيها حوله، و نحو السماء هذا الكائن الذي يحس و يفكر والذي يستيقظ وسط اللاهائية».⁽⁴⁾

والحكمة قول بليغ موجز يحاول سنّ نظم خلقية يتبعها الناس فيما يرضونه من خصال وسلوك، أو ما ينكرونه من أفعال وعادات، تصاغ في بيت شعر أو مثل، أو عبارة أنيقة موجزة غزيرة المعنى، ذات دلالات بعيدة.⁽⁵⁾ يتناقلها الناس فيما بينهم، ويتفوهون بها في السراء والضراء. وهي تعبر عن أخلاق الأمة، وتفكيرها، وعقليتها، وعاداتها، وحضارتها، وتمثل قيماً دينية، وتاريخية واجتماعية، وسياسية، وعقلية، وتربوية، لأنها تعكس بيئة المجتمع وحياته الأخلاقية، وتصرفات الفرد فيه.

¹ - ينظر: فتح الباري 540/10،

² - البخاري. (6145)

³ - البخاري (4388)، ومسلم (52)

⁴ - أوندري لالاند: موسوعة لالاند، ص: 1233.

⁵ - الشعر الجاهلي: خصائصه وفنونه، ص 403

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



والحكمة تصدر عن خبرة طويلة، وتجربة عميقة، ولذلك كانت تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جُلِّ أساليب القول، أخرجوها في أقواها من الألفاظ، ليخف استعمالها، ويسهل تداولها، فهي من أجلّ الكلام وأنبهه، وأشرفه وأفضله، لقلة ألفاظها، وكثرة معانيها. ويمكن أن نعرف الحكمة في الشعر « بأنها تلخيص الفكر العميق باللفظ الدقيق في دلالاته على المعنى، أو تضمين الأبيات القليلة معاني جليلة درج العرب على تسميتها جوامع الكلم، لا تبقى أفكارا مجردة لوجه الحق، بل تتأثر بالبيئة التي تكنفها، وبالعصر الذي تظهر فيه، وبالأشخاص الذين يصنعونها»⁽¹⁾. فلكل شاعر لون خاص، وذلك لاختلاف طبائعهم، وتباين نظرهم إلى الحياة والواقع.

إن المصدر الأول للحكمة تجارب البشر، وذكاؤهم الحاد، وبصائرهم النفاذة، وتأمل الماضي والحاضر، وقياس الثاني على الأول، والنظر في جوانب الحياة، واستخلاص العبرة العامة من المواقف الخاصة.

وربما كانت للحكمة مصادر أخرى كفلسفة القدماء، والوحي السماوي، والقيم الأخلاقية، والتشريعات الدينية، لكن هذه المصادر كانت محدودة الأثر في الشعر الجاهلي لضآلة حظ الجاهلين منها، واعتمادهم الأول على التجربة الحية العملية وعتد العرب في ضمور هذه المصادر هو أنهم لم يقيموا في ممالك مستقرة تقوم فيها حضارة ذات معاهدة ومدارس كتلك التي عرفها الإغريق، ولم يدرسوا فلسفة غيرهم، فيقبسوا منها. ولما كان العرب أصحاب صدور تحفظ لا حملة أقلام تنقش، فقد خلدوا حكمهم في نمطين من الكلام يسهل حفظهما، ونقلهما من صدر إلى صدر ومن لسان إلى أذن، وهذان النمطان هما الأمثال والشعر⁽²⁾.

الحكمة والمثل

تؤدي ما يؤديه المثل، إلا أنها لم تشع بين الناس، ولا يشترط فيها أن ترتبط بحادثة أو مناسبة، كالمثل، والحكمة تسمو في معانيها ولا تسف في لفظها، هدفها توجيه النفس الإنسانية إلى الكمال، وتدعوها إلى الفضيلة والمنفعة، وتنهاها عن الجهل أو الوقوع في الخطأ، وليس ذلك للمثل

¹ - غازي طليبات وعرفان الأشقر: الأدب الجاهلي، دار الفكر ط/2 دمشق ص251.

² - المرجع نفسه، ص252.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

الذي قد ينحطّ في لفظه، ولا يدعو إلى الفضيلة والخلق. كما أن الحكمة يشترط فيها أن يسلم بها الجميع لأنها تدعو إلى الأخلاق وتنهى عن الرذائل.⁽¹⁾

ولقيمتها وفضيلتها كانت حاجة البلغاء والعقلاء إليها ماسة، يقول أبو هلال العسكري: «إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والحكمة والمثل والكلمة السائرة فإن ذلك يزيد المنطق تفخيماً، ويكسبه قبولاً، ويجعل له قدراً في النفوس، وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويعيئها على حفظه، ويأخذها باستعدادها لأوقات المذاكرة، والاستظهار به أو أن المحاولة في ميادين المجادلة، والمصاولة في حلقات المقابلة، وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد، والتنوير في الروض، فينبغي أن يُستكثر من أنواعه، لأن الإقلال منها كاسمه إقلال والتقصير في التماسه قصور، وما كان منه مثلاً سائراً فمعرفة أزم، لأن منفعة أعم، والجهل به أقبح»⁽²⁾.

ويجتمع في الحكمة أربعة أمور لا تجتمع في غيرها من ضروب الكلام، وهي: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهذه هي نهاية البلاغة.⁽³⁾ وقد حرصت العرب على الحكمة والمثل، ومالت إليهما، لأنهما يمثلان منطلق الحياة البسيطة، وفلسفتها الفطرية، بهما يجللون الواقع، ويفسرون طريقة الفهم والاستيعاب، ويعللون منهج التفكير، ويصورون الحياة في شتى مناحيها.

إن كثيراً من القصائد لا تروي إلا لما فيها من حكم، وإن كثيراً من الشعراء تخلد بهم حكمهم الموجزة أكثر مما تخلد بهم قصائدهم المطولة، وإن كثيراً من الحكم ترسخ في الذاكرة العربية بعد أن تمحى أسماء الحكماء الذين وصلوا إليها بالتجربة أو بالحدس والكشف.⁽⁴⁾

وتعليق هذا الخلود أن الإنسان العربي في حلة وترحاله لم يكن له قانون يحتكم إليه، ولا دستور مدون يستفتيه ويستلهم منه العبرة والنصح، لذلك كان في المعضلات يستوحي من الشعر

¹ - ينظر: النثر في العصر الجاهلي، ص 161-172

² - ينظر: مجمع الأمثال 4/1

³ - ينظر: مجمع الأمثال 6/1.

⁴ - غازي طليمات وعرفان الأشقر: الأدب الجاهلي، ص 253.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

والأمثال الحكم ويستضىء بها، ولا يعنيه أن يعرف القائل، وإنما يعنيه أن يحتج بالقول، ولذلك أيضا نجد طائفة كبيرة من الأمثال وطائفة غير يسيرة من الأشعار لا يعرف أصحابها، وهي مع ذلك أثيرة عند العرب، يحفظونها ويشرحونها، ويوضحونها المواضع التي تصلح لروايتها والتمثل بها.

كانت الحكمة ثمرة للتجارب الشخصية فهي حكمة بدائية لا تجري على مذهب فلسفي إنما تتبع قواعد الأخلاق التي أصبحت دما يجري في عروقهم، وذلك لعدم تبرزهم في النواحي الأخرى من صناعية وفلسفية، بل تنحصر في فن القول الذي لا يخرج عن حدود الفطرة ومدى التجارب والمشاهدات الشخصية. وكانت هذه الحكمة الخلقية إجتماعية لا تبحث في ما وراء الطبيعة أو تتعمق في أسرار الكائنات. قال الشهرستاني: «وأكثر حكمتهم فلتات الطبع وخطرات الفكر والغالب عليهم الفطرة والطبع»⁽¹⁾.

الحكمة في العصر الجاهلي

بكرت الحكمة في قصائد الشعر الجاهلي، ثم نمت وتطورت فصارت فنا مستقلا تنظم في القصائد الطوال تعبيرا عن تجربة ذاتية، وعن طول تأمل وتبصر بأمور الحياة لتنبية الإنسان وإنارة طريقه ودله على ما فيه صلاح نفسه. مادامت الحياة قائمة على الخير والشر، يحيا الإنسان فيها بين جملة من الانفعالات يتناوبه الإحساس بالفرح واليأس والخوف والجبن والشجاعة والحب وبغيره... فتأتي الحكمة لتحذره من الخيانة وتحضه على التسامح وتقوي عزيمته وتنهيه عن الجبن وتعزز إيمانه بالقضاء والقدر، والقناعة بما قسم الله والطمع فيه دون سواه، وسواء أكانت تلك الحكم ناتجة عن تجربة أم نابعة عن قيم أخلاقية أو دينية.⁽²⁾

وإذا كانت موضوعات القصيدة الجاهلية متداخلة فإن الحكمة تأتي غالبا ضمن هذه الموضوعات، فالشاعر ما يزال يدلي في تضاعيف قصيدته وقد يفرد لها مقطوعات.⁽³⁾ ويمكن القول بأن الحكمة في الشعر الجاهلي كانت صورة من صور الحياة التي يحتاجها الشاعر تكون خلاصة مكثفة لتجاربه الحياتية، كحكيم العرب وطبيهم المشهور الحارث ابن كلدة حين قال:

¹ - عبد السلام سرحان: أبو التمام والبحثوري بين حقائق الحكمة وخيالات الشعر، مخطوط، مكتبة اللغة العربية جامعة الأزهر.

² - غازي طليبات وعرفان الأشقر: الأدب الجاهلي، ص253.

³ - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ط/2، ص218.



إنَّ السعيد له في غيره عظة وفي التجارب تحكيم ومعتبر

فقد ساد العصر الجاهلي قيم اجتماعية وأخلاقية ودينية، أخضعت الإنسان لتصوراته،¹ والتزم بها التزاماً ثابتاً، وقد اضطر لخوض المعارك والحروب من أجلها، ولكن ثبات القيمة وقدسيتها يتأتیان من اتفاق المجتمع الذي تربطه أواصر جغرافية وحضارية واحدة أو متقاربة، فتنشأ القيم لتمثل المؤشرات التي تضافر لحماية ذلك المجتمع من الانحلال والانهيار.

وقد فهمَ اللهُ -جلّت قدرته- بالمعنى الذي يؤكد وحدانيته وقدرته المطلقة التي لا تضاهيها قدرة أخرى، فهو ربّ الكون وخالقه، وإن لم يلبور هذا المفهوم، إلا القليل من الأشعار المحملة بالإيمان بوحدانية الله، وبضرورة الرضا بما قسم الله بين عباده من أرزاق⁽¹⁾. حين يقول لبيد بن ربيعة:

فأفنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علامها

و حين يقف عبيد بن الأبرص بين يدي الله خاشعاً مقتنعاً موقناً برحمته الواسعة التي وسعت كل شيء، والله وحده الكفيل بإضفاء النعم على عباده، فمن يسأل الله فإنه لا يخيب رجاءه، ومن يسأل غير الله فلا هادي له، ولا طمع له في نيل ما يريد⁽²⁾:

من يسأل الناسَ يجرمونه وسأئله اللهُ لا يخيب
بالله يُدرك لئله خير والقولُ في بعضه تلييب

يبدو هذا القول الشعري نابع من إحساس ديني، وإيمان برحمة الله الواسعة، أكثر من كونه متأثراً من خبرة الشاعر بالحياة ومن تعلّمه منها، لأنه استطاع أن يربط الضعف البشري في تعامله الإنساني، وبين قوة الإله التي تتزّه عن ذلك الضعف الذي وسم الله به خلقه.

ومع ذلك فإن أغلب الحكمة الجاهلية وليدة الفطرة وسجية الإطار البيئي، قلما كانت نغم عن نظرة إنسانية إلى الوجود والموجود ترقى على مستوى التفلسف المعهود عند بعض الشعوب كالإغريق. إن هي إلا خاطرات وملاحظات لا تتجاوز تقرير واقع مادي أو توضيح عبرة أو موعظة تأخذ من تجربة شخصية حميمة. أو فكرة مازجها انفعال فكستها الصناعة الشعرية صورة

¹ - يحيى بن علي التبريزي، شرح القصائد العشر، المطبعة المصرية، ص/147.

² - محمد بن الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، مصر، المطبعة المصرية، ص/372.



فنية، ومع ذلك لم تخل الحكمة من تسجيل أفكار العرب في هذه الحقبة وتصوير مثلهم وتجارب حياتهم.

ولعل أهم المحاور التي دارت حولها أغراض الحكمة في الشعر الجاهلي جدلية الحياة والموت وما يتصل بهذه الجدلية من أسباب ونتائج.

1 - الموت: لاشك أن الشعراء العرب قبل الإسلام وبعده استرعت انتباههم بقوة ظاهرة الموت، ولا ربّما أفضّ التفكير فيها مضاجعهم، ومن ثما عبروا بشعورهم تجاه هذا الحدث الخطير في حياة الإنسان.

لعل أبسط شكل من أشكال التصور طاف في ذهن الشاعر العربي، وهو يفكر في الموت تصوره أن الموت سفر ذو اتجاه واحد، بدايته معروفة، ونهايته مجهولة، إنه سفر الروح إلى عالم غامض، وبقاؤها في مستقرها البعيد عن الجسد، وعن الأحياء، قال عبيد بن الأبرص:

وكل ذي غيبة يؤوب وغائب الموت لا يؤوب

وأنّ كل خطوة يخطوها الإنسان في الحياة تقرّبه من قبره ذراعاً، فعلى الإنسان أن يدّخر العمل الطيب، وأن يتجنب الأذى، لأن الجسد بائد والذكرى باقية⁽¹⁾ قال:

يا عمرُ ما طلعت شمس ولا غربت إلاّ تقربّ آجال لميعاد

الخير يبقى وإن طال الزمان به والشرّ أخبث ما أوعيت من زاد

وإذا كانت البداوة قد فرضت على الحياة في العصر الجاهلي سفراً موصولاً بسفر، ورحلة تفضي إلى أخرى فإن الرحلة الأخيرة لا سواها كانت تستوقف العقل، وتخرضه على التأمل، وتفضي به إلى الاستسلام، لان الوقوف الطويل على باب الموت لم يمكن أحداً من رؤية ما وراءه، ففيم الإلحاح، والصد هو الرد، وفيم المجادلة.

لقد شغلت فكرة الموت حيزاً كبيراً من تفكير امرئ القيس، من حيث هو شاعر مرهف الحس حاضر الخاطر، واع بأحداث مجتمعه، من منطلق أنه إنسان وثيق الوشائج بكل ما حوله من تجارب الحياة الحلوة والمرّة، الجادة والهزلية. فما هو في نظر نفسه إلاّ ورقة من ملايين الأوراق في

¹ - غازي طليمان وعرفان الأشقر الأدب الجاهلي ص 547.



أيقنت أني لأحما لة حيث صار القوم صائر

وقد يخيل إلى المرء أن سفره مؤجل لا معجل، وأنه غير مقصود بنذر الموت التي تحيط به من كل جانب، وأن الموت الذي أدرك غيره اليوم قد عفا عنه، وأن في الزمن فسحة، وهو في حقيقة الأمر غافل عن الحقيقة.

وهذا طرفه الذي عاش حياة اللهو والبطالة وتمتع بيومه، وشربه كأس المتعة حتى الثمالة دون أن يفكر في ما يحمله له الغد، من منطلق إيمانه أن الغد غير مأمون، وأن الموت يترصد خطانا، فحياته شبيهة في كثير من نواحيها بما يعزى إلى فلاسفة الأبيقورية من أنهم عاشوا حالة من "الأتراكسيا" Atraxi أي التحرر من القلق والخوف لبلوغ اللذة القصوى، وتجاهل أحداث الحياة وأحزائها، والتمتع بالمتاح منها مهما كان ضئيلا. ولعل في أشعار طرفه فكرة مؤداها: أنأيامنا مهما بدت عريضة فهي قليلة، وهي أبدا تتناقص وتضمحلّ يوما بعد يوم، كالكثر في يد أحرق لا ينتبه إلى قيمته إلاّ عندما يضيع منه. وعنده أن موقف الإنسان من الموت، كموقف الحيوان المشدود إلى حبل طويل يتيح له حرية الحركة والتصرف إلى حد ما، وبهذا الحبل نفسه يقاد في الوقت المناسب إلى حذفه. فالحياة طوّقت الإنسان بحبل أوله في عنقه وآخره في يد الموت، والموت قادر على شدّ الحبل وحقن صاحبه في كل لحظة. من هذا الموقف المتفهم لقصر الأجل، حتمية الموت انطلق الشاعر يعبّ من لذة يومه ضاربا من نفسه المثل لمن شاء، قبل أن ينقضي اليوم إلى غد مجهول العواقب، وضل الشاعر ينحى باللائمة على من يمنعه من شهوة الذات والعبّ من متع الحياة ما دام الخلود فيها وهم سراب⁽¹⁾:

ألا أي هذا ألالئمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي
فان كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي
أرى العيش كترا ناقصا كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر ينفد
لعمرك أن الموت ما أخطأ الفتى لكالطول المرخى وثناياه باليد

¹ - ديوان طرفه: ص32.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة



«فإن لم يكن التمثيل بالحبل المشدود لا يوضح أبعاد الصورة فالتمثيل بالمنقب الخارق، الذي يتبع خطوات الإنسان في كل مكان، فتطوى له المسافات ولا يحجبه صولجان بشر: إنه الناموس الإلهي الذي لا بدّ من التزول على حكمه⁽¹⁾»:

لتنقن عني المنية إن الله ليس لحكمه حكم

والموت في رأي زهير، قوة جاهلة عمياء، لا تقنص بعد ترصد، ولا تتصيد فرائسها وفق نظام معقول، إنها ناقة معصوبة العينين، تدوس بمناسمها العريضة الباطشة رؤوس الناس، ومن أخطأته اليوم أدركته إذا، لا ينجو منها الشجاع ولا الجبان، ولا يقي منها حذر ولا حيطة⁽²⁾:

رأيت المنايا خبط عشواء، من تصب تمته، ومن تخطئ يعمر، يهرم

ومن هاب أسباب المنأيا ينلنه وإن يرق أسباب السماء بسلم

وهذا التصور يقصي الموت عن الذات الإلهية القادرة، ويجرده من الحس الديني، ومن طيوف الإيمان المترققة في شعر زهير وأمثاله من الجاهلين، وتبقى القوة المسيطرة على الحياة والموت غامضة، أو على قدر يسير من الغموض.

لقد استسلم الشاعر الجاهلي لقوة الموت، ولم يدرك مصدرها، فحكم بالموت على كل شيء، ولم يصف بالخلود وثنا يعبده، ولا صنما يتقرب به إلى الله، لكنه خلع جلال الخلود على كل شيء لا يدرك، أو على قوة خفية لا يدركها الحس، هي قوة الزمان، فالزمان وحده الخالد، والناس والأحياء والأموال إلى فناء إن في الحياة لسرا غامضا يدع ظهر الإنسان دعا، ويسوقه سوق الجزار الدابة إلى المذبح، ثم يلقيه في غيابه العدم، يقول زهير⁽³⁾:

بدا لي أن الناس تفنى نفوسهم وأموالهم، ولا أرى الدهر فانيا

أراني إذا ما بن بت على هوى وأني إذا أصبحت أصبحت غاديا

إلى حفرة أهدى إليها مقيمة يحث إليها سائق من ورائها

¹ - عبد الرحيم الزيني: حقيقة الموت بين الفلسفة والدين ص48.

² - زهير ابن أبي سلمى، الديوان: إعداد محمد عبد الرحيم، دار الراتب الجامعية، ط/1 سنة 2008 ص108.

³ - المصدر نفسه، ص 116-117.



ولو حكم زهير بالفناء على الجسد، وصان منه النفس لكان في حكمه شافع لمن توسم فيه الإيمان بالله والبعث والحساب في قوله⁽¹⁾:

ولا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفي، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم.

لكن زهيراً رأى أن الفناء يدرك النفس إدراكه الجسد، وإذا كانت النفس فانية لا باقية، فما الجوهر الذي يعرض له الحساب والعذاب أو الثواب يوم القيامة؟ فالشعر الجاهلي لا ينطوي على تصور واضح، تتراءى فيه النفس خالدة، ولا على تصور الموت مرتبطاً بإله، يحيي ويميت، ولنا أن نستنبط من هذا التصور أن حكمة الجاهلين لم تستوعب ما سبقها من فلسفات وعقائد وأديان. فالشاعر يصوغ حكمه إما من تأملاته في الحياة وإما من ثقافته ممن سبقوه، وإما من تجاربه، وأحداث تؤثر فيه تأثيراً ينطقه بما يميزه عن أبناء عصره لأنه يملك من البيان ما لا يملكون.

2- الحياة:

إن مواقف الشعراء من الحياة تصطبغ بأكثر من صبغة، وتتأثر بأكثر من عامل، ومن هذه العوامل طبع الإنسان، وفقره وغناه، وعلاقته بالأسرة والقبيلة، والسن التي قال فيها الشعر. وهكذا يمكن أن نجد تصور الحياة متبايناً شديداً التباين.

فزهير الشيخ مل الحياة بعد ثمانين سنة، وخيل إليه أنها عبء ثقيل لا يطاق احتمالها، وهو وإن لم يتمن الموت لم يكن يقبل على الدنيا إقبال الراغب في شهواتها، الحريص على امتدادها⁽²⁾:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولا، لا أبا لك يسأم.

وعبيد بن الأبرص لم يكن أقل منه إحساساً بمرارة الحياة وتفاهتها:

والمرء ما عاش في تكذيب طول الحياة له تعذيب

¹ - زهير ابن أبي سلمى الديوان، ص 105.

² - المصدر نفسه، ص 108.



وإذا كانت الحياة وهما كبيراً، فإن نعمها أوهام صغيرة، وإن لذاقها ظلال راحلة، فإن لم ترحل اللذات عن الإنسان رحل عنها الإنسان وما يسلبه المرء اليوم تترعه منه المنية إذا، ففيم التعلق ببريقها الخلاب، وسراها الخداع قال عبيد:

فكل ذي نعمة مخلوسها وكل ذي أمل مكذوب

وكل ذي إبل موروثها وكل ذي سلب مسلوب.

ومهما يطل بالإنسان العمر، وينشط به العزم، فعمره قصير ونشاطه عبث، وعمله لهو، فلماذا يعني المرء نفسه بعمل تنتهي حياته قبل أن ينتهي؟ قال لييد⁽¹⁾:

إذا المرء أسرى ليلة ظن أنه قضى عملاً، والمرء ما عاش عامل

وهبه أنجز ما بدأ به، أو أدرك ما سعى إليه، أليس هذا المدرك المنجز والموت على موعد؟ فإن يكن كذلك انتزع منه الموت ما صنع، وأرغمه على ترك كل شيء⁽²⁾:

بلىنا وما تبلى النجوم الطوالع وتبقى البلاد بعدنا والمصانع.

وعلى هذا التصور تصور الأفوه الأودي الحياة كلها بلذاتها ومباهجها، فلم يرها إلا ظلاً زائلاً، وعارية مستردة:

إنما نعمة قوم متعة وحياة المرء ثوب مستعار

ورأى أن الشر فيها أغلب، وأن الشؤم عليها طاغ، فقال:

والمرء ما تصلح له ليلة بالسعد تفسده ليالي النحوس

والخير لا يأتي ابتغاء به والشر لا يغنيه ضرح الشموس.

إن هؤلاء الشعراء شقوا في حياة الجاهلين تياراً متشائماً، لأنهم كانوا يغرسون أقدامهم وسوقهم في أشداق القبور، ثم ينظرون إلى طفولة الحياة وشبابها من شيخوختهم ويحاكمونهم، ويحتكمون فيها إلى الموت، ولذلك غلب على حكمهم اليأس والضجر والقلق والعجز والخيبة.

¹ - إذا سعر المرء ليلة في عمل ظن أنه فرغ منه وهو ما عاش يعرض له مثل ذلك أي هو أبداً لا ينقطع عمله ولا حوائجه.

² - المصانع: القرى والمباني من القصور والحصون.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

وهناك تيار آخر من الحكمة ينظر إلى الدنيا بمنظار الحياة لا بمنظار الموت، ويناقش لذاكها بالغريزة لا بالعقل، ويستنبط حكمها من التجربة الحية لا من التصور المتماوت، وزعيم هذا التيار طرفة بن العبد، والأعشى وامرؤ القيس، فطرفة لم ينكر أن الموت يساوي بين الناس جميعا، وأن أزهد الناس وأبخلهم قد يدفن في قبر يشبه قبر أكثرهم سرفا وترفا، وأن الحياة مع مرور الزمن تأكل عمر الإنسان حتى تفنيه⁽¹⁾:

أرى قبر نحام بخيل بماله كقبر غوي في البطالة مفسد

أرى العيش كترا ناقصا كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر ينفد

لكن حكمته التي لا بستها الغريزة لم تمل عليه الزهادة، بل دفعته إلى اغتنام الفرص قبل انقضائها، وإلى اقتطاف ثمار الحياة قبل ذبولها، ورأى أن يرتوي من دم الزق قبل أن ترتوي الأرض من دمه:

كريم يروي نفسه في حياته ستعلم إن متنا غدا أينما الصدي

إن الموت الذي أضجر من الحياة شيخا كزهير هو الذي فجر عرام الحياة في قلب شاب كطرفة، فالشاعران يتلقيان ثم يفترقان: يلتقيان على الإيمان بأن الموت حق، ويفترقان بعد ذلك، إذ يبقى غارقا زهير غارقا في السأم، ويذهب طرفة إلى الحانوت ليغرق نفسه في الخمر، وليحول ماله إلى لذائد ومباهج قبل أن يترع الموت منه ماله، أو ينتزعه من المال:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد⁽²⁾.

3- نظرات مختلفة:

يقف المرء حائرا كيف جعلت تلك البيئة الصعبة والعيش الشظف من هؤلاء الأعراب الأجلاف، حكماء وأن قههم الخلال الكريمة والصفات الحميدة والمبادئ القيمة، فيوصفون بالكرم والعفة والمروءة والشجاعة. فإن أخبارهم مليئة بالحث على الصفات الحميدة، على اعتبار أنها تحفظ لهم جميل ثنائهم وتصون عرضهم، وتستر عيوبهم، فهم يجنون التنافس إلى الرغبة في البذل والتضحية بدافع الفضيلة لا غيره على حد قول أحدهم:

¹ - النحام: البخيل الذي يرحر إذا سئل ويتنحج، الغوي: المبدر لماله.

² - يعتام: يختار ويخص، عقيلة: عقيلة كل شيء خياره وأنفسه، الفاحش: السيئ الخلق أو البخيل جدا.



ألا بكرت مي علي تلومني تقول ألا أهلك من أنت عائله
ذريني فإن البخل لا يخلد الفتى ولا يهلك المعروف من هو فاعله

وهذا لا يعني تفضيلهم الفقر، فهو يكسر الأنف، ويجعل صاحبه عيالا على غيره، ويغضه إلى الناس، فينكره أهله، ويهجره صحبه، قال عروة بن الورد:

إذ المرء لم يطلب معاشا لنفسه شكا الفقر أو لام الصديق فأكثر

وصار على الأدينين كلا وأوشكت صلوات ذوي القربى له أن ينكرا (1)

وسلطان المال القاهر يقلب موازين الحياة، ويصنع للبشر المفاهيم والقيم، ويحدد أنماط السلوك، ولما كان الناس أبناء مصالحهم فإنهم يحددون على هدي هذه المصالح سيرتهم في الحياة، فمتى رأوا النعم مزدوجة على إنسان ازدحموا على بابه، ومضوا يسبغون عليه أثواب الشرف ضافية ويصفونه بالنبل والفضل، فإذا انقضت نعمه انفضوا من حوله، ثم لم يشفع له عندهم شرفه القديم، ومحتده العريق، قال أوس بن حجر:

فإني رأيت الناس إلا أقلهم خفاف العهود يكثرون التنقلا (2)

بني أم ذي المال الكثير يرونه - وإن كان عبدا - سيد الأمر جحفلا (3)

وهم لقل المال أولاد علة وإن كان محضا في العمومة مخولا (4)

وليست الشجاعة أقل اهتماما من صفة الكرم في حياة العربي بل يمكن اعتبار موضوع الشجاعة من المواضيع الجريئة التي تحفظ كيانهم كما جاء في قول دريد بن الصمة:

يغار علينا واترينا فيشتفى بنا إن أصبنا أو نغير على وتر

قسما بذاك الدهر شطرين بيننا فما ينقضي إلا ونحن على شطر

أما عنتره فيدعو إلى التحدي ومواجهة الموت بدون خوف والدفاع إلى آخر الرمق: (5)

1- الأدينين والأقربين، كلا: عبنا وتنقلا.

2- التنقل: التحول عن المودة.

3- السيد الجحفل: الكثير الإتياع.

4- أولاد علة: مبغضون، محضا: خالص النسب، مخولا: كثير الأحوال.

5- عنتره الديوان: مطبعة الآداب لأمين الخوري بيروت، 1893م ص52



إذا كشف الزمان لك القناعا ومدّ إليك صرف الدهر باعا

فلا تحش المنية وألقينها ودافع ما استطعت لها دفاعا

ومنهم من وضع معيارا للإخلاص، ومحكا للصدقة الحق والوفاء المحض، فالصديق الصدوق ذو وجه واحد صريح، وفيه غيرة على صاحبه في حضوره وغيبته، يدفع عنه افتراء المتحرصين، ويعينه في النوائب، قال أوس:

وليس أخوك الدائم العهد بالذي يذمك إن ولى ويرضيك مقبلا

ولكن أخوك النائي مادمت آمنا وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا⁽¹⁾

والوفاء الحق مبدأ يعقبه سلوك، ويقول يشفعه عمل، وأوفى الأوفياء الغيور على الصديق، المقيم على العهد، السريع إلى الخير والبر في غير تردد، قال زهير:

ومن يوف لا يذمم، ومن يهد قلبه إلى مطمئن البر لا يتجمجم.

أما الصدق فهو منجاة من كل شرّ:

في الحلم إدهان وفي العفو درية وفي الصدق منجاة من الشرّ فاصدق

ويلج عنتره إلى خبايا النفس الإنسانية فيفصح عما تكّنه نفس الصديق من خيانة قائلا: ⁽²⁾

وكل قريب لي بعيد موّدة وكلّ صديق بين أضلعه حقد

وينصح طرفه بن العبد ببر الوالدين وذوي القربى قائلا:

عليك ببر الوالدين كليهما وبرّ ذوي القربى وبرّ الأبعاد

أما في الطموح فيدعو عنتره بن شداد إلى رفض الذل والنقصان والقناعة بالقليل بل إلى العزّة ولو يوم⁽³⁾:

فلا ترض بمنقصة وذل وتقع بالقليل من الحطام

فعيشك تحت العزّ يوما ولا تحت المذلة ألف عام

ويأبى إلا أن يعيش عزيزا وإن كان عبدا، فالحياة بالذل مهانة بل جهنم وجهنم بالعزّ عنده أطيب

¹ - أعضل: اشتد

² - عنتره الديوان: ص 29

³ - المصدر نفسه: ص 76



متزل: (1)

لا تسقني ماء الحياة بدلة بل اسقني بالعز كاس الحنظل

ماء الحياة بدلة كجهنم وجهنم بالعز أطيبت متزل

ويقرر عنتره مبدأ لا يزال قائما: (2)

حكم سيوفك في رقاب العذل وإذا نزلت بدار ذل فارحل

وإذا بليت بظالم فكـن ظالما وإذا لقيت ذوي الجهالة فاجهل

أما الحقد والغضب فليس من شيمة من يطلب العلا: (3)

لا يحمل الحقد من تعلق به الرتب ولا ينال العلا من طبعه الغضب

فهذه الأخلاق طبع فطر عليه الناس، والإنسان عاجز عن مغالبة طبعه، قال زهير (4):

ومهما يكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفي على الناس تعلم

ومن تظاهر بما ليس فيه فالتجارب كفيلة بفضحه والكشف عن معدنه، قال ذو

الإصبع:

كل امرئ راجع يوما لشيمته وإن تخلق أخلاقا إلى حين

ويمثل شعر الصعاليك صورة حية لقيم أخلاقية نبيلة اتصف بها هؤلاء، فحوتها أشعارهم حكما لازلنا إلى اليوم تتمثل بها في كثير من المناسبات. بل كان من العجب أن يبرز فيهم خلق اجتماعي كريم هو الاشتراكية في خير صورة يدعو إليها تشريع، أو تهدي إليها حضارة « فقد كانوا فقراء وظلوا طوال صعلكتهم فقراء ويعيشون ظروف المجتمع الجاهلي الذي لا يبرق فيه أي وميض من معاني التعاون والتكافل الاجتماعي إلى نادرا» (5).

قال عروة بن الورد: (6)

1- المصدر نفسه، ص70

2- المصدر نفسه، ص70

3- المصدر نفسه، ص11

4- زهير ابن أبي سلمى: الديوان، ص105.

5- عبد الحلیم حنفي: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م ص241.

6- عروة بن الورد: الديوان، ص138-141.

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



وإني امرؤ عافي إنائي شركة وأنت امرؤ عافي إنائك واحد
أهزأ مني أن سمعت وقد تدرى بجسمي مس الحق والحق جاهد
أقسم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

إنه كريم اليد والنفس، يشرك غيره في إنائه، في حين لا يرضى غيره من يشاركه في الإناء. وتيسم طعامه بينه وبين ضيفه وفي بقربه في الميدان ولو كان ذلك يجعله يحسو فراح الماء أو الماء البارد.

و يضرب الشاعر على نفسه عهداً ألا يرضى بحياة الفقر والذل له ولعياله، فليما أن يجيا حياة حرة كريمة، وإما أن يموت دون ذلك، وتلك صفة من صفات الفروسية، وحكم يستخلصها المرء من قول عروة بن الورد⁽¹⁾:

إذا المرء لم يبعث سواماً ولم يهرح عليه، ولم تعطف عليه أقاربه
فللموت خير للفتى من حياته فقيراً ومن مولى نكب عقاربه
فلا أترك الأخوان ما عشت للردى كما أنه لا يترك الماء شاربه

فهو يدعو إلى نشر العدالة الاجتماعية بين البشر في مجتمع بدائي قبلي، مازال خاضعاً لعصبية قبلية ضيقة.

وإذا لم يكن في المجتمع الجاهلي فلاسفة فقد كان فيه عقلاء يصلحون للرئاسة في جمهورية أفلاطون، وشعراء رأوا ما رآه أفلاطون،⁽²⁾ ومنهم الأفوه الأودي الذي ناط السيادة والسياسة بأهل الرشد، وحملهم تبعة القيادة، وحذرهم من التخلي عما نديبتهم ملكاتهم له، لأن تخيلهم يسمح للمتتمرين من المفسدين بأن يستطيلوا ويعيثوا في الأرض:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهاهم سادوا.
تلقى الأمور بأهل الرشد ما صلحت فإن تولوا فبالأشرار تنقاد
إذا تولى سراة القوم أمرهم فما على ذاك أمر القوم فازدادوا.

¹ - بوجعة بويعبو جدلية القيم في الشعر الجاهلي اتحاد الكتاب العرب 2001 م ص 86

² - سراة القوم: سادتهم وأشرفهم.

وفي الحقيقة الحكمة في الشعر الجاهلي قليلة ومنتشرة في قصائده هنا وهناك، وأكثرها للنصح والموعظة وضرب المثل، وهي قريبة الغور، لا تحتاج إلى كدّ الدهن وإمعان الفكر لتحليلها و معرفة مغزاها لأنها وليدة التجارب محدودة حياة ساذجة خالية من التعقيد، ولا تغوص في كوامن النفس وأسرار طبيعتها تعالجها وتناقشها.

3- الحكمة في صدر الإسلام:

لقد تبوّأت الحكمة مكانة سامية في المجتمع الجاهلي، فلما جاء الإسلام أسبغ عليها فيوضاً من روحه، وأمدها بنفحات من تعاليمه السمحة، فازدادت ألقاً وسمواً، واتسمت في صدر الإسلام بالسماحة والأخلاق الكريمة الفاضلة. المستمدة من التعاليم الدينية السمحة التي دعا إليها الدين الإسلامي الحنيف. لا شك أن الكثير مما سجله شعراء الإسلام، في عصر النبوة خاصة، حافل بآراء إسلامية عن العقيدة تعد هي الأخرى من قبيل الحكمة.

ولعل موضوعاتها كانت دعوات صريحة إلى الإيمان بالله - تعالى - والالتزام بالتقوى، والابتعاد عن الكفر والفسوق والعصيان، وعدم الانشغال بالدنيا وتفضيل الآخرة عليها، والحرص على العمل ليوم الحساب، ضمن إيمان مطلق بالقضاء والقدر والرضا بهما، والامتثال والتسليم لأمر الله تعالى والإخلاص في القول والعمل، والحضّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإكثار من الأعمال الصالحة، والتمسك بأهداب الفضيلة، والحث على مكارم الأخلاق.

لقد تفجرت ينابيع الحكمة في القرآن الكريم واعتبرها الرسول (ص) ثمرة الإخلاص في العمل فما من عبد أخلص لله أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. وأمر أن تأخذ الحكمة ولو من ألسنة المشركين ولا تمتنهن بوضعها عند غير أهلها. يقول الرافعي رحمه الله: «أما الإسلام فقد مضى الصدر الأول منه والشعراء على سنة العربي، وإنما تتفق لبعضهم الأبيات مما يذكر فيه أمر الآخرة أو تحقيق معنا من معاني الحكمة الأخلاقية». فالحكمة في صدر الإسلام كانت مأخوذة عن القرآن الكريم في أحوال الآخرة وهي تنمة للعصر الجاهلي. فاشتغل الشعراء بحكمة القرآن وتذوق معانيه وجماله الفني الساحر ولغلبة حكمته على حكمة الشعراء. فلو تفتت بعض الأفكار، وهذبت بعض الأخلاق، وألغيت بعض الأعراف والقوانين، فنظرة الإسلام إلى المال تخالف نظرة الجاهليين، من حيث الجمع والاستثمار والإنفاق. وكذلك مفهوم

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

الحياة والموت، فليست الحياة هدفاً لذاتها، يعيشها الإنسان مستمتعاً بها كما هي في عرف الجاهلية، وإنما هي معبر للآخرة وزاد ليوم الحساب، وليس الموت النهاية الأخيرة للأحياء، وإنما هو مرحلة تتبعها مراحل، وعلاقات الناس أصابها وابل الخير والمحبة والإيثار والألفة، فأصبحت العلاقة الجامعة هي الإيمان والإسلام لا القبيلة والنسب، وحلّ الجهاد في سبيل الله محلّ القتال القبلي والغزو العشائري، فاختلقت المعايير، وتبدلت المفاهيم، وجاءت الحكمة في أدب صدر الإسلام، تحمل في طياتها سموّ الغاية وتدعو إلى حسن الخلق وفضائل الأعمال. فقد سعت إلى تطهير القلوب وإصلاح النفوس، وبناء المجتمع بناءً سليماً، وعملت على إنقاذ الناس من إفساد المادة وسلطان الشهوة، وأرادت أن تحصّن الفرد، كيلا تتنازعه الأهواء وتتقاذفه النزاع والميول، ووضعت منهجاً تربوياً متكاملًا، يبدأ بدائرة النفس، ويتسع ليشمل العلاقات العامة بين البشر.

ويمثل بيت كعب ابن زهير من قصيدته المشهورة التي مدح بها الرسول (ص) مثالا للحكمة الدينية:

كل ابن آدم وإن طالت سلامته يوما على آلة حدباء محمولة

جمع فيه بإيجاز شديد، وكلمات منتقاة في صورة بلاغية كل أشعار الشعراء، وأقوال الحكماء وتأملات الفلاسفة حول حتمية الموت. فهو يبدأ بقضية كلية تشمل كل من ولد أو سيولد في هذه الحياة العاجلة، إذ الأنتى هنا شاملة لأنتى الإنسان وغيره من سائر الحيوان. هذا المولود مهما عاش في الدنيا، وتمتع بالصحة فإن له يوما محتوما ومحددا وأكيدا سوف يوضع فيه جثتا هامدتا على تلك الخشبة المخصصة لحمل الموتى محمولا على الأعناق ليوارى التراب في مستقره الأخير.⁽¹⁾ وقال أبو دؤيب الهذلي⁽²⁾ يرثي أبناءه بعد أن خاض تجربة موته، فأحرق قلبه وحطمت جسمه، فلم يبق له إلا التوجّع والأين وعتاب الأيام:

أمن المنون وريبتها نتوجّع والدهر ليس بمعتب على من يجزع

ولقد حرصت بأن أرافع عنهم فإذا المنية أقبلت لا تدفع

¹ - ينظر: محمد عبد الرحيم الزيني: حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، ص 49.

² - هو خويلد ابن خالد الهذلي التزاري، أدرك الإسلام وشارك في الفتوح، توفي 646م. ينظر: حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ص 240.



وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل تيممة لا تنفع

4- الحكمة في العصر العباسي

ظَلَّت الحِكْمُ عند العرب تمثل الفطرة السليمة، التي تعتمد على البساطة، من خلال نظرهم إلى فلسفة الحياة وتجارها، إلى أن سقطت الدولة الأموية، وقامت على أنقاضها الدولة العباسية، عندئذ " انتشرت حركة النقل، وشاعت الثقافات العالمية بين العرب، وانهمال العلماء على كل علم يتدارسونه ويقعدونه، شاع التفكير الفلسفي، وراح العرب ينقلون الحكم والأمثال من الهنود والفرس واليونان، ويضيفونها إلى حكمهم وأمثالهم... واشتهر من هؤلاء: ابن المقفع، وأبو تمام، والمتنبي، والمعري.

واستحدث شعر الفلسفة كغرض جديد، يمثل صدى الحياة العباسية المعقدة، التي امتزجت فيها أمم مختلفة، وصبت فيها روافد جديدة، فأهدى الفرس للعرب معان لم تكن مألوفة عندهم من قبل، واستلهم العرب من بلاغات اليونان فصدر عن ذلك شعر عميق مليء بالحكم والمعاني الدقيقة. فتشكلت من ذلك طبقة من الشعراء، أصبح يعنون بتحليل الفكرة وتوليد المعنى، وتفرغ ذلك على أبعد حدود التفرغ، وإخضاع التجربة الشعرية للمنطق والفلسفة أكثر مما تخضع للخيال أو العاطفة، ولذلك وسم هؤلاء الشعراء بسمة الحكماء والفلاسفة أكثر مما وسموا بسمة الشعراء. وقد أسرف بعض الشعراء في استغلال ما جاء إليهم عن طريق هذا التيار اليوناني فأقحموا الكثير من القضايا الفلسفية في شعرهم. ولعل هذه الظاهرة التي تنبؤ عن ذوق الشعراء ولا تتفق وطبيعة الشعر وتجاويز مناهج الأدب هي التي حملت البحري أن يزري بهذا الاتجاه ولا يروقه مثل هذا الغرض في الشعر⁽¹⁾، فيقول:

كلفتمونا حدود منطكم والشعر يغني عن صدقه كذبه

ولم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه

والشعر لمح تكفي إشارته وليس بالهذر طولت خطبه

وأمعن كثير من الشعراء في تمثل المعارف المعاصرة لهم تمثلاً دقيقاً، وتعمقوا من في قراءة

¹ - الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحري، مطبعة الجوائب الإستانة، طبعة أولى، 1287هـ - ص 172

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة



الثقافات الأجنبية فلسفية وغير فلسفية قراءة جعلتهم يتحاورون في المشاكل العقلية الكبرى. فقد نظم المتكلمون قصائد كثيرة في بيان مذاهبهم الكلامية، والذود عن معتقداتهم، وردوا على مخالفهم ونقضوا أدلتهم على نحو ما فعله بشر بن المعتمد زعيم المعتزلة ببغداد بمنظوماته في الاحتجاج على أهل المقالات من خصوم الاعتزال⁽¹⁾...

بشار بن برد

وقد عبر في مثل ذلك بشار بن برد في مسألة الجبر والاختيار مرددا في أشعاره أن الحياة الإنسانية قائمة على الجبر والاضطرار وأن الإنسان ريشة في مهب القضاء تتحرك كما يشاء:⁽²⁾

خُلِقْتُ عَلَى مَا فِي غَيْرِ مُخَيَّرٍ هَوَايَ وَلَوْ خَيْرَتِ كُنْتُ الْمَهْدَبَا
أُرِيدُ فَلَا أُعْطَى، وَأُعْطَى فَلَمْ أُرَدْ وَقَصَّرَ عِلْمِي أَنْ أَنَالَ الْمُعْيَبَا

ومن أثر اتصاله بالمتكلمين وتثقفه بثقافتهم الإكثار من الاحتجاج والاستدلال في شعره على نحو قوله:³

إِذَا كُنْتُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُعَاتِبًا صَدِيقَكَ، لَمْ تَلَقَ الَّذِي لَا تُعَاتِبُهُ
فِعْشٌ وَاحِدًا، أَوْ صِلَ أَخَاكَ، فَإِنَّهُ مُقَارِفٌ ذَنْبٍ تَارَةً وَمُتَجَانِبُهُ

إذا أنت لم تشرب مرارا على الأذى ظمئت وأي الناس تصفو مشاربه

كان لانتشار الفلسفة اليونانية والمنطق في هذا العصر أثر واضح في انكباب بعض الشعراء على دراستها، فطبع تفكيرهم بالطابع العقلي المحض، وتأثر أسلوبهم بها تأثرا كبيرا، فظهرت فيه الأقيسة والأدلة المنطقية⁽⁴⁾ في مثل قول بشار:⁽⁵⁾

إِنَّ الْمَطَايَا تَشْتَكِيكَ لِأَنَّهَا قَطَعَتْ إِلَيْكَ سَبَاسِيًا وَرِمَالًا
فَإِذَا وَرَدْنَ بِنَا وَرَدْنَ مُخِفَّةً وَإِذَا رَجَعْنَ بِنَا رَجَعْنَ ثِقَالًا

¹ - شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده: دار المعارف بمصر سنة 1981م

² - بشار بن برد: الديوان، تح: محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، 269/1.

³ - المصدر نفسه، 326/1.

⁴ - العربي حسن درويش: الشعراء المحدثون في العصر العباسي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، سنة 1989م ص44

⁵ - الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تح: سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط2، 188/3.



كما ناقش أبو نواس النظام المعتزلة في أحد أصولها وهو صدق الوعد والوعد في قصيدة ظاهرها قصيدة خمريّة، يصفها ويصف فعلها في نفسه، ويعبر عن إعزازه لها بإبرازه مكانتها السامية في عينيه. وباطنها صراع بين القديم والجديد؛ وصراع بين الحرّيّة والتزمّت. فهو يدعو إلى التحديد الشعريّ، ويسخر من العرب، ويتهم من طرائق عيشهم البدائيّة، وشعرهم الذي يستوقفهم على الأطلال. وهو يمثّل التحرّر، ويمثّل النظام التزمّت المعتقديّ الذي يبدو في موقفه اللائم الذي يعتقد فيه أنّ المغفرة الإلهيّة لا تشمل المؤمن المرتكب للكبائر.⁽¹⁾

دَعْ عَنْكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللَّوْمَ إِغْرَاءُ	وَدَاوِينِي بِأَلْتِي كَانَتْ هِيَ الدَّاءُ
صَفْرَاءُ لَا تَنْزُلُ الْأَحْزَانَ سَاحَتِهَا	لَوْ مَسَّهَا حَجَرٌ مَسَّتْهُ سَرَاءُ
مِنْ كَفِّ ذَاتِ حَرٍّ فِي زِيٍّ ذِي	ذَكَرْلَهَا مُحِبَّانِ لُوطِيٍّ وَزَنَاءُ
قَامَتْ بِإِبْرِيْقِهَا ، وَاللَّيْلُ مُعْتَكِرٌ	فَلَا حَ مِنْ وَجْهَهَا فِي الْبَيْتِ لِأَلَاءُ
فَأَرْسَلَتْ مِنْ فَمِ الْإِبْرِيْقِ صَافِيَةً	كَأَنَّمَا أَخَذَهَا بِالْعَيْنِ إِغْفَاءُ
رَقَّتْ عَنِ الْمَاءِ حَتَّى مَا يَلَانِمُهَا	لَطَافَةٌ ، وَجَفَا عَنْ شَكْلِهَا الْمَاءُ
فَلَوْ مَزَجْتَ بِهَا ثُورًا لَمَازَجَهَا	حَتَّى تَوَلَّدَ أَنْوَارٌ وَأَضْوَاءُ
دَارَتْ عَلَى فِتْيَةٍ دَانَ الزَّمَانُ لَهُمْ،	فَمَا يُصِيبُهُمْ إِلَّا بِمَا شَاؤُوا
لَسِتْكَ أَبْكِي ، وَلَا أَبْكِي لِمَنْزَلَةٍ	كَانَتْ تَحُلُّ بِهَا هِنْدٌ وَأَسْمَاءُ
حَاشَى لِدُرَّةٍ أَنْ تُبْنَى الْحِيَامُ لَهَا	وَأَنْ تَرُوحَ عَلَيْهَا الْإِبِلُ وَالشَّاءُ
فَقُلْ مَنْ يَدَّعِي فِي الْعِلْمِ فِلْسَفَةَ	حَفِظْتَ شَيْئًا ، وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ
لَا تَحْظُرِ الْعَفْوَةَ إِنْ كُنْتَ أَمْرًا حَرَجًا فَإِنَّ حَظْرَكَهُ فِي الدِّينِ إِزْرَاءُ	

تجتمع في هذا النصّ جملة من الأفكار المرتبطة بما شاع في عصر أبي نواس من مناحٍ فكريّة وثقافيّة. إضافةً إلى تعبيره عن موقف شعوبيّ يتعالى على العرب ويحطّ من شأنهم، وإضافةً إلى

¹ - أبو نواس: الديوان، ضبطه وقدم له علي قاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/2، سنة 1994م، ص11.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

اتّضح قوله بالقدريّة، يبدو متأثراً بالأفكار الفلسفيّة. عن هذا يكشف استخدامه للفظّة "فلسفة" في نهاية القصيدة، وإشارته التحليليّة النفسيّة السريعة في المطلع، حيث يُظهر الشاعر درايةً بطبيعة البشر، إذ يعتبر المعاندة طبعاً متأصلاً في النفس البشريّة، ومن ثمّ فاللوم جهد مضيع، وبخاصّة إذا كان على الملاء؛ فهو عند ذاك - وإن ارتدى كساء الحرص والنصح والإرشاد والتوجيه - لا يختلف عن التفرّيع.

وللفكر المرجئيّ أثرٌ في النصّ (في ختامه). « فمنهم من كان يسقط الأوامر والنواهي بقوله إن الإيمان عقيدة في القلب لا شأن لها بأعمال الجوارح فكل من اعتقد الوحدانية والوحي المتزلّ فله جزاء المؤمنين يوم الحساب»⁽¹⁾ فأتكّال الشاعر على رحمة الله مردّه أنّه أخذ بهذه الفكرة التي لاقت لديه قبولاً وراقت له، فحلّل لنفسه معارقة الخمر دون خشية من عقاب. بل تشبّث بأن الكبائر لا تسلك صاحبها مع الكفار ولا ترحمه الرجاء في عفو الله حيث يقول: ⁽²⁾
وَتَقْتُ بِعَفْوِ اللَّهِ عَنِ كُلِّ مُسْلِمٍ فَلَسْتُ عَنِ الصَّهْبَاءِ مَا عَشْتُ مُقْصِراً
ومنها قوله: ⁽³⁾

غَادِ الْمَدَامَ، وَإِنْ كَانَتْ مُحَرَّمَةً فَلِلْكَبَائِرِ عِنْدَ اللَّهِ غُفْرَانُ

ولكن العقاد يرى في هذا الأمر أنه « لا زندقة عند صاحبها ولا فلسفة وكل ما عنده ولع بالظهور وضعف عن مقاومة الغواية والفجور ». ⁽⁴⁾ فهو يتلقف تلك الآراء ويتهافت عليها ليجمع بين لهوه واعتقاده الإيمان، بل طفق ينادي بإنكار الشرك ولا يبالي ما عداه فقال: ⁽⁵⁾

تَرَى عِنْدَنَا مَا يَكْرَهُ اللَّهُ كُلُّهُ سِوَى الشَّرِكِ بِالرَّحْمَنِ ، رَبِّ الْمَشَاعِرِ

ومما يدل على عمق تفكيره وتفننه في ذكر المصطلحات الفلسفية في شعره استعماله تعبيرى السكون والحركة وهي من المصطلحات الفلسفية⁽⁶⁾ في قوله: ⁽⁷⁾

¹ - العقاد: أبو نواس الحسن بن هانئ، المكتبة العصرية بيروت، ص156

² - أبو نواس: الديوان، ص 231

³ - المصدر نفسه، ص518.

⁴ - العقاد: أبو نواس الحسن بن هانئ، ص 151

⁵ - أبو نواس: الديوان، ص226.

⁶ - العربي حسن درويش: الشعراء المحدثون في العصر العباسي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، سنة 1989م ص84

⁷ - أبو نواس: الديوان، ص108.



جَسَدِي قَائِمٌ ، وَرُوحِي مُوَاتٌ وَسُهَادِي مَعًا وَنَوْمِي سَبَاتٌ

وثيابي تجرّمني عظاما لا سكون لها ولا حركات

وقوله: (1)

دَارَتْ عَلَى فِتْيَةٍ ذَلَّ الزَّمَانُ لَهُمْ فَمَا يُصِيبُهُمْ إِلَّا بِمَا شَاءُوا

بقول عبد الرحمن شكري في هذا البيت الأخير: « يذكرني قول جوتي الألماني: " الحكمة هي أن يجعل الإنسان إرادته فيما يريد له القدر حتى إذا أصابه القدر بشيء كان كأنما شاء أن يصيبه به القدر " وهذا فيه معنى الإسلام وروحه» (2).

لقد كان الشاعر العباسي يستظهر في شعره المشاكل الفلسفية والكلامية الكبرى. فتشابك الشعر حينئذ بفروع الثقافة المختلفة والتمس الشاعر بكثير من أشعاره أن يمسّ العقل والفكر كما يمس القلب والعاطفة.

أبو العتاهية

مرّ بتجربة حيّة حولته من طريق الجحون والهوى إلى طريق الاستقامة السوي فعزف عن المحرمات، وأقبل على التمدّح بالزهد والتهوين من شأن الدنيا، والتخويف من بغتات الموت. لقد أوغل في تعمق فكرة الموت، حتى احتلت مساحات كبيرة من شعره وأصبح ديوانه في معظمه كأنه مرثية طويلة للبشرية يتحسّر على العمر الذي مضى وضاع، ويندب أيام القوة والفتوة التي ولت واندثرت، كل ذلك في غير طائل، والموت حثيث في الطلب، وربما أزفت الآزفة وأطلت النهاية:

مضى عني الشباب بغير ودي فعند الله احتسب الشبابا

وما من غاية إلا المنايا لمن خلقت شبيبة وشابا

وقد اشتهر بوعظه للخلفاء لا سيما الرشيد وابنه المأمون فقد كان محبا إليهم مقربا إلى قلوبهم ومما وعظ به الرشيد:

¹ - أبو نواس: الديوان، ص 12.

² - عبد الرحمن شكري: دراسات في الشعر العربي، مجموعة بحوث نشرت بالرسالة والثقافة، والمقتطف، والهلل، وغيرها، جمعها محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، طبعة أولى، 1994م، ص 37



لا تأمن الموت في طرف ولا نفس وإن تمنعت الحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة في جنب مدرع منها ومترس
ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجري على اليبس

يرسم الشاعر صورة الموت لايأمنه الإنسان لحظة واحدة، فقد يكون كامنا في طرفة عين
وأخرى أو شهقة وزفرة، ومهما تحصل الإنسان فالدروع لا تجدي والتروس لا تفيد، لأن سهام
الموت نافذة لا يردها شيء. فلا تأمل في النجاة ولم تأخذ بأسبابها، وهل تجري السفينة على ظهر
لا يحملها؟

ويرى بعض الدارسين أن أبا العتاهية كان في حكمته تلميذا للثقافتين الفارسية واليونانية،
حرّ التفكير ينسبه أهل عصره إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ويحتجون بأن شعره
إنما هو في ذكر الموت والفتنة دون ذكر النشور والمعاد،⁽¹⁾ لكن صاحب الأغاني يذكر: «إن مذهبه
كان القول بالتوحيد وإن الله خلق جوهرين متضادين، لا من شيء ثم إنه بنى العالم هذه البنية منها
وإن العالم حديث العين والصنعة لا يحدث له إلا الله» ومن أوائل الذين ترجموا الحكم والأمثال
الأجنبية وخلطوها بالقيم الإسلامية وقد قارنوا بين أبيات له في رثائه لصديقه علي بن ثابت:⁽²⁾

يا شريك في الخير قريك الله فنعم الشريك في الخير كُنَّا
قد لعمري حكيت لي غصص الموت فحررتني لها وسكنتنا

ثم لما دفن وقف على قبره يبكي بكاء طويلا وقال:⁽³⁾

بكيك يا علي بدمع عيني فكانت في حياتك لي عظام
وأنت اليوم أوعظ منك حيا

فقد زعموا أنه كان معجبا بالأقوال التي قالها الحكماء على تابوت الإسكندر، فقوله: "حررتني
وسكنتنا" مأخوذ من أحد أقوال الحكماء "حركنا الإسكندر بسكونه" وقوله: "فأنت اليوم أوعظ
منك حيا" من قول آخر "وقد كنت أمس أنطق وأنت اليوم أوعظ" وأما الثعالبي فيرى أن أحد

¹ - كرم البستاني، مقدمة ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986

² - أبو العتاهية، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986، ص: 105

³ - المصدر نفسه، ص: 492

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

الحكماء قال في الإسكندر: "علمت أنك ولدت للموت وبنيت للخراب" وأن أبا العتاهية أخذ هذا المعنى⁽¹⁾ فقال: (2)

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْتُوا لِلْخَرَابِ فَكَلِّكُمْ يَصِيرُ إِلَى تَبَابِ

إن الحياة الجديدة في ظل التعاليم السمحة كفيلة بأن توحى لشاعر مثل أبي العتاهية أن يقول مثل ذلك فليس هناك دليل قاطع يثبت تأثر أبي العتاهية أو يحدد الصلة بينهما إن هي إلا أقاويل من قبل التخمين والظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً. ويقول: (3)

لمن نبي، ونحن إلى تراب نصير، كما خلقنا من تراب

ألا يا موت لو أر منك بدا أتيت وما تحيف وما تحايي

إنها مأساة البشرية تلد من لا بد له من الموت، فكأنما تلده من أجله وتبني ما لا بد له من الخراب، الكل زائل وفانٍ، ثم يخاطب الموت: أيها الموت لا مهرب منك فإنك إذا أتيت لا تجامل أحداً فترخي له العنان ولو قليلاً، ولا تظلم أحداً فتقصه من عمره ولو ذرة لأنك رسول العناية الإلهية.

ابن الرومي:

يختلف ابن الرومي عن البحري في أن الشعر لا يحتاج إلى فلسفة ومنطق، فيذهب مذهبا آخر في كونهما أصليين مهمين في حرفته، إذ يعتمد عليهما في تفكيره، فتجيء أبياته في كثير من نماذجه على شكل أقيسة دقيقة، يقدم لها بمقدمات ويخرج منها بنتائج وكأنه رجل من رجال المنطق، بل هو من رجال الفكر الحديث،⁽⁴⁾ ويقول شوقي ضيف في هذا الصدد: « وهو لذلك يأبي إلا أن يخرج نماذجه إخراجاً حديثاً، فيه فكر، وفيه فلسفة وفيه منطق، وفيه تلك الصفات

¹ - إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ديسمبر 1977م، ص150.

² - أبو العتاهية، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986، ص: 46

³ - المصدر نفسه، ص: 46

⁴ - العربي حسن درويش: الشعراء المحدثون في العصر العباسي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، سنة 1989م ص245

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



العقلية الجديدة التي يمتاز بها شعراء العصر العباسي عن أسلافهم القدماء «⁽¹⁾ ولنقرأ له هذه الأبيات: ⁽²⁾

لِمَا تُؤْذِنُ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا يَكُونُ بُكَاءُ الطِّفْلِ سَاعَةً يُوَلَّدُ
وَالْأَفْئِدَةُ يُبْكِيهِ مِنْهَا وَإِنَّهُ لِأَوْسَعُ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَأَرْغَدُ
إِذَا أَبْصَرَ الدُّنْيَا اسْتَهْلَّ كَأَنَّه بِمَا هُوَ لَاقٍ مِنْ أَذَاهَا يُهَدَّدُ
وللنفس أحوال تظلُّ كأنها تشاهد فيها كلَّ غيب سيُشهدُ

التفكير هنا ذو طابع عقلي محض، فأثر المنطق واضح في صياغة هذا الشعر وتنسيق أفكاره، وتعليل الأجوبة بالأدلة المنطقية.

يؤكد إيليا الحاوي هذا المعنى قائلاً: « ولقد نشهد في جل قصائده هذا الأسلوب، حيث يستطرد الشاعر من المعنى إلى تفصيله وإظهار صحته بالبيانات والشواهد. أو لم يسرف في تأكيد الشبه بين الأولاد والجوارح في رثائه لابنه متعللاً بضرورة السمع والبصر جميعاً، حتى اقترب إلى جدل شبه بحجج الكلام ومنطقه»⁽³⁾. يقول: ⁽⁴⁾

وأولادنا مثل الجوارح أيها فقدناه كان الفاجع البين الفقـد
هل العين بعد السمع تكفي مكانه أم السمع بعد العين يهدي كما تهدي

ومن الأفكار الفلسفية التي تسربت إلى شعر ابن الرومي فكرة الخير والشر وهي فكرة قديمة شغلت بال كثير من الفلاسفة في الشرق والغرب، واهتمت بها بعض الأديان الفارسية السابقة على الإسلام، كالمزدكية، والزراديشية، والمناوية، وسائر طرق الجوس، والنور هو إله الخير، والظلام هو إله الشر، وهما في صراع دائم مستمر وفي الإنسان هاتان التزعتان الخير والشر... فنفسه رمز الخير وجسمه رمز الشر وقد عبر ابن الرومي عن هذه الفكرة تعبيراً صادقاً وصاغها في شعره، ⁽¹⁾ فهو يقول مصوراً النفس على أنها رمز الخير والجسم رمز الشر: ⁽²⁾

¹ - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه ص 205

² - ابن الرومي، الديوان، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 374/1

³ - إيليا الحاوي: ابن الرومي فنه ونفسيته من خلال شعره، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1959م ص 47

⁴ - ابن الرومي، الديوان، 401/1

¹ - ينظر: العربي حسن درويش: الشعراء المحدثون في العصر العباسي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، سنة 1989م ص 248

² - ابن الرومي، الديوان، 26/2



النَّفْسُ خَيْرُكُ إِنَّهَا عَلَوِيٌّ وَالْجِسْمُ شَرُّكَ لَيْسَ فِيهِ تَمَارِي
فإنَّكَ لخيرُك لا لِشَرِّكَ واتَّبِعْ أولَاهُم بِالْقَادِرِ الْعَفَّارِ
كن مثلَ نَفْسِكَ في السَّموِ إلى العَلَى لاَ مِثْلَ طِينَةِ جِسْمِ الْعَارِ
فَالنَّفْسُ تَسْمُو نَحْوَ عَلْوِ مَلِيكِهَا وَالْجِسْمُ نَحْوَ السَّقْلِ هَاوِ هَارِي

وقد أرجع بعض النقاد هذه الظواهر المستحدثة التي انفرد بها ابن الرومي في شعره إلى أصله الرومي أي إلى يونانيته إذ «لونت شعره ألوانا خاصة أفردته عن شعراء العرب»⁽¹⁾.

بينما يرى شوقي ضيف أن ذلك يرجع إلى الثقافة التي سادت في عصره والتي أخذ منها بحظ وفير. وما طول قصائده إلا نتيجة لهذا الأسلوب الذي يعمد إلى التعبير المنطقي، فأصبح شعره تعبيرا عن العقل قبل أن يكون تعبيرا عن العاطفة، وعمه غير قليل من التحليل والتفصيل والبحث والتحقيق.⁽²⁾

وكلما تقدم الزمن كانت الصلة تتوثق بين الشعر والفلسفة إذ شغف بها كثير من الشعراء، شغفا جعلهم يمزجونها بمعانيهم وخواطرهم مزجا بديعا، يتقدمهم في ذلك أبو تمام الذي وثب بالشعر العربي و زواج بين الشعر والفلسفة زواجا يلذ العقل والقلب والشعور. وحقا تتسم أشعاره بضرب من الغموض ولكنه غموض لا يحجب ما وراءه من المعاني الخفية والخواطر المستسرة.

أبو تمام

عاصر النهضة الفكرية ونضوج الثقافة العباسية فكان ذا ثقافة واسعة؛ دينية، تاريخية، لغوية، وفلسفية، حتى قيل إنه عالم. وكان يزواج بين العقل والحس، ويعبر عنهما تعبيرا زخرفيا، ويمزج بين الثقافات، وألوان الشعر مزجا طريفاً، إذ أخذ شعره يستوعب عناصر الثقافات المختلفة من عربية وإسلامية وفارسية وهندية ويونانية، ويجوِّها إلى زخرف عقلي جديد، يسيطر عليه التعبير بهذا اللون الفلسفي.⁽¹⁾

¹ - ينظر: مقدمة العقاد للمختار من ديوان ابن الرومي (نشر كامل كيلاني).

² - ينظر: شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص 202-206.

¹ - المرجع نفسه، ص 256-262

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

وقد أرجعه مرجليوث⁽¹⁾ إلى أصل يوناني، وتلقف طه حسين هذا فقرّر يونانيته. لُتبت بذلك حضور الهيلينية في الأدب العربي، وأن يربط ظاهرة التجديد في الأدب العربي بتأثير الثقافة اليونانية.

ويونانيه - في تصور طه حسين - هي التي كانت وراء مباينة شعره للشعر العربي، مما جعله يختلف عن تقدمه ومن عاصره من الشعراء في تصوره للشعر نفسه، وفي شدة أخذه بتحديد المعاني ووحدة القصيدة، وفي كلفه بوصف الطبيعة، وميله إلى المعاني الفلسفية⁽²⁾. اغترف من بحر اللغة والفلسفة والفقهاء وبلغ إلى ذروة الثقافة التي عرفها عصره، ولا يوجد شاعر من شعراء العربية تأثر بالقرآن تأثر أبي تمام به.⁽³⁾ كما كان حاذقاً بالنحل والعقائد على نحو ما في قوله⁽⁴⁾

فَلَوْ صَحَّ قَوْلُ الْجَعْفَرِيَّةِ فِي الَّذِي تنصُّ من الإلهام خلناك مُلهما

يقول التبريزي: الجعفرية قوم من الشيعة يغفلون في جعفر بن محمد ويزعمون أنه يلهم الأشياء ويعلمها وكذلك يعتقدون في أئمتهم الإلهام وأنهم يطلعون على الغيب" وفي شعره ألفاظ كثيرة تدل على ثقافته الفقهية كقوله:⁽⁵⁾

كَمْ فِي الْعَلِيِّ لَهُمْ وَالْمَجْدِ مِنْ بَدْعٍ إِذَا تُصَفِّحَتْ اخْتِيرَتْ عَلَى السُّنَنِ

فقد ذكر البدع والسُّنن وهما من ألفاظ الفقهاء. وقيل: إنه كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة للعرب غير القصائد والمقاطع.⁽¹⁾

¹ - وقد تولّى مرجليوث تحرير (مادة أبي تمام) في "دائرة المعارف الإسلامية". ولما وجد أبا بكر الصولي في كتابه اعتبر مرجليوث إن اسم تدوس اسماً مختصراً عن ثيودسيوس؛ أي أنه يوناني الأصل، وذلك بإرجاع اللفظ إلى أصله؛ اعتماداً على التشابه في مبنى الاسمين، وحضوعاً للمنهج الفيلولوجي. (أخبار أبي تمام) ينقل خبراً فحواه أن أبا تمام "هو حبيب بن تدوس النصراني، فُعِّيرَ فصار أوساً" أبو بكر الصولي (335 هـ)، أخبار أبي تمام: تحقيق: خليل محمود عساكر وزميله، ط1، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1935م، ص246؛

² - مقدمة نقد النثر، ص9

³ - يطرز: تاريخ بغداد، 248/8. وشوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص269.

⁴ - التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، تح: محمد عبده عزام، دار المعارف، ط3، 242/3

⁵ - المصدر نفسه، 339/3

¹ - وفيات الأعيان 12/2.

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



ومن ما يدل على معرفته بالنحو العربي قوله في الخمر: ⁽¹⁾

خَرْقَاءُ يَلْعَبُ بِالْعُقُولِ حَبَابَهَا كَتَلْعَبِ الْأَفْعَالِ بِالْأَسْمَاءِ

فقد تكلف لذكر الأفعال والأسماء مما يدل على أنه على بينة من النحو العربي.

وكان يتعمق الاعتزال وعلم الكلام والفلسفة وما يتصل بها من المنطق، وقد ألمح إلى ذلك الآدمي في كتابه الموازنة فقال: إن شعره إنما يعجب به أصحاب الفلسفة. يقول ⁽²⁾

صَاغَهُمْ ذُو الْجَلَالِ مِنْ جَوْهَرِ الْمَجْ دِ وَصَاغَ الْأَنَامَ مِنْ عَرَضِ

يقول التبريزي: «هذا مأخوذ من الجوهر والعرض اللذين وضعهما المتكلمون لأن الجوهر عندهم أثبت من العرض» ⁽³⁾. ومن ذلك قوله: ⁽⁴⁾

لَنْ يَنَالَ الْعُلَى خُصُوصًا مِنَ الْفِتَنِ — يَانِ مَنْ لَمْ يَكُنْ نَدَاهُ عُمُومًا

فقد ذكر الخصوم والعموم وهما من ألفاظ المناطقة ومن ذلك قوله: ⁽⁵⁾

هَبْ مَنْ لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ حِجَابَهُ مَا بَالُ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ حِجَابٌ ؟ !

فقد عبر عن العدم بكلمة لا شيء وهي من كلام الفلاسفة. ومما يدل على ثقافته التاريخية قوله: ⁽⁶⁾

مَانَالٌ مَا قَدْ نَالَ فِرْعَوْنَ وَلَا هَامَانٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا قَارُونَ

بل لئن كالضحاك في سطنقاته بالعالمين وأنت أفرجيون

«فالضحاك وأفريدون من ملوك الفرس. وكان أبو تمام يضيف إلى هذه الثقافة الواسعة ثقافة فنية لا تقل عنها اتساعاً. كما تشهد بذلك مصنفاته الكثيرة التي اختارها من الشعر القديم والحديث، وقد طبع منها ديوان الحماسة بشرح التبريزي والمرزوقي» ⁽¹⁾.

¹ - التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، تح: محمد عبده عزام، دار المعارف، ط3، 22/1

² - المصدر نفسه، 317/2

³ - المصدر نفسه، 317/2

⁴ - المصدر نفسه، 225/3

⁵ - المصدر نفسه، 311/3

⁶ - المصدر نفسه، 321/3

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



فالحكمة في شعر أبي تمام لا تقتصر على اختباراته لحوادث الأيام وتجارها شأن الشاعر الجاهلي بل تتعداها إلى التفكير الصحيح، لأنه كان يتطلبها بإلحاف، ويتعمدها أكثر مما يأتي بها عفواً.⁽²⁾

يعدُّ أبو تمام شاعر الحكمة في عصره بلا منازع، سئل المتنبي عن نفسه وعن أبي تمام والبحثري، فقال: «أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري»⁽³⁾. وقد علّق ابن الأثير على هذا بقوله: «ولعمري إن المتنبي أنصف في حكمه، وأعرب بقوله هذا عن متانة علمه»⁽⁴⁾ ويقال: «إن أبا تمام كان كالقاضي العدل، يضع اللفظة موضعها، ويعطي المعنى حقه بعد طول النظر والبحث عن البيئة، أو كالفقيه الورع يتحرى كلامه، ويتحرّج خوفاً على دينه»⁽⁵⁾.

فلحكمة عنده ثمرة ثقافته الواسعة التي تمخض عنها عصره. وقد امتاز عن شعراء عصره بأنه صاحب مذهب جديد في الشعر، يقوم على الغوص في المعاني البعيدة التي لا تُدرَك إلا بإعمال الذهن، والاعتماد على الفلسفة والمنطق في عرض الأفكار وإلباسها صوراً من التشبيهات والاستعارات والكنيات.

فحكيمته في جملتها قائمة على المواعظ الأدبية والنظر في أخلاق الناس، وتعظيم العقل، وضمن الزمان لأنه يشقى به العاقل وينعم به الجاهل. لقد تمثل أبو تمام الحكمة التقليدية الناتجة عن تجربته في الحياة فشاعَ في ثنايا قصائده، فها هو يعبر عن عمق تجربته الذاتية مع الناس، وعن صدام الخير والشر. كما يوظف التراث فيعترض بالمثل القائل: "جود طيئ" آية الجود والكرم العربي.⁽⁶⁾

يقول: (1)

لِكُلِّ مِنْ بَنِي حَوَّاءَ عُدْرٌ وَلَا عُدْرٌ لَطَائِيٍّ لَشِيمِ

¹ - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية: ص 221-222

² - بطرس البستاني: آداب العرب في الأعصر العباسية، دار نظير عبود، ط/1998م، بيروت ص 106.

³ - شذرات الذهب 3/144. والمثل السائر 3/227

⁴ - المثل السائر 3/227

⁵ - العمدة 1/266

⁶ - ثمار القلوب، الثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1985. ص 117

¹ - شرح ديوان أبي تمام، ص 495

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

ويتكئ على الأمثال الموروثة، يقول الثعالبي: ومن أشهر ما قيل في المثل عين القلب، قول أبي تمام:⁽¹⁾

وَلَدَاكَ قِيلَ مِنَ الظُّنُونِ جَلِيَّةٌ صِدْقٌ وَفِي بَعْضِ القُلُوبِ عُيُونٌ

فهو يشير إلى أن حدس القلوب، وبقيتها يكشفان الحقيقة الخفية، فكأن في قلوب بعض القوم عيوناً ترى وتنبئ بالغد.

كما استخدم حكمة شائعة، جرت على ألسنة الحكماء وتداولها الناس، تشير إلى أن الإنسان محبوب تحت لسانه، ولسان المرء ينضح بما في قلبه، يقول:⁽²⁾

وَمِمَّا كَانَتْ الحُكَمَاءُ قَالَتْ لِسَانَ المرءِ مِنْ خَدَمِ الفُؤَادِ

أصدر أبو تمام حكمه من خلال تجاربه النفسية وأحاسيسه، فأضحت معان مجردة من الأحداث والوقائع، تخاطب الذهن، وتلامس الإحساس. وهذا جلي في قصيدة كلها حكمة، منها قوله:⁽³⁾

اللُّعْمُرِ فِي الدُّنْيَا تُجَدُّ وَتَعْمُرُ وَأَنْتَ غَدَاً فِيهَا تَمُوتُ وَتُقْبَرُ
وَهَذَا صَبَاحُ الْيَوْمِ يَنْعَاكَ ضَوْءُهُ وَلَيْلَتُهُ تَنْعَاكَ إِنْ كُنْتَ تَشْعُرُ
تَحُومٌ عَلَى إِدْرَاكِ مَا قَدْ كُفَيْتُهُ وَتُقْبَلُ بِالْأَمَالِ فِيهِ وَتُدْبِرُ
وَرِزْقُكَ لَا يَعْدُوكَ إِمَّا مُعَجَّلٌ عَلَى حَالَةٍ يَوْمًا وَإِمَّا مُؤَخَّرٌ
وَلَا حَوْلٌ مُحْتَالٍ وَلَا وَجْهٌ مَذْهَبٍ وَلَا قَدَرٌ يُزْجِيهِ إِلَّا الْمُقَدَّرُ
لَقَدْ قَدَرَ الْأَرْزَاقَ مَنْ لَيْسَ عَادِلًا عَنِ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا يُقَدَّرُ
فَلَا تَأْمَنِ الدُّنْيَا إِذَا هِيَ أَقْبَلَتْ عَلَيْكَ فَمَا زَالَتْ تَخُونُ وَتُدْبِرُ

تتوالى الحكم تترى، وتنساب انسياباً جميلاً، دون انقطاع كالوابل المنهمر، تلامس الذهن تفرع السماع، فتجعله مشدوها بإصغاء نبيه. يشد إليها ذلك الموروث الديني، الذي ينهل منه

¹ - المصدر نفسه، ص 606

² - شرح ديوان أبي تمام، ص 160

³ - المصدر نفسه، ص 963

الشاعر في كل حين. ويؤكد أن تحقيق المعالي والوصول إليها لا يكون عن طريق القول الذي لا طائل منه، وإنما يكون ذلك التحقيق بالعمل الفعلي، يقول: (1)

إِذَا الْمَرْءُ أَبْقَى بَيْنَ رَأْيِهِ ثُلْمَةً تُسَدُّ بِتَعْنِيفٍ فَلَيْسَ بِحَازِمٍ

فهي تعكس مدى عمق تجارب الشاعر وطول خبرته، ومقدرته على رصد المشاهدات، وتمكنه من تسجيل الملاحظات التي تترسب بها من خلال قراءته للواقع.

واخضع شعره إلى المنطق والبرهان فنحا به منحى فلسفياً. وقد يخضعها لإعمال العقل، وكذا القريحة، ويعرضها من خلال أسلوب فلسفي منطقي، يتوافق مع فلسفة الكلاميين، ومنطق أهل المنطق، إذ يدرك أنها الشك إن احتملت الظن، يدلل عليها ويثبتها فيخرجها عن دائرة النقاش السفسطائي الذي لا طائل منه، يقول: (2)

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ طُوِيَتْ أَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُودٍ

لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَرَتْ مَا كَانَ يُعْرَفُ طِيبُ عَرَفِ الْعُودِ

لَوْلَا التَّخَوُّفُ لِلْعَوَاقِبِ لَمْ تَزَلْ لِلْحَاسِدِ النُّعْمَى عَلَى الْمَحْسُودِ

لقد شاع البيت الأول واشتهر، وأصبح يجري مجرى المثل، وهو ليس بحاجة إلى غيره، وفي غنى عن رده لإثباته، فهو يدور حول الفضيلة التي نسيت أو اختفت، فسخر الله لها لسان حاسد، يبحث عنها، وينفض عنها ما ران عليها من غبار الزمن، ويكشفها بعدما كانت طي الكتمان، وفي عالم النسيان. وهذا المعنى يكفي أن يكون حكمة عظيمة، لكن الشاعر نظر إليها، وتفحصها، وكأنه شك في وصولها، أو في مدى قبول الناس لها، فأردفها بيت آخر يصلح أن يكون حكمة أو مثلاً دون حاجته لغيره، لكنه يدعم الأول، ويشد من أزره، ويؤيده، ويثبته، ويحققه. فالرائحة الطيبة المنبعثة من العود لا تعرف إلا إذا احترق ذلك العود.

إنه تعبير عن صدام الخير والشر، وعن الفضيلة المطوية في المجتمع كيف تتاح لها فرصة النشر، فيستعمل لسان الحسود ولسان النار، الذين يشتركان في الكشف عن المكنون الطيب.

¹ - المصدر نفسه، ص 533

² - شرح ديوان أبي تمام، ص 169.

كأن الأول مقدمة نظرية افتراضية، والآخر: برهان منطقي، يقوم على الدليل... وكأنه يريد أن يحول هذا الدليل العقلي إلى معنوي، إذ أراد أن يقول: إن نار الحسد تنير عرف الأخلاق فيمن حسد. وبعد أن أتم الشاعر الفكرة، واقتنع بما أخذ يعطي النتيجة التي يريد أن يصل إليها بكل اطمئنان، إذ اتبع البيتين بيت ثالث، يقول فيه: لولا أن عاقبة الحسد مذمومة معيبة، لكان للحاسد النعمة على المحسود، لأنه يظهر من فضله ما كان مستوراً، ومن كرمه ما كان خافياً ثم إن المحسود متى علم بحسد الحاسد ازداد في اكتساب المكارم، وابتناء المعالي، فكان حسده سبباً له. وكما نلاحظ في هذه الأبيات الثلاثة، أن الأول: حكمة افتراضية، والثاني: برهان لذلك الافتراض، والثالث: نتيجة وخاتمة.

وقد ذهب الآمدي إلى أن هذه المعاني من مخترعات أبي تمام... يبعث شعراء زمانه من أهل اللغة العربية على طلب شعره، وتفسيره، واستعارة معانيه، فبدائع مشهورة، ومحاسن متداولة، ولم يأت إلا أبلغ لفظ وأحسن سبك⁽¹⁾.

لقد ظهرت الإرهاصات المبكرة للترعة الفلسفية في الشعر مع أبي تمام عندما جعل العنصر العقلي عنصراً أساسياً في البناء الفني فتحول الشعر عنده إلى صناعة عقلية ثم جاء المتنبى فعمل على أن يذيب هذا العنصر العقلي في أعماق البناء الفني ليتحول به إلى ذوب جديد.

¹ - العمدة 261/1 .



حياته وثقافته

اسمه ونسبه:

هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي الكوفي الملقب بالمتنبي، ويقول ابن خلكان: ⁽¹⁾ "وقيل: أحمد بن الحسين بن مرة بن عبد الجبار، والله أعلم" ⁽²⁾.

وهو من أحد بطون يعد العشيرة من (مدحج)، وينتهي نسبه إلى كسهلان من اليمن، وقبيلته قبيلة عربية فصاحة ولسن، أما نسبه من أمه فينتهي إلى (همدان) وهو حي يماني أيضا. غير أن الشاعر ⁽³⁾ يشارك النقاد في شكهم بنسبه فيغفل عن ذكره في بعض شعره، حتى في أبيات الفخر، وكثيرا ما كان يعتز بنفسه، فيقول: ⁽⁴⁾

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي وبنفسي فخرت لا بجوددي

ولهم فخر كل من نطق الضا د، وعود الجاني وغوث الطريد

فجعل من نفسه ذروة يفتخر به أجداده ويتشرف به قومه ثم يدفع الشبهة عنهم فيقرر أن أهله كرام وأهل الفخر لأنهم يعيدون الجاني ويعيثون الطريد.

ويؤكد عن طريق بيت آخر، بقوله

وليست بقانع من كل فضل بأن أعزى إلى جد همام

ويزيد في نسبه شكاً وغموضاً حين يرجعه إلى السيف والرمح، أما رواية الخطيب عن علي بن الحسن التنوخي عن أبيه فإنها بإمكانها أن تزيج عن كاهلنا عناء الشك إن أثبتتها الأيام، يقول: «سألت المتنبي عن نفسه، فما اعترف لي به، وقال: أنا رجل أحيط القبائل، وأطوي البوادي وحدي، ومتى انتسبت لم آمن أن يأخذني بعض العرب بطائلة بينها وبين القبيلة التي انتسب إليها وما دمت غير منتسب إلى أحد فأنا أسلم على جميعهم ويخافون لساني» ⁽⁵⁾.

¹ - وفيات الأعيان، 102/1.

² - وبعضهم يرى أنه أحمد بن محمد.

³ - يوسف البديعي: الصبح المتنبي، ص 3.

⁴ - الديوان ج 2، ص 33

⁵ - تاريخ: 103/4.



والظاهر أن بعضهم تساءل عن نسب المتنبي، فقال له: (1)

أنا ابن من بعضه يفوق أبا الـ باحث، والنجل بعض من نجله.

وإنما يذكر الجدود لهم من نفروه وأنفذوا حيله

فخرا لعضب أروح مشتمله وسمهري أروح معتقله

وليفخر الفخر غدوت به مرتديا خيره ومنتعله

فهو يرى نفسه يفوق كل باحث عن نسبه، إن الذي يحتاج إلى الفخر بجدوده هو من لا يجد له فضيلة في نفسه تغنيه عن تمدح آباءه وأجداده، أما هو فالفخر كمين بالفخر به ما دام قد اتخذ منه رداء لمنكيه وحذاء لنعليه. لبس في شعر المتنبي ما يدل صراحة على نسبه أو انتمائه إلى اليمانية أو المضرية، ولا ما ينسب إلى عشيرة أو قبيلة. لذلك أمسك كثير من الباحثين عن الخوض في تلك الحقيقة. فمن ادعى صراحة عروبته فمن العصبية له، ومن نفاها عنه فمن قبيل التعصب ضده (2). لكن المتنبي ملك من مقومات الفخر والجاه دون الإستجلاء بنسب صريح «فأثر الاهتمام بشعره والاعتماد عليه كبديل لمركب النقص الذي يشعر به» (3). وحقا فقد حقق مكانة أدبية وشهرة تاريخية لا يعوزها التشدد بالآباء والأجداد. لكن أصالته العربية غي مشكوك فيها فهو وإن طعن الحساد بأبيه وجده، فإن أحدا منهم لم يغمز دمه العربي قط. وإن جنح المتنبي عن التمدح بآبائه فقد مال إلى التفاخر بعروبته، فهو يبتهج لنصرة الأمراء العرب وإذا مدح أحدهم أجاد في مديحه ملويا شعره بالصيغة الحكمية كقوله في مدح سيف الدولة وهو عربي مزارى: (4)

قهاب سيوف الهند وهي حدائد فكيف إذا كانت نزارية عربا

ويرهب ناب الليث والليث وحده فكيف إذا كان الليوث له صحبا

مولده و أسرته:

1- الديوان: ج3، ص279. يقول: أنا ابن الذي ولده يفوق أبا الباحث عن نسبي.

2- من الفئة الأولى عرام في كتابه ذكرى أبي الطيب ص 30، ومن الفئة الثاني طه حسين في كتابه مع المتنبي في عدة مناسبات.

3- إبراهيم علي أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي منشورات الأدب العربي ص 33.

4- الديوان: ج1، ص186.

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



ولد المتنبي سنة 303هـ-915م بالكوفة، في حي يدعى (كنده)، كانت قبيلته (كنده) تسكنه.⁽¹⁾ ويحكى أن أباه كان سقاء في الكوفة، وإذا علمنا أن اسم أبيه (عبدان السقا) عاد إلينا الشك في نسبه، إذ أين اسم (عبدان) من اسمه الذي أوردته الكتب. ولعل أباه كان سقاء قبل ولادته، أو في مرحلة طفولته، في أيام شباب والده، ثم عزف الأب عنها، ويعد هجاء ابن لكنك من أكثر هذه الروايات شهرة عن هذا الموضوع، يقول:

متنبيكم ابن سقاء كوفاً ن ويوحى من الكنيف إليه

كان من فيه سلاح الشعر حتى سلحت ففحة الزمان عليه.⁽²⁾

وكلن بعض الحاقدين من الوراقين والشعراء المفلسين يرددون:⁽³⁾

أي فضل يطلب الفضل من الناس بكرة وعشيا

عاش حيناً يبيع في الكوفة الماء، وحيناً يبيع ماء الحيا

ولما لمس أبوه الحسين مخائل الذكاء والنبوغ بادية على جبينه دفعه إلى مدرسة من مدارس العلويين المعروفة في الكوفة، قال البغدادي «إنه اختلف إلى كتاب فيه أولاد أشرف العلويين، فكان يتعلم دروس العربية شعراً ولغة وإعراباً فنشأ في خير حاضرة»⁽⁴⁾.

أما أمه فلا يعرف شيئاً عنها، إلا ما ذكره بعض الرواد، أنها همدانية صحيحة النسب، وأنها ماتت وهو صغير فكفلته جدته لأمه وسقته حنانها⁽⁵⁾. ولكن أمه لم تذكر في شعره إلا

مرة واحدة، عندما كان في سجن حمص يتوسل الأمير أن يفرج عنه، فقال:⁽⁶⁾

بيدي أيها الأمير الأريب لا لشيء إلا لأني غريب

¹ - وفيات الأعيان: 102/1، ويذكر البديعي أنه ولد سنة 303.

² - وينظر هجاء آخر في وفيات الأعيان: 106/1.

³ - ياسين الأيوبي: المتنبي في عيون قصائده، المكتبة العصرية، بيروت، سنة 2004 م، ص 08.

⁴ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: 105/4.

⁵ - ياسين الأيوبي: المتنبي في عيون قصائده، ص 08.

⁶ - الديوان ج 1، ص 15.



أو لأم لها إذا ذكرتني دم قلب بدمع عين يذوب.

وربما كان ذكره إياها في شعره السابق لا يعدو أن يكون من قبيل الاستعطاف والاسترحام. أما جدته فلم يذكر فيها إلا بعض أبيات حين كانت مريضة في العراق وهو آتئذ في الشام فذهب إليها ليزورها. وترامت إليه الأنباء قبل وصوله أدراجه ورثاها بأبيات معدودات منها قوله الشهير: (1)

ولو لم تكوني بنت أكرم والد لكان أباك الضخم كونك لي أمّا

ويكتنف الغموض مرة أخرى أسرته فقد ورد أنه تزوج متأخرا، ويرجح عزام أن تكون زوجته شامية، فقد ورد الشام إبان عنفوان الشباب، ولما يدخل العقد الثاني، ولأنه استعطف والي حمص بأمه، ولم يستعطفه بزوجه وولده.

وهو حين وصل إلى سيف الدولة سنة 337هـ— كان قد تزوج والدليل على ذلك قوله مخاطبا أمير حلب: (2)

وإذا صبحت فكل ماء مشرب لولا العيال، وكل أرض دار

إذن الأمير بأن أعود إليهم صلة تسير بذكرها الأشعار

وعندما عزاه في ابنه أبي الهيجاء سنة 338هـ، دل على أنه خلف، فقال: (3)

وقد ذقت حلواء البنين على الصبا فلا تحسبني قلت ما قلت عن جهل.

ولعل أسرته كانت تفضل البقاء في الشام على الرحيل مع الشاعر حيث اضطره الأمر إلى ذلك، وربما يرجع هذا التفضيل إلى الحرص على البقاء في أملاك الشاعر التي نالها من سيف الدولة في ظل ذويها.

¹ - المصدر نفسه، ج4، ص 172

² - المصدر نفسه، ج1، ص 136

³ - البيت ساقط من بعض الروايات.

وهو عندما ذهب إلى مصر، ذهب وحيدا، ثم لحقته أسرته، ثم عادت إلى الشام، ولعله عرّبها استعدادا لهربه، إلى العراق، إلى بلدته (الكوفة)، حيث صمم على الرحيل إليها، قال سنة 347هـ— في مديح كافور:

أحن إلى أهلي وأهوى لقاءهم وأين من المشتاق عنقاء⁽¹⁾ مغرب؟

أما أولاده، فلم يحفظ الديوان لنا اسما غير (المحسد) والظاهر انه البكر، إن لم يكن الوحيد.

أخلاقه وصفاته:

قال طه حسين عن المتنبي: «كان في حياته الأولى شقيا بالأمل، وهو في حياته الثانية شقي باليأس»⁽²⁾، وقال عنه ابن فورجة: «كان المتنبي داهية، مر اللسان، شجاعا، حافظا للأدب، عارفا بأخلاق الملوك، ولم يكن فيه ما يشينه ويسقطه إلى بخله، وشرهه على المال»⁽³⁾.

إذا قرأنا شعره أو آراء النقاد وجدنا تناقضا، فبعضهم ينسب إليه اسمي معاني الشرف والإباء والكرم والمثالية والإنسانية، وآخرون يسمونه بالجرم والحقد والدناءة والسفك والبخل، وربما الأفضل أن نستشف أخلاقه من ديوانه، فلسانه ميزان أخلاقه.

وإذا حاولنا استجماع هذه الخصال وجدناها نوعين: خصالا حسنة وسامية وأخرى سيئة وديئة.

أما الخصال الحسنة فهي:

1 - الإباء والشمم:

فهو يحض على التحلي بصفات الإباء والعيش الكريم، فيقول:⁽⁴⁾

عش عزيزا، أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود

¹ - العنقاء: طائر لا وجود له، يضرب به المثل في الشيء الذي يسمع ولا يرى، أراد بذلك شدة بعد أهله عنه.

² - طه حسين: مع المتنبي: 184.

³ - يوسف البديعي: الصبح المنبي: 50.

⁴ - الديوان، ج 2، ص 33.

2 - الجرأة والإقدام: لا يعرف المتنبي ضعف النفس ولا خورها، بل هو ثابت العزم غير هيب، ولعل حياته في البادية هي التي عدت في نفسه هذه الحصيفة، قال يخاطب نفسه ويحضها على الجرأة والمخاطرة: (1)

ردي حياض الردى يا نفس واتركي حياض خوف الردى للشاء والنعم

إن لم أذكرك على الأرماع سائلة فلا دعيت ابن أم المجد والكرم.

وقد عد بعضهم جرأته هذه نوعاً من الكبرياء والغطرسة، ولكنه الحق أن صفة الجرأة معروفة عنده منذ أن كان صبياً، حتى لقي مصرعه على يد قاتله فاتك.

3 - صدقه:

فهو يبغض الكذب، ويترفع عن استخدامه، ويميل إلى الجد في كل حياته، قال: (2)

في الصدق مندوحة عن الكذب والجد أولى بنا من اللعب

وليس في شعره ما يشير إلى كذبه، وعلى هذا فهو صديق مخلص في صدقه، مستعد بإفناء نفسه في سبيل ذلك، قال: (3)

خلقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا لفارقت شبي مومع القلب باكياً

ولعل ما يؤكد ذلك بعض صداقاته التي كان يجربها مع بعض الأمراء كسيف الدولة، وبدر بن عمار، كما كان له أصدقاء يحبونه ويفدونهم بالأرواح قصروا عمرهم على رفقته كابن جني.

4 - ترفعه عن مغريات الحياة التي كان يحياها غيره من أهل عصره، ويلقاها في قصورهم وأثناء منادمتهم، فلم يكن متهافتاً على المرأة، ولا حتى على أوصافها المادية. وكان يتعفف عن التشبه بالشعراء المتهافتين على الجون، كقوله في أثناء مديحه لكافور: (4)

وغير فؤادي للغواني رمية و غير بناني للزجاج ركاب

1- المصدر نفسه، ج 4 ص 120.

2- المصدر نفسه، ج 1، ص 40.

3- المصدر نفسه، ج 4، ص 310.

4- المصدر نفسه، ج 1، ص 222.



تركنا لأطراف القنا كل شهوة فليس لنا إلا بمن لعاب

و لم يكن مقبلا على الخمرة، بل مكرها عليها، متأففا من شرها، ليس حفاظا على شعائر الدين الحنيف، وانصياعا لأوامر الله في كتابه العزيز، ولكن ليحفظ لعقله الرشاد على الدوام. نستدل من مراسلاته لسيف الدولة حينما حط رحاله في الكوفة هربا من خصمه كافور على أنه لا ينسى الأصدقاء، ومن مدحه إياه، وحض الأمراء على مؤازراته لحربه ضد الروم دليل على أنه ضعيف لدى فراق صحبه المخلصين، ولكنه يعتو مع غضب الأعداي ويضطرب كثيرا إذا عاتبه صديق: (1)

إني لأجبن من فراق أحبتي وتحس نفسي بالحمام فأشجع

ويزيدني غضب الأعداي قسوة ويلم بي عتب الصديق فأجزع

5 - يكره الرياء كرها شديدا، ولكنه تصنعه أيام عيشه عند كافور اضطرارا.

لا يحب الدعابة ولا الطرب ولا الاستخفاف، فلا نجد بيتا تتهافت فيه نفسه وتضمحل شخصيته.

فبعد أن خرج من مصر هاربا قضى عدة أشهر ينتقل في الصحراء، لا يلقي فيها إلا الأرض والسماء، وبعض الأعراب والخيام، ولما دنا من أراضي الكوفة قال: (2)

بسيطة مهلا سقيت القطارا تركت عيون عبيدي حيارى

فظنوا النعام عليك النخيل وظنوا الصوار عليك المنارا

و بسيطة موضع بقرب الكوفة لما بلغها المتنبى رأى بعض عبيده ثورا يلوح فقال هذه منارة الجامع ونظر آخر إلى نعامة فقال وهذه نخلة. فضحك أبو الطيب وضحك من معه وذلك قوله: (3)

فأمسك صحتي بأكوارهم وقد قصد الضحك فيهم وجارا

¹ - المصدر نفسه ، ج 3، ص 10.

² - المصدر نفسه، ج 2 ص 177 .

³ - المصدر نفسه، ج 2 ص 177.



أي تمسكوا بالأكوار لأنهم لم يملكوا أنفسهم من فرط الضحك والضحك قد سلك فيهم القصد وسلك الجور أي أفرط بعضهم في الضحك وأقتصد بعضهم ولكن مثل هذه الدعابة نادرة في حياته الممتلئة بالصخب والتجوال وركوب الأهوال.

6 - قوي الحافظة، شديد الذكاء:

وهذا ما ساعده على حفظ الكثير من كلام العرب، واقتباسه كتابة أو ارتجالاً، ففي حكاية رواها الخطيب عن التوخي عن أبي الحسن اليزيدي أنه: «أكثر ملازمة الوراقين، فكان علمه من دفاترهم، فأخبرني وراق كان يجلس إليه يوماً، قال لي: ما رأيت أحفظ من هذا الفتى ابن عبدان قط ! فقلت له: كيف؟ فقال: كان اليوم عندي، وقد أحضر رجل كتاباً من كتب الأصمعي يكون نحو ثلاثين ورقة ليبيعه، قال: فأخذ ينظر فيه طويلاً، فقال له الرجل: يا هذا أريد بيعه وقد قطعني عن ذلك، فإن كنت تريد حفظه في هذه المدة فبعيد، فقال له: إن كنت حفظته فما عليك؟ قال: أهب لك الكتاب، قال: فأخذت الدفتر من يده، فأقبل يتلوه إلى آخره، ثم استلبه فجعله في كفه، وقام، فعلق به صاحبه، وطالبه بالثمن، وقال: ما إلى ذلك سبيل، قد وهبته لي، قال: فمعناه منه، وقلنا له: أنت اشترطت على نفسك هذا للغلام، فتركه عليه»⁽¹⁾.

وأما أهم الخصال السيئة فهي:

1 - لعله أكثر الشعراء رغبة في سفك الدماء وقتل الأبرياء، وربما كانت هذه الدماء الحمراء نابعة من روح القرمطة لديه، أو أن روح الحقد على الناس جميعاً شعباً وأمراء متجسدة في هذه الخصلة، والجدير بالملاحظة أننا لا نراه يخاف حاقيده بل أنه لا يتورع عن إعلان رغبته في قتلهم، واستئصال شأفتهم، وتتضح هذه الرغبة في بيته:⁽²⁾

ومن عرف الأيام معرفتي بها وبالناس روى رمحه غير راحم

2 - وهذا ما جره إلى أن يكون سيء الظن بأهل عصره، متشائماً منهم، غير واثق بهم، ولهذا نراه يحتقرهم.⁽³⁾

¹ - تاريخ بغداد: 104/4، وذكره يوسف البديعي: الصبح المنبي: ص20-21.

² - الديوان، ج4 ص176.

³ - المصدر نفسه، ج2 ص65.



أذم إلى هذا الزمان أهيله فأعلمهم فدم وأحزهم وغد

وأكرمهم كلب، وأبصرهم عم وأسدهم فهد وأشجعهم قرد

3- استخفافه بالقيم الإنسانية: فالمعروف عن الشاعر أنه يركب الجواد أو الناقة ليصل إلى المددوح، أما المتنبي فإنه يركب ظهور الناس: (1)

لو استطعت ركبت الناس كلهم إلى سعيد بن عبد الله بعرانا.

بل أنه يستخف بقيمة الإنسان الذي خلقه الله تعالى عندما قال لممدوحه سعيد هذا: (2)

قد شرف الله أرضاً أنت ساكنها وشرف الناس إذا سواك إنسانا

4- العجيب أنه يرتمي غالباً على أرخص الممدوحين مقاماً، بحثاً عن دريهمات زهيدة، وفي بعض الأحيان نراه يمتنع عن الراغبين فيه، الطامعين في مدحه، وهذا ما يجعلنا نعجب لشعوره المتناقض بين المذلة والانكسار، والترفع والإباء، ولولا هذه النقيصة لبلغ المتنبي أسمى صفات الرجل الصامد الأبي.

من الغريب أن يظهر أسفه على ترك الأمير الذي عاش في كنفه مدة من الزمان في حين انه يمن على الذي قدم إليه قدومه عليه، ثم يعلن له عن تشوقه للأول الذي تركه... هارباً غالباً، وحكى على بن حمزة البصري قال: بلوت من أبي الطيب ثلاث خلال محمودة، وتلك أنه ما كذب ولا زنى ولا لاط، وبلوت منه ثلاث خلال ذميمة، وتلك أنه ما صام ولا صلى ولا قرأ القرآن. (3)

ما قيل في بخله:

البخل من أسوأ الصفات التي تنسب إلى المتنبي، ولعلها نقطة الضعف الكبرى التي يوسم بها شاعرنا، ويتخذها أعداؤه وحساده ذريعة إلى الحط من شأنه، يستندون في ذلك على بعض الروايات والأخبار واللقطات من حياته، ويقولون عنه أنه: «بخيل كز، أهان نفسه الكبيرة في سبيل

¹ - المصدر نفسه، ج 4 ص 261.

² - المصدر نفسه، ج 4 ص 266.

³ - يوسف البديعي: الصبح المتنبي: 50.



جمع المال». فقد كان أبو بكر الخوازمي يقول: ⁽¹⁾ «كان أبو الطيب المتنبي قاعدا تحت قول الشاعر:

وإن أحق الناس باللون شاعر يلوم على البخل الرجال ويبخل
ومن أهم ما يستندون إليه قوله: ⁽²⁾

بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها وقوف شحيح ضاع في التراب خاتمه

قيل: «كان أبو العلاء المعري إذا ذكر الشعراء يقول: قال أبو نواس كذا، قال البحري كذا، قال أبو تمام كذا، فإذا أراد المتنبي قال: قال الشاعر كذا، تعظيما له، فقليل له يوما: لقد أسرفت في وصفك المتنبي، قال: أليس هو القائل: ⁽³⁾

بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها وقوف شحيح ضاع في التراب خاتمه

فقليل له: كم قدر ما يقف الشحيح على الخاتم؟ قال: أربعين يوما فقليل له: ومن أين علمت ذلك؟ قال: سليمان بن داود عليهما السلام وقف على طلب الخاتم أربعين يوما. فقليل له: ومن أين علمت أنه بخيل؟ قال: ومن قوله تعالى: «وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي» وما كان عليه أن يهب الله لعباده أضعاف ملكه!». ⁽⁴⁾

ويروي ابن جني حكاية أخرى، ⁽⁵⁾ قال: حضرت عند أبي الطيب يوما بجلب، وقد أحضر مالا من صلات سيف الدولة، فصب بين يديه على حصير قد أفرشه، ووزن وأعيد في كيس، وإذا بقطعة كأصغر ما يكون من ذلك المال قد نخلت خلل الحصير فأكب عليها بمجامعه ينقرها، ويعالج استنفاذا منها، ويشغل بذلك عن جلسائه حتى توصل إلى إظهار بعضها، فتمثل بيت قيس بن الخطيم:

¹ - القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، شرحه أحمد عارف الزيم، مطبعة العرفان، صيدا سنة 1331هـ - ص413.

² - الديوان، ج4 ص35.

³ - المصدر نفسه، ج4 ص35.

⁴ - يوسف البديعي: الصبح المتنبي: 72.

⁵ - الثعالبي: يتيمة الدهر: 119/1.



تبدت لنا كالشمس بين غمامة بدا حاجب منها وضنت بحاجب

ثم استخرجها، وأمر بإعادتها إلى مكانها من الكيس، وقال: إنها تحضر المائدة.

في هذه القصة دلالة أكيدة على حرص الشاعر أكثر من بخله، فهو لا يريد أن يفقد دانقا واحدا بلا فائدة، ولو كان بخيلا لما كشف نفسه أمام الحضور، بل استقبل أناسا في منزله، والبخيل - بطبعه - يحرص أشد الحرص على عدم استقبال الضيفان، والدليل على طبيعة الموقف استشهاد بهيت في وصف المحبوبة.

ربما لا تبرهن هذه القصص على بخله، فكثيرا ما يستغل العداة البخل سلاحا، رغم أنه كان يحض على توفير المال، ويحث للحفاظ عليه لاستخدامه في سبيل المجد، لأنه رأى - بعد تجاربه الخاصة - أن قيمة الإنسان بماله، فلا مجد لمن قلّ ماله: (1)

فلا ينحل في المجد مالك كله فينحل مجد كان بالمال عقده

ودبره تدبير الذي المجد كفه إذ حارب الأعداء والمال زنده

فلا مجد في الدنيا لمن قل ماله ولا مال في الدنيا لمن قل مجده

ويبرز المازني (2) قضية جمع المال بقوله: «رجل له غاية معينة، يريد أن يوفر لها الوسائل، وأن يحشد لها المال، في غير كزازة، إذ كان المال أقوى أداة وأمتن».

وما زال ولم يقل النقاد والمؤرخون إنه كان يتجول بين الأمراء بحثا عن المال، بل قالوا أنه كان يبحث عن أمير عربي يشمله برعايته، ويضويه تحت لوائه، ثم قالوا إنه يبحث عن المجد وإن كان الطريق طريق النبوة، وإن دخلنا قصر كافور وجدنا شاعرنا لا يريد مالا بل يرنو إلى مجد: (3)

وما رغبتى في عسجد أستفيده ولكنها في مفخر أستجده

¹ - الديوان، ج2 ص 86.

² - المازني: إبراهيم عبد القادر: حصاد الهشيم، دار الشروق، ط/3، سنة 1976م، ص 198.

³ - الديوان، ج2 ص 90.

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة

وعلى الرغم مما ذكرنا، لدينا ما يبرهن على أنه بعاف المال، ولا يهتم به، ولا يرضي أن يمد يده لما ليس من حقه - والتكسب من حقه طبعاً - فالمتنبي يترك المال إذا أحس بإهانة في أخذه، أو ذل في سبيله: (1)

ولا أقيم على مال أذل به ولا أذ بما عرضي به درن

ويقول كذلك لا أتطلع إلى ما لم يفت من الدنيا، ولا أتخسر على ما فات ولا أسرّ بالشيء الذي آخذه من غيري لأنه هو الحمود على عطائه ونفسي تأبى ذلك ولو ملأت الدهر لي عطايا: (2)

ولا أشرب إلى ما لم يفت طمعا ولا أبيت على ما فات حسرانا

ولا أسر بما غيري الحميد به ولو حملت إلى الدهر مالا

أهدى إليه أحد الأمراء هدية فيها سمك من سكر، ولوز في عسل فردّ إليه الجامة وكتب عليها بالزعفران: (3)

أقصر فلست بزائدي ودا بلغ المدى وتجاوز الحدا

أرسلتها مملوءة كرما فرددتها مملوءة حمدا.

ربما لم يكن المتنبي بخيلاً ولكن حبه لذاته، ونرجسيته، جعلته لا يهتمّ بغيره.

أ - الثقافة اللغوية والأدبية:

ليست موهبة المتنبي في الشعر هي كل ما يملك، بل هو رجل تمثل خلاصة الموروث الشعري عند العرب، بدأ بأصحاب المعلقات ومن سبقهم وانتهى بمعاصريه من شعراء زمانه حفظ أشعارهم، ووعى معانيهم، وتبع ما أخذه بعضهم عن بعض، وسجّل ما أخذه عليهم وانتقاداته لهم، كان يستظهر ذلك ويجادل به خصمه معتمداً على ذاكرته، لا يراجع كتاباً ولا يعتمد بين يديه صحيفة، تساعد في ذلك ذاكرة عجيبة وقدرة على الحفظ ومثابرة على المطالعة (1).

¹ - الديوان، ج4 ص 271.

² - الديوان، ج4 ص 261..

³ - الديوان، ج2 ص 34.

¹ - صاحب بوجنان: المتنبي والمشكلة اللغوية، مقال بمجلة المورد العراقية، ص23.



روى الأصفهاني لبهاء الدولة في إيضاح المشكل « اختلف المتنبي إلى كتاب فيه أشراف العلويين فكان يتعلم دروس العربية شعرا ولغة وإعرابا ». (1)

وكما روى الخطيب عن العلوي في تاريخ بغداد: « صحب المتنبي الأعراب في البادية فجاونا بعد سنين بدويا قحا » (2) وجملة القول إنه من حفاظ اللغة ورواه الشعر. (3) وهذا دون شك أفاد المتنبي في استقراء النفوس والطبائع واستشفاف كنهها ومكوناتها وفي جودة رسم ذلك وتصويره في لوحات شعره.

المتنبي ظاهرة تزخر بفيض لا ينتهي من قضايا أدبية، ولغوية تظل جديدة، لا يماثله أحد بتفرده وتميزه، (4) لقد كان من المكثرين من نقل اللغة والمطلعين على غريبها وحوشيتها، حتى قيل: « لو لم يكن شاعرا لكان لغويًا ». (5)

يقول ابن خلكان: « وكان من المكثرين من نقل اللغة، والمطلعين على غريبها وحوشيتها ». ولا يسأل عن شيء إلا استشهد فيه بكلام العرب من النظم والنشر، حتى قيل إن الشيخ أبا علي الفارسي صاحب الإيضاح والتكملة قال له يوما: كم لنا من الجموع على وزن "فعلى" فقال المتنبي في الحال: حجلي وطربي، قال الشيخ أبو علي: فطالعت كتب اللغة ثلاث ليال على أجد لذين الجمعين ثالثا فلم أجد... وحسبك من يقول في حقه أبو علي هذه المقالة ». (6)

وأورد دليلا آخر على سعة ثقافته وهو أن المتنبي لما نزل عند ابن العميد في أرجان قرأ عليه كتابا جمعه في اللغة قال صاحب الواضح « وكان أبو الفضل ابن العميد يقرأ عليه ديوان اللغة الذي جمعه ويتعجب من حفظه وغزارة علمه ». (1) قال علي (يعني ابن حمزة رواية أبي الطيب)

1- إبراهيم العريض: فن المتنبي بعد ألف عام، ط دار العلم للملايين، ص: 58.

2- المرجع نفسه، ص 59.

3- عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، ط مكتبة الخانجي، القاهرة، ج 02، ص: 363.

4- جلال الحياط: المثل والتحول في شعر المتنبي وحياته، دار الرائد العربي، بيروت، ط 2، 1987م، ص 5

5- محمد التونجي: المتنبي أمير شعراء العصر العباسي: مطبعة جامعة حلب، 1981م، ص 69.

6- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ط دار الثقافة، بيروت، ج 1، ص: 120.

1- يوسف البديعي: الصبح المتنبي.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

وقال أبو الطيب: وكان أبو حاتم تبع أبا عبيدة في قوله في كتاب المذكر والمؤنث: «ورباع رباع، ولا نعلمهم قالوا فوق ذلك. ثم رجع عنه فقال في كتاب الإبل: "ورباع إلى العشرة»⁽¹⁾.

قال أبو الطيب وأما ليلتنا فتصغير تعظيم كقول لبيد:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهة تصفر منها الأنامل.

ما يذكر مثل هذا الشرح اللغوي والاستشهاد إلا صاحب ثقافة لغوية وأدبية واسعة.⁽²⁾

ب الثقافة الدينية:

يمكن أن نقف على الفهم الجيد لمعاني القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وقصص وسير الأنبياء والمرسلين والأمم السالفة من خلال أشعار المتنبى التي تدل على ثقافته الإسلامية، فقد استشهد بالقرآن في شرحه لبعض المفردات التي أوردتها في شعره واحتج ببعض الآيات في ملاحظاته النقدية التي وجهها الشعر غيره مثل قوله في بيت الأعشى:

وهل تنكر الشمس شمس الثها والقمر الواضح الأبرص

إذ عاب على الأعشى لفظ الأبرص قائلاً: لو كانت لفظة الأبرص في كتاب الله لكدرت

شرب بلاغته. ولما أراد الله تعالى كنى عنه بقوله: ﴿بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾⁽³⁾

وقال مشيراً إلى ادعاء النبوة⁽⁴⁾ الذي أشار إليه القرآن الكريم بقوله: «وقالت النصارى المسيح ابن الله»⁽⁵⁾.

أرى المسلمين مع المشركين إما لعجزٍ وإما رهب

وأنت مع الله في جانبٍ قليلٍ الرقادٍ كثيرٍ التعب

كأنك وحدك وحدته ودان البرية بابنٍ وأب

¹ - ديوان أبي الطيب المتنبى للدكتور عبد الوهاب عزام نشرات الشريف الرضى، ص: 96-97.

² - نقلاً عن ذكرى أبي الطيب لعبد الوهاب عزام، ص: 225، طبعة دار المعارف بمصر.

³ - طه: آية: 22

⁴ - الديوان: ج1، ص163.

⁵ - التوبة: آية: 30



أي كأنك الموحد لله تعالى وحدك وغيرك يدينون دين النصارى من قولهم في الله والمسيح
أبٌ وابن كما اخبر الله عنهم.

ويقول المتنبي ذاكرا قصة يوسف وأبيه يعقوبون عليهما السلام: (1)

كأن كل سؤال في مسامعه قميص يوسف في أجفان يعقوب.

ويشبه نفسه في قصيدة دار أثلة بقصة نبي الله صالح حين قال: (2)

أنا في أمة تداركها الله — غريب كصالح في ثمود.

وله صور تاريخية وتلميحات دينية كما في قصيدته التي مدح بها محمد بن زريق الطرسوسي:

لو كان ذو القرنين أعمال رأيه لما أتى الظلمات صون شموسا

أو كان صادف رأس عازر سيفه في يوم معركة لأعيا عيسى

أو كان لج البحر مثل يمينه ما انشق حتى جاز فيه موسى

أو كان للنيران ضوء جبينه عبت فكان العالمون مجوسا. (3)

وكذا حديثه عن مقامه بأرض نخلة وتشبيهه بمقام المسيح بين اليهود وقد وجد في أشعاره
إشارات تدل على فهمه للمذاهب السائدة في عصره وعلى مفاهيم بعض الأديان غير السماوية
المدعاة كقوله: (4)

ما مقامي بأرض نخلة إلا كمقام المسيح بين اليهود.

وقال ذاكرا المانوية: (1)

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب.

¹ - الديوان، ج 1، ص: 295.

² - الديوان، ج 2، ص: 34.

³ - الديوان، ج 2، ص: 216-217.

⁴ - الديوان، ج 2، ص: 31.

¹ - الديوان، ج 1، ص: 212.



وكقوله في هجاء كافور: (1)

ألا فتى يورد الهندي هامته كيما تزول شكوك الناس والتهم.

فإنه حجة يؤذي القلوب بها من دينه الدهر والتعطيل والقدم.

يشير إلى آراء الدهريين والمعتلة والقائلين بقدم العالم، ألا رجل منكم يقتله حتى يزول عن العاقل الشك والتهمة وذلك أن تملك مثله يشكك الناس في حكمة الباري حتى يؤديه إلى أن يظن أن الناس معطلون عن صانعٍ يديرهم يعني أن الدهري يقول لو كان للأشياء مدير أو كانت الأمور جاريةً على تدبير حكيمٍ لما ملك هذا.

كما كان للتصوف أثر في شعر المتنبى، فديوانه يستوعب حيزاً واسعاً من خواطره وأفكاره، يقول في ممدوحه: (2)

ذا السراج المنير هذا النقي ال جيب هذا بقية الأبدال

فخذنا ماء رجليه وانضحنا في ال مدن تأمن بوائق الزلزال

وأمسحاً ثوبه البقير على دا نكماً تشيا من الأعلال

فهو يمدح صاحبه كما تمدح الصفية أقطابهم فيجعل بقية الأبدال وهم من أولياء الصوفية المصطفين الأخيار، ومن الكرامات التي أضفاها عليه بركته التي تمنع الخراب والدمار الذي يحدثه الزلزال، ومعالجته المرضى بمس ثوبه الطاهر المبارك. ويقول ذاكرة الحضر: (3)

إذا ما ذكرنا جوده كان حاضراً نأى أو دنا يسعى على قدم الحضر

لقد كان المتنبى « يتزع بشعره مترعاً صوفياً يحاول به أن يجدد في فنه ولكنه تجديد غريب» (1)

يقول: (2)

تجلى لنا فأضانا به كأنا نجوم لقينا سعودا

¹ - الديوان، ج 4، ص: 281.

² - الديوان، ج 4، ص: .

³ - الديوان، ج 2، ص: 169.

¹ - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه، ص 314

² - الديوان، ج 2، ص: 48.

الفصل الثالث: المتنبى بين الحكمة والفلسفة

أي ظهر لنا هذا الممدوح فصرنا به في الضوء وقبلنا عدوى سعادته مثل النجوم التي تسعد بروجها. فهو يصنع فكرة التجلي التي يؤمن بها الصوفية. ويذكر مصطلحات الكشف والحال واليقين في قوله:

ولما فقدنا مثله دام كشفنا عليه فدام الفقد وانكشف الكشف

ولكن تفوق الناس رأياً وحكمةً كما فقتهم حالاً ونفساً ومحتداً

نفت التوهم عنه دحة ذهنه ففضى على غيب الأمور تيقنا

ج - الثقافة التاريخية:

ورد عنده ذكر الأمم السالفة كعاد وجرهم في قوله: (1)

أجار على الأيام حتى ظننته يطالبه بالرد عاد وجرهم.

والمتنبى يأتي بالشواهد بما يناسب المقام، ولننظر إليه في هذه الأبيات التي قالها بعد أن جرت

وحشة بين كافور والأمير أبي القاسم مدة، ثم اصطلحا وفيها تلميحات تاريخية عميقة: (2)

وإذا كان في الأنايب خلف وقع الطيش في صدور الصعاد

أشمت الخلف بالشرارة عداها وشفى رب فارس من إيمان

وتولى بني اليزيدي بالبص — مرة حتى تمزقوا في البلاد

وملوكا كأمس في القرب منا وكطسم وأختها في البعاد.

ففي البيت الأول يشير إلى اضطراب صدر الرمح إذ وقع الاختلاف في أنبوه ويريد بالأنايب الأتباع وبالصدور السادة ويقول في البيت الثاني إن الخلاف الذي وقع للناس قبلكما أشمت الأعداء، كالشرارة (الخوارج) ظفر بهم المهلب بن أبي صفرة حينما اختلفت كلمتهم وتفرق جمعهم، وبنو اليزيدي هم: أبو الحسن وأبو عبد الله وأبو يوسف قصدوا البصرة وأخرجوا منها

¹ - الديوان، ج4، ص: 73.

² - الديوان، ج2، ص: 134، شرح البيت بحاشية الصفحة، ج2/134.

الفصل الثالث: المتنبي بين الحكمة والفلسفة



عامل الخلفية وهو ابن رائق ثم اختلفوا فذهب ملكهم وقد أشار في البيت الأخير إلى فناء طسم وجديس.

وقد وجدت في قصيدته في ابن العميد إشارات تاريخية في قوله: (1)

من مبلغ الأعراب أي بعدها جالست رسطاليس والاسكندرا
ومللت نحر عشارها فأضافني من ينحر البدر النصار لمن قرى
وسمعت بطليموس دارس كتبه متملكا متبديا متحضرا.

وهذه النماذج مقتطفات تدل على ثقافة تاريخية متينة وقدرة على الإفادة الرائدة من عرض هذه الثقافة.

د - ثقافته الجغرافية:

لا شك أن المتنبي أفاد من رحلة صغره إلى البادية معرفة بالبقاع والأماكن وأسماء المياه وكذا طرق المسير في هذا القفار. ولكن هذه الثقافة الجغرافية ثبتت بأسفاره المتعددة بين العراق والشام وبالعكس وبين شمال وجنوبه وشرقه وغربه وكذا إلى بلاد الروم في حرب الثغور مصاحبا لسيف الدولة وإلى الفسطاط وما حولها وفلسطين وبحيراتها وإلى مصر والعراق وكذا إلى بلاد فارس، ولا أدل على هذه الثقافة من سلوكه طريقا لم يخطر على بال جند كافور وعيونه في خروجه من مصر وقد ذكر في قصيدته بعد خروجه من أسماء الأماكن والمياه ما يدل على ثقافة جغرافية واسعة.

فذكر: التيه وهو تيه بني إسرائيل ونخل والجرادي وصور والرهيمة وكلها أسماء لمواقع الماء، وكذا ذكر وادي المياه ووادي القرى والنقاب والتربان والكفاف والوهاد والبويرة ووادي الغضا وعقدة الجوف وشغومر والجميعي والأضارع والدنا وأعكش وكلها أسماء لمواقع وأماكن وأمصار:

(2) وأمست تخيرنا بالنقا ب وادي المياه ووادي القرى

(1) وقلنا لها أين أرض العراق فقالت ونحن بتربان ما

¹ - الديوان، ج2، ص: 276.

² - النقاب: مدينة جنوب الأردن، ينظر: يوسف أحمد الشيرازي: أطلس المتنبي أسفاره من شعره وحياته، ط/أولى، سنة

2004م، ص127.



- وهبت بحسمى هبوب الدبور مستقبلات مهيب الصبا
 (2) روامي الكفاف وكبد الوهاد وجرار البويرة وادي الغضى
 (3) وجابت بسيطة جوب الراء بين النعام وبين المها
 (4) إلى عقدة الجوف حتى شفت بماء الجراوي بعض الصدى
 (5) ولاح لها صور والصبح، ولاح الشعور لها والضحي
 (6) ومسى الجميعي دئاؤها وغادى الأضارع ثم الدنا
 (7) فيا لك ليلا على أعكش أحم البلاد خفي الصوى
 (8) وردنا الرهيمية في جوزه وباقيه أكثر مما مضى.

رحلاته:

كان لتنقل المتنبي ورحلاته كبير الأثر في قدرته على التعرف على الناس وفهم طبائعهم، فاستطاع أن يفيد من جولاته في البوادي وتنقلاته بين العراق والشام وأرجان وشيراز فأعطاه ذلك خبرة واسعة⁽⁹⁾. يقول: ⁽¹⁰⁾

برتني السرى بري المدى فرددني أخف على المركوب من نفسي جرمي
 وأبصر من زرقاء جو لأنني متى نظرت عيناى ساواهما علمي

¹ - تريان: نبع ماء بعينه موقع قرب النقب بالأردن، المرجع نفسه، ص

² - البويرة: موقع في الجزيرة العربية، مرج ن، ص 109

³ - البسيطة: مفازة قريب إلى العمارة في العراق، مرج ن، ص 101.

⁴ - الجوف: عاصمة الجوف اليوم دومة الجندل، مرج ن، ص 105

⁵ - الشعور: موقع قريب من الكوف، مرج ن، ص 115.

⁶ - الجميعي: موقع في الجزيرة، والدنا: موقع في شمال الجزيرة العربية، مرج ن، ص 110.

⁷ - أعكش: مكان بين البصرة والكوفة، مرج ن، ص 19.

⁸ - الرهيمية: موقع بين الجوف والكوفة، مرج ن، ص 11

⁹ - ينظر: منير سلطان، تشبيهات المتنبي ومجازاته، طبعة منشأة المعارف، ص: 30.

¹⁰ - الديوان: ج 4، ص 127 و 128.



كأني دحوت الأرض من خبرتي بها كأنني بنى الإسكندر السد من عزمي.

يذكر فعل سير الليالي فيه مشبها إياه بنحت السكاكين حتى رق جسمه وصار خفيفا على الركوب خفة النفس الذي يخرج من فيه. فهو أبصر من زرقاء اليمامة التي تضرب بها العرب المثل في قوة البصر، عارف بعواقب الأمور، وكأنا من سعة خبرته بسط الأرض بسطا حتى كأن ذو القرنين بنى سدّه العظيم من عزمه.

ولا شك أن من أهم فوائد هذه الأسفار الكثيرة أنها أعطته درجة عالية في فهم النفوس والقدرة على تصويرها كقوله: (1)

أوانا في بيوت البدو رحلي وآونة على قتد البعير
اعرض للرماح الصم نحري وأنصب حر وجهي للهجير
وأسري في ظلام الليل وحدي كأني منه في قمر منير.

و يصف لنا قلة مقامه وكثرة ارتحاله، متنقلا معرضا نفسه لحر الهاجرة، فحياته إذا كلها تنقل وسفر بين البلاد وقد ذكر محمد علي العدواني قائلا: « وكان قد لفت نظري أن الإمام الشيخ شهاب الدين أبا عبد الله ياقوتا الحموي قد استشهد في كتابه معجم البلدان ببعض أقوال المتنبي لبعض أسماء الجبال والأمكنة والمياه في ثمانية وأربعين موضعا». (2)

يدلنا هذا في بعض دلالاته على سعة دوران المتنبي في البقاع وقطعه مسافات شاسعة شرقا وغربا مما زاد معرفته بالطرق ودروب السير.

¹ - الديوان: ج2، ص: 173، 174.

² - محمد علي إلياس العدواني: الجبال والأمكنة والمياه في شعر المتنبي، مقال بمجلة المورد العراقية، مح/ 6 ، عدد/ 3 سنة 1397م.

الفصل الرابع

القيم الذاتية في شخصية المتنبئ

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



تنبؤ المتنبي:

إن النبوة في حياة المتنبي هي أبرز الحوادث التي عرف بها الرجل، ثم نيز بها بعد، وقد اختلف الناس في أمرها اختلافا كبيرا.¹ إن القول الذي لا يتطرق إليه الشك، أن المتنبي سيق إلى السجن، وأحاطت به جدرانه وذاق فيه ما يذوقه أمثاله من المضاضة والذل والتعب والجوع والحرمان. وإن كثيرا من المؤرخين ليؤولون ذلك السجن تأويلا بعيدا، فهم يزعمون أن أجد أبا الطيب حينما شعر بالتفاف أعراب البادية حوله، وإقبالهم عليه، أراد لنفسه تمكنا في قلوبهم وسلطانا أوسع، وجاها أعلى فادّعى النبوة، وظاهرة ادعاء النبوة حيرت القدماء والمحدثين واستهل البعض بسببها قبول ادعاء المتنبي النبوة وحيرت هذه الظاهرة القدماء والمحدثين:

أولا: موقف القدماء:

الفئة الأولى: هذه الفئة قبلت ادعاء النبوة كالبغدادي⁽²⁾، وابن خلكان⁽³⁾ والسمعاني⁽⁴⁾ والبديعي⁽⁵⁾، والخطيب البغدادي⁽⁶⁾ وغيرهم.

الفئة الثانية: وهذه فئة متحفظة لم تستبدها كالثعالبي الذي قال: « فأما ادعاء النبوة فلا نستطيع أن نتقبله مهما زعم الناس »⁽⁷⁾ وأورد قصة خروجه طمعا في السلطان.

الفئة الثالثة: وهي فئة معارضة تنكر على المتنبي أمر تنبئه ومنهم المعري⁽⁸⁾.

ثانيا: موقف المحدثين:

الفئة الأولى: وهذه الفئة قبلت ادعاء النبوة ومن أعلام هذه الفئة سعيد الأفغاني⁽⁹⁾.

¹ - محمود شاكر: المتنبي، ص 199.

² - البغدادي: حزانة الأدب، ص: 382.

³ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص: 122.

⁴ - السمعاني: الأنساب، ص: 106.

⁵ - البديعي: الصبح المنبي، ص: 52-55.

⁶ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج 4، ص: 102-105.

⁷ - الثعالبي: يتيمة الدهر، ص: 161.

⁸ - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص: 281-289.

⁹ - سعيد الأفغاني: مجلة الرسالة.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



الفئة الثانية: وهي فئة متحفظة، ومن أعلام هذه الفئة العقاد¹

الفئة الثالثة: وهي فئة معارضة تنكر على أبي الطيب أنه ادعى النبوة ومن أعلام هذه الفئة طه حسين²، محمود شاكر³، عبد الوهاب عزام⁴، محمد عبد الرحمان شعيب⁵، عبد الغني الملاح⁶، هادي نهر⁷، وغيرهم.

ثالثاً: موقف المستشرقين:

إن المستشرقين أمثال بلاشير⁸، بروكلمان⁹ وماسينيون¹⁰ ينكرون ادعاء المتنبي للنبوة وينسبون إليه القرمطة.

أما الجناية التي يجن من أجلها شاعرنا فيخالف فيها شاعرنا رواة سيرته ويختلف الرواة فيما بينهم. في تاريخ الخطيب البغدادي روايتان هما أصل لمعظم الروايات التي رويت في هذه القصة. الرواية الأولى: إن أبا الطيب « لما خرج إلى كلب وأقام فيهم ادعى أنه علوي حسني، ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، إلى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين، وحبس دهرًا طويلاً، وأشرف على القتل ثم استتيب وأشهد عليه بالتوبة وأطلق»¹¹.

الرواية الثانية: «أخبرنا التنوخي، حدثني أبي قال: حدثني أبو علي ابن أبي حامد، قال: سمعت خلقاً يجلب يحكون وأبو الطيب بها إذ ذاك، أنه تنبأ في بادية السماوة ونواحيها إلى أن خرج إليه لؤلؤ أمير حمص من قبل الإخشيدية فقاتله وأسره، وشرده من كان اجتمع عليه من كلب وكلاب

¹ - العقاد: مطالعات في الكتب والحياة، ص: 174-175.

² - طه حسين: مع المتنبي، ص: 99.

³ - محمود شاكر: المتنبي ج 1، ص: 78-92.

⁴ - عبد الوهاب عزام: ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام، ص: 5-6.

⁵ - محمود عبد الرحمان شعيب: المتنبي بين ناقديه، ص: 23-24.

⁶ - عبد الغني الملاح: المتنبي يسترد أباه، مطبعة الناجي، بغداد، ط/1، سنة 1974م، ص: 80-81.

⁷ - هادي نهر: مع المتنبي في شعره الحربي، ص: 288.

⁸ - بلاشير: أبو الطيب المتنبي، ص: 122-125.

⁹ - بروكلمان: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص: 243-244.

¹⁰ - ماسينيون: مجلة المورد العدد الثالث، 1977م.

¹¹ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ص: 102-105.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



وغيرها من القبائل، وحبسه في السجن طويلاً، فاعتل وكاد أن يتلف حتى سئل في أمره فاستتابه، وكتب عليه وثيقة، وأشهد عليه فيها ببطلان ما أعبده، ورجوعه إلى الإسلام، وأنه تائب منه، ولا يعاود مثله وأطلقه»⁽¹⁾.

أما ابن خلكان فيقول: «قيل له المتنبى لأنه ادعى النبوة يف بادية السماوة وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم، فخرج إليه لؤلؤ أمير حمص نائب الإخشيدية فأسره وحبسه طويلاً، ثم استتابه وأطلقه، وقيل غير ذلك، وقيل: إنه قال: أنا أول من تنبأ في الشعر»⁽²⁾.

وفي الصبح المنبي عن أبي عبد الله معاذ بن إسماعيل، قدم عليه المتنبى فأكرم وفادته وأعجب بفصاحته وقال له: والله إنك لشاب خطير تصلح لمنادمة ملك كبير، فأجابه المتنبى مستنكراً، ويحك ما تقول؟ أنا نبي مرسل ثم تلا عليه جملة من قرآنه وهو مائة وأربع عشر عبرة ومن كلامه الذي كان يزعم انه قرآن أنزل عليه: « والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، إن الكافرين لفي أخطار امض على سبتك، واقف أثر من كان قبلك من المرسلين، فإن الله قانع بك من الحد في الدين، وضل عن السبيل ». ثم إن المتنبى أرى اللاذقي معجزة فمنع المطر عن بقعة وقف فيها فأصاب المطر ما حولها، ولم تصبها قطرة فبايعه معاذ وعمت بيعته كل مدينة في الشام، ثم أوصى معاذ بالسر وعدم إذاعة النبأ⁽³⁾.

أما رواية الثعالبيويكاد يكون معاصراً أبا الطيب فإنه يقول: « وبلغ من كبر نفسه وبعد همته أنه دعا قوماً من رائي نبله على الحدائثة من سنه، والغضاضة من عودته، وحين كاد يتم أمر دعوته تؤدي خبره إلى والي البلده، ورفع إليه ما هم به من الخروج فأمر بحبسه، وتقييده، ويحكى أنه تنبأ في صباه وفتن شرذمة لقوة أدبه وحسن كلامه»⁽⁴⁾.

¹ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ص: 102-105.

² - ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص: 122.

³ - يوسف البديعي: الصبح المنبي، ص: 52-55.

⁴ - الثعالبي: يتيمة الدهر، ج1، ص: 161.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

أما المعري، وهو قريب من المعاصرين لأبي الطيب فقد سأله ابن القارح عن حقيقة ما ينسب إلى المتنبي من ادعاء النبوة فقال في رده الذي أحقه برسالة الغفران: «حدثت أنه كان إذا سئم عن حقيقة هذا اللقب قال هو من النبوة، أي المرتفع من الأرض»⁽¹⁾.

إن هذه الروايات التي ألصقت بأبي الطيب دعوى النبوة، تجعلنا نحار مع الحائرين وتدفعنا إلى التساؤل والبحث والتحقيق وتصفحها من جديد لنجد ما يلي:

إن رواية الخطيب البغدادي الأولى نجد منها دعوى النبوة مسبقة وملحوقه بدعوى العلوية، وإن غموض الرواية يكشف الشيء الكثير، فادعاء العلوية الجرد لا يسوغ السجن إذ لم يصحبه دعوى بسبب مهم، وحشر كلمة النبوة بين المطالبة بالعلوية مرتين يفضح التزوير في كلمة النبوة، فدعوى النبوة مقحمة إقحاما، فكأنما صح في ذهن جمهرة الرواة أنه تنبأ فجعلوا في رواياتهم مصداق ما سمعوه وصح في أذهانهم. أما الرواية الثانية فهي رواية عن خلق يتحدثون، وهذه مقطوع ببطالتها مقضي بكذبها، لأن أحاديث الخلق دائما مزوقة الجوانب، موشاة الحواشي بالكذب القصصي الشيق، وأمر آخر فقد اقتصر أبو حامد في هذه الرواية على ذكر النبوة وحدها وما يأتيه التوهين إلا من قبل غرابته عما جرت عليه الأحكام في شأن من يدعون النبوة.⁽²⁾

يقول أبو علي: عن لؤلؤا أمير حمص استتابه، وكتب عليه وثيقة أشهد عليه ببطلان ما ادعاه ورجوعه إلى الإسلام، أما أن يستتبه ويشهد عليه أنه تائب فهذا لا غبار عليه وهو الحكم مع كل من يدعي النبوة، أما أن يكتب عليه وثيقة ببطلان نبوته، فهذا أمر لا معنى له، لأنه الوثيقة إنما تكتب فيما يخاف من قبله معاودة الدعوى فتكون إقرارا مشهودا عليه بالبطلان من المدعي نفسه، فتكون الوثيقة حجة عليه إذا عاد ليحاج الناس فيما ادعاه بعد الإقرار على نفسه بالكذب في الدعوى الأولى.

أما النبوة فالأمر فيها على غير ذلك، فإن الرجل إذا ادعى النبوة ثم رجع بعد ذلك فادعاها يكون جزاؤه القتل من غير إنذار ولا استتابه، فالوثيقة لا تعدوا أن تكون قد أخذت عليه في دعوى العلوية لا دعوى النبوة.

¹ - المعري: رسالة الغفران، ص: 281-289.

² - فتحي أسعد إسماعيل نعجة: الشخصية الإسلامية في شعر المتنبي، ص 106.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى

أما رواية ابن خلكان فقد بدأها بفعل مجهول وهذا دليل على أنه يشك فيها ولا يصدق ذلك ورواية الثعالبي التي ارتضاها وهي أنه أراد أن يخرج على السلطان فرواية التنبؤ ذيل بها الكلام تذيلا قائلا (ويحكى) وهو فعل مجهول، وكانت رواية التنبؤ، فرية تحكى في الجملة ولم يكن الرواة أيدوها بالمعجزات والقرآن.

أما رواية معاذ فيقول محمد عبد الرحمن شعيب، «نحن لا نعرف شيئا عن أبي عبد الله هذا ولا نعرف مدى نزاهته في نقل الأخبار ورواية الأنباء، كما أننا لم نفهم سببا لوصية المتنبى له بالأسرار وعدم إذاعة النبأ، إلا إذا كان المتنبى مرسلا إليه وحده، أم أن الدعوى لم يحن بعد زمن الجهر بها؟ وكأنه هو وحده المؤمن عليها وعلى حاملها»⁽¹⁾.

أما محمود شاكر فقد فند رواية اللاذقي بجديث طويل أثبت به كذبه، حيث قال: «لقد ادعى معاذ أن دعوى المتنبى قد عمت كل مدينة بالشام وبويع له بها كيف يكون هذا؟ والشام إذ ذاك منزل من منازل أئمة الدين والعلم وكان أكثر أهلها لا يتخلفون عن صلاة، ولا يزال بين ظهرانيهم عالم يقرأ في مجلسه، أو واعظ يعظ في حلقتة، أو خطيب يخطب من منبره ثم يؤمنون بدعوى رجل لا تؤيده معجزة بيانية، ولا خارقة كونية، وإن زعمنا أن معاذ قد آمن بالمتنبى لصدحة المطر، أفتؤمن له كل مدينة بالشام وتبايعه لهذه الضلالة، أو هذه الأكذوبة التي لا تعقل؟»⁽²⁾.

أما رواية المعري، فإن أبا العلاء يقف موقف الشاك المتردد في قبول ما نسب إلى أبي الطيب من دعوى النبوة، لذلك تراه يقول إن دعوى المتنبى من النبوة.

من هذا نرى أن اللذين نسبوا ادعاء النبوة للمتنبى أكثرهم من خصومه وحساده الحانقين عليه أو من ملفقي الأحاديث التي ينقض بعضها بعضا.

إنه لم يثبت من إرهاصات هذه النبوة التي وسم بها أبو الطيب شيء، غير أنه حبس في صباه.

¹ - محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبى بين ناقديه، ص: 22-24.

² - محمود شاكر: المتنبى، ج1، ص: 87-91.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

وإذا عدنا إلى موقف المحدثين فإننا نرى أن العقاد⁽¹⁾ لا يستبعد دعوى النبوة على المتنبي لذلك فإنه يقول: "غير أبي والحق يقال لا استبعد دعوى النبوة على المتنبي ولا أجد لها غريبة منه، ولو أنها ثبتت عليه، لما رأيت في ذلك ما يدعو إلى دهشة أو غرابة ويحمل على حيطة أو زيادة تنقيب، والمتنبي في هذه القضية من المتهمين الذين يكفي لتسجيل التهمة عليهم أن يسمع القاضي شاهداً أو شاهدين ثم يصرف بقية الشهود اكتفاء بما سمع واختصاراً للوقت، فالتهمة لاصقة لافقة، ولئن كانت باطلة لا أساس لها ولا نار لدخانها ليكن الذين رماها بها من شياطين المفترين الذين يعرفون كيف يتخرون التهم لأربابهم، ويحكون الأقاويل على قدر لابسيتها وما كان هؤلاء قليلين في ذلك العصر المضطرب الحبيث الذي صار فيه نشر الدعوة فناً والتقول على الخصوم سلاحاً مذبذباً، ولست أظن في المتنبي هذا الظن لأنه قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه. أضف إلى ذلك أن المتنبي لم يكن يصلي ولا يصوم ولا يقرأ القرآن ولا يؤدي زكاة بعد أن أثرى، ولم يكن متورعاً وثيق الإيمان.

ثم يسأل العقاد نفسه فيقول: "هل حصل أن ادعى المتنبي النبوة؟ فيجب قائلًا: "أما هذا فلا سبيل إلى البت فيه برأي قاطع وأنا بين قولين: أن أرجحهما أنه فعل وادعى، والمرجوح منها أن الرجل نبز بهذا النبز، وإني أرجح القول الأول ترجيحاً قوياً، حتى أكاد أرفض الاحتمال الثاني لأول نظرة"، ثم يقول: "فقد ثبت أن الرجل حبس فإن كان حبسه في فتنة أثارها فقد بقي على اللذين يجزمون ببراءته من دعوى النبوة أن بينوا لنا كيف أطاعه بنو كلب وكيف استطاع أن يحركهم إلى الفتنة"، ويقول أيضاً: "لو كان المتنبي يستشعر قلبه للدين رهبة ولمقام الأنبياء حرمة لما جرى على لسانه الغلو الشنيع الذي لا يسوغه دين ولا عقل".⁽²⁾

ويبدو لي أن العقاد قد نسى قول علي بن حمزة: "بلوت من المتنبي بثلاث خصال أنه ما زنا ولا سرق ولا لاط"، أما قوله لم يقرأ القرآن فهذا أعجب من العجب فالمتنبي حفظ القرآن أو أجزاء كبيرة منه، وقد ظهر أثر ذلك بشعره المسجل بديوانه، أما تشبيه المتنبي نفسه بالأنبياء كقوله:

ما مقامي بأرض نخلة إلا كمقام المسيح بين اليهود

¹ - العقاد: مطالعات في الكتب والحياة، ص: 174-181.

² - المرجع نفسه، ص: 174-181.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود. (1)

فالشاعر لم يشبهه بالسيد المسيح ولا بصالح عليهما أفضل السلام، وإنما احس الشاعر بصورة من صور الاغتراب التي أحسها كل من عيسى وصالح عليهما السلام وذلك لأنه كان يعيش في مجتمع أكثره من العبيد الذين لم يعوا عصرهم المضطرب، ولم يدركوا جسامة الأخطاء التي تنخر في أوصال أمتهم، وربما يوحى بما لاقاه الشاعر من عنت وإجحاف من الذين عايشهم. ومن الذين ينكرون ادعاء المتنبي للنبوة طه حسين (2)، حيث يقول: "وأنا لا أتردد في رفض ما يروى من أنه ادعى النبوة وأحدث المعجزات أو زعم إحداثها وضلل فريقا من خاصتهم وعامتهم فبايعوه واتبعوه".

أما عيد الغني الملاح (3) فإنه يقول: "إن الذي ادعى النبوة هو أحمد بن عبد الرحيم الأصبهاني ويعود الفضل في إثبات ذلك إلى الدكتورة بنت الشاطيء خلال تحقيقها رسالة الغفران للمعري وقد جاء في ذلك ما نصه "حكى القربلي وابن أبي الأزهري: كتاب اجتمع على تصنيفه أهل بغداد، وأهل مصر يزعمون أنه لم يصنف في معناه مثله لصغر حجمه وكبر علمه، يحكيان فيه أن المتنبي أخرج ببغداد من الحبس إلى مجلس ابن الحسن علي بن عيسى الوزير رحمه الله فقال له: أنت أحمد المتنبي؟".

فقال: أنا أحمد النبي، وكشف عن بطنه، وأراه سلعة فيه، وقال: هذا طابع نبوتي، وعلامة رسالتي.

ولكن الدكتورة بنت الشاطيء، وجدت في النسخة التيمورية لرسالة الغفران وهي نسخة محفوظة بخط الناسخ وبمداد أحمر حاشية هذا نصها في جزء من تذكرة ابن العديم ما نصه "وهذا عجيب فإن المتنبي ولد سنة 303 هـ على ما رواه ابن سربال وغيره من الرواة، فكيف تصح هذه الحكاية قبل مولده فعلى كل حال لا يصح ما نقله ابن أبي الأزهري وأبو محمد... أو يكون هذا المتنبي غير أبي الطيب المتنبي والله أعلم" ثم ذيلت الحاشية بما نصه "صح بعد ذلك أنه غير أبي الطيب".

¹ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج1، ص: 319-324.

² - طه حسين: مع المتنبي، ص: 99.

³ - عبد الغني الملاح: المتنبي يسترد أبله، ص: 80-81.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

هذه النصوص تنفي نفيًا قاطعًا الرواية التي قالت بنبوة المتنبي على الأقل في دار السلام - بغداد - وتجعل تلك الروايات في مصاف الخرافات التي استغلها، خصوم الشاعر.

أما محمود شاكر⁽¹⁾، فإنه يقول: "إن المتنبي أظهر أمره بأنه علوي الأصل شريف النسب أثناء وجوده في بني عدي وبني كلب ففشا ذكره بينهم وبايعوه على العون له في الدعوة إلى رد الحكومة إلى رد الحكومة إلى العرب دون الأعاجم ولذلك سجن".

إن الروايات التي سجلناها تجمع على أن الرجل قد دعا إلى أمر وسجن فيه، بعد ذلك تختلف الروايات في أنها دعوى النبوة أو غيرها، لذلك لا بد لنا أن نرجع إلى ديوان الشاعر نفسه لنرى ماذا قال في القصيدة التي كتبها وهو في السجن يستعطف الوالي لئيبين كنه هذه التهمة من الشاعر نفسه، وبالرجوع إلى ديوان أبي الطيب بشرح أبي البقاء العكبري نجد ما يلي: ووشى به قوم إلى السلطان فحبسه فكتب إليه من السجن:⁽²⁾

أيا خدد الله ورد الحدود وقد قدود الحسان القدود
فهن أسلن دما مقلتي وعذبن قلبي بطول الصدود
وكم للهوى من فتى مدنف وكم للنوى من قتيل شهيد
فواحسرتا ما أمر الفراق وأعلق نيرانه بالكبود
وأغرى الصباة بالعاشقين وأفتلها للمحب العميد
وأهج نفسي بغير الحنا بحب ذوات اللمي والنهود
فكانت وكن فداء الأمير ولا زال من نعمة في مزيد
لقد حال بالسيف دون الوعيد وحالت عطاياه دون الوعود
فأنجم أمواله في النفوس وأنجم سؤاله في السعود
ولو لم أخف غير أعدائه عليه لبشرته بالخلود

¹ - محمود شاكر: المتنبي، ص: 102.

² - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج1، ص: 341-347.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



رمى حلبا بنواصي الخيول وسمر يرقن دما في الصعيد
ويبيض مافرة ما يقم — — من لا في الرقاب ولا في الغمود
يقدن الفناء عداة اللقاء إلى كل جيش كثير العديد
فولى بأشباعه الخرشني كشاء أحس بزأر الأسود
يرون من الذعر صوت الرياح سهيل الجياد وخفق البنود
فمن كالأمير ابن بنت الأمير أو من كآبائه والحدود
سعوا للمعالي وهم صبية وسادوا وجادوا وهم في المهود
أمالك رقي ومن شأنه هبات اللجين وعتق العبيد
دعوتك عند انقطاع الرجا ء والموت مني كحيل الوريد
دعوتك لما براني البلى وأوهن رجلي ثقل الحديد
وقد كان مشيهما في النعال وقد صار مشيهما في القيود
وكنت من الناس في محفل وها أنا في محفل من قرود
تعجل في وجوب الحدود وحدي قبل وجوب السجود
وقيل عدوت على العالمين بين ولادي وبين القعود
فما لك تقبل زور الكلام وقدر الشهادة قدر الشهود
فلا تسمعن من الكاشحين ولا تعبان بمحك اليهود
وكن فارقا بين دعوى أردت ودعوى ف(علت بشأو بعيد
وفي جود كفيك ما جدت لي بنفسي ولو كنت أشقى ثمود.

والقول الذي لا يتطرق إليه الشك أن المتنبي سيق إلى السجن ولكن ليس بتهمة دعوى النبوة، وإنما لأنه ذاع أمره ببني عدي وبين كلب أنه علوي الأصل⁽¹⁾ شريف النسب، فالتفوا حوله

¹ - محمود شاكر: المتنبي، ج1، ص: 45.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

عن قناعة بصحة نسبه، وهذا ما لا يتفق ووجود الحكام والأمراء في مراكزهم وخاصة أنه كان قد ملأ البلاد بشعره الثوري، ضد حكام بغداد الأعاجم وعن رأيه في الدولة العباسية التي ملك زمامها العجم والديلم والترك من خدم الخلفاء، وعن رأيه في الخلفية الضعيفة الذي لا يملك من أمر نفسه شيئاً، ثم يعد في نظر أمته خليفة تعطي له المقادة، وتصرف إليه الطاعة بالإذعان والتسليم، وما ينجلي في كلماته من إرادة التغلب والثورة على الدولة عربها وعجمها، كل ذلك لا شك جلب على شاعرنا على الرغم من صغره واهتمام القائمين بأمر الدولة من الولاة والدعاة من العرب والعجم والترك والديلم، وشعره الثوري التخوف منه مما جعل أعداءه يسعون إلى الوالي من أجل سجنه.

ويروي محمود شاكر⁽¹⁾: "أن الفاطميين والعلويين هم الذين سعوا في إيقاعه في السجن وأن والي الشام نفسه ظن أن بني حمدان في حلب كانوا وراءه في مطالبته بحقه لأسباب سياسية، وخاصة أن المتنبي مدح سيف الدولة سنة 321هـ فأبقاه الأمير الأحشيدي في سجنه حتى سنة 323هـ، وقد أدرك المتنبي هذه التوقعات، فكتب قصيدته السابقة الذكر وكانت السبب المباشر لإطلاق سراحه، بالإضافة إلى احتمال توسط التنوخييين له".

إن القصيدة السالفة الذكر كتبها أبو الطيب إلى محمد بن طفج الأحشيدي التركي في آخر سنة 323هـ أو أوائل سنة 323هـ، وقد ذكر في القصيدة (حلبا والخرشني) وسبب الذكر كما يقول محمود شاكر: "إنه في جمادى الآخرة سنة 322هـ سار الدمستق (قرقاش) في خمسين ألفاً من الروم فتزل ملطية وحاصرها مدة طويلة، حتى هلك أكثر أهلها بالجوع ثم فتحها وهدم سورها وقصورها وضرب خيمتين على إحدهما صليب وقال⁽²⁾: "من أراد النصرانية انحاز إلى خيمة الصليب لند عليه أهله وماله، ومن أراد الإسلام، انحاز إلى الخيمة الأخرى وله الأمان في نفسه، ونبلغه مأمناً، فانحاز أكثر المسلمين إلى الخيمة التي عليها الصليب طمعا في أهلهم وأموالهم، وسير مع الباقين بطريقا يبلغهم مأمناً، وفتحها بالأمان، ثم ملكوا سميساط، وخرجوا الأعمال وأكثروا القتل، وقد فعلوا الأفاعيل الشنيعة، وصار أكثر البلاد في أيدهم، وكان إذا ذاك والي الشام محمد بن

¹ - المرجع نفسه، ج1، ص: 106.

² - ابن الأثير: الكامل في التاريخ حوادث سنة 322-323، ج8، ص: 296.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



طفح، فرده عن التوغل، وانقلب الدستق هاربا ولم يدخلها، لذلك جعل شاكر تلك الحادثة تاريخ القصيدة آخر سنة 322هـ.

ومن تحليل القصيدة نلاحظ ما يلي:

- 1- يفتتح القصيدة افتتاحا غزليا عجيبا بالدعاء على الجميلات حدودا وقودا، وتأکید عفته.
- 2- يمدح الأمير بمدح تقليدي حين يصفه بالشجاعة والحزم وإتلاف المال، ثم يذكر إحدى معاركه مع الخرشني ويمجد نصره.
- 3- إن الصور الشعرية التي في القصيدة ليست في المستوى الذي عليه شعر المتنبي من ضخامة الجرس وجزالة اللفظ ومتانة الأسلوب وقوة الخيال وبلاغة العبارة، مما يدل على أن الرجل كان في حداثة سنه، وأن شعره لم تتكامل له القوة، أو تتوافر له المتانة أو تتوافر له الثروة البيانية التي أتاحتها الله له فيما بعد، وربما كان من المؤكد ان المتنبي كان في هذا الوقت دون سن البلوغ بدليل قوله:

تعجل في وجوب الحدود وحدي قبل وجوب السجود

يقصد أنه صغير بم تحب عليه الصلاة فكيف يجب عليه الحد، فالمتنبي يحاول في هذا البيت أن يدخل فيما يشبه الحوار الفقهي مع الوالي، ويشير فيه إلى الشروط التي يجب توفرها في إقامته الحدود والبلوغ من الشروط الأولى لإقامة الحد، فإذا كان البلوغ بعيدا عن سن الشاعر فأبي سند شرعي لإقامة الحد عليه وبهذا الإدعاء يغمز معرفة الوالي وأهليته للقضاء، إن المفروض في من يتولى هذا المنصب الخطير أن يكون ملما بالفقه الإسلامي إماما يتناسب مع السلطة القضائية التي حولت في جملة ما حول له، وإذا كان الوالي يجهل أبسط هذه الشروط لإقامة الحدود فأبي حق له في الولاية والتصرف بأرواح الناس.

- 4- لم نر المتنبي يشكو وراء القضبان وذل القيود، وعناء الحبس، ومضاضة الحرمان وهذا يدل على استخفاف الشاعر بالسجن، في أول أمره، والليل على ذلك ما رووا⁽¹⁾ من أن أبا دلف بن كنداح سجان المتنبي أهدى إليه هدية وهو معتقل بحمص فكتب إليه المتنبي يقول:

¹ - محمود شاكر: المتنبي، ج1، ص: 104

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



أهون بطول الثواء والتلف والسجن والقيد يا أبا دلف
غير اختيار قبلت برك بي والجوع يرضي الأسود بالجيف
كن أيها السجن كيف شئت فقد وظنت للموت نفس معترف
لو كان سكاني فيك منقصة لم يكن الدر ساكن الصدف. (1)

ففي الأبيات السالفة ما يدل على كبريائه، وأن عذاب السجن وشقائه لم ينالا منه شيئاً.

5- لو كان المتنبي مأخوذاً إلى السجن بتهمة ادعاء النبوة لركز جهوده في التنصل من هذه التهمة ولباعده بينه وبينها بكل وسيلة مشروعة، ولا يوجد في القصيدة ما يشير إلى أن التهمة ادعاء النبوة.

6- حين يذكر ما اتهم به يقول: العدوان على العالمين، وهذه عبارة غامضة لا توحى بشيء من التنبؤ بل توحى بالعصيان وإثارة الفتن والقتال.

وقيل فدوت على العالمين بين ولادي وبين القعود

أي أنهم اتهموه بالعدوان على العالمين في حالة الطفولة قبل أن يستطيع القعود ومن هنا على الإنسان أن يلاحظ نوع التهمة، فهي منحصرة في الخروج على السلطان ولو كانت ادعاء النبوة لما قال عدوت على العالمين.

7- يقول أبو الطيب إن الذين وشوا به هم سفلة الناس فشهادتهم مردودة لعدم تورعهم عن الكذب يقول محمود شاكر⁽²⁾: "أنه يخاطب محمد بن طفج فيقول له: مالي أراك تقبل في أعدائك وأعداء مواليك العباسيين، وكان أولى بك أن تزن أقوالهم بما تزعم به (فقدر الشهادة قدر الشهود) فلا تسمح لهؤلاء الذين يضمرون العداوة (الكاشحين) ويقصد بذلك الفاطميين ويزعمون أن جدتهم كان يهودياً وأسلم ليدخل على الإسلام العقائد الفاسدة

فما لك تقبل زور الكلام وقدر الشهادة قدر الشهود

فلا تسمع من الكاشحين ولا تعبان بمحك اليهود

¹ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج2، ص: 280-281.

² - محمود شاكر: المتنبي، ص: 108.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



8 - يهيب الشاعر بالحاكم أن يفرق بين إرادة الفعل والفعل فرمما يكون قد وصله انه رغب وأراد، ولكنه لم يصله عنه أنه فعل، لذلك فهو برئ، وأن التنبؤ جريمة ان الوشاية به لم تتهمه بادعاء النبوة، بل التهمة بأمور أخرى، وبمطامع أخرى لعلها أي شيء آخر إلا التنبؤ. وما أقبح اعتذار المتنبي لو أن التهمة الموجهة إليه كانت التنبؤ، إذ يلصق بنفسه عار الرغبة في ادعاء النبوة، ولا ينقذه من هذا العار تأكيده بأنه لم يخرج رغبته المستهجنة هذه إلى نطاق التحقيق العقلي.

وكن فارقا بين دعوى أردت ودعوى فعلت بشأو بعيد

فإذا قبلت الدعويين، دعوى أردت، ودعوى فعلت على معنى النبوة لم يتم ذلك تساوق المعاني

9 - في البيت الأخير حين يحتاج إلى العفو مهما كانت جريمته لا يشبه نفسه على فرض إقدامه على ما اتهم به، بمدعي النبوة المعروفة في التاريخ الإسلامي كمسيلمة بل يعتبر رمز الجريمة أحمر ثمود، وأحمر ثمود لم يدع النبوة، بل أنكر نبوة صالح وعقر الناقة فتسبب في إهلاك قومه بعد أن غرر بهم وهذا يدل على أن التهمة كانت الخروج على السلطان.

وفي جود كفيك ما جدت لي بنفسي ولو كنت أشقى ثمود

إن القصيدة التي حللناها قائلها في صباه، قبل أن يناصره العداة أحد من المنافسين له والحانقين عليه، والشعر الذي ذكر لم يتضمن شيئا من الإشارة إلى دعوة النبوة ولا يمكن أن تفهم منه بحال، فلو كان قال هذه القصيدة في أيام شهرته، وانتشار ذكره لقلنا أنه جمجم⁽¹⁾ فيها ودارى نفسه، ولكنه قائلها في صباه، وهي من أوائل شعره بلا نزاع في الاعتماد عليها وصحة الاستشهاد بها. يقول عبد الله كنون⁽²⁾: "بل نحن نسلم جدلا أنه ادعى النبوة وبسببها سجن فكيف يصح قوله حينئذ:

وكن فارقا بين دعوى أردت ودعوى فعلت بشأو بعيد

¹ - جمجم: إذ لم يبين كلامه مادة جمجم مختار الصحاح، ص: 76.
² - عبد الله كنون: مجلة الرسالة عدد 30/167 رقم 2052-2050، 2093-2095 سنة 1935م.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وهل من يريد ادعاء النبوة متنبئ بالفعل؟ وهل هذه الإرادة مما يمكن الإطلاع عليه قبل إظهارها حتى تنأى الوشاية به؟ وذلك بخلاف الخروج فإن بوادره تظهر للناس قبيل الإقدام عليه، لأنه لا بد له من دعاوى كبيرة، إذ أن الفرد لا يمكن أن يرفع وحده علم الثورة في وجه الدولة.

ومع تأكيدنا أن الذين وشوا به لم يتهموه إلا بالخروج على السلطان لا نستبعد أنهم هم الذين لزموه بذلك اللقب المشنوء لما رأوا تعاليه عليهم، والأهم من هذا كله أن يكون التأكيد على وجود دعويين، واحد ادعاها وهي المطالبة بالنسب والثانية لفقت ضده، فأخذ بها إلى السجن وهي الثورة ضد السلطان.

وأثناء وجود الشاعر في السجن اعتل، وكاد يتلف حتى سئل في أمره فاستتابه الوالي وكتب عليه وثيقة وأشهد عليه أهل الشام ببطان ما ادعاه ورجوعه إلى الإسلام، وانه تائب منه ولا يعاود مثله وأطلقه.

لماذا سمي شاعرنا بالمتنبي إن كان لم يتنبأ؟

1 - حكى أبو الفتح عثمان بن جني⁽¹⁾ قال: سمعت أبا الطيب يقول لقب المتنبي لقولي⁽²⁾:

تنا رب الندى، ورب القوافي وسمام العدا، وغيظ الحسود

أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود.⁽³⁾

2 - روى ياقوت رواية عن الناشئ الشاعر تدل على أنه لم يلقب بالمتنبي وقت سجنه ولا في السنة التي سجن فيها قال: "وحدث الخالع قال حدثني أبو الحسين الناشئ قال: كنت في الكوفة سنة

¹ - ابن جني: هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلني النحوي كان من حذاق أهل الأدب وأعلمهم بعلم النحو والتصريف، أخذ عن أبي علي الفارسي وصحبه أربعين سنة وهو صاحب التصانيف القائمة المتداولة في النحو واللغة كان عبدا روميا لسليمان بن فهد الأزدي. ينظر: ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص: 332. وابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص: 331. والسيوطي، بغية الوعاة، ج 2، ص: 132.

² - الثعالبي: يتيمة الدهر، ج 1، ص: 163.

³ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج 1، ص: 323-324.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



325هـ، وأنا ألمي شعري في المسجد الجامع بها، والناس يكتبونه عني وكان المتنبي، إذ ذاك يحضر معهم وهو بعد لم يعرف بالمتنبي.⁽¹⁾

3 - سئل المتنبي نفسه على من تنبأ؟ فقال على الشعراء، فقيل له إن لكل نبي معجزة فما معجزتك؟ فقال: معجزتي هذا البيت؟⁽²⁾

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بذ.⁽³⁾

4 - يقول أبو العلاء المعري في رسالة الغفران: "وحدثت أنه إذا سئل عن حقيقة هذا اللقب قال: هو منة النبوة أي المرتفع من الأرض، ومعنى هذا أن أحمد أبا الطيب لقب بهذا اللقب لترفعه عن الناس كما تنبو الأرض المرتفعة".⁽⁴⁾

5 - يقول هادي نهر⁽⁵⁾: "سمي بالمتنبي بسبب لقبه الغريب الذي لصق به على كره منه، وقد أرجعه نفسه إلى النبوة أي المكان المرتفع، لأنه كان فطنا نابغا، أما عدم خلو عصره ممن ادعى النبوة وشوه الحقائق الدينية فلا يعني بالفرض أن يكون المتنبي بالذات مدعيا لهذه النبوة".

6 - رأى الشعراء المعاصرون لأبي الطيب أنه لم يدع النبوة، وإنما كان في نفسه كبرياء وعظمة فهذا أبو القاسم المظفر الطيسي يقول في رثائه.⁽⁶⁾

كان من نفسه الكبير في جيش وفي كبرياه في سلطان

ما رأى الناس ثاني المتنبي أي ثان يرى لبكر الزمان

هو من شعره نبي ولكن ظهرت معجزاته في المعاني

7 - رأى عبد الكريم النهشلي أن أبا الطيب إنما سمي متنبئا لفطنته، وقال غيره: "بل قال: أنا أول من تنبأ بالشعر".⁽¹⁾

¹ - محمود شاكر: المتنبي، ج1، ص: 36-116.

² - يوسف البديعي: الصبح المنبي، ص: 65.

³ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج1، ص: 375.

⁴ - أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص: 281-289.

⁵ - هادي نهر: مع المتنبي في شعره الحربي 286-287.

⁶ - بلاشير: أبو الطيب المتنبي حاشية رقم 01، ص: 118.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



- 8 - روى الخطيب عن أبي علي بن حامد قال: "كان المتنبي إذا شوغب في مجلس سيف الدولة ونحن إذ ذاك في حلب نذكر له هذا القرآن وأمثاله مما كان يحكي عنه فينكوه ويحجده".⁽²⁾
- 9 - قال له ابن خالويه النحوي يوماً في مجلس سيف الدولة: "لولا أن الآخر جاهل لما رضي أن يدعي المتنبي لأن (متنبي) معناه كاذب ومن رضي أن يدعي كاذباً فهو جاهل، فقال له: أنا لست أ رضي أن ادعى بهذا وإنما يدعوني به يريد الغضب بي، ولست أقدر على الامتناع".⁽³⁾
- 10 - تعاليه على الأقران وزعمه في نفسه أن الله قد ميزه عن المعاصرين له، وخصه بشيء من الفضل على سواه، واعتقاده أن شعره آيات محكمات يرويهما الدهر ويحفظها التاريخ ويزدان بها جيد الزمن، وتنشي برحيقها الدنيا، وأثر هذا الترفع واضح في شعره حيث يقول:

ما نال أهل الجاهلية كلهم شعري ولا سمعت بسحري بابل

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل.⁽⁴⁾

وقوله:

أنا ابن من بعضه يفوق أبا البـ ————— باحث والنجل بعض من نجله.⁽⁵⁾

وقوله:

أذم إلى هذا الزمان أهيله فأعلمهم فذم وأحزمهم وغد.⁽⁶⁾

وقوله:

سيعلم الجمع ممن ضم مجلسنا بأني خير من تسعى به قدم.⁽⁷⁾

11 - روى الواحدى المتوفى سنة 468هـ - إذ يقول متبعاً ابن جني في شرحه لبيت المتنبي:

¹ - ابن رشيق القيرواني: العمدة، ص: 75.

² - الانباري: نزهة الألباء، ص: 297.

³ - المصدر نفسه، ص: 297.

⁴ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج3، ص: 259-260.

⁵ - المصدر نفسه، ج3، ص: 266.

⁶ - المصدر نفسه، ج1، ص: 374.

⁷ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ص: 3420.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ما مقامي بأرض نحلة إلا كمقام المسيح بين اليهود.⁽¹⁾

بهذا البيت لقب بالمتنبي لتشبيه نفسه بعيسى عليه السلام

12- قال الربيعي: " وقال لي المتنبي: كنت أحب البطالة وصحبة البادية، وكان بدم أهل الكوفة لأنهم يضيقون على أنفسهم في كل شيء حتى في الأسماء فيتداعون بالألقاب، ولما لقيت بالمتنبي ثقل علي ذلك زمانا ثم ألفتة.⁽²⁾

13- خصوم المتنبي الألداء الذين كانوا لا يغفلون عن مناوآته، ولا يسكتون عن محاربتة ولا ينامون عن الكبد له، والعمل على تشويه نحاسنه، وانتحال العيوب له، فقد عاش عمره كله يعاني منهم ويحتمل من شرورهم ويشكوا آذاهم كابن كروس الأعور الألكن، وابن لنكك.

فقد هجاه ابن لنكك⁽³⁾ البصري حينما سمع بقدمه بغداد راجعا من مصر وكان ابن لنكك حاسدا له، طاعنا عليه، هاجيا زاعما أن أباه كان سقاء يسقي الماء بالكوفة فشمت به وقال:

قولا لأهل زمان لا خلاق لهم ضلوا عن الرشيد من جهل بهم وعموا

أعطيتم المتنبي فوق منيته فزوجوه برغم أمهاتكم

لكن بغداد جاد الغيث ساكنها نعالهم في قفا السقاء تزدحم

وقال أيضا:

مستنبيكم ابن سقاء كوفيا بي ويوحى من الكنيف إليه

كان من فيه يسلمح الشعر حتى سلحت فتحة الزمان عليه

وقال أيضا:

ما أوقح المتنبي فيما حكى وادعاه

¹ - العكبري: التبيان في شرح الديوان، ج1، ص: 319.

² - محمود شاكر: المتنبي، ص: 253-254.

³ - ابن لنكك: هو أبو الحسن الشاعر الأديب كان فرد البصرة وصدر أدبائها في زمانه ولكن المتنبي أحمل ذكره، لذلك كثر شعره في هجائه وفي شكوى الزمان، ولد في البصرة وتوفي فيها في أواخر القرن الرابع الهجري. ينظر: البديعي: حاشية رقم 08، ص: 144. وبغية الوعاة، ص: 44، وبتيمة الدهر، ص: 60.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



أبيح مالا عظيما لما أباح قفاه

يا سائلي عن غناه من ذاك كان غناه

إذ كان ذاك نبيا فالجائليق إليه. (1)

وهجا ابن الحجاج (2) أبا الطيب لما دخل بغداد وقال:

يا ديمة الصفح هبي على قفا المتنبي

ويا قفاه تقدم تعال واجلس بجني

ويا يدي فاصفعيه بالنعل حتى تربي

إذ كان هذا نبيا فالقرود لا شك ربي.

ثم إن الصاحب بن عباد (3) كتب المجلدات في نقده والوزير المهلي (4)، سخر القاضي

التنوشي (1) لحبك الروايات الكاذبة عليه.

¹ - الجفاليق: رئيس الأساقفة يكون تحت يد بطريق أنطاكية.

يوسف البديعي: الصبح المتنبي، ص: 145.

² - ابن الحجاج: هو الحسن بن أحمد بن محمد بن الحجاج المتوفي في بغداد سنة 391هـ وكان أكثر قوله في الجيش.

³ - الصاحب بن عباد: هو الصاحب إسماعيل بن عباد كاتب المشرق ووزير آل بويه توفي سنة 385هـ وزر لمؤيد الدولة

وكان من العلم والفضيلة والبراعة والكرم والإحسان بالعلماء والفقراء، إلى جانب عظيم، أخذ عن ابن فارس وابن العميد.

المصادر: الزركلي، الأعلام: ج1، ص: 312.

البداية والنهاية، ج11، ص: 314-317.

بغية الوعاة، ج1، ص: 449-451.

⁴ - الوزير المهلي: هو أبو محمد الحسن بن محمد ولد في البصرة سنة 391هـ وكان أول أمره موظفا صغيرا ثم ارتقى حتى

صار وزيرا لمعز الدولة، توفي سنة 352هـ.

المراجع: يتيمة الدهر: ج2، ص: 02.

الكامل في التاريخ، لابن الأثير، ج8، ص: 196.

¹ - علي التنوشي: وهو علي بن محمد علي التنوشي، فقيه أديب شاعر ولد في أنطاكية سنة 278هـ وتوفي سنة 342هـ

كان من المنادين للوزير المهلي.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



إن المتنبي نفى عن نفسه التهمة ولا يرضى عنها: "قال له بعض الأكابر في مدينة السلام: أخبرني من أثق به أنك قلت: أنا نبي، فقال: الذي قلته أنا أحمد النبي".⁽¹⁾

ومن هنا ومن خلال هذا كله جاز لنا أن ننكر إنكارا صريحا تنبؤ المتنبي صاحب ذلك العقل الجبار الذي لو صح تنبؤه لكان ذريعة على اتهامه في سلامة الإدراك، وكما أنني أرفض مع الراضين ما يروى فيه أنه ادعى النبوة وأحدث المعجزات أو زعم إحداثها، وأني لا أتردد في رفض هذا السخف الذي يشير إلى أن المتنبي زعم بأن قرآنا نزل عليه، وأن بعض الناس حفظ هذا القرآن لسبب بسيط جدا هو أن شعر المتنبي أعلى مستوى من ذلك القرآن الذي زعموا أنه أنزل عليه من رب العالمين، وهل يصح أن يكون كلام المخلوق أعلى من مستوى كلام الخالق؟⁽²⁾

هناك طائفة من الناس أنكرت أن المتنبي ادعى النبوة، واتهمته بما هو أبشع ألا وهو القرمطة ومن هذه الطائفة المستشرقين أمثال بلاشير، وماسينون، وبروكلمان، وردد كلام المستشرقين طه حسين وغيره.

بين أرسطو المتنبي:

اتهم المتنبي بأخذه المعاني عن أرسطو، ووضعها في قالب شعري نسبه إلى نفسه، ويمكن رد هذه التهمة لعدة أسباب منها: خصومة الحائمي للمتنبي وحقده عليه وتقليله من شأنه في عدة مناسبات كما أن «من سوء الظن بالعقلية العربية إبقاء هذا الاتهام مسلطا عليها، وإذا كان اليونانيون قد عرفوا بالحكمة قديما فليس معنى ذلك قصرها عليهم، أو عدم نبوغ أحد يدانيهم فيها، والتاريخ يحدثنا أن كثيرا من فلاسفة المسلمين وسواهم فاقوا هؤلاء الفلاسفة فلم لا يكون أبو الطيب أحد هؤلاء الأفاضل؟⁽³⁾ وبالإضافة إلى ذلك فإن حكم المتنبي تجارب اجتماعية وخلقية عامة تحدث في كل عصر وإن كان طابعها فلسفيا عميقا فلو كانت فلسفة المتنبي لاهوتية أو نظرات فيما وراء الطبيعة أو بحثا في أصل العالم ومبدئه أو نحو ذلك لكان الاتهام أدنى إلى القبول⁽¹⁾

¹ - يوسف البديعي، الصبح المنبي، ص: 68.

² - محمد عبد الرحمان شعيب: المتنبي بين ناقديه، ص: 28.

³ - عبد السلام سرحان: أبو تمام والبحثري والمتنبي، بين حقائق الحكمة وخيالات الشعر، محفوظ بكلية اللغة العربية، عمان، الأردن، ص: 566.

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

زد على ذلك أن الكثير من حكم المتنبي مشترك بينه وبين بعض الشعراء السابقين ومنهم الجاهلي الذي لم يسمع بأرسطو وفلسفة اليونان»⁽¹⁾ ومن الغريب أن العكبري كثيرا ما يذكر أبيات السابقين هؤلاء ثم يقول في غير تورع وهذا كله كأخوذ من قول الحكيم، ولهذا عارضه ابن وكيع في كثير من أحكامه»⁽¹⁾.

والأمر الذي يلفت النظر في حكم أرسطو أنه يبدو عليها الجفاف العلمي والتجرد من عوامل التأثير النفسي، وخلوها من نبض الحياة، ومخافتها للمنطق في بعض الأحيان وبعدها عن الأسلوب الفني الرفيع الذي يعطي للحكمة قيمتها وجلالها.

وإذا أدمننا النظر في حكم المتنبي، وراجعنا حصاد الأدباء والنقاد ممن استهوهم هذه الحكمة لوجدنا أن هؤلاء النقاد والدارسين يجهدون أنفسهم في تصنيف هذه الحكم من حيث الاحتذاء والتقليد، والأصالة، فمنهم من يرد حكمة المتنبي إلى نفسه الطموح التي تعودت التجارب وعركت الحياة، وذقت مرارتها، وقد اعتمد هؤلاء على الشروح المتقدمة والمتأخرة التي لم تشر لأبيات بعينها بأنها تشترك بمعناها مع غيرها، فما لم يوجد بيت من الشعر في هذه الشروح يتضمن حكمة سابقة لحكمة المتنبي في نفس الفكرة والمعنى جزموا بأن أبا الطيب قد تفرد بها، واستأثر بالمعنى دون غيره معتمدين بذلك على آراء سابقهم وأحكامهم، كما ردوا بعض هذه الحكم إلى تجارب الشعراء السابقين للمتنبي تارة، ولأرسطو تارة أخرى معتمدين بذلك على المعنى المشترك بين المتنبي وسابقه، أو بين المتنبي وبين أرسطو، مع ما بين الطرفين من اختلاف كبير في نوع التجربة وعمقها من ناحية، وضيقها وشمولها من ناحية أخرى، وقد غاب عن ذهن البعض أن أبا الطيب بذكائه وقدرته الإبداعية كان يستخدم أسلوب التعمية الذي يدور حول الفكرة، ويولد المعاني، بحيث يوهم القارئ لأن هو الذي فض بكاره هذا العن، إن دراسة حكمة المتنبي لمعرفة منابعها وأصولها يحتاج إلى رصد شامل لتجارب الشعراء السابقين الذين سبقوه بالفكرة، وفقد مقارنة ودراسة للحكم التي تشترك في معنى واحد، أو معنى مقارب.

وهناك من يقسم ما أحصاه الحائمي من حكم مشترك بين أرسطو والمنتبي إلى ثلاثة أنواع: نوع عربي الطابع والسمات ضمنه شعراء الجاهلية قصائدهم ووعاه التاريخ على أنه خاصة

¹ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



من خواص الصحراء، ومثل هذا الشعر أكثر التصاقا بالبيئة العربية، وأكثر تجاوبا مع نفس العربي، وأدنى إلى القبول من حكم أرسطو نحو قول المتنبي: (1)

من الحلم أن تستعمل الجهل دونه إذا اتسعت في الحلم طرق المظالم.

فقد جعله الحاتمي مأخوذا من قول أرسطو «ثلاثة إن لم تظلمهم ظلموك ولدك وزوجك فسبب صلاحكم التعدي عليهم». (2)

ومن الملاحظ أن تجربة المتنبي الشعرية هنا تحمل طابع الضمول، لاتساع آفاقها، لتشمل مبدأ عاما ومنهجيا حياتيا يستوعب العلاقات الإنسانية كافة على امتداد العصور، وتطور الحياة البشرية برمتها، فالحلم الذي تؤدي عواقبه إلى الظلم وامتهان النفس الإنسانية، والعبث بأقدارها، خارج عن طبيعته التي وجد من أجلها ألا وهي صقل النفس البشرية، وخلق روح الوئام بين البشر، وإشعار الجاهل بأنبل القيم الإنسانية ألا وهي «العفو عند المقدرة»، إلا أن الاستهتار بهذه القيم والضرب بها عرض الحائط، والاستخفاف بقدرها وقدر من يعمل بها يحتم على الإنسان أن يقف موقفا صارما تجاه من يستهين بهذه القيم، ليكون هذا الموقف الحازم درسا وعبرة بل رادعا أبديا لكل من ينهج هذا النهج أو يسلك هذا السبيل، أما تجربة أرسطو فإنها تجربة محددة لا تخرج عن نطاق الأسرة، وهي تجربة تحافي الأخلاق وتنافي الحقيقة الإنسانية تلك الحقيقة التي تدعو إلى التراحم والتعاطف «وإلا فأي حكمة تلك التي تأمر بظلم ذوي القربى، وتقطع عرى المودة، ووشائج الحب بين أخص الناس وأدناهم صلة بعضهم ببعض». (3)

ومنطق الجعل (الظلم) في الشعر العربي اقتضته طبيعة الحياة العربية التي عانى فيها المجتمع الجاهلي ما عاناه من القهر والظلم الذي كان يسود المجتمع القبلي، فالحياة للقوي، والوجود لمن كانت تجتمع حوله الرجال بعدتهم وعددهم، يغيرون على القبائل الضعيفة، ويستبيحون دماءها ويسبون نساءها، وينهبون أموالها، ويستولون على مقدراتها، ويهيمنون على وجودها، فهذا زهير بن أبي سلمى يستخدم الظلم كوسيلة دفاع عن الوجود فما لم تكن القبيلة في عصره مسلحة بالقوة كانت نهباً لأعدائها:

¹ - شرح ديوان المتنبي للبرقوقي، 4 / 238.

² - الحاتمي: الرسالة الحاتمية: ص: 21.

³ - محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه في القلم والحديث، دار المعارف بمصر، ص: 200.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم.⁽¹⁾

فالظلم سلاح فتاك في رأي الشاعر للدفاع عن النفس. وقد سادت هذه النزعة حتى غلبت على الشعر الجاهلي، حتى أصبح شعراء القبائل التي يعتد بقوتها يرفعون لواء البطش والظلم فهذا عمرو بن كلثوم يقول في أسلوب التكرير الذي نشتم منه رائحة التأكيد:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

بغاة ظالمين وما ظلمنا ولكننا سنبداً ظالمينا.⁽²⁾

ومثل ذلك ما قاله الحاتمي: قال أرسطو طاليس: الكلال والملال يتعاقبان الاجسام لضعف آلة الجسم لا لضعف آلة الحس». ⁽³⁾

قال المتنبي:

وإذا الشيخ قال أف فما مل حيا ة ولكن الضعف ملا⁽³⁾

وبيت المتنبي من قصيدة قالها في رثاء أخت سيف الدولة وتعزيتها بها وقد أسقط معنى هذا البيت على كل من بلغ من الكبر عتيا ليصبح متضمنا معنى الشمول، وهو أدنى إلى القبول من قول أرسطو الذي يقرر بأن الكل يصيب الإنسان للضعف العام الذي ينتابه، والكبر الذي يستبد به وينفي أن يكون لضعف آلة الحس أثر في ذلك العنت والإرهاق مع أن ضعف آلة الحس نتيجة حتمية للضعف العام للجسم، ولا يمكن فصلهما عن بعضهما في حال من الأحوال، وإن يكن أرسطو سابقا إلى هذا المعنى من شعراء العصر الجاهلي، فقد كان الشعر الجاهلي أدنى إلى المتنبي وأقرب تناولا من حكمة أرسطو وفلسفته لوحدة البيئة العربية، وانتشار الشهر العربي على ألسنة رواة ومحدثيه في مختلف المحافل الأدبية في عصر المتنبي مع ما كانت تزخر به المكتبات ومحلات الوراقين بهذه الأشعار وما يغيب عن المتنبي شعر زهير ابن أبي سلمى في معلقته المشهورة التي يقول فيها:

ستمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولا لا أبا لك يسأم⁽¹⁾

¹ - شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها، ص: 121.

² - المرجع نفسه ، ص: 153.

³ - الرسالة الحاتمية، ص: 16، وينظر: شرح ديوان المتنبي، ص: 3: 249.



وقول لبيد:

ولقد سئمن من الحياة وطولها ومقال هذا الناس كيف لبيد⁽²⁾

فالشعر العربي أقرب تناولا، وأدني وصولا إلى فكرة المتنبي مع ما بين هذه النصوص من اختلافات جوهرية في المعنى، لعدم انسجام أقوال أرسطو مع منطق العقل. ومن ذبك قول أرسطو طاليس على ما أورده الحاتمي: «موت النفس حياتها، وعدمها وجودها، لأنها تلحق بعالمها».

وقو المتنبي:

كأنك بالفقر تبغي الغنى وبالموت في الحرب تبغي الخلودا⁽³⁾

وهناك بون شاسع وفرق كبير، لا يستطيع أن يصل إليه الفكر - بين قول أرسطو والمتنبي، فأرسطو يتحدث عن حقيقة فلسفية ألا وهي خلود النفس بعد مفارقة البدن «لأنها تلحق بعالمها» وتخلد هناك خلودا سرمديا، بينما يبعد قول المتنبي عن هذه الفكرة بعدا كبيرا فقصيدته يمدح بها بدر بن عمار الأسدي الطبرستاني سنة 328هـ، فكأن الممدوح في رأي الشاعر وهو ينفق ماله ويبدل في وجوه مختلفة حتى تفضي حالته إلى العدم، وهو مرتاح لذلك أشد الارتياح، ونفسه غنية بمعاني الفضل والفضيلة، كأن الممدوح وقد امتلك ثروة نفسية هائلة، بما أضفاه على نفسه من الارتياح لهذا البذل، فهو يبذل ماله ويبدل روحه للموت من أجل الغابات الشريفة «والموت فيه خلوده، وبعد صيته» و «الذكر للإنسان عمر ثان» فالفرق أن الموت عند أرسطو موت وجود وموت حياة، لأن النفس باقية حية بعالمها، بينما الموت عند المتنبي مقصور على السمعة، وقد ينظر إليه نظرة إسلامية إذا كان هذا الموت من اجل الشهادة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾⁽¹⁾ ومع هذه النظرة فأنت فيها اختلافا مع نظرة أرسطو لأن موت النفس وحياتها عنده تحمل طابع الشمول، بينما الحياة للنفس من وجهة النظر

¹ - شرح المعلقات العشر للشيخ أحمد الشنقيطي، ص: 120.

² - عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقيديه، ص: 242.

³ - شرح ديوان المتنبي، 89/2.

¹ - آل عمران، الآية: 169.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



الإسلامية لا تكون إلا للشهداء الأبرار وهي بذبك مقصورة على فئة معينة دون الفئة الأخرى كما أن هذه الفئة لها امتياز خاص بالإضافة إلى الحياة وهو (الرزق)، فالخلود عند المتنبي متأثر بالنظرة الإسلامية وإن كان لم يأت بلفظة الشهادة لأنها لا تستقيم مع الوزن الشعري، ولكنه جاء بلفظة الحرب لتكون قرينة دالة على المعنى المراد.

ومن هذا النوع ما قاله الحاتمي:

« قال أرسطو طاليس: أواخر حركات الفلك كأوائها وإنشاء العالم كتلاشيه بالحقيقة لا بالحس»
قال المتنبي:

كثير حياة المرء مثل قليلها يزول وباقي عيشه مثل ذاهبه.⁽¹⁾

«فمرمى أرسطو أن كل مظهر من مظاهر الطبيعة مساو للآخر، في أن كلا منها تغيير من حال إلى حال آخر، أو في أنه مظهر من مظاهر القدرة المتصرفة في هذا الكون، القادرة على الخلق والتغيير والتبديل، بينما مرمى المتنبي أن الحياة تسير على نمط واحد، فالقليل منها والكثير مصيرها إلى الفناء، قلت أم كثرت⁽²⁾ فأرسطو يتحدث عن ديناميكية الكون وحركته وأنه يبدأ من العدم وينتهي إلى العدم، بينما يتحدث المتنبي عن العالم الصغير وهو الإنسان فحياته مهما طال أمدها أو قصر مصيرها إلى الزوال».

وهنا نوع ثالث فيه الصلة وثيقة بين المتنبي وأرسطو كما في قول الحاتمي:

قال أرسطو طاليس: «الأشكال لاحقة بأشكالها، كما أن الأضداد مباينة لأضدادها»، قال

المتنبي:

وشبه الشيء منجذب إليه وأشبهنا بدينانا الطغام.⁽³⁾

ومثل قول الشاعر كلام يجري على ألسنة العامة «إن الطيور على أشكالها تقع» و كما في

قول الحاتمي قال أرسطو «الزيادة في الحد نقص في الحدود» قال المتنبي:

مقى ما ازددت من بعد التناهي فقد وقع انتقاصي في ازدياد.⁽¹⁾

¹ - الحاتمي: الرسالة الحاتمية، ص: 28، وهذا البيت المنسوب للمتنبي غير موجود في ديوانه.

² - عبد الرحمان شعيب: المتنبي بين ناقديه، ص: 243.

³ - الحاتمي: الرسالة الحاتمية، ص: 28، وينظر شرح ديوان المتنبي، 192/4.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



ومع ما يقوله الدكتور شعيب من وثوق الصلة بين قول المتنبى وقول أرسطو فلا يمنع أن يجري هذا المعنى على ألسنة الجمهور بقولهم: «الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده» وهذا ما يقرره الدكتور بأن مثل هذا الحكم «خرج مخرج القوانين العامة التي لا علاقة لها بموقف خاص، أما كلام المستبي فنراه خرج مخرج الانفعالات الخاصة المرتبطة بتجربة معينة، وبذلك يختلف سياق كل منهما كما يختلف مرماه ومصدره».⁽²⁾

¹ - الحائمي: الرسالة الحائمية، ص: 26، وشرح ديوان المتنبى، 78/2.

² - محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبى بين ناقديه، ص: 244.



مجالات حكمته

الحكمة النظرية:

لم تقتصر حكم المتنبي على اتجاهاته التقليدية أو الإنسانية بل كانت أحيانا وليدة فكر حفيف، ونتاج ذهن متوقد الذكاء عاجلت أمورا فكرية وفلسفية فهو وإن لم يمتلك مقومات الفيلسوف فلم يتخذ له مذهباً خاصاً إلا أنه يكثر من الأفكار الفلسفية كالإيمان بالقوة والعنف مما يوحي أنه اطّلع على كثير من المذاهب الفلسفية أمّا فيما يتعلق بآرائه في الوجود فهو نفسه بمباحث ما وراء الطبيعة وبالنظر العقلي أو الروحاني إلى الوجود وجماله، والخالق وجلاله، ولم يتغن في شعره بتمجيد ديني أو تعظيم ولي، «وما له ولهذا الشجب العقيم وهذا التعب البور في نظره؟ فروى وجهه عن مباحث ما وراء الطبيعة وأبقاها هناك لا يسمح لها بالبروز إلى واعيته والتحرك لإفلاق باله إلا في الفترات القليلة التي يغني فيها طمعه وتفر آماله، ثم تعود توارى إلى زوايا سجنها السحيق حيث لا يزعجه اشتجارها ولا يشغله عن دنياه ضجيجها أو أسرارها».⁽¹⁾

وربما كانت مطاردة الشائعات له بأنه تنبأ في صغره، وتشكك الناس في إيمانه ورميه بالتهجم على الدين والأنبياء داعياً له لأن يكف عن النظر في أمر الدين واستخفافه بشعائره فلا يصلى ولا يصوم ولا يؤدي زكاة عن ماله حين أثرى «إن ما حكاه ابن القارح عن حبس أبي الطيب ببغداد وأنه كشف عن سلعة في بطنه وقال: هذا طابع نبوتي وعلامة رسالتي... الخ، يدل على أنه كان عامياً في تصديق ما يروى دون تثبت ولا نقد، وقد ظن كما ظن غيره أن أبا الطيب تنبأ وحسب الرجل زندقة أن يتنبأ، وليتهم حين صدقوا قصة النبوة قالوا أنها كانت عمل حدث في العشرين لا تقاس بها عقيدته طول عمره».⁽²⁾

فتورته لم تكن دينية، وإنما كانت ثورة اجتماعية، ذلك لأنه حين خرج من بادية السماوة مستجعماً قبائل بني كلب حاثاً إياهم على الثورة ضد ظلم الحكام مستعملاً بعض العبارات القوية الحماسية أخذها الرواة وحرفوها وقالوا عنه أنه اصطنع قرآناً قال عنه أنه تزييل رب العالمين، إذ كان ذلك صحيحاً فإنه ادعى بالشاعر أن ينأى عن أمور الدين ولا يجيء فيها بفلسفة واضحة أو

¹ - العقاد: مطالعات في الكتب، ص: 147.

² - عزام: ذكرى أبي الطيب، ص: 325.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

طريقة يمكن الاستدلال منها على موقفه، وذلك يرجع إلى تكوينه الشخصي كما قتال على أدهم: ⁽¹⁾ «وشخصية المتنبي بعيدة عن روح الدين، وقد كان أبو الطيب رجلا كثير الاعتداد بنفسه شديد الاعتماد عليها لا يعرف التواضع، وكان يحس أن فيه من قوة وصلابة المعجم مما يغنيه عن الاستناد إلى أية قوة أخرى خارجية، أنظر مثلا إلى قوله:».

إن نيوب الزمان تعرفني أنا الذي طال عجمها عودي

وفي ما قارع الخطوب وما أنى بالمصائب السود

وهذا التحليل لنفسية المتنبي الذي يلقي الضوء على الأسباب التي صرفته عن الدين ليس كاملا إذا لم نضيف إليه خوفه من الخوض في هذه الأمور بعد أن عاجلها في بداية حياته، ووجد أن المباحث وراء الطبيعة لا تفيد شيئا ولا تأتي بنتيجة اللهم إلا إجهاد الذهن وتشتيت الفكر وخيبة الرجاء في الوصول إلى رأى نهائي وقد تفضي به في النهاية إلى أعماق السجون، فليس الأمر كما يتصور الأستاذ على أدهم بأنه شعور خالص بالقوة، فهو ذو بمزاج عملي، وقد هداه ذكاؤه إلى أن البحث عن أسباب الحياة ومصدرها لن يؤدي به إلى الغاية التي رسمها لنفسه، ولعل العقاد قد تصور هذا الموضوع في قوله: ⁽²⁾

«فأما الكلام في مصدر الحياة فقد كان المتنبي حكيما في اجتنابه وإغلاق بابه، فأراح نفسه من الخلط والخبط والقييل والقال وطاوع مزاجه العملي، فنأى به عن الخوض في هذه المتاهات التي لا تفضي إلى طائل ولا يحصل العقل من ورائها على حاصل، عاجل فتح هذا الرتاج في صباه على جدة مع النفس وفراغ من الوقت وتعطش إلى الإمام بكل شيء، واستكناه كل سر، كما يظهر من قصيدته الميمية التي نظمها في المكتب ⁽³⁾ فأتبعه فتحه ثم ما عتم أن مل هذا البحث الذي لا تسكن إليه نفسه ولا يستمر له طبعه فالأقلع عنه، ونفض يديه منه، ولعله أخذ حيناً بمذهب القائلين بأن الإنسان ربيب هذه الأرض ووليد الزمن:

فهذه الأرواح من جوه وهذه الأجساد من تربه

¹ - على أدهم: هل كان المتنبي متدينا؟ الهلال سنة 1935م، ص: 1208.

² - العقاد: مطالعات في الكتب، ص: 146.

³ - وفيها يقول: يا أيها الملك المصفي جوهر من ذات ذي الملكوت أسمى من سما وهي في أبي الفضل الكوفي، الديوان، ج4، ص: 30.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ثم رأى الناس مختلفين في هذه القضية لا يتفقون إلا على شجب والخلف في الشجب».

فقيل تخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

ومن تفكر في الدنيا ومهجته أقامه الفكر بين العجز والتعب

وأبو الطيب هنا صاحب فلسفة مادية واضحة انعكست آثارها على حكمته الدينية.

ويرى أن علم ممدوحة قد فاق الحدود وأنه لو قسم بين الناس لما أنزل الله سبحانه كتبه

السماوية، فيقول في مدح بدر بن عمار: (1)

لو كان علمك بالإله مقسما في الناس ما بعث الإله رسولا

لو كان لفظك فيهم ما أنزل القرآن والتوراة والإنجيل

لو كان ما تعطيهم من قبل أن تعطيهم لم يعرفوا التأميلا

فلقد عرفت وما عرفت حقيقة ولقد جهلت وما جهلت خمولا.

وهذا الإفراط لم يعجب شراح ديوانه حتى أن العكري يقول معقبا على البيت الأول:

«وقد أخطأ أبو الطيب في هذا الإفراط وتجاوز الحد» (2)

ويقول أيضا معقبا على البيت الثاني:

«وهذه مبالغة تدخل النار. نعوذ بالله من هذا الإفراط، وهذا الغلو» (3)

وأبو الطيب يقرن في مواضع أخرى بين ممدوحيه وبين الملائكة، ويتناول حتى على الملائكة

تطاولا يغضب من دافعوا عنه وأعجبوا به، يقول مادحا بدر بن عمار: (4)

يا بدر إنك والحديث شجون من لم يكن لمثاله تكوين

لعظمت حتى لو تكون أمانة ما كان مؤتمنا بها جبرين

¹ - الديوان، 244/3.

² - العكري: التبيان: 244/3.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - الديوان، 208/4.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



بعض البرية فوق بعض خاليا فإذا حفرت فكل فوق دون

قال الواحدي: «وهذا إفراط وتجاوز جد يدل على رقة دين، وسخافة عقل بل يدل على زندقة وكفر»⁽¹⁾ هذا النص يورده العكبري شرحا للبيت الثاني الذي يفترض أن ممدوحه (بدر بن عمار) لو كان أمانة لكان عظيما لدرجة أن الأمين جبريل لا يؤتمن عليها مع أنه مؤتمن على وحى الله !!.

أما مهدي علام فلا يرى له عقيدة راسخة حيث يقول: «لندع للمؤرخين أن يدونوا ما يريدونه من الأحكام التاريخية على دين أبي الطيب، فقد قالوا: إنه ادعى النبوة، ومنهم من تصدى للدفاع عن عقيدته، ولنتكلف نحن باستطلاع دينه من شعره. وإنما نكاد لا نجد بين دفتي الديوان ما يدل على أنه كان للمتنبي عقيدة راسخة في دينه، أو رأى وقور في الخالق العلي ورسله الكرام. فلدى أقل المناسبات يندفع شاعرنا اندفاع من لا حرمة للدين عنده، في تشبيه نفسه وممدوحه بالرسول الكرام، بل بالذات العلية، وهو يلحد مبكرا، ويصر على إلحاده شابا وكالا. فهو يقول في صباه مشبها نفسه بالمسيح:

مَا مُقَامِي بَأَرْضِ نَخْلَةٍ إِلَّا كَمَقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ

ويمدح، وهو صبي كذلك، محمد بن أوس بن معن الأزدي فيقول:

أُمْرِيْدَ مِثْلَ مُحَمَّدٍ فِي عَصْرِنَا لَا تَبْلُنَا بَطْلَابَ مَا لَا يَلْحَقُ

لَمْ يَخْلُقِ الرَّحْمَنُ مِثْلَ مُحَمَّدٍ أَحَدًا، وَظَنِّي أَنَّهُ لَا يَخْلُقُ

فهو هنا يتحكم في إرادة الله بغير ما يليق من مؤمن أولا، وبغير ما يقره عليه التاريخ ثانيا.

وإرضاء ممدوحه مقدم على إرضاء الله. فلقد نفهم أن يفضل المتنبي لقاء حبيبته على طب جالينوس إذ يقول:⁽²⁾

لَمَّا وَجَدْتُ دَوَائِي عِنْدَهَا هَانَتْ عَلَيَّ صِفَاتُ جَالِينُوسَا

¹ - العكبري: التبيان، ج4، ص: 208.

² - الديوان، 208/2.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ولقد نقبل أن يفضل محمد بن زُرَيْق على الإسكندر إذ يقول: ⁽¹⁾

لَوْ كَانَ ذُو الْقَرْيَينِ أَعْمَلَ رَأْيَهُ لَمَّا أَتَى الظُّلْمَاتِ، صِرْنَا شُمُوسًا

ولكننا لا نستطيع أن نقبل منه تفضيله هذا الممدوح على نبين كريمين حين يقول:

أَوْ كَانَ صَادِفَ رَأْسِ عَازِرِ سَيْفِهِ فِي يَوْمِ مَعْرَكَةٍ، لِأَعْيَا عَيْسَى

أَوْ كَانَ لَجَّ الْبَحْرِ مِثْلَ يَمِينِهِ مَا انشَقَّ حَتَّى جَازَ فِيهِ مُوسَى

ولا نستطيع - من غير شك - أن نغفر له التذلي في زندقته إلى حد قوله: ⁽²⁾

أَوْ كَانَ لِلنَّيرَانِ ضَوْءَ جَبِينِهِ عِبْدَتِ، فَكَانَ الْعَالَمُونَ مَجُوسًا

يَا مَنْ نَلُودُ مِنَ الزَّمَانِ بَظْلِهِ أَبَدًا، وَنَطْرَدُ بِاسْمِهِ إِبْلِسًا

وله في مدح كل ولي زندقته، فهو يقول لمحمد بن إسحاق التتوخي: ⁽³⁾

كَفَلَ الشَّاءَ لَهُ بَرْدَ حَيَاتِهِ لَمَّا انطَوَى، فَكَأَنَّهُ مَنْشُورٌ

وكأنما عيسى بن مريم ذكره وكأن عازر شخصه المقبور

ويقول له مرة أخرى: ⁽⁴⁾

مَلِكٌ تَكُونُ كَيْفَ شَاءَ، كَأَنَّمَا يَجْرِي بِفِصْلِ قَضَائِهِ الْمَقْدُورُ

ويكرر هذا المعنى لممدوح آخر إذ يقول: ⁽⁵⁾

فَمَا تَرْتَزِقُ الْأَقْدَامَ مِنْ أَنْتِ حَرَامٌ وَلَا تَحْرِمُ الْأَقْدَامَ مِنْ أَنْتِ رَازِقٌ

ويثور أحيانا على الإرادة الإلهية حين يرى عبدا حبشيا مثل كأعور الأخشيدي يحكم في الخلق، ويملاً الدنيا سطوة وجاها وهو الأسود ذو المشفرين المثقوبين، فيكاد يكفر كلما رآه، ويشك في عدالة الله سبحانه ويبلغ به أجيح الثورة النفسية أن يسمى إرادة الرحمان شرا، وهذا غاية الشطط

¹ - الديوان، 217/2.

² - الديوان، 217/2.

³ - الديوان، 166/2.

⁴ - الديوان، 167/2.

⁵ - الديوان، 65/3.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



في البعد عن الدين، إذ ليس الدين سببا في كون كافور حاكما لمصر، كما أن سواده وقبح منظره لا يصمانه بما وصمه به المتنبى وهو أنه يجلب الكفر إلى رائييه، ولو لم يكن ذلك العبد ذكيا لما استطاع انتزاع الملك، ولهذا يثور أبو الطيب ويقول:

نويبية لم تدر أن بنيتها النويبي دون الله يعبد في مصرا

ويستخدم البيض الكواعب كالدمى وروم العبدى والغطارفة الغرا

قضاء من الله العلى أراداه ألا ربما كانت إرادته شرا

وأكفريا كفور حين تلوح لي ففارقت مذ فارقتك الشرك والكفرا

وإذا كان أبو الطيب حين يفارق الشرك والكفر يقول:

قضاء من الله العلى أراداه ألا ربما كانت إرادته شرا

فماذا يقول وهو مشرك كافر؟

هذا يأس أثار شكوكه، ولكن هناك يأسا آخر يرجع به إلى الإيمان عجزا وضعفا حين يقول:

أبعين مفتقر إليك نظرتني فأهنتني وقذفتني من حائق؟

لست المعلوم، أنا المعلوم، لأتني أنزلت آمالي بغير الخالق

وسأله أبو محمد الحسن بن عبد الله بن طغج أن يشرب فامتنع، فقال له: بحقي عليك إلا شربت! فقال الزنديق:

حييت من قسم، وأفدى مقسما أمسى الأنام له مجلا معظما

وإذا طلبت رضا الأمير بشربها وأخذتها، فلقد تركت الأحراما

فإذا كان رضا ممدوحه في شرب الخمرة لم يشربها فقط، أحلها وجعل مخالفة ممدوحه أحرم من مخالفة الله، بل لأن ممدوحه لم يقبل منه السجود، فالوازع الديني عنده ثانوي بالقياس إلى إرضاء سادته طمعا في رفدهم. وهل نريد دليلا على ذلك أقوى من تصريحه بأنه إذ يودع أبا العشائر يودع دينه وديانه:⁽¹⁾

¹ - الديوان، 294/4.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



يا راحلا، كل من يودّعه مودّع دينه وديناه

هذه هي نزعة أبي الطيب، لا يرى فوق نفسه، وإن اقتضى الأمر لا يرى فوق ممدوحه، عظيما حتى ليطغى رأيه هذا على الحرمات المقدسة في الدين. ولقد أفصح لنا مرة عن هذا الإستهتار بصورة شاملة لا لبس فيها إذ يقول:

إيّ محلّ أرتقي أيّ عظيم أتقي؟

وكلّ ما قد خلق الله وما لم يخلق

محتقراً في همّتي كشعرة في مفريقي

فموقفه من الدين موقف يتسم بالجرأة والشك وعدم اليقين، وربما يرجع ذلك إلى نشأته المبكرة وإطلاعه على الفلسفة اليونانية وامتزاج بعض آراء القرامطة والمانوية والأفكار التي شاعت في عصره، وإلى تكوينه الشخصي الذي كان همه الأول البحث في ما هو كائن أو البحث عن حلول لمشاكل المجتمع العربي إذ ذاك، والجد في طلب المال والجد، ويرجع صاحب «خزانة الأدب» خبث اعتقاده إلى اطلاعه على مذاهب عصره في قرمطية وسوفسطائية ومذهب التناسخ والفضائية والشيعية والحشيشية، فيقول: وهو في الجملة خبيث الاعتقاد، وكان في صغره وقع إلى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة فهو سه وأضله كما ضل، وأما ما يدل عليه شعره فمتلون، وقوله: (1)

هون على بصر ما شق منظره فإنما يقظات العين كالحلم.

مذهب السوفسطائية، وقوله:

تمتع من سهاد أو رقاد ولا تأمل كرى تحت الرجام

فإن لثالث الحالين معنى سوى معنى انتباهك والمنام

مذهب التناسخ، وقوله: (2)

نحن بنو الدنيا فما بالنا نعاف ما لا بد من شربه

¹ - الديوان، 206/4..

² - الديوان، 235/1.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



فهذه الأرواح من جوه وهذه الأجسام من تربه

مذهب الفضائية، وقوله في أبي الفضل بن العميد: (1)

فإن يكن المهدي قد بان هديه فهذا، وإلا فالهدي ذا فما المهدي.

مذهب الشيعة، وقوله: (2)

تخالف الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجب والحلف في الشجب

فقليل، تخلد نفس المرء باقية وقيل، تشرك جسم المرء في العطب

فهذا من يقول بالنفس الناطقة، ويتشعب بعضه إلى قول الحشيشة

والإنسان إذا خلع رقبة الإسلام من عنقه، وأسلمه الله عز وجل إلى حوله وقوته، وجد في

الضلالات مجالا واسعا، وفي البدع والجهالات مناديع وفسحا».

غير أن صاحب الخزانة إذا أرجع بعض أبياته إلى بعض المذاهب اليونانية أو المتأثرة بفلسفات

إيران والهند لم ينتبه إلى الناحية الهامة التي لا بد من دراستها أولا وهي الوجهة النفسية للشاعر

واهتمامه الذي صبه على أمور الدنيا.

ويرجع شوقي ضيف استخفاف المتنبي بالدين إلى تشبيهه بالمتصوفة في غلوهم، وشيوع الدعوة

للمبالغة والغلو في بيئة الأدباء والنقاد فيقول تعليقا على بيت أبي الطيب: (3)

الناس كالعابدين آهة وعبده كالموحد الله

«وهذه المبالغة الغريبة التي نجدها عند المتنبي يمكن أن يعلل لها من جانب آخر هو ما شاع في

بيئة الأدباء والنقاد من الدعوة للمبالغة والغلو كما نرى عند قدامه، غير أنه يلاحظ أن شاعر لم

يبلغ من ذلك ما بلغه المتنبي، إذ كانت تذكى هذه الروح عنده بواعث من التشيع والتصوف،

وعمم المتنبي هذه المبالغة في شعره ولم يقف بها عند موضوع خاص، فنحن نراها تتسرب من المدح

إلى الموضوعات الأخرى من غزل وغير غزل، وكأنها لون جديد يريد أن يوشى به شعره، وأن

¹ - الديوان، 120/2.

² - الديوان، 157/1.

³ - الديوان، 306/4.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



يبرز به قصائده، بل أنه ليبيدي إزاء استعماله نوعاً من الإصرار الحماسي، حتى ليحس الإنسان عنده في كثير من الأحيان بضرب من السقوط، فإن الشعر إذا أفرط فيه الشاعر إفراطاً شديداً إلى درجة الغلو والمغالاة سقط إلى مستوى دون مستوى طبيعته الحقيقية...»⁽¹⁾

وإذا سلمنا بأن تشييع المتنبي دفعه إلى هذا الإفراط وهذه الجرأة المذهلة أحياناً، فإن تشييعه بالمتصوفة يتعارض مع نزوعه النفسي نحو اللذات الحياة من مجد ومال وشهرة مدوية وملك وسطوة وجاه وغير ذلك من المظاهر التي أدمت قدميه طوال حياته، فالصوفي إنسان يعرض عن الدنيا إلى الآخرة، ويبيع فناء الحياة بخلود الآخرة، وربما ترجع هذه الجرأة إلى شيء في نفسية الشاعر هو عدم ثقته في الدين أو انصرافه عن هذه الأمور الأخروية بشئونه الدنيوية. غير أن هذا لا يطعن في شاعريته، ولا ينتقص منها، ولقد أنصفه الثعالبي في قوله: «على أن الديانة ليست عياراً على الشعراء ولا سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر ولكن للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلاً ونظماً»⁽²⁾

ولكن أبا الطيب ظل الشاعر العظيم الذي أدى خدمات جليلة للعروبة لعلها تغفر له شطحات فكره وجنوح خياله الذي جعل من حكمه الدينية حلاً يرتديها ممدوحوه ويرفلون في ألفاظها الفخمة بينما تشير أصابع الاتهام بالزندقة والإلحاد إلى شاعر عظيم كأبي الطيب.

الدنيا

أكثر المتنبي من ذكر الدنيا في شعره، وربط ذلك بالإنسان المتعلق بهذه الحياة وفلسف هذه الصلة بما يخدم الإنسان، من حيث إدراك وظيفته في الحياة والمجتمع يقول⁽³⁾:

لمن تطلب الدنيا إذا لم نرد بها سرور محب أو إساءة مجرم

أدرك المتنبي في حياته أن للإنسان وظيفته في الحياة. فلا يجب أن يقف موقفاً سلبياً منها وألا يعيش على هامشها عيشة الإنسان المتطفل الذي يرضى بالدون من الأشياء.

¹ - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، 324/322.

² - الثعالبي: يتيمة الدهر، ج 1، ص: 122.

³ - الديوان ج 2، ص 271.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



إنّ الحياة التي نحيها يجب أن تكون مفروشة بالورود لمن يملون الحياة في نفوسنا ويقدرونها
قّ قدرها، بل يجب أن نسخر كل طاقتنا المادية والمعنوية لإضفاء السعادة والبهجة على كل الذين
جمعنا بهم روابط المودة والمحبة والألفة في الوقت الذي يجب فيه عدم التسامح مع من تسول له
نفسه أن يسيء إليك، ويحول حياتك وجنتك إلى جحيم لا يطاق هذا الموقف الواضح من الشاعر
هو الذي حملته على القول في قصيدته يمدخ بها كافورا وقد أهدى إليه الممدوح مهرا.

لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها سرور محب أو مساءة مجرم

كما يصف الحياة بالغدر إلا أن أكثرها وفاء تلك التي تصحبه إلى وقت المشيب ليأخذ أكثر قدر
من متعة الحياة وزينتها حيث يقول⁽¹⁾:

سبقنا إلى الدنيا فلو عاش أهلها وذهب منعنا بها من جيئة

تملكها الآتي تملك سالب وفارقها الماضي فراق سليب

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

وأوفى حياة الغابرين لصاحب حياة امرئ خائنه بعد مشيب

ولعل مجاملته لسيف الدولة جعلته ينشئ هذه القصيدة التي جاءت أبياتها في الحكمة سطحية بعيدة
عن العمق، يدرك العالم والجاهل أسرارها ومعانيها ومن ذلك قوله في الدنيا⁽²⁾:

ومن صحب الدنيا طويلا تقبلت على عينه حتى يرى صدقها كذبا

وقد اختار الشاعر في هذا البيت الطول لهذه الصبغة ليزداد الإنسان تمرسا بها، وتعلقا
بصفتها وأحوالها، وتقلب الدنيا على العينين، لما يمرّ بهما من صور مختلفة، وحالات متباينة
ومظاهر متعددة لهذه الدنيا بأحلى صفتها وأجلى مظاهرها، بحيث تصبح جزءاً من حياة الإنسان
ووجوده لازدياد تعلقه بهذه المظاهر المتكررة التي ألفها قلبه، وأنست إليها روحه. والرؤية هنا رؤية
داخلية وجدانية تمحضت عن تنكر الحياة لأبنائها، وخروجها عن الخط الذي رسمته لسيرهم على
هديها، بحيث تضطرب بهم السبل، وتتفرق بهم المسالك، وتتوزع بهم الدروب.

¹-الديوان ج 1، ص 175.

²-الديوان ج 1، ص 182.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ومثل ذلك قوله في الدنيا⁽¹⁾:

لحا اللهذي الدنيا مناخا لراكبٍ فكلّ بعيد الهمّ فيها معذبٌ

ألا ليت شعري هل أقول قصيدة فلا أشتكى فيها ولا أتعتّب

وبي ما يذودُ الشعر عني أقله ولكن قلبي يا ابنة العم قلبٌ

وفي الأبيات السابقة يكتف الشاعر الهموم الحياتية لتشمل الإنسانية جمعاء، بحيث لا يفلت من قبضة الحياة أحد، بحيث تصل مرحلة المعاناة، إلى درجة العذاب عند من لا هموم لهم، وينتقل الشاعر فجأة من التعميم إلى التخصيص، وهو يتحدث عن همومه الخاصة التي يرسلها أشعاراً تنطق بالحزن والألم. ولن نلاقي طويل عناء إذا ما بحثنا عن أحزان هذا الشاعر فالشكوى هنا مقترنة بالعتاب. وإذا ما أدركنا أنّ القصيدة قيلت في مدح سيف الدولة سنة 347هـ فإننا ان ندرك أن أسباب هذه الأحزان افتقار الشاعر إلى الإنصاف، والتقدير، لأنه يبحث عن المكانة السامية التي تجدر بمقامه فلا يجدها عند سيف الدولة، ولا عند غيره. إن هموم الشاعر هموم الإنسان الطموح الذي عقته الحياة، وضربت عن ذكره صفحاً وذكر القصيدة هنا: "هل أقول قصيدة" لأن القصيدة عامل من عوامل التخفيف النفسي عند الشعراء حيث يسقطون فيها كل همومهم وآلامهم ويودعون أبياتهما كل ما يعتلج في نفوسهم من مآسي الحياة ومشاكلها. فالقصيدة كالإنسان الذي يفتح لك قلبه، ويستمع إلى شكواك، ويهتم لهمك، كما يقول الشاعر أبو فراس الحمداني:

فيا حسرتا من لي بخلٍ مرافقٍ أقول بشجوي مرّةً ويقولُ

ومن ذلك قول المتنبي في رثاء أخت سيف الدولة، وتعزيتة سنة 344هـ: (2)

ولذيذ الحياة أنفسُ في التّفـس وأشهى من أن يُملّ وأحلى

وإذا الشيخُ قال ألفٍ فما ملّ حياةً وإثماً الضّعْف ملاً

آلة العيش صحّةً وشبابٌ فإذا ولياً عن المرء ولّى

¹-الديوان ج1، ص 304.

²-الديوان ج3، ص 183

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

والشاعر هنا يصدر في شعره عن واقع إنساني ملموس هو تعلق المرء بالحياة والشاعر هنا أيضاً يصدر في شعره عن ذلك التصور الإسلامي لحب الحياة من ذلك قوله تعالى: «إنما الحياة الدنيا

لعِبٌّ وهُوٌّ وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلاً تعقلون»⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً قول المتنبي:⁽²⁾

ولو جاز الخلودُ خلدت فرداً ولكن ليس للدنيا خليل

ومثل ذلك قوله:⁽³⁾

ومن لم يعشق الدنيا قديماً ولكن لا سبيل إلى الوصال

فالحبل بين الإنسان والحياة مقطوع مهما طال وامتد. مع ما يربط الإنسان بهذه الحياة من تعلق ومصالح. والشاعر هنا يجسد بالإنسان الغادر الذي لا يحتفظ بعهده ووفائه، كما يتزلها منزلة الإنسان الذي يتنكر لمن أصفاه الحب والود بعد عشرة طويلة من الزمن.

إلا أن الواقع المشهود أن الإنسان هو الذي يتنكر لهذه الحياة، ويجحد هذه النعمة. فالعلاقة الحميمة التي تصله وتربطه بها، هي علاقة المصلحة والمنفعة فإذا انقطعت هذه المصلحة اختفت النظرة للحياة، بأنها عدوٌّ لدود، وخصم عنيد كما يقول أبو نواس:

إذا امتحن الدنيا لبيبٌ تكشفت له عن عدوٍّ في ثياب صديق

ويبلغ موقف المتنبي من الحياة موقفاً يتزلها منزلة الموت والعدم، حينما يفقد فيها الإنسان وظيفته الحقيقية، ورسالته السامية، وعلى الخصوص في عهد شبابه الذي يعتبر عهد العطاء والبناء، والجهاد المستمر لقوله تعالى: «يا أيها الإنسان إئتكَ كادحٌ إلى ربك كدحاً فملاقيه». هذا الإنسان الذي يفقد دوره في الحياة يكون بمثابة الميت الذي لا وجود له، لأنه يهدر وقته ويهدر طاقاته وشبابه في

¹ -التوبة آية 38.

² -الديوان ج2، ص140.

³ -الديوان ج2، ص141.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



اللهو واللعب والغفلة، ثم يصطدم فجأة بمرحلة الهرم والضعف، فينحسر الأول والآخر حيث يقول في ذلك: (1)

إذا كان الشبابُ السُّكْرَ والشَّيْبُ هُمَا فالحياة هي الحمامُ

ويقول أيضا (2):

تصفو الحياة لجاهل أو غافل عمّا مضى فيها وما يتوقع

ولمن يغالط في الحقائق نفسه ويسومها طلبَ المحال فتطمعُ

ومن هنا كانت نظرة المتنبي للحياة نظرة متفاوتة خاضعة للظروف والأحوال النفسية والاجتماعية، التي كانت تملك عليه نفسه، وتربطه بروابط فكرية محددة تملئها عليه مشاعره وطموحاته، ولم يكن الشاعر مترددا في موقفه من الحياة ورسالة الإنسان فيها فقد قسم حياة الإنسان إلى شطرين: شطر ينثر فيه الحب والنعمة على من يجبههم، وشرط يصبّ فيه الحقد والنقمة على أعدائه.

الحياة والشيب والشباب

لا تنفصل حكمة أبي الطيب عن واقعه النفسي، كان الرجل واسع الآمال بجوب الآفاق بحثا عن أمله، وعدته في هذه الرحلة التي دامت طوال حياته الشاقة شبابه القوى وفتوته العاتية التي تعنيه على تحمل المشاق، ومقابلة الخطوب، وتعلم التجارب ولكنه بعد أن شرق، وغرب، ينظر إلى ماضيه الطويلة وأيامه الحافلة وحياته التي انقضت، وشبابه الذي ولى، فيقول في حسرة بالغة: (3)

ليت الحوادث باعنتي الذي أخذت مني بجملي الذي أعطت وتجريبي

فما الحدائث من حلم بمانة قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

وعندما أدركه الشيب، ورجع بذاكرته إلى أيام الشباب الغض، فذكر كيف يتمنى الشيب حتى يبدو أكثر وقارا واترانا في أعين الناس، إذ أن الشعرات البيض علامة الفكر الثاقب المترن، فهو

¹ -الديوان ج2، ص193.

² -الديوان ج3، ص10

³ -الديوان، ج1، ص:219-220.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



لا يذم الشيب بل يرحوه صغيراً، ولقد انقشع السواد عن شعره وحل محله البياض وكان الضباب قد انجلى عن ضوء النهار، ولذلك فهو غير حزين على ضياع شبابه فإن همته قوية وروحه لا تشيب: (1)

مضى كن لي أن البياض خضاب فيخفي بتبييض القرون شباب
ليالي عند البيض فوادى فتنة وفخر وذاك الفخر عندي عاب
فكيف أذم اليوم ما كنت أشتهي وأدعو بما أشكوه حين أجاب

ويقول أيضاً: (2)

جلا اللون عن لون هدى كل مسلك كما إنجاب عن لون النهار ضباب
وفي الجسم نفس لا تشيب يشبه ولو أن ما في الوجه منه جراب.

يشبه أبو الطيب الشعرات البيض التي في وجهه بالحراب، وهو لا يعاب بالمشيب والذي يعد للأمر عدته فإذا ما شعر بوهن أو ضعف، فهو يهزم الشيب الذي يعزوه بحرابه بقوة نفسه وشباب روجه (3):

لها ظفر إن كل ظفر أعده وناب إذا لم يبق في الفم ناب
يغير من الدهر ما شاء غيرها وأبلغ أقصى العمر وهي كعاب.

ويرى أبو الطيب أن الأيام التي تمر لا يمكن استعادتها، ولذلك ينبغي على الإنسان أن يهتبل فرصة شبابه ويحقق آماله بالكد والتعب لأن الشيب كالعمى فهو كلما رأى بياض الشيب قرنه بياض سواد العين إذ أن بياض الشعر معناه الاقتراب من الشيخوخة، وما من إنسان يبلغ الغاية في الشباب حتى يبدأ في الانحدار نحو نهايته أو شيخوخته. (4)

وما ماضى الشباب بمترد ولا يوم يمر بمستعاد

¹-الديوان، ج1، ص: 190/189/188.

²-الديوان، ج1، ص: 220-221.

³-الديوان، ج1، ص-221.

⁴-الديوان، ج4، ص54-55.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



متى لحظت بياض الشيب عين فقد وجدته منها في السواد

متى ما ازددت من بعد التناهي فقد وقع انتفاض في ازديادي

ويكي الشاعر شبابه وهو لا يزال صبياً عندما يتذكر أنه سوف يغادره يوماً فيصبح شيخاً أبيض الشعر، والحياة كثيرة الآمال بالطموح والمغامرة والشباب طائش والشيب وقور فكلاهما له محاسنه وعيوبه.⁽¹⁾

والمرء يأمل والحياة شهية والشيب أوفر والشبية أنزق

ولعل هذا قد جر وراءه تذكره لضعفه حين يهرم وهو يكره الضعف ويعشق القوة:⁽²⁾

ولقد بكيت على الشباب ولمى مودة ولما وجهي رونق

حذرا عليه قبل يوم فراقه حتى لكدت بماء جفني أشرق

ويميل أبو الطيب إلى الاستلام في كلامه عن الشيب الذي يلحق بالشباب كما ويميل سلفاً إلى التسليم بالموت الذي يلحق بالأحياء وهذا التساوق بين مذهبه في الموت والشيب يعلن عن حاجة نفسية في داخله تنبئ عن أنه لم يكن يكثر كثيراً بهذا الطارق الذي يزعجه حيناً، ويرهفه حين ينظر بياضه كالحراب في وجهه، ولكنه سرعان ما ينسى في غمار حياته اليومية وفي إحساسه بالقوة التي تتدفق في شعره والتي نشعره بأنه مازال شاباً مكين المرة قوى الأمر قادراً على أن يجوب الآفاق ويرهب الأيام والليالي، ويخذل شائتيه وحساده، ويمسك بزمام الأمور بيد قوية لا تعرف الكلال.

وقد أعطانا الله الشباب ومن حقه أن يسترده منا ويعطينا المشيب، كما وأنه يعطينا الحياة ومن حقه أن يسلبها منا بالموت، وهذا الأمر يريح أبا الطيب كثيراً ويعفيه من تعقب أمور قد لا تجدي نفعاً، وقد ترهق ذهنه بالفكر والتعب، يقول:⁽³⁾

مشب الذي يبكي الشباب مشبيه فكيف توقيه وبانيه هادمه

¹ -الديوان، ج3، ص333.

² -الديوان، ج 3، ص56.

³ -الديوان، ج4، ص39.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وليس بياض الشعر قبيحا، ولكنه غير مستحب إلى النفس، ويفضل عليه الناس اللون الأسود، ولهذا لا يعلن أبو الطيب البياض في الشعر الذي وصفه بالحراب قبلا وإنما يستقبحه ويفضل عليه ما يدل على الشباب ولا سبيل إلى ذلك عند من شابت نواصيه إلا بالحضاب:⁽¹⁾

وما خضب الناس البياض لأنه قبيح ولكن أحسن الشعر فاحمه

«قال الواحدى البياض في الشعر حسن، ولم يخضب البياض لأنه مستقبح ولكن السواد أحسن منه: فالحاضب إنما يطلب الأحسن من لون الشعر»⁽²⁾

ويخلص أبو الطيب إخلاصا لأحد له الشيب، فقد ألفه وطاب له معشره وركن إليه كما يركن الأليف إلى أليفه فلو رجع إلى الشباب لفارق شبيهه موجه القلب باكيا:⁽³⁾

خلقت ألوفا لو رحلت إلى الصبا لفارق شيء موجه القلب باكيا

«قال الواحدى: هذا البيت رأس في صحة الألف، ذلك أن كل أحد يتمنى مفارقة الشيب وهو يقول: لو فارقني شبيبي إلى الصبا، لبكيت عليه لألفى إياه...»⁽⁴⁾

وهكذا يركن أبو الطيب إلى الحياة الخالدة، ولا يستطيع أن يثور عليها أو يتحداها لأنها نواميس الكون التي لم يجد حياها إلا أن يهيب نفسه لاستقبالها الاستقبال الحسن.

الموت:

يفلسف المتنبي الموت بالطريقة التي يفكر بها في الحياة والتي توافق طموحاته وعلو همته، وهو في الوقت نفسه يدرك أيضاً على المستوى الإنساني أن المرء تشده نفسه إلى حب الحياة، والتفوق من الموت. وهو يدرك أيضاً أن الموت أمر حتمي لا بد وأن يذوقه الإنسان، ويشرب كؤوسه حتى ثملتها. ومن هنا يوجه الشاعر الإنسان إلى الطريقة المثلى التي بها يمكن له أن يجابه الموت ويلاقيه ملاقة الفارس المغوار.

¹ -الديوان، ج4، ص40.

² -الديوان، ج4، ص: 334.

³ -الديوان، ج4، ص: 284.

⁴ -الديوان، ج4، ص: 285.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وإذا كان الموت في حد ذاته هو الموت في الجبن والشجاعة، أو التخاذل والمناعة، فعلى المرء أن يختار الميئة الشريفة التي تصون سمعته بعد موته، وتحفظ ماء وجهه أمام الأجيال اللاحقة. فالإنسان مهما كان إحساسه بالموت بأنه أمر صعب، ودربه مليئة بالأشواك، وطريقه مخوفة بالمخاطر. فإن ذلك سيتلاشى بمجرد وقوع الأمر وفي ذلك يقول المتنبي: (1)

وإذا لم يكن من الموت بُدًّا فمن العجز أن تموت جباناً

كل ما لم يكن من الصعب في الأ نفس سهل إذا هو كانا

والمتنبي يدور حول هذا المعنى في موقف آخر من مواقفه الشعرية، ولا يخرج عن ذكر الشجاعة والإقدام، والمغامرة من أجل هدف نبيل إلا أنه يهون الموت ويجعل طعمه واحداً في جميع حالاته، حتى يرغب القارئ والسامع في البحث عن الميئة الشريفة التي ترفع ذكره، ومقامه وقدره، ولا يجد في اقتحامها ما يشدّ خطواته إلى الوراء، أو يبعث في نفسه الحشية والتردد. إنه يدفع المرء إلى ميئة الشجاعة حتى لا يجد نفسه في لحظة من اللحظات وقد مات ميئة جبانة فرضت عليه من الخارج. فهو حينما يقول (2):

إذا غامرت في شرفٍ مروم فلا تقنع بما دون التُّجوم

فطعم الموت في أمرٍ حقيرٍ كطعم الموت في أمرٍ عظيم

ولعلّ السبب الذي يعود إليه نفور الإنسان من الموت، ارتباطه الشديد بالحياة والتي رمز لها الشاعر "بالف الهواء" والإلف هنا تعبير عن العلاقة الحميمة بين الطرفين كما لو كانت بين محبين ألف بينهما العشق، والتعبير بالفعل "أوقع" في قوله الشاعر له إيجاًؤه حيث يقول: (3)

إلف هذا الهواء أوقع في النفس أن الحمام مرُّ المذاقِ

والأسى قبل فرقه الروح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

¹ -الديوان: ج4، ص383

² -الديوان: ج4، ص245.

³ -الديوان: ج3، ص80.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



كما يرى المتنبي إن الموت ضرب من ضروب القتل قال⁽¹⁾:

إذا ما تأملت الزمان وصرفه تيقنت أن الموت ضرب من القتل

إذا ألقيت بالك إلى الزمان وتصاريفه وأثر ذلك في الإنسان ظهر أن فعل الزمان وتقلباته وتأثيره في الإنسان كفعل السيف، ومن ثم كان الموت الذي ينتهي إليه الإنسان ضرباً من القتل، ومن أجل ذلك لا يجمل بالمرء أن يغتر بالبقاء، ويطمئن إلى هذه الدنيا.

يقف أبو الطيب موقفاً واقعياً، فهو يرضى بالموت ويتقبله بعد أن أعياه الفكر والتعب في بحث مصير الناس بعد موتهم:

تخالف الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجب والخلف في الشجب⁽²⁾

فقليل: تخلص نفس المرء سالمة وقيل: تشرك جسم المرء في العطب

ومن تفكر في الدنيا ومهجته أقامه الفكر بين العجز والتعب.

فهو يرى «أن الناس قد اختلفوا على كل شيء إلا على الموت، فقد اتفقوا عليه، ثم اختلفوا في حقيقته، فقال قوم: إنه هلاك للجسم تخلص به النفس، وقال آخرون: إنه هلاك للجسم والنفس معاً، ثم هو لا يستطيع أن يخرج من هذا بنتيجة حاسمة، بل يقيمه الفكر بين العجز والتعب»⁽³⁾:

يتخذ المتنبي موقفه الاستلامي للموت الذي لا بد وأن يأتي للناس جميعاً، وهو يتصاغر ويتضاءل أمام هذا القوى الجبار الذي يهدم العجب والكبرياء والمجد، وكلنا أبنائه⁽⁴⁾:

لا بد للإنسان من ضجعة لا تقلب المضجع عن جنبه

ينسى بما كان من عجبه وما أذاق الموت من كربه

نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف الأبد من شربه.

¹ - الديوان: ج3، ص130.

² - الشجب = الهلاك: الموت.

³ - محمد مهدي علام: فلسفة المتنبي من شعره، ص16.

⁴ - الديوان: ج1، ص: 210.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

والإنسان في غمرة الحياة ينسى الموت، أو يتناساه، والحياة دورة لا بد فيها من الفناء حتى يبعث أقوام غيرنا، والكل يتساوى أمام الموت، راعي الضأن مثل جالينوس الطبيب، وربما زاد الجاهل على العالم في العمر والأمن معا⁽¹⁾:

تبخل أيدينا بأرواحنا على زمان هن من كسبه

فهذه الأرواح من جوه وهذه الأجسام من تريه

لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسيبه لم يسبه

لم ير قرن الشمس في شرقه فشكت الأنفس في غربه

يموت راعي الضأن في جهله مودة جالينوس في طبه

وربما زاد على عمره وزاد في الأمن على سربه

وهو يلاقى الموت بشجاعة، ولا يخاف إلا من فراق الأحبة: ⁽²⁾

إني لأجبن من فراق أحبتي وتحس نفسي بالحمام فأشجع

ويعلل هذا الموقف تعليلا منطقيا، فهو ينظر إلى غير التاريخ ودروسه ليرى أن ما من عظيم يفلت من هذا المصير: ⁽³⁾

أين الذي الهرمان من بنيانه ما قومه ما يومه ما المصرع

تتخلف الآثار عن أصحابها حيناً ويدركها الفناء فتتبع.

يقرر أن الموت مصير كل حي، لم ينج منه قيصر ولا كسرى، ولا ذو مال ظن إن ماله يغني عنه شيئا، ولا بطل مغوار ضاق الفضاء بجيشه: ⁽⁴⁾

نبكي على الدنيا، وما من معشرٍ جمعهم الدنيا فلم يتفرّقوا

¹ - الديوان، ج1، ص235-236.

² - الديوان، ج2، ص: 218.

³ - الديوان، ج3، ص 10.

⁴ - الديوان: ج3، ص55-56

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



أين الأكاسرة الجبابرة الألى كثروا الكنوز، فما بقين ولا بقوا؟
من كل من ضاق الفضاء بجيشه حتى ثوى فحواه لحد ضيق
خرس إذا نودوا، كأن لم يعلموا أن الكلام لهم حلال مطلق
فالموت آت، والتفوس نفائس¹ والمستعز بما لديه الأحمق

فآراءه في الموت إسلامية إنه متأثر بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾⁽¹⁾. أو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾⁽²⁾

ويعبر المتنبي عن هذا المعنى في مواضع أخرى، حين يقول:⁽³⁾

وما الموت إلا سارق دقّ شخصه يصول بلا كفّ ويسعى بلا رجل

يردّ أبو الشبل الخميس عن ابنه ويسلمه عند الولادة للنمل

فالموت ليس كسائر السراق يصول مثلهم بكف يظهرها ويسعى برجل، حتى يمكن الاحتراس منه، وإنما هو سارق لا شخص له يصول دون كف يظهرها ويسعى دون رجل ينقلها فلا يدرى كيف يأتي، وكيف يعصف بالأرواح ويسرقها من الأجساد، و من ثم لا سبيل إلى الاحتراس منه. إن الأسد يقوم الجيش الكثير دفاعا عن ولده ولكنه لا يقدر على يدود النملة عن ولده من ضعف النملة، وإنما يسلمه له، فهو يحمي ولده من الجليل الكثير ويسلمه إلى الحقير اليسير، وهو يقصد: إن سيف الدولة مع بطشه بالجيوش والممالك لم يستطع أن يدفع الموت عن ولده، مع كون الموت على ما وصفه لا جيش له ولا سلاح، فلو غير الموت قصد ابنه لدفعه عنه وإن كان عظيما، ولكن لا مدفع للموت.

¹ - النساء، الآية 77.

² - يس، الآية 29.

³ - الديوان: ج3، ص128-129.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ولعل أبا الطيب قد جمع لنا كل ما نفرق من رأيه في الموت، في قصيدته التي يرثي بها عمه
عضد الدولة، في عبارة سهلة جزلة تدل على أنه انطلق فيها على سليقته: (1)

لا بدّ للإنسان من ضجعة لا تقلب المضجع عن جنبه

ينسى بها ما كان من عجبه وما أذاق الموت من كربه

نحن بنو الموتى، فما بالناس نعا فمال لا بدّ من شربه؟

تبخل أيدينا بأرواحنا على زمان هن من كسبه

فهذه الأرواح من جوّه وهذه الأجسام من تربه

لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسببه لم يسبه

لم يرقن الشمس في شرقه فشكت الأنفاس في غربه

يموت راعي الضأن في جهله ميتة جالينوس في طبّه

وربّما زاد على عمره وزاد في الأمن على سربه

وغاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه

فلا قضى حاجته طالب فؤاده يخفق من رعبه

يحتقر المتنبي الخوف من الموت، ويندد بالأسى قبل فرقة الروح، ويذمه بعد فراقها: (2)

إلف هذا الهواء أوقع في الأنفاس أن الحمام مرّ المذاق

والأسى قبل فرقة الرّوح عجز والأسى لا يكون بعد الفراق

ويرى مهدي علام أن المتنبي متأثر بعبارة أبيقور عن الموت إذ يقول: «إن الموت يبدو لنا مخيفاً،

لأننا نتخيل أننا سنقابله. ولكنه في الحقيقة لا لقاء بيننا وبين الموت، فاننا حينما نكون، لا يكون

موت، وحينما يكون موت لا يكون لنا وجود». (3)

¹ - الديوان، ج 1، ص 235-236.

² - الديوان، ج، ص 80

³ - مهدي علام: فلسفة المتنبي من شعره، ص 20.



الطبع والتطبع

الطبع والسجية صفة ملازمة للإنسان لا يستطيع الإنفلات منها، فهي تلاحقه بكل تصرفاته، وتلازمه بكل أعماله، وإذا حاول أن يخرج عن محيطها أو يفلت من عقابها أسكت بتلابيبه، وعلقت بجبهته وظهرت من بين أساريه أو خرجت مع فلتات لسانه.

فقد صدر فيها عن رأي واحد، لم يعد عنه في شعره، ولم يناقض نفسه فيها تبعا للظروف التي كانت تكتنفه، شأن الشعراء فيما يتناولون عادة من الموضوعات، فمن حقه أن نعد له هذا الرأي عقيدة، لا هوى سائحا، أو فكرة متقلبة، ولا شك أنه متأثر في عقيدته هذه بما قرأ عن هذا الموضوع، وبملاحظاته الخاصة التي جاءت في دقتها مؤيدة للرأي السائد، فقد شاهد أبو الطيب في نفسه أنه لم يستطع أن يخرج عن طبعه على الرغم من كل المحاولات المخفقة التي حاولها، كما شاهد من حوله لا يخرجون عن طبعهم، سواء منهم من كان من ممدوحيه ومن كان من شائنيه. وهو يعبر عن هذا الرأي بطرق شتى: فمرة ينطق بالقضية العامة، لا يتربص معقبا على قوله، معلنا أن سير المرء، على سجيته هو سبيل النجاح، وفي التكلف الزلل: (1)

أبلغ ما يطلب النجاح به الطبع، وعند التعمق الزلل

وقد أرجعه العكبري إلى قول عبد القدوس: (2)

فدع التعمق في الأمور فإنما قرب الهلاك بكل من يتعمق.

إن النجاح في الأمور مقرون بما يفعله الإنسان حسب مقتضى طبعه، وحين يرسل نفسه على سجيته غادا تكلف وبالغ وتعمق زلف فأخطأ: (3)

وكل يرى طرق الشجاعة والندى ولكن طبع النفس للنفس قائد

وإنني لأسمع هنا صوت أرسططاليس في "فطرية الفضيلة" إذ يقول: (في الفقرة الثانية، من الباب الأول، من الكتاب الثاني، من كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس): "إن الفضائل ليست طبيعية فينا، وإلا عجزنا عن تغيير طبائعنا، فالعادة لا يستطيع أن تغير ما هو فطري، مثل ذلك مثل الحجر الذي

¹ - الديوان ، ج3، ص244.

² - التبيان، ج3، ص: 220.

³ - الديوان، 279/1.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

يهوى بطبيعته على أسفل، فإنه لا يمكن أن يتعود الصعود ولو حاول به المرء ذلك ألف مرة، وكذلك النار فطرقتها الصعود بلهبها، ولا يمكن أن تتجه إلى أسفل، وليس في الوجود جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التي تلقاها من الفطرة ليستبدل بها عادة جديدة".⁽¹⁾

والأخلاق الفاضلة من شجاعة وكرم وتفان في الحرب ليست وافدا غريبا على النفس البشرية، بل هي طبيعة الإنسان الذي يؤمن بهذه الفضائل ولا يحيد عنها لأنها من طبعه:⁽²⁾

وكل يرى طرق الشجاعة والندى ولكن طبع النفس للنفس قائد.

يرى أبو البقاء العكبري: « وهذا من أحسن الكلام وأجله وأدقه معنى »⁽³⁾.

وأخلاق الفرد وتصرفاته مع الآخرين تفضح أعماقه، وتكشف عما يحاول ستره من باطن نفسه، فإذا كان سخيا بطبعه بان ذلك في سلوكه وأفعاله وإن كان يدعى هذا السخاء ويحاول الظهور بهذا المظهر فإنه تطبع وافد عليه، فالمعيار الحقيقي عند المتنبي هو أخلاق الإنسان التي تدل على طيب معدنه وعنصره ومنبته يقول:⁽⁴⁾

وللنفس أخلاق تدل على الفتي أكان سخاءا ما أتى أم تساخيا.

ويرى العكبري أنه نظر في هذا البيت إلى قول أرسطو: « تغير الأفعال التي تأتي غير مطبوعة أشد انقلابا من الريح المهبوب »⁽⁵⁾

غير أن بيت المتنبي يرتبط بالبيت الذي قبله، ويدعو فيه إلى الجود الحقيقي النابع عن الطبع الخير والذي ينبئ عن النفس الطيبة التي لا تتكلف ولا تتزيا بزى لا يلائمها، وهذا الجود الطبيعي هو الذي يستحق الإشادة والمدح:⁽⁶⁾

إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى فلا الحمد مكسوبا ولا المال باقيا.

¹ - ينظر: مهدي علام نظرية الوسط في الفضيلة بين فلاسفة اليونان، وفلاسفة المسلمين، ص: 131 في العدد الثالث من السنة الثانية من صحيفة دار العلوم.

² - الديوان، ج 279/1

³ - العكبري: التبيان، ج 1، ص: 276.

⁴ - الديوان، ج 309/4

⁵ - العكبري: التبيان، ج 1، ص: 284.

⁶ - الديوان، ج 309/4

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ويرى العكبري أنه متأثر بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ

وَالْأَذَى﴾

« وذكر الحاتمي أن هذا البيت من قول الحكيم: إذا لم تتجرد الأفعال من الذم كان

الإحسان إساءة»⁽¹⁾.

لا يحتاج هذا المعنى المتداول والمعروف في الأخلاق الإسلامية إلى أن يرجعه الحاتمي أو غيره إلى فلسفة أرسطو، ولو بحثنا في تاريخ العرب كله منذ جاهليتهم إلى عصرنا هذا لوجدناهم يقصدون الجود والكرم الذي يخلو من المن والأذى.

وقد أدرك المتنبي الطبيعة الإنسانية ومحاولاتها المستمرة في ارتداء ثياب غير ثيابها، والتخلق بغير أخلاقها، وسلخ جلودها واستبداله بجلل أخرى، إظهارا لغير حقيقتها وتزويرا لواقعها إلا أن تلك الحقيقة ما تلبث حتى تنكشف لأعين الناس فتظهر الإنسان على حقيقته. فهو يذم التكلف في قوله:⁽²⁾

وأسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء في طباعك ضده.

يرجعه إلى قول الأعور:

ومن يقترف خلقا سوى خلق نفسه يدعه وتغلبه عليه الطباع

وأدوم أخلاق الفتى ما نشأ به وأقصر أفعال الرجال البدائع.

وأنه يشبه قول حاتم:

ومن يتدع ما ليس من خيم نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها

ويشبه قول إبراهيم ابن المهدي:

من تخلى شيمة ليست له فارقته وأقامت شيمه

ومثله:

¹-العكبري: النبيان، ج3، ص220..

²-الديوان، ج2، ص: 19.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



يا أيها المتحلي غير شيمته إن التخلق يأتي دونه الخلق.

فيرجع العكبري كل هذه المعاني المتقاربة إلى كلام أرسطو: «تغير الأفعال التي هي غير مطبوعة أشد انقلاباً من الريح الهبوب». ويعلق قائلاً: «وأحسن أبو الطيب بقوله: في طباعك ضده كل الحسن».⁽¹⁾

وإذا لم يكن الطبع موجوداً في الإنسان منذ صغره فإن تقدم السن واقترابه من الشيخوخة لا يغير الطبيعة التي ورثها أبداً، يقول:⁽²⁾

فقدى رأيك الذي لم تفده كل رأى معلم مستفاد

وإذا الحلم لم يكن في طباع لم يحلم تقدم الميلاد.

ويرجع العكبري البيت الثاني إلى قول أرسطو: «بالغزيرة يتعلق الأدب، لا بتقدم السن».

ويشبهه أبو الطيب الخلق الكريم الذي طبع به صاحبه منذ مولده بالعينين الجميلتين اللتين لا تحتاجان إلى صناعة التكحل.⁽³⁾

ولا سمعت ولا غيري بمقتدر أذب منك لزور القول عن رجل.

لأن حلمك حلم لا تكلفه ليس التكحل في العينين كالكحل.

ويردد العكبري مرة أخرى أنه نظر إلى قول أرسطو: «مباينة المتكلف المطبوع، كمباينة الحق الباطل».

ينتهي المتنبي إلى أن الإنسان يجب عليه أن لا يتكلف ولا يتصنع ولا يتخلق بخلق غير ما جبل عليه وخلقه الرحمان فيه وإلا فستفضحه تصرفاته المتكلفة، وسيسقط عنه الرداء، فيفقد احترامه لنفسه أمام نفسه، ويخسر مكانته بين الناس.

¹ - التبيان

² - الديوان، ج2، ص: 33.

³ - الديوان، ج3، ص: 86.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



الحلم والعمو:

الحلم هبة منحها الله واختص بها بعض خلقه، حفظا للتوازن ومنعا للغضب وصونا للمجتمع فأكثر ما يجدي الحلم في المواطن التي تموج بالاضطرابات، وتغرق بالفتن، وهو طبع في المرء وليس صفة مكتسبة، لأو إرثا يرثه المرء عن آبائه وأجداده. يقول المتنبي: (1)

وإذا الحلم لم يطن في طباع لم يحلم تقادم الميلاد

إن للمتنبي نظرية في الحلم والعمو، نظمها فكره في عقيدته، ونثرها لسانه في شعره، وهي ذات سياسة، وحدة لا تناقض فيها ولا اضطراب، وهو لا يدعي انه مبتكر هذا الرأي، فقد رده الإسلام في غير موضع، ونطق به فلاسفة لا شك أن آرائهم قد نقلت إلى المسلمين قبل عصر المتنبي. وهو لم يعالج هذه الفكرة معالجة شاعر، يتجاوز عنها إن اضطره نفاق الممدوح، أو ينقضها إذا ألح عليه حسن تعليل جميل، بل صدر عنها في كل شعره بأصولها وفروعها غير ملتأثة. ويتلخص مذهبه في العمو في النقط الآتية: (2)

أن للعمو أحوالا، وللعضب أو للعقوبة أحوالا كذلك: (3)

له رحمة تحي العظام، وغضبة بما فضله للجرم عن صاحب الجرم

وهو يرى أن يستبدل بالعقوبة العتاب، ولكن مع المحالفين الأحاب:

قطعت مكارمهم صوارمهم فإذا تعذر كاذب قبلوا

لا يشهرون على محالفهم سيفا يقوم مقامه العذل

ولكنه يرى وجوب الحيطة في توزيع العمو، فإن العمو في موضع العقوبة كالعقوبة في موضع العمو: (4)

وما قتل الأحرار كالعفو عنهم ومن لك بالحر الذي يحفظ اليدا؟

¹ - الديوان، 94/2

² - مهدي علام، ص58-59.

³ - الديوان، 130/4

⁴ - الديوان، 9-2

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

فمن عفا عن حر يكون كأنه قتله، لأنه يأسره بهذا الفضل الذي يسبغه عليه ويقابل إساءته بكرم عفوه، وسماحة أخلاقه، ويعقب العكبري قائلا:

« وهذا من قول بعضهم: على يدا مطلقها، وإستبرق رقبة معتقها»⁽¹⁾

ويرى أبو الطيب أن هذا النوع من الناس الذي يأسره ينذر ندرة شديدة (ومن لك بالحر الذي يحفظ اليد؟!) فالناس يختلفون بين كريم يعرف فضل عفوك ويقدر هذا العمل النبيل ويحفظه لك مدى الحياة وبين لئيم يتنكر لفعلك الطيب ويتمرد عليك وينسى إحسانك إليه.

ومن أجل هذا يجب أن يكون العفو عن قدرة لا عن جبن، والإنسان الذي يعفو وفي يده السيف يستحق من أبي الطيب التحلة والتكريم:⁽²⁾

رأيتك محض الحلم في محض قدرة ولو شئت كان الحلم منك المهندا.

غير أن كل إنسان يجب أن يجازى بفعله ومن الخطأ أن يساء إلى من يقدم الخير وأن يكرم من يقدم الشر، إذ أن هو الضرر الذي يراه الشاعر:⁽³⁾

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر كوضع السيف في موضع الندى.

وهذا التفريق بين الخير والشر يحتاج إلى إنسان يفوق الناس في الرأي والحكمة، ويقدر أن يسير أغوار النفوس البشرية ويجازي كل فرد على فعله بالجزاء الذي يستحقه من خير أو شر.⁽⁴⁾

ولكن تفوق الناس رأيا وحكمة كما فقتهم حالا ونفسا ومحتدا

ويؤكد أبو الطيب هذا المعنى، وهو أنه يحلم عمن يؤذيه ما دام حلمه كرما ولكنه لا يحلم إذا ما عدا هذا الحلم جبا، إذ أن الحلم عنده يرتبط ارتباطا وثيقا بالعفو لأنه صبر على إساءة تلحق به

¹ - الديوان، ج 1، ص: 288.

² - الديوان، 8/2

³ - نفسه ص ن

⁴ - نفسه، ص ن

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



وهو في مركز القوة الذي يستطيع منه أن يضرب ضربته دون أن يخشى: (1)

إني أصاحب حلمي وهو بي كرم ولا أصاحب حلمي وهو بي جبن.

والرجل العاقل عند المتنبى هو من لا يصغي لدعوى العفو والحلم حين يستدعي الأمر أن يكون شديداً باطشاً، فإذا قيل تمهل أو أرفق أدرك أن دعوى الرفق والحلم هنا في غير موضعها وأن لها مكاناً آخر يمكن أن تقال فيه: (2)

إذا قيل رفقاً قال للحلم موضع وحلم الفتى في غير موضعه جهل.

يرى المتنبى أن الإساءة من الصديق إذ قوبلت بالحلم والعفو كانت أدعى إلى الندم والرجوع عن الغي الذي هو فيه يقول: (3)

وأحلم عن خلى، وأعلم أنه متى أجزه حلماً على الجهل يندم

وإن بذل الإنسان لي جود عابس جزيت بجود الباذل المتبسم.

وهو يتأثر بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾.

والحلم في رأي المتنبى يكون في السلم أما الحرب فلا رفق فيها ولا هوادة، والمتحلم في مثل هذه الحالة جاهل أحمق يضع الشيء في غير موضعه يقول: (4)

إذا قيل رفقاً قال للحلم موضع وحلم الفتى في غير موضعه جهل

الصدقة:

يقول مهدي علام: «ولأبي الطيب في الصداقة والأصدقاء آراء لا شك أنها ثمرة حياته، ونتيجة فلسفته العامة في الطموح والكبرياء والتشاؤم. فلقد عاش أبو الطيب وحيداً لا يعرف له أصدقاء، حتى ممدوحيه، فكان لا يصادقهم إلا على دخل، وإلى أجل. وكان له في حاشية كل أمير

¹ - الديوان، ج 4، ص: 237.

² - الديوان، ج

³ - الديوان، ج 4، ص: 136.

⁴ - الديوان، ج 3، ص

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



منهم منافسون وحقده، وكان له من طموحه وكبريائه ما يزهده في الاستكثار من الأصدقاء ترفعا وتعاليا، وكان له من تشاؤمه ما يحجبه عن مؤاخاة الناس اقماما لهم وحذرا منهم. فهو لذلك مقل من الأصدقاء، مقل إلى حد العدم، فقد يكتفي بنفسه صديقا لنفسه، محتقرا من عداها أن يكون صديقا له، ضنينا بها أن يكون صديقا لغيره»⁽¹⁾. يقول:⁽²⁾

خليلك أنت، لا من قلت خلّي وإن كثر التجمّل والكلام

لأن فؤاده من الملوك، وإن كان لسانه من الشعراء. قال نيتشه: «إن تكن عبدا فلن تكون صديقا، وإن تكن مستبدا فلن يكون لك صديق»⁽³⁾. وهو لا يزيد على صديق شبيهه بنفسه، ينبض قلبه بما ينبض به قلبه، فيتحدان في الوجدان، ويتآلفان في الرأي، ويتعاطفان في البأساء:⁽⁴⁾

ما الخل إلا من أود بقلبه وأرى بطرف لا يرى بسوائه

إن المعين على الصباية بالأسى أولى برحمة ربها وإخائها

يقول مهدي علام: وكأني أسمع في هذا الرأي تعريف فيتاغورس للصدقة إذ يقول: «الصدقة مساواة متسقة»⁽⁵⁾. ووجدنا قولاً لأريسطو يشبه هذا المعنى: «الصديق وصديقه نفس واحدة في جسدين»⁽⁶⁾.

ويرغب المتنبي أحيانا في الوحدة والبعد عن البشر:⁽⁷⁾

أعز مكان في الدنى سرج سابع وخير جليس في الزمان كتاب.

ذلك لأن الكتاب لن يفشى سرا، وله الفضل كل الفضل في استزادته بالعلم والمعرفة، ومن صفاته الإخلاص الدائم وسهولة المنال ولطف المعشر وفائدة الصحبة في زمن الصحابة فيه يندرون، وصعب على ذي اللب والخبير بالدنيا أن يفرق بين المخلص وغير المخلص، فقد تداخلت القيم في

¹ - مهدي علام ، ص41.

² - الديوان، ج

³ - الحكم العالمية، ص15.

⁴ - الديوان، ج1، ص91.

⁵ - مهدي علام، فلسفة المتنبي من شعره، ص42.

⁶ - الحكم العالمية، ص13.

⁷ - الديوان، ج1، ص: 193.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ذلك العصر، وأصبح الناس في حيرة من أمرهم، وفسدت الأخلاق وكبرت الخلافات، واشتعلت نيران الحقد والمنافسة فأصبحت الماديات تغلب على المعنويات، وما يدري أبو الطيب كيف يختار الأصدقاء وقد ندرت الصداقة الحقة ندره الذهب والمعادن النفيسة: (1)

وما الخيل إلا كالصديق قليل وإن كثرت في عين من لا يجرب

فالصديق الحق هو الذي ينفذ عند الشدائد، والصداقة الحقيقية هي التي تصهرها الشدائد والحن، وتظهر ما فيها من زيف وخداع. و أبو الطيب لا يرجو من صديقه أكثر من الود الصادق الذي يشعره بدفء الأخوة وصدقها، ويحتوي نفسه الكبيرة بالعطف والحب. يحتاج إلى الود الصادق الأمين من صديقه (2)!!

إذا أنلت منك الود فالكل هين وكل الذي فوق التراب تراب

وإن ما يكره به حقا الإرغام على الصداقة، فقد تضطره ظروف الدهر أن يجالس إنسانا ويظهر له الصداقة وهو يبطن له العداوة والكراهية وهو من نكد الدنيا، ويعتبرها أبو الطيب إحدى المصائب التي تتزل بالإنسان فهي ثقيلة على النفس والبدن، وفساد الحياة الاجتماعية يسوق إلى هذا النفاق الاجتماعي الذي تظهر معه كل الأمراض الضارة بالنفسيات، فيفشو النفاق ويصبح الأحرار وكرام النفوس في حيرة من أمرهم. (3)

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

وأبو الطيب يشعر بالوحشة والوحدة في بلاد لا يجد فيها صديقا وفيها (4).

شر البلاء بلاء لا صديق بها وشر ما يكسب الإنسان ما يصم.

وهنا يبحث الشاعر عن الصديق، فلا يجد إلا الزور والبهتان والقول الرخيص الذي لا يدل على صداقة حقيقية بقدر ما يدل على النفاق والمداينة، فيدعو إلى فلسفة أنانية تعتمد على (الأنا)،

¹ - الديوان، ج1، ص: 180.

² - الديوان، ج1، ص: 200.

³ - الديوان، ج1، ص: 375.

⁴ - الديوان، 373/3.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



فالنفس هي الخليل الوفي والصديق المخلص، وليس هناك ما يدعى بالصديق غيرها: (1)

خليلك أنت لا من قلت خلي وإن كثر التجمل والكلام.

وهو ينأى عن معاشرة الناس لأنه من معدن غير معدنهم، وقد وجد في صداقته (الأنا) عوضاً عن عشرتهم الزائفة التي يجيدون فيها الكلام ولا يحسدون فيها الفعل: (2)

ودهر ناسه ناس صغار وإن كانت لهم جثث ضخام

وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام.

وأبو الطيب يشعر بالوحشة والوحدة في بلاد لا يجد فيها صديقاً وفيها (3)

شر البلاء بلاء لا صديق بها وشر ما يكسب الإنسان ما يصم.

وهنا يبحث الشاعر عن الصديق، فلا يجد إلا الزور والبهتان والقول الرخيص الذي لا يدل على صداقة حقيقية بقدر ما يدل على النفاق والمداهنة، فيدعو إلى فلسفة أنانية تعتمد على (الأنا)، فالنفس هي الخليل الوفي والصديق المخلص، وليس هناك ما يدعى بالصديق غيرها: (4)

خليلك أنت لا من قلت خلي وإن كثر التجمل والكلام.

وهو ينأى عن معاشرة الناس لأنه من معدن غير معدنهم، وقد وجد في صداقته (الأنا) عوضاً عن عشرتهم الزائفة التي يجيدون فيها الكلام ولا يحسدون فيها الفعل: (5)

ودهر ناسه ناس صغار وإن كانت لهم جثث ضخام

وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام.

¹ - الديوان، 71 / 4.

² - الديوان، 71 / 4.

³ - الديوان، 373/3.

⁴ - الديوان، 71 / 4.

⁵ - الديوان، 71 / 4.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



والصداقة قد تكون مجلبة للأذى، إذ قد يؤذيك صديقك من غير قصد والعداوة قد تكون مجلبة للنفع، إذ قد ينفعك عدوك من حيث لا يدري فلا أحد يستطيع أن يبين مواقع الخير أهي في العدو النافع أم في الصديق الضار⁽¹⁾

ومن العداوة ما ينالك نفعه ومن الصداقة ما يضر ويؤلم.

ولعل يفضل عدوه ذا العقل هل صديقه الأخرق كما قال صالح ابن عبد القدوس:⁽²⁾

عدوك ذو العقل خير من الصديق لك الوامق الأحمق.

وديدنه في الصداقة أن ينظر إلى الجواهر، فلا يهمله منظر الصديق الخارجي بقدر ما يهمله فعله وخلائقه، ويسر إخلاصه وصدقه بالتجربة الحقيقية:⁽³⁾

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدق ما ميعتاده من توهم

وعادى محبيه بقول عداته وأصبح في ليل من الشك مظلم

أصادق نفس المرء من قبل جمعه وأعرفها في فعله والتكلم.

ويرى أبو الطيب أن الاحتفاظ بالسر تاج الصداقة. ولا شك أن الصداقة التي جردها أبو الطيب لا تتحقق إلا بذلك الخلق الكريم. يقول ستانلي هول: «إن الطفل كالرجل الهمجي، يخضع في تقديره الصدق والكذب لعاملي الحب والبغض: فهما يصدقان مع الأصدقاء، ويريان الكذب حلاً مباحاً مع الأعداء. ويستدل على ذلك بأن الصداقة تتوثق عراها بالثقة والأسرار المتبادلة، فإذا أخذت عراها تنفصم، فإن العهود والمواثيق التي كانت قد تبودلت بين الصديقين بألا يخبر أحدهما عن أسرار الآخر - تأخذ في النحلل والضعف»⁽⁴⁾.

¹ - الديوان، ج4، ص: 121.

² - الديوان، ص: 130.

³ - الديوان، ج4، ص: 134.

⁴ - مهدي علام: فلسفة الكذب، ص111.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



تلك هي الصداقة الطفلة، بين الأطفال، وبين الهمج، أو الذين يعيشون بأخلاقية الطفل. ولا كذلك صداقة المتنبي، فقد ضيق نطاقها، وأحسن اختيار أهلها، حتى إنه ليحتفظ بأسرارها، فما تجد إلى الذبوع سبيلا⁽¹⁾. يقول مخاطبا سيف الدولة:⁽²⁾

رضاك رضاي الذي أوتر وسرك سرّي، فما أظهر
كفتك المروءة ما تتقي وآمنك الودّ ما تحذر
وسركم في الحشاميت إذا أنشر السر لا ينشر
كأني عصمت مقلتي فيكم وكأنت القلب - ما تبصر
وإفشاء ما أنا مستودع من الغدر، والحرّ لا يغدر
إذا ما قدرت على نطقة فأني على تركها أقدر

ويزداد بالسر احتفاظا، حتى لكأن حرمة السر عنده تقهر سطوة العقل الباطن. وهو الذي يتحدث في النوم والشراب وما إليهما:⁽³⁾

وللسرّ منّي موضع لا يناله نديم، ولا يفضي إليه شراب

ولكنه برغم تقديره للصداقة وحاجته إليها يشك فيمن يصادقه ويفضل دائما أن يكون (الأناس) صديقه:⁽⁴⁾

ولما صار ود الناس خبا جازيت على ابتسام بابتسام

وصرت أشك فيمن أصطفيه لعلمي أنه بعض الأنام

ولكن أبا الطيب حين يعترف بأن ود الناس خبّ، «وبأن الألسنة الموالي تقلّبها الأفئدة الأعادي، وبأن للعدو دموعا خدّاعة - يأبى أن يعترف بأنه ينخدع بهذه الظواهر. وخليق بما كان في مثل ذكائه، وفي مثل اعتداده بعقله، وتعويله على خبرته وتجاربه، أن يحرص - حين يعبر عن

1 - مهدي علام: فلسفة المتنبي من شعره، ص 49.

2 - الديوان، ج 3، ص 137.

3 - الديوان، ج 1، ص 221.

4 - الديوان، ج 4، ص 202.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



خبث الناس وخذاعهم - على أن يفصح عن أنه بذلك الخبث والخذاع جد خبير⁽¹⁾، فهو يقرأ في نظر العدو سر عداوته وإن أخفاها: (2)

يخفي العداوة، وهي غير خفية نظر العدو بما أسرّ ييوح

وهو يفرق بين دموع الأحباب، ودموع التماسيح: (3)

وفي الأحباب مختصّ بوجد وآخر يدّعي معه اشتراكا

إذا اشتبهت دموع في حدود تبين من بكى ممن تباكى

كما يفرق بين ابتسامه الورد الخالص، وابتسامه النفاق المتلون: (4)

ولا تشكّ إلى خلق فتشمته شكوى الجريح إلى الغربان والرحم

وكن على حذر للناس تستره ولا يغرّك منهم ثغر مبتسم

الوطن:

يعبر أبو الطيب تعبيرا إنسانيا شاملا عن مفهوم المواطنة، وذلك لأنه كان يجوب الآفاق، كثير السفر والترحال لا يقر في مكان واحد باحثا عن آماله في كل مكان، فهو يحمل صفة المواطن الإنسان في كل هذه البلاد لأنه كان يؤمن أن الغربة هي الطريق إلى تحقيق الغاية ما دام الإنسان مسلحا بكرامته وعزيمته: (5)

تغرب لا مستعظما غير نفيه ولا قابلا إلا لخالقه حكما

ولا سالكا إلا فؤاد عجاجة ولا واحدا إلا لمكرمة طعاما

يقولون لي: ما أنت؟ في كل بلدة وما تبتغي؟ وما أبتغي جل أن يسمى.

1 - مهدي علام، فلسفة المتنبي لشعره، ص 43.

2 - الديوان، ج

3 - الديوان،

4 - الديوان،

5 - الديوان، ج 4، ص 182.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

فهو يتغرب لأنه لا يستعظم غير نفسه، ولا يقبل حكم أحد عليه إلا حكم الله الذي خلقه ولا يسلك طريقا إلا قلب غبار الحرب، ولا يستلذ إلا طعم المكارم ولا لذة له إلا في الحرب. يقول له الناس لما يرو منه كثرة السفر: إي شيء تريد وما الذي تطلبه؟ فيجيب: إنما أطلبه أجل من أن يذكر اسمه، وكأنه يريد قتل الملوك والاستيلاء على ملكه.

وهذه الرحلة الطويلة جعلته صديقا لليل والبيداء، وصديقا للسيف والرمح والقرطاس والقلم يقول: (1)

فالخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم

صحبت في الفلوات الوحش منفردا حتى تعجب مني القور والأكم

يقول سافرت وحدي وصحبت الوحش في الفلوات منفردا بقطعها مستأنسا بصحبة حيوانها حتى تعجب مني نجدها وغورها لكثرة ما تلقاني وحدي.

فهو متى تعب في الحياة طلب الراحة بأية وسيلة، فإذا استقر واطمأن في مكان أحس بحاجة إلى التعب وتحديد التجربة. إنه في دوامة قلقه مضطربة غير مستقرة ذكر شوقه للرحيل معبرا عن قلقه الذي لا يهدأ والذي تقاذفه من أرض إلى أرض وكأنه موكن بالأرض جنوبها وشمالها²، فهو على ظهر الريح يوجهها في الاتجاه الذي يريد⁽³⁾:

كأن الحزن مشغوف بقلبه فساعة هجرها يجد الوصال

كذا الدنيا على من كان قبلي صروف لم يدمن عليه حالا

ألفت ترحلي وجعلت أرضي قنودي والغريبي الجلالا

فما حاولت في أرض مقاما ولا أزمعت عن أرض زوالا

على قلق كأن الريح تجنى أوجهها جنوبا أو شمالا.

¹ - الديوان، ج4، ص:65.

² - زهير غازي زاهد: المتنبي وظواهر التمرد في شعره، مكتبة النهضة العربية، ط/1 سنة 1986، ص37.

³ - الديوان، ص248-249.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



والأوطان رهينة بمن تجد فيها من الأصدقاء والأعوان، إذ الوطن بدون الصداقة لا يصلح للمواطنة، لأن من سنن الاجتماع التعاون والألفة فإذا انعدم هذا الشرط غادر أبو الطيب المكان وبحث عن مكان آخر يجد فيه ما ينشده من صداقة: (1)

إذا صديق نكرت جانبه لم تعيني في فراقه الحيل

في سعة الخافقين مضطرب وفي بلاد من أختها بدل

فهو إذا تغير عنه الصديق وحال عن مودته، وأنكر عليه أحواله، لم تعجزه الحيلة في فراقه وإن لم يطب في موضع تحول إلى غيره. إنه لا يقيد نفسه بمكان.

فالوطن ليس تلك الحدود الجغرافية، وليس هو المنازل والربوع. إنما الوطن يكون جميلاً بمن فيه ومن نعاشره ويكون جحيماً إذا لم تجد فيه صدراً حنوناً (2):

شر البلاد مكان لا صديق به وشر ما يكسب الإنسان ما يصم.

فشر البلاد مكان لا يوجد فيه من يستوح إليه ويأنس بوجهه، وشر ما كسبه الإنسان ما عابه وأذله. والوطن الطيب هو الذي يعلى شأن المرء، ويربي فيه العزة والكرامة، فيشعر بالتبجيل والتكريم، فإذا انعدم هذا الشرط كان الوطن مدعاة للهجرة: (3)

وما منزل اللذات عندي بمنزل إذا لم أبجل عنده وأكرم

مجية نفس ما تزال مليحة من الضيم مرمياً بها كل مخرم.

المتنبي لا وطن له يشعر فيه بالعزة ولا خل يساعده: (4)

أهم بشيء والليالي كأنها تطاردني عن كونه وأطارد

وحيد من الخلان في كل بلدة إذا عظم المطلوب قل المساعد

¹ - الديوان، ج 3، ص 238-239.

² - الديوان، ج 4، ص 68.

³ - الديوان، ج 3، ص: 134.

⁴ - الديوان، ج 1، ص: 275.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



إنه يريد الأمر الخطير ولكن الليالي تدافعه عنه وتحول بينه وبينه فكأنها تطارده عن الوصول إليه، وهو يطاردها. لأن مطلوبه عظيم لذلك لا يجد من يساعده في كل بلدة يحل بها.

إنه غير مولع بالأوطان فهي عنده سواء. فإذا غادر وطنا لا يتشوق حبا في الرجوع إليه: ⁽¹⁾

غنى عن الأوطان لا يستفزني إلى بلد سافرت عنه إياب

ولكن من شأن الإنسان الذي يكثر من الرحلة ألا يجد في النهاية أهلا ولا وطنا ولا نديما لأنه أبقى الاستقرار في مكان واحد واتخذ من ظهر البسيطة كلها وطنا، فيشعر بالحسرة عندما يستعرض حياته الماضية ويتذكر أنه من طول ما جاب من أوطان أصبح لا وطن له: ⁽²⁾

بم التعلل؟ لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

يقول بأي شيء أعلل نفسي وأنا بعيد عن أهلي ووطني، وليسلس شيء أهو به ولا أحد أسكن إليه. والوطن الحقيقي الذي كان بوده أن يخلقه هو الذي يجد فيه بغيته، والذي يعطيه بقدر ما يقدم له من جهد، هو الوطن الذي يقدر بنية ويعطي كل ما كتبه ما يوافقهم، أي الرفاهية المعقولة، وبهذا يصبح الوطن جنة ينعم ساكنوه به، وكذلك الأهل في نظره ليسوا ذوي القرابة وإنما أولئك الذين يخلصون الود ويصدقون في حبهم نحوك: ⁽³⁾

وما بلد الإنسان غير الموافق ولا أهله الأذنون غير الأصادق

فليس بلد الإنسان إلا ما يوافقه، ولا أقاربه إلا أصدقائه. فكل مكان وافقه وطاب به عيشه هو بلده وكل قوم صادقوه وأصفوا له المحبة فهم أهله. فكل مكان ينبت العزة طيب.

الثورة والقوة:

كان المتنبى كثير الطموح بل لا تقف مطامحه به عند حد، إثباتاً لوجوده، واعتزازاً بقدراته الفكرية: فدعا إلى المغامرة التي تذهب بشرف الإنسان وعزته فالحياة عنده سنون معدومة لا بدّ

¹ - الديوان، ج 1، ص: 221.

² - الديوان، ج 4، ص: 267.

³ - الديوان، ج 3، ص: 46.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وأن يقابل الموت فيها وجهاً لوجه. فالأولى للإنسان أن يموت ميتة شريفة تخلد ذكره حيث يقول: (1)

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم

فطعم الموت في أمر حقيير كطعم الموت في أمر عظيم

ولعل نشأته المتواضعة لم تؤذ به بقدر ما أفادته، وجعلته يتيه بنفسه عجباً وينمي في أعماقه الاعتزاز والإكبار لشخصه، وقد وصفه أبو علي الحاتمي حين وروده بغداد، فقال: «كان أبو الطيب المتنبي عند وروده مدينة السلام، التحف رداء الكبر، وأزال ذيول التيه، وصعر خده، ونأى بجانبه، وكان لا يلقى أحداً إلا ناقضاً مذرويه، رافلاً من التيه في برديه، يخيل إليه أن العلم مقصور عليه، وأن الشعر بحر لم يغترف نمير مائه غيره، وروض لم يرع نواره سواه، فدل بذلك مديدة أجرته رسن الجهل فيها، فظل يمرح في تننيه، حتى إذا تخيل أنه القريع الذي لا يقارع، والتريع الذي لا يجارى ولا ينازع، وأنه رب الغلب ومالك القصب، وثقلت وطأته على أهل الأدب بمدينة السلام، فطأ كثيراً منهم رأسه، وخفض جناحه، وطامن على التسليم له جأشه...» (2)

فترجم أبو الطيب عن نفسه بهذا السلوك المترفع، لأنه لم يؤمن أن وضاعة النسب سبب في جبين الإنسان، وأن أقدار الناس يجب أن تقاس بما يقدمون من أفعال، وبما ينفعون به البشرية، فأعرض عمن يسبونهم وتاه عليهم بما قدم من درر الشعر وروائع الحكم: «والأدب يجعل الوضيع في نسبه رفيعاً، كما أن الجهل يصير الرفيع في منصبه وضيعاً، والمتنبي كان يفتخر بأدبه لا بنسبه، ويعتد بفضله لا بأهله ويتناول على أهل زمانه بفصاحة لسانه، وبضرا به وطعانه، لا بتوحيده وإيمانه...» (3)

وتساميه على كل ممدوح، واعتزازه البالغ بشخصه، ربما يعكس وضعه الطبقي إذ كان تائراً على الزمن والدهر والناس، غير راض عن وضعه منذ حدوثه، فعبر عن هذا السخط بتعاليه.

¹ - الديوان، ج 4، ص

² - العميدي: الإبانة عن سرقات المتنبي، ص: 253 (الرسالة الحاتمية).

³ - المصدر نفسه، ص: 24.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

وقد حاول محمود شاكر أن يستدل على رفعة نسب المتنبي قائلاً: «اقرأ ديوان الرجل كله، تجده تياها يتسامى بنفسه على كل ممدوح، ويتعالى على كل أهل عصره، ولا يفتأ يوسّع الشعراء من سخريته وهو قد قطع أرزاقهم، وألوى بهم وبذكرهم، وكلامه الواثق الذي لا يداخله الشكّ، ولا يروّعه الكذب، ولا يرده الافتراء، فلو كان في نسب الرجل إذ ذاك مطعن لطاعن، أو في أصله تهمة لمتهم، لتردّد في قوله تردد الحيران، ولا اجتنب الفخر حيث يكثر الحسد، والهمهمة والتلفيق والدس عند الأمراء ومن إليهم من رجال الدولة، ولو كان في نسب الرجل شيء لسمعت عن كل موضع من فخره في شعره نادرة يتناقلها الأدباء، وغمزة قد غمزه بها أنداده وأعداؤه من الشعراء. ألم يسمع هؤلاء إلى قوله في فخره!:(1)

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي وبنفسي فخرت لا بجدودي

وبهم فخر كل من نطق الضا د وعود الجاني وغوث الطريد

فهذا من أكبر الفخر فما من قوم بفخر بهم (كل من نطق الضاد) غير أبناء على رضي الله عنه وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول يرثي جدته وقد ماتت بالكوفة، وكان صاحبنا إذا ذاك قريبا من الكوفة حيث نشأ وعرف،(2) يقول:(3)

وإني لمن قوم كأن نفوسهم بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

وهو إذا شاء انتسابا آخر انتسب إلى الضواري، ليخلص من ذلك إلى أنه باني مجد نفسه:(4)

لقد لعب البين المشتّ بها وبـي وزودني في سير مازود الضبّا

ومن تكن الأسد الضوّاري جدوده يكن ليله صبحا ومطعمه غصبا

ولست أبالي بعد إدرا كيّ العلا أكان تراثا ما تناولت أم كسبا

فربّ غلام علّم المجد نفسه كتعليم سيف الدولة الطعن والضربا

1- الديوان، ج

2- محمود محمد شاكر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مطبعة المدني، القاهرة، سنة 1987، ص160.

3- الديوان، ج

4- الديوان، ج

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وانتسب مرة إلى أبيه، ولكنه لم يمهل حتى فضل نفسه عليه، فقال: إنما يفخر بأجداده من لا مفخر له بنفسه. ثم شرع يعدد فضائل نفسه في صلف وكبرياء: (1)

أنا ابن من بعضه يفوق أبا الباحث، والتجل بعض من نجله

وإنما يذكر الجدود لهم من نفروه وأنفدوا حيله

فخرا لعضب أروح مشتملة وسمهريّ أروح معتقـلة

وليفخر الفخر إذ غدوت به مرتدبا خيره ومنتعلـه

أنا الذي بين الإله به الأقمـدار، والمرء حيثما جعلهـ

جوهرة تفرح الشراف بما وغصّة لا تسيغها السّفـله

إننا لنرى إعجابا بنفسه يبعث على الدهشة لشدة تطرفه. قال في طفولته: (2)

أمط عنك تشبيهي بما وكأنه فما أحد فوقي ولا أحد مثلي

ولم يتخلّ المتنبي عن هذه التزعة النرجسية مع الزمن، بل يمكننا أن نلاحظ شيئا هاما بهذا الصدد

فحواه أنه كلما أمعن الزمان في اضطهاده كان يعمن هو في احتضانه لذاته وإغداق المزيد من

الإعجاب عليها. وتمكن أهمية هذه الملاحظة في أنها تعلمنا قانونا نفسانيا كبيرا فحواه أن الذات

تمعن في احتضان ذاتها كلما أوغل الواقع في إحباط التزعات الفردية. (3) ولهذا راح المتنبي يقول: (4)

أن أكن معجبا فعجب عجيب لم يجد فوق نفسه من مزيد

ألي، لعمرى، قصد كل عجيبة كأني عجيب في عيون العجائب

ولا يرى في الحياة فضلا إذا ما قنع الإنسان بواقعه الظالم، وخنع للفقير ونكد العيش: (5)

أين فضلي إذا قنعت من الدهر بعيش معجل التنكيد

1- الديوان، ج

2- الديوان، ج، ص

3- ينظر: يوسف اليوسف، لماذا صمد المتنبي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، عدد:

199، جويلية 1978، ص 67-68.

4- الديوان، ج، ص

5- الديوان، ج 2، ص 32.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



ضاق صدري وطال في طلب الرزق ق قيامي وقلّ عنه قعودي

أبدا أقطع البلاد ونجمي في نحوس وهمتي في سعود

ولعلي مؤمل بعض ما أبلغ باللطف من عزيز حميد

وهو في رحلته الطويلة من اجل العيش يقابل بالإخفاق والفشل والحرب العوان من الدهر والناس ويعلل نفسه بالمني، ولكنه في النهاية لا يجد طريقاً نحو غايته إلا بالقوة، والقوة المعتمدة على الرمح هي التي تقود الإنسان نحو غايته، وهو في سبيل ذلك يبذل روحه رخيصة من أجل أهدافه ويأنف من الجبن والاستكانة: (1)

فاطلب العز في لظى وذر الذلّ ولو كان في جنان الخلود

يقتل العاجز الجبان وقد يعجز عن قطع نخب المولود

ويوقى الفتى المخشّ ويدخو ضّ في ماء لبّة الصنديد

ظلّ يبحث عن فردوسه المفقود، ويهيب لقضية جادة في ذهنه تلح عليه، ولثورة حاول أن يجمع لها الأنصار، وأعلن عنها في شعره تلميحاً وتصريحاً حتى أشفق عليه بعض أصدقائه وحذره من مغبة أمره. فلم يستمع له وإنما أجابه مصرأً: (2)

أبا عبد الإله معاذ أني خفي عنك في الهيجا مقامي

ذكرت جسيم ما طلبي وأنا نخاطر فيه بالمهج الجسم

أمثلي تأخذ النكبات منه ويجزع من ملاقاة الحمام؟

ولو برز الزمان إلي شخصاً لخصب شعر مفرقه حسامي

والقوة والفتك هما السبيل إلى الثورة، إنه يصر كثيراً ويكافح ويجاهد بقلمه ولكنه لا يجد بديلاً عن النصل والطعان، فالثورة يجب أن تصطبغ بلون الدم، حتى يغير شكل الدولة ويستنفذها من الخدم الذين يتبعون على مناصبها في العراق ويتحكمون في أرزاق الناس ومقدراتهم، فهو ينظر

¹ - الديوان، ج 2، ص 33.

² - الديوان، ج 4، ص 121.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



إلى موطنه الأول وفي نفسه رغبة عارمة إلى التغيير ولا يرى وسيلة إليه إلا بالقوة التي اتخذوا منها هم أيضا مركبهم إلى السلطة: (1)

سيصحب النصل مني مثل مضربه وينجلي خبري عن صمة الصمم
لقد تصبرت حتى لات مصطبر فالآن أقحم حتى لات مقتحم
لأتركن وجوه الخيل ساهمة والحرب أقوم من ساق على قدم
والطعن يحرقها والزجر يقلقها حتى كأن بها ضربا من اللمم
بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم

فالقوة تعتمد على العدة والرجال وهما وقود الثورة التي يعدها، ويرسم بذلك منهجا للثورات كلها التي تقوم على القوة، والقوة التي تظهر في الأبيات التالية تحمل آثار فلسفة القرامطة ومنهجهم في تغيير أوضاع المجتمع. وقد رأى بعض الدارسين (2) للمتنبى في الأبيات التالية تأثرا واضحا بمذهب القرامطة وطريقتهم في الثورة والفتك والأخذ بأسباب القوة يقول المتنبى: (3)

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم
تنسي البلاد بروق الجرّ بارقتي وتكتفي بالدم الجاري من الدّيم
ردي حياض الردى يا نفس واتركي حياض خوف الردى للشاء والتعم
إن لم أذرك على الأرماع سائلة فلا دعيت ابن أم المجد والكرم
أيملك الملك والأسياف ظائمة والطير جائعة لحم على وضم

فالأمرء الضعاف يتولون أمور المسلمين، وهم لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا وهذا ما يؤلم نفس المتنبى ويحدوه على عدم تقبل هذه الأوضاع المزرية ويتوعد أولئك الحكام الضعاف بالويل والثبور، ويعد لهم السلاح الذي يطيح بهم: (4)

¹ - الديوان، ج4، ص: 118.

² - ينظر: د طه حسين، مع المتنبى، ص: 132.

³ - الديوان، ج4، ص: 119.

⁴ - الديوان، ج4، ص: 120-121.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبى



من لو رآني ماءً مات من ظمياً ولو مثلت له في النوم لم ينم
ميعاد كل رقيق الشفرتين غداً ومن عصا من ملوك العرب والعجم
فإن أجابوا فما قصدي بها لهم وإن تولوا فما أرضى لها بهم

لم يكن المتنبى يرى الطريق إلى الولاية والملك محالاً، و من دونه من المغامرين يستطيع أن يبلغ دست الوزارة أو كرسي العرش والإمارة، كانت ثورته نفسية فكرية ولم تكن عملية تطبيقية وذلك لأنه لم يملك العدة اللازمة للثورة (المال والرجال والسلاح).

يقول العقاد في تحليله لثورة المتنبى النظرية: « ولكن لماذا ظن المتنبى بنفسه ذلك الظن وثبت عليه طول حياته وأبى إلا أن يشترئب إلى الملك والولاية وما هو من أهلها ولا ممن ساعفتهم المقادير بذرائعها؟ لماذا لم يخطر له غير هذا الخاطر ولم يخدم من غير هذا الجانب؟! سؤال لا بد من الجواب عليه، وجوابه أن الرجل كان له نصيب من العظمة التي كان يصبوا إليها، وسهم من الأعمال الدنيوية التي كان يأخذ نفسه بها ويروضها عليها، فلم تكن النسبة بينه وبينها بعيدة كل البعد، ولم يكن دعياً فيها من كل وجه، بيد أنه كان شريكاً في تلك العظمة الدنيوية والأخلاق العملية في كل ما هو من باب الشعور والملاحظة ولم يكن شريكاً فيها في كل ما هو من باب الانجاز والتنفيذ، كان يشعر شعور عظماء الأعمال، وقيس الأمور بمقاييسهم، ويلزم نفسه الجد الذي يلتزمونه في حركاتهم وسكناتهم وتساوره المطامع التي تساورهم، ولكنه لا يجم الأمور كما يتممونها، ولا يسوس الحوادث كما يسسونها، وكان يدرك محاسن الناس ومساوئهم وينفذ ببصره إلى خبايا ضمائرهم وبواعث أعمالهم وذبذبة نياتهم ولكنهم لا يفري فريهم ولا يحسن أن يستفيد من تلك الأخلاق التي يعرفها بالنظر حق المعرفة ولا أن يأخذها من حيث ينبغي أن تؤخذ فيعمل في الفرصة الملائمة ما ينبغي أن يعمل...»⁽¹⁾

وكان أبو الطيب شغوفاً بالقتل والقتال منذ كان صبياً في المكتب، وهذا يدل على تأصل هذا الشعور في نفسه، فعندما سئل عن أحسن شعره انتقى هذين البيتين اللذين يكشفان فن ثورية مبكرة جداً:⁽²⁾

¹ - العقاد، مطالعات، ص: 126-167.

² - الديوان، ج3، ص: 205.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



لا تحسن الوفرة حتى ترى منشورة الضفرين يوم القتال

على فتى معتقل صعدةً يُعلها من كل وافي السبال

ويعني بهذا أنه شجاع صاحب حروب، يستحسن شعره إذا انتشر على ظهره يوم القتال، وكانوا يفعلون ذلك تمويلاً للعدو.

وكانت أعماقه تغلي بالثورة، وتنتظر اليوم الذي تستطيع فيه أن تزيح عن كاهلها أعباء الظلم والفقير، فيصرخ صرخة تخرق المسامع وكأنه يستثير همم كل المظلومين والتعساء في شتى بقاع الأرض وفي كل الأزمنة، سينهضهم ويدعوهم إلى الثورة، ويقول لهم إنهم إن لم يموتوا في سبيل الكفاح من أجل قضيتهم العادلة، من أجل حريتهم الاقتصادية، فإن الموت سيلحقهم وهم قابعون تحت وطأة الذلة والفقير والعوز، فمن الخير لهم أن يثبوا ليستخلصوا حقوقهم من أن يقعدوا ليموتوا تحت وطأة العري والفقير. وهذه قمة الثورة عند أبي الطيب، هذا النداء الثوري: (1)

إلى أي حين أنت في زي محرم وحتى متى في شقوة وإلى كم

وإلا تمت تحت السيوف مكرماً تمت وتقاسي الذل غير مكرّم

فنب واثقا بالله وثبة ماجد يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الفم

فهو يقول إلى متى أنت محرماً عريان شقياً بالفقير؟ فإن لم تُقتل في الحرب كريمةً ذليلاً مهيناً أي لأن تصبر على شدة الحرب خير من أن تبقى ثم لا تنجو من الموت في الذل، فبادر على الحرب بدار شريف يستحلي الموت كما يستحلي العسل.

يدعو الشاعر ممدوحه أن يكون كالموت في محاربة أعدائه، لأنه يطوون العداوة في أنفسهم إلى أن تمكنهم الفرصة، كالجرح الذي ينبت اللحم على ظاهره وله غور فاسد: (2)

وكن كالموت لا يرثي لباك بكى منه ويروى وهو صاد

فإن الجرح ينفر بعد حين إذا كان البناء على فساد

¹ - الديوان، ج4، ص:112.

² - الديوان، ج2، ص:59.

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي

فهل هناك أروع من التصوير، وأجمل من هذا التعبير؟ في تصوير الذين يطوون الحقد في نفوسهم والشر في قلوبهم، بالجرح الذي يلتئم على فساد، فيبقى جرثومة المرض يستفحل خطره في الجسم، بحيث يؤدي إلى هلاك الجسم كله. وفي مثل هذه الحالة - كما يرى الطب الحديث - لا يكون أمام الطبيب إلا بتر العضو المصاب، واستئصاله من جذوره. هذا الاستئصال الذي يعبر عنه المتنبي بالموت الذي لا يعرف معنى الرحمة ولا الشفقة، فيعبر من دمائه أعدائه عباً، وينهل وهو يشعر بالظماً الشديد، وهذا يعكس الأثر الشديد للقسوة الإنسانية، التي جعلت الموت يكون شرساً ومفترساً إلى هذا الحد الذي لا يشفى فيه ظمأه وغليله من هؤلاء الذين تنكروا لإنسانيتهم وآدميتهم إلى الحد الذي خلف رد فعل قوي يتلاءم مع حجم قسوتهم.

ومنطق القوة عند المتنبي واضح في شعره، وهو يلازمه في كثير من المواقف التي يجابه بها خصومه، ممن أنزلتهم الحياة المتزلة التي يستحقونها، بل أصبحوا عبئاً عليها، وعلى الحياة والمجتمع، ففي قصيدة له في هجاء ابن كيغلق الرومي يقول: (1)

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدّم

وهل هناك أغلى من الشرف الإنساني، الذي يحاط بأسوار من العزة والكرامة الإنسانية. لقد كان طموح المتنبي مقروناً بأنبال المعاني والقيم الرفيعة التي ينادي بها كما كانت ثورته العارمة تنادي بهدم القيم البالية المناهضة لتلك القيم لأنها تقدم معاني الرجولة والإباء في الإنسان، وتقتل فيه معنى الطموح ومن هنا حقّ للمتنبي أن يكون بجدارة شاعر القوة، وشاعر البناء لأن شعره وحكمته تحمل طابع المواقبة للحياة الإنسانية على اختلاف مراحلها بما تعكسه من تناقضات اجتماعية.

إن مثل هذا التزوع القتالي لا يمكن أن يكون مجانياً، وهو لافت للانتباه ومستهجن. ولقد تطورت هذه التزعة مع الزمن حتى بلغت مرتبة في شعره ودرجة قريبة من تخوم السادية: الموت في الحرب. وإذا عاش فسيجعل الحرب أمه والسيف أخاه والرمح أباه. (2) بل هو يصرح بأن القتل هو المسكن الوحيد لروحه: (3)

¹ - الديوان، ج4، ص186.

² - ينظر: يوسف اليوسف، لماذا صمد المتنبي، مجلة المعرفة، سورية، ص67.

³ - الديوان، ج، ص

الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي



وما سكاني سوى قتل الأعداي فهل من زورة تشفي القلوبا؟

وفي هذه البائية يقدم صورة شبه سادية للقتل وللقتل الذي يستهويه: (1)

وقد لبست دماءهم عليهم حدادا لم تشق له جيوبا

أدمننا طعنهم والقتل حتى خلطنا في عظامهم الكعوبا

كان خيولنا كانت قديما تسقي في قحوفهم الحليبا

فمرت غير نافرة عليهم تدوس بنا الجماجم والتريبا

يقدمها وقد خضبت شواها فتى ترمي الحروب به الحروبا

شديد الخزوانة لا يبالي أصاب، إذا تنمر أم أصيبا

إنها صور رابعة متاخمة للسادية، دالة على نزعة تدميرية حادة: الدماء ثوب حداد تلبسه الجثث المقتولة. العظام مخلوطة بكعوب الرماح. الخيول تشرب الحليب من الجماجم. حوافرها تدوس الجماجم وعظام الصدور.

ثم نلاحظ هذا الفتى الذي ترمي به الحروب، وهو المتنبي بعينه، لا ريب. إنه ينعت نفسه بشدة جنون العظمة. وليس مصادفة أن يأتي هذا النعت عند هذه النقطة، إذ جاء هذا الوصف في موقعه المناسب بعد المشهد الدموي الذي قدمه. فهو لا يبالي ما إذا كان قاتلا أو قتيلا. ² وله في هذا المعنى بيت قاله في طفولته: (3)

ومن يبغ ما أبغي من المجد والعللا تساوى المحاي عنده والمقاتل

إنها النزعة التدميرية بكل وضوح. وهي نزعة تحتوي في داخلها على تقابل صارخ وواضح، وخلاصته أن المتنبي لا يهتم أن يدمر الآخرين أو أن يدمر نفسه. وليس صدفة أن يقول بأن له تأرا عند نفسه، وبأنه يرى موته في الوغى عيشه، وأن كل واحد من أتباعه له في مقتله غاية.

¹ - الديوان، ج، ص

² - ينظر: يوسف اليوسف، لماذا صمد المتنبي، مجلة المعرفة، ص 69.

³ - الديوان، ج، ص

الفصل الخامس

النزعة التأملية عند المعري

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



المعري بين الشعر والفلسفة

يصطدم الباحث بمعضلة كثيرا ما اختلف بشأنها النقاد، وهي هل المعري شاعر أم فيلسوف أو كلاهما معا؟ فقد أنكر البعض شاعريته بحجة أنه شذ عن بقية الشعراء بأسلوبه وأغراضه والتصدي للمسائل العقلية والأمور الجدية في شعره ولم يجعل العاطفة والشعور عماد شعره، كما أنكر البعض الآخر فلسفته باعتبار أنه لم يؤلف له نظرية فلسفية متكاملة ومرتبطة ترتيبيا منهجيا منطقيا لها مقدمات وقضايا ونتائج. وأنكروا عليه كثرة المتناقضات في شعره فهو يؤمن في رأي تارة وينكره تارة أخرى.

فمن الباحثين من بنى رؤيته لشخصية المعري على أساس كونها أدبية شاعرية، ومنهم من بنى رؤيته على كونها فلسفية، وفريق ثالث قام بالتوفيق بين الرؤيتين.

أ - المعري شاعراً:

يرى بعض الدارسين أن المعري ليس صوفيا ولا فيلسوفا، حيث أن إبداعه قد كشف عن قصور صاحبه عن التحقق بتجربة صوفية تنحه سلام النفس وطمأنينة الروح، وبقي إلى أن قضى حياته يعاني محنة وجوده، ويعر بالغبرة وينشد الموت. فقد تجاوز المعري في شعره التخوم التقليدية للشعر العربي إلى التأمل المتصل في مصير الكون، وهموم الإنسان الفكرية، والنفسية، وعلاقته بذاته، وبالآخرين، وبالحياة والموت وما بعد الموت.¹

وإذا كان الشعر كما قال "كولردج" يهدف مثلما يهدف الدين إلى تعميم المعاني الخاصة، ويمنع الناس من قصر اهتمامهم فقط على ظروفهم الشخصية، فإن هذا التصور الجمالي لفن الشعر لم ينطبق على شاعر عربي خلال أربعة عشر قرنا قدر انطباقه على "المعري" فهو سابق لعصره، متجاوزا لقدرات الفن وقيمه في أيامه.⁽²⁾

وإذا كان أصل الشعر في اللغة⁽³⁾: العلم أو الفطنة أو الإدراك. فقد استعملت المادة أولا لما لا بس الإنسان والتصق به من شعر، ثم أطلقت على الشعور بمعنى الحس والمشاعر، أي الحواس التي بها يدرك الإنسان ويحس.

¹ - اليطي صالح حسن: الفكر والفن في شعر أبي العلاء، دار المعارف، الإسكندرية، سنة 1981. ص ج من المقدمة، 57.

² - المرجع نفسه: ص 69.

³ - عبد الرحمن عائشة: الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري - مطبعة المعارف: سنة 1941، ص 32-33.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



والشعر ليس مجرد اللفظ والمعنى، فإلى جانب أنه تعبير موسيقي فإنه يؤثر في النفس، ويترجم ما بها فيكون المعري بهذا شاعراً.

وهناك من يرى إن "المعري" كسائر الشعراء يجوز عليه الكذب (وهو قول الميمني). فلو صح هذا الزعم لكان كل عمل عن المعري لا جدوى به. "فالمعري" شاعر، ولكنه يختلف عن الشعراء، فهو لا يكذب، فشعره ترجمة صادقة عما يجد، وتأملاته ليست خواطر شاعر، وليست مجرد نظم لحكم معروفة. ففي العلم الشرقي كان الخيام تلميذ "المعري" الأول يعالج في شعره أدق المسائل، ويتناول مصير الإنسان، وكذلك "طاغور" في الهند وإقبال وغيرهم. وهناك من يؤكد على كون "المعري" شاعراً⁽¹⁾ بكل ما في الكلمة من معنى وأديباً، وفناناً لغوياً بارعاً فالمعري شاعر بمعنى متسع جداً، ولكنه شاعراً على كل حال، وليس هو بالفيلسوف البحت، وهو فنان أيضاً لأنه أراد أن يبرز تجربته النفسية في قالب رائع من اللفظ، وأسلوب شيق من رقة القافية، وفتنة الوزن.

ولعله من قلة من شعراء العربية الذين شغلوا الناس، قديماً وحديثاً، فقد كان إبداعه مادة ثرة للباحثين والدارسين، على مدى قرون خلت، وكان - بحق - جديراً بالمكانة التي حازها في قلوب نقاده ودارسيه وعقولهم، فجاء نتاجه الإبداعي شعراً ونثراً، أقرب إلى حكايات وقصص يضمونها رؤاه الفلسفية والذهنية، ويثنها لغة شاعرية شفافة وحسا صادقا ودلالات رمزية، هي ذات بعد إنساني، نجح المعري في استهدافه بإتقان وبداعة.⁽²⁾

ولذلك لو جردنا التراث العلائقي من ذلك الثوب الخلاب، لما بقي شيء جدير بأن يعد حكمة على حدتها فالمعري⁽³⁾ من الناس الذين نفروا من الحياة، ونظروا إليها نظرة التفحص والتدقيق، حتى توهم بعض الباحثين وعدوه فيلسوفاً صاحب فكر ورأي ومنهج، وابتعدوا به أحياناً عن دائرة الشعر ليضعوه في دائرة الفلسفة.

¹ - حامد عبد القادر: فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره - طبعة لجنة البيان العربي، سنة 1950، ص 17.

² - فاطمة الزهراء عبد الغفار علي الموائي: في الأدب العباسي رؤى نقدية، مكتبة الآداب القاهرة، سنة 2008، ص 8.

³ - الصادق محمد: العبقرية والوحدة في حياة أبي العلاء المعري - مجلة الثريا - تونس - أبريل سنة 1944 - ص 9.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ب- المعري فيلسوفا:

يرى المحدثون أنّ المعري فيلسوف⁽¹⁾ فقد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية. وكأنا اطلع على

الغيب، وأدرك هذه المحاولة الجديدة في فهمه حيث قال:⁽²⁾

يكررين ليفهمني رجال كما كررت معنى مستعاداً

يقول طه حسين: «ومن الحق أن أحدا من الناس لم يجادلني في أن أبي العلاء شاعر أو كاتب أو

أديب أو عالم باللغة، ولكن من الناس من جادلني في أن أبا العلاء فيلسوف، ولعل أشدهم لي

مجادلة في ذلك الأستاذ نيكولس المستشرق الأنجليزي المعروف. فهو لا يرى في حكمة أبي العلاء

التي تمتلئ بها اللزوميات والتي تشيع في غير اللزوميات من كتبه مظهرا من مظاهر الفلسفة كما

يفهمها أهل هذا العصر الحديث، وإنما تراها الحكمة العادية تقوم على التأمل والتفكير. وأخص ما

يحول عنده بين أبي العلاء وبين لقب الفيلسوف أنه لم يقيم لنفسه مذهباً فلسفياً واضح الأعلام

متميز النواحي متصل الأجزاء، نستطيع أن نبينه ونرسم حدوده كما نبين مذاهب الفلسفة ونرسم

حدودها حين نتحدث عن أفلاطون أو أرسطوطاليس أو أي فيلسوف من فلاسفة العصر

الحديث.»⁽³⁾.

إن أبا العلاء وإن لم يكن مذهباً فلسفياً جامعاً متكاملًا إلا أنه تطرق في شعره ونثره إلى

النقاط الرئيسية التي تطرق إليها الفلاسفة، تطرق إليها بأسلوبه الخاص، أسلوب الشاعر الفنان وأنه

لم يسر بتأملاته بخطوات متعاقبة وبمراحل متسلسلة بل أنه كان يتصيد الآراء الفلسفية العميقة

بأسلوبه الشعري دون أن يشير إلى الطريق الذي أتبعه لتصيد تلك الآراء.

لقد جال أبو العلاء جولة واسعة في نطاق الفلسفة، فنظر إلى المسائل الخلقية وحللها، وإلى

المجتمع فتحرى مفاصله ورسم خطوط إصلاحه، وبحث في الدين فبين رأيه فيه وفي رجاله، وأمعن

النظر في الأمور الغيبية فأبدى رأيه في واجب الوجود وفي النبوءات وفي المعجزات وفي البحث

¹ - أمين الخولي: رأي في أبي العلاء - ص 15-16.

² - سقط الزند 563/2.

³ - أبو العلاء المعري: حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، طه حسين: المعري أشاعر أم

فيلسوف، ص 18-19.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

والنشور وفي الروح وما شاكل ذلك من المسائل الميتافيزيقية، فتبلورت آراؤه في فلسفة في الحياة قوامها الزهد والصلاح.

ولئن قصر أبو العلاء عن مدى الفلاسفة بتأليف نظام فلسفي شامل ومتكامل كأفراطون وأرسطاطاليس والفارابي وابن سينا فعذره أنه شاعر أفرغ آراءه الفلسفية في قالب شعري مرتكز على العاطفة والخيال بقدر ما هو مرتكز على الفكر المحلل، وإن حيز الشعر ضيق لا يفسح المجال للمزيد من التحليل وتنظيم مناهج فلسفية متكاملة.

وهناك من قصروا عن تأليف مذاهب فلسفية متكاملة في مؤلفاتهم كفولتير مثلاً، فلم ينكر الناس وضعهم في مصاف الفلاسفة والمفكرين.

ولم تخل أشعار بعض الأمم الأخرى من تلك التي تعالج المسائل العقلية والأفكار الفلسفية، ونجد أن قسماً كبيراً من الفلسفة الهندية منظومة في قالب شهري، ولقد أيد ذلك بول فاليري، أحد شعراء فرنسا الأفاضل، بقوله أن الفكرة الفلسفية لا تعالج بالشعر فقط، بل تعالج بأي فن من الفنون الجميلة الأخرى.

ونجد في أشعار عمر الخيام وطاغور وإقبال وغيرهم شواهد على ما للشعر من القابلية لاستيعاب المعاني الفلسفية والجديدة.

وإن شعر المعري الفلسفي لا يعاب لوجود بعض الآراء المتنافرة أو المتعارضة فيه، لأن ظاهرة التشكك والحيرة والقلق من صفات العقول المفكرة ذات الفعاليات العنيفة، وهي الصفة التي يتميز بها الفلاسفة عادة، لأن البحث الدائب عن الحق والحقيقة ديدنهم، ولا عبرة في أن يخطئوا أو أن يبلغوا الصواب.

وبالإضافة إلى ذلك فإن دواوينه تحتوي على أشعار قيلت في جميع مراحل تكوينه الفكري، وقد يكون هذا أحد الأسباب لوجود بعض التناقض في أشعاره.

فقد مرت حياته العقلية على أدوار ومراحل عديدة تطورت من مرحلة الإيمان في عهد صباه وشبابه إلى مرحلة الشك واللاإدارية ثم إلى مرحلة الإنكار لبعض المعتقدات الدينية.

وإذا دققنا النظر في حياته وشعره وتأليفه نجد النزعة العقلانية بارزة عنده منذ حدثته. وإن بدرة الشك ظهرت منذ رحلته إلى إنطاكيا واللاذقية حين قال:

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



في اللاذقية ضجة ما بين أحمد والمسيح

هذا بناقوس يدق وذا بمئذنة يصيح

كل يعظم دينه يا ليت شعري ما الصحيح.

ولكنه لم يكن متغلبا كليا على التقاليد الموروثة التي كانت مسيطرة على نفسيته، خاصة وأنه كان من أسرة دينية اشتهرت بالفقه والقضاء، لذا نجد في شعاره الأولى ما يشم منها رائحة الإيمان، ولم تتكامل آراؤه الفلسفية وتبلور إلا عند رحلته إلى بغداد حيث اتصل بالكثيرين من أرباب الفكر ومن المشتغلين بالفلسفة، وأطلع على الكثير من مصادر الفلسفة اليونانية والحكمة الهندية والفارسية فاشتدت عنده نزعة سيطرة العقل على النقل، فاتسم هذا الدور من حياته بانقلاب في منهجه الفكري بعد أن وصل إلى طور النضوج العقلي وبعد أن اكتسب معرفة شاملة ومعلومات وافية بمختلف الفرق والمقالات والأديان والفلسفات، فظهرت على شعره في لزومياته وكتاباتة الأخرى ما يدل على رفضه كل ما لا يقبله عقله من تعاليم ونصوص دينية.

وقد يكون السبب لذلك الاضطراب والتناقض في بعض أشعاره وبالأخص في رسائله التي بعثها إلى من أرادوا استدراجه لغاية في نفوسهم، اتخذه خوفا من اتهامه بالزندقة والإلحاد فيلقى نفس المصير الذي لاقاه غيره فتورده آراؤه إلى الهلاك، فكان يداور في إيراد آرائه وأفكاره وخواطره حسب الظروف المحيطة به، ويرسلها مقنعة كما فعل في رسائله لابن القارح.

وقد يكون سبب التناقض في بعض آرائه نزعة الشك عنده، والشك في حقيقته مناقض ومخالف للإيمان الذي يقضيه الدين.

وأما ما يتعلق بإنكار شاعريته فغير وارد أيضا، لأننا إذا أخذنا تحديد الشعر بأنه «قول موزون مقفى يدل على معنى» كما عرفه ابن رشيق وقدامه بن جعفر فإنه ينطبق على شعر المعري كل الانطباق، وأن الجهد الذي بذله في اللزوميات يجعل القافية مؤلفة من حرفين لا حرف واحد لم يجاره به أحد من الشعراء لا قديمهم ولا حديثهم مما يدل على طول باعه في النظم وفي اكتناز المفردات اللغوية. وإذا أضفنا الشعور إلى التحديد السابق فإن شعر أبي العلاء يحتل الصدارة من حيث وضوح الشعور وصفاته، فكان أبو العلاء شاعرا دقيق الحس مرهق العواطف، ذا فكر ثاقب جوال وخيال واسع وبصيرة قوية نفاذة، وقلمنا نجد شاعرا في العربية استطاع أن يظهر مكنونات

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



نفسه بدقة وصراحة وأن يعرض آراء عويصة بجيز قليل كما فعل أبو العلاء، فهو بحق شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء.

يقول كمال اليازجي: «لكننا إذ نخرجه من جملة الفلاسفة، لا نتردد في أن نعتبره رائد الفلسفة في الشعر العربي، أو قل هو الحصييلة التي انتهى إليها الشعر بعد أن انصهرت فيه روافد الفلسفة، فتخلى عن غنائية الشعور الفطري إلى غنائية تعقدت بتعدد المعارف المتراكمة، وانطلقت من العاطفة العارضة إلى الشعور الكوني الشامل».⁽¹⁾

وقال عمر فروج فيه أيضا «وما دامت فلسفة المعري في أكثرها إنما هي استعراض ونقد وتحليل، فليس من المنتظر أن تجد في مادتها ابتكارا عظيما، أن الأسلوب الذي عالج به المعري القضايا القديمة المعروفة، وبذلك التهكم المر اللاذع مضاف إليهما، هو الذي خلق عبقرية المعري وأحلها مكانا رفيعا بين جبابرة التفكير».⁽²⁾

ويرى البعض أنه فيلسوف كما تسمى "السوفسطائية" و"سقراط" فلاسفة ولكن ما هو مقام "المعري" في الفلسفة؟

(1) - "نقد المعري" الفلسفة الإسلامية التي وصلت إلى أيامه، ونبه إلى ما فيها من آراء صحيحة، أو غير صحيحة، وحكم العقل في ذلك.

(2) - كان "المعري" طبيبا اجتماعيا عرف أمراض المجتمع، وحللها، ووصف علاجها.

(3) - كان واقعا في تفكيره لا يميل إلى الخيال، ولا يأخذ بالظن.

(4) - زعم البعض أن آراءه سلبية، وأنه انتقد بعض العادات ولم يقدم الإصلاح.

ولكن الحقيقة أنه كان إيجابا في أمور كثيرة كما كان لا أدريا في أخرى، ومتشائما في ثالثة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية.⁽³⁾

فليس المعري فيلسوفا من باب التوسع والمجاز أو لأنه أخذ بطرف من الفلسفة، وإنما هو فيلسوف بالمعنى الشامل للكلمة، وهو يدخل إلى مجال الفلسفة بمثل البطاقة التي دخل بها "نيتشه" و"كولردج" و"أبي العلاء" أفكارا خاصة مبتكرة من الآداب والأخلاق، وآراء في المرأة، والتاريخ،

¹ - أبو العلاء: آراؤه في لزومياته، ص: 78.

² - نفسه، ص: 45.

³ - عمر فروخ: حكيم المعرفة - ص 38-39.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



والحياة وقد تجاوز "المعري" منطقة الشاعر إلى منطقة الفيلسوف، فلم يتحدث شاعر من شعراء الحضارة الإسلامية عن سر الوجود، وغرائب الحياة، والموت بلغة تشف عن الاهتمام العظيم مثل "المعري". فقد صار الحق على يديه جمالا شعريا قبل أن يصير الجمال حقا فنيا. (1)

والتأمل يجد بين الشعر والفلسفة صلة وثيقة فكلاهما يعتمد على الحقيقة ويحاول إدراك الأشياء إدراكا صحيحا، ثم يعرض بأسلوبه الخاص. كما أن موضوعهما واحد (الله - الإنسان - الطبيعة) فالفيلسوف يؤدي الحقيقة عارية خالصة. والشاعر يؤديها مغمورة في الشعور، وكلا من لغتي الشاعر والفيلسوف أدنى إلى القصد والإيجاز إلا أن إيجاز الشاعر من باب الرمز والاكتفاء وإيجاز الفيلسوف من باب المطابقة والتحديد الدقيق، والشعر العربي لم يكن فارغا من النظرات الفلسفية في كل خطوات لأن التفكير الشعري هو تفكير فلسفي أيضاً. إلا أن "المعري" كثيرا ما كان يأخذ المعنى وينحرف به عن طريق أستاذه "المتنبي" لما كان بين المزاجين من فروق "فالمعري" مثالي و"المتنبي" واقعي. (2)

ويقول طه حسين: «من الذي ينكر علينا أن نقول: إن فناً جديداً من فنون الشعر قد حدث في أيام أبي العلاء، ولم يعرفه الناس من قبل؟ وهو الشعر الفلسفي الذي أنشأه أبو العلاء نفسه. فمن الذي يستطيع أن يدلنا على ديوان أنشئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفية وحدها، وفي العصور الإسلامية الأولى إلى أواخر القرن الرابع». (3)

وهناك من يؤكد على انتماء المعري إلى الفلاسفة ويرى الدليل في ذلك أنه ترفق بهم، لأنه منهم، كما ترفق بالشعراء حيث تقدمهم، فكان يراهم من أهل المزاعم لا من ذوي اليقين. ولهذا كان أبو العلاء فيلسوفاً.

كما كانت له فلسفة عامة شارك فيها سائر الحكماء كالكلام في المعقولات، والخلود والروح. ويمكن اعتباره فيلسوفاً عقلياً إذ قال: (لا إمام سوى العقل). (4)

لهذا فإن شعر "المعري" مثل بارز قد يجره طغيان الروح الفلسفية على السليقة الفنية، ولكن لا نزاع في أن الفيلسوف إلى حد ما فنان، لأن تنسيق مذهب فلسفي وتخطيط بنائه، والملازمة من نواحيه

¹ - عمر فروخ: حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص 38-39.

² - الشايب، أحمد: أبو العلاء شاعر أم فيلسوف - مصدر سابق، ص 30-35.

³ - حسين، طه: تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق، ص 86.

⁴ - المحاسن، ذكي: أبو العلاء المعري ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص 123-125.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



المختلفة، وأطرافه المتشعبة يستلزم البراعة الفنية، كما أن بث العلاقة بين الفن والفلسفة يعني الفيلسوف أكثر من الفنان لأنه في داخل دائرة اختصاصه.⁽¹⁾

ومن هنا كانت نتيجة التزعة الفلسفية التي جارت على السليقة الشعرية في أبي العلاء (في المعركة التي نشبت بين عقله وعواطفه) أن تغلب العقل في كثير من المواقف. وقد دفع أبو العلاء ثمنا غاليا لذلك. فقد أطمأ أبو العلاء الكذب عن شاعريته لأنه نزها عن الخيال.⁽²⁾

وإذا كان للفظ فيلسوف عند اليونانيين أو الإسلاميين يعني من درس العلوم الطبيعية والإلهية والخلقية درسا علميا متقنا وبسط سلطانها على حياته العلمية وسيرته الخاصة فلم يكن تناقض بين هذه العلوم وأعماله. فإن الإنسان الذي أتقن هذه العلوم، ولكن حياته تناقضها، فهو يعرف الفضيلة، ويناضل عنها، ولكن لا يطبقها في حياته ليس بالفيلسوف. وإنما هو عالم بالفلسفة. والإنسان الخير الذي يؤثر الفضيلة لأن نفسه قد فطرت على ذلك، من غير أن يكون متقنا لهذه العلوم ليس بالفيلسوف، بل هو رجل خير فحسب. فإذا جمع بين الطرفين فإيجاد الحكمة علما وعملا، أي بحث في حقائق العالم، وكانت حياته موافقة لنتائج بحثه، فهذا هو معنى الفيلسوف أو الحكيم. وإن صح ما قيل في سيرة "المعري" وأخلاقه ودراسته الفلسفة في أنطاكية وطرابلس وبغداد يدلنا هذا على أنه فيلسوف حقا.⁽³⁾

»فما أحسب أن أحدا يستطيع أن ينكر ذلك أو يجادل فيه، فقد أفنى أبو العلاء عمره بحثا عن الحق، ولعله بذل في ذلك من الجهد الشخصي الممتاز ما لم يبذله كثير من الفلاسفة الذين لا يجادل أحد في إضافة الفلسفة إليهم، ذلك أن أبا العلاء لم يكن فيلسوفا مقلدا، أو قل - إذا أردت الدقة في التعبير - أنه لم يكن منتميا إلى مذهب بعينه من مذاهب الفلاسفة يؤمن بأصوله المقررة ويضيف إليه ما يستكشفه بعد البحث والاجتهاد، وإنما كان مفكرا بأوسع معنى لهذه الكلمة، يتعمق التفكير في كل ما يعرض له من المسائل، وكان مستعرضا لكل المذاهب الفلسفية التي عرفها المسلمون في عصره يلم بها جميعا فيأخذ منها ويدعها، ثم يدع ما أخذ ويأخذ ما ترك، حتى كانت حياته كلها

¹ - أدهم، علي: بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص 96-97.

² - المرجع نفسه: ص 11-12.

³ - طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء المعري - مصدر سابق ص 233.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



— ولاسيما بعد العزلة — تفكيراً متصلًا ونقداً مستمرا وتنقلا بين الآراء والمذاهب الفلسفية واستكشافات لأشياء لعل القدماء لم يسبقوه إليها.⁽¹⁾

لقد تناول "المعري" بفلسفة ما تناول غيره من الفلاسفة فبحث عن العالم، وما فيه، وعمما وراء المادة والسياسة، والأخلاق.

ج - المعري بين الشعر والفلسفة:

كان "المعري" فيلسوفا رغم اختلاف الناس فيه، فهو فيلسوف الرأي، والحياة وأديبا عالما، والواقع أنه جمع هذه الخصال كلها على أحسن شكل، وأجمل انسجام فأخذ من الشعر خلاصته، ومن الفلسفة الإنسانية صفوتها، ومن علوم اللغة وآدابها ما لم يجتمع لأحد غيره.⁽²⁾ والمعري شاعر حقيقي، وفيلسوف مزاجي،⁽³⁾ وأهم مميزات شعره أنه صادر عن ألم فياض من النفس، وأراءه واضحة مثال للمنطق، وسلسلة أحكامه تنطلق من تموجات حواسه. وذهن المعري فعال في كل ميادين الحياة.

وبالرغم مما سبق فإن هناك آراء نفت عنه الشعر والفلسفة معا، فقد قال شيوخ صناعة

الشعر في الأدب العربي أنه ليس بشاعر لأسباب منها:⁽⁴⁾

1 - أنه خرج من المؤلف فتصدى بالشعر لمعالجة أمور عقلية، ومسائل فلسفية لم يألّفوها في الشعر من قبل، وكان أول عهدهما بذلك حين ظهر بعض الشعراء قبل الإسلام يعالجون الشعر بمذاهب خاصة "كطرفه بن العبد" الذي عالج أفكار تتشابه مع ما يمكن اعتباره من مذهب اللذة، و"المتنبي" الذي عالج أفكارا فلسفية فضاق بها النقاد. وهكذا كان إنكارهم لشعر المعري بسبب خروجه عن هذه الضوابط.

2 - كان "المعري" يعالج المسائل العقلية. وكان نتيجة ذلك ازدحام شعره بالمعاني، والذوق لا يهضم كثرة المعاني.

¹ - أبو العلاء المعري: حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، طه حسين: المعري أشاعر أم فيلسوف، ص19.

² - حسين، طه: الفصول والغايات - مصدر سابق: ص52.

³ - وهبة، أديب: من هو أبو العلاء - المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق سنة 1945 - ص238.

⁴ - عبد الرحمن، عائشة الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق - ص26-30.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



أما من أنكروا فلسفة فكان ذلك لأسباب منها:

- 1 - أن "المعري" في مسألة المعرفة لم يخضع في فهمه للحياة لأصل ثابت من أصول المعرفة.
 - 2 - "المعري" متناقض لا يثبت على رأي في المسألة الواحدة، فهو ينفي ويثبت.
 - 3 - تناول "المعري" طائفة من المسائل هي إلى مجال الفلسفة أقرب ولكنه لم يعرض تأملاته على طريقة الفلاسفة، والمتكلمين، فلم تعنيه الأدلة والبراهين.
- كما ذكر البعض أدلة أخرى تنفي عن المعري فلسفية لأسباب هي: (1)
- 1 - ليس له بحث بالمعنى الصحيح عن الحقيقة، وليس هنالك إلا خواطر منثورة، ومنظومة، فليس من الإنصاف لجهد الفلاسفة أن يسمى هذا فلسفة.
 - 2 - مسألة المعرفة، وهي هامة في الفلسفة لم نستطيع أن نعرف "للمعري" فيها اتجاهها، ولا منهج تفكير.
 - 3 - لا يمكن أن نعرف مذهب المعري في الشؤون الإنسانية كالزهد، والحب والحياة وكرهها، والمرأة، والزواج، والنسل، والعزلة.
- ثم أن "المعري" أحل بمنهج الفلسفة وهو:
- 1 - أنه الفلسفة ليس إلا البحث الحر الذي لا يجد نظر المفكرين فيه حدا لا يحتكم في عقله غير منهجه.
 - 2 - الفلسفة هي فهم العالم فهما عقليا يقوم على تقرير أن المسبب يترتب إلى سببه.
 - 3 - أنه حين حاول في المنثور لم يفرق بين مواضع الدليل العقلي والشرعي.
- كما نفى دي بور⁽²⁾ عن "المعري" الفلسفة والشعر كليهما فيرى أن البعض غلافي رفع شأن "المعري" فعده شاعرا وفيلسوبا، وجعلوه في مكانه لا يستحقها. نعم لأي العلاء آراء معقولة، ولكنها ليست فلسفة، وليس القالب الذي صنعت فيه بما فيه من تكلف بالذي يسمو إلى منزلة الشعر. ولو أن المعري عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (حيث كان ضريرا، وليس غنيا) لكان من المحتمل أن ينتج كلغوي، أو كمؤرخ شيئا في ميدان النقد الأدبي للواقع.

1 - الخولي، أمين: رأي في أبي العلاء - مصدر سابق - ص 95-103.

2 - دي بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام - مصدر سابق - ص 103-104.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

و"المعري" بدلا من أن يدعو إلى محبة الحياة دعا إلى الزهد في ملذاتها وكان متبرما بالأحوال السياسية، بآراء العامة في الدين، والخاصة في العلم مبينا عيوبها. غير أنه لم يأت بجديد في ذلك، ويكاد يكون خلواً من أي موهبة تجعل صاحبها قادرا على ربط الأشياء ببعضها. فقد كانت له مقدرة على التحليل فقط دون التركيب، وتعاليم "المعري" عقيمة، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء.⁽¹⁾

يقول طه حسين: « فمن قال: إن أبا العلاء شاعر فهو لم يخطئ الحق، فشاعرية أبي العلاء لا شك فيها، ولعلها قد قصرت من بعض النواحي عن شاعرية أبي تمام وأصحابه من المبصرين، ولكنها قد تفوقت من بعض النواحي على شاعرية هؤلاء المبصرين لأنها تعمقت من الحقائق ما لم يتعمقوا، وسمت من الحكمة إلى ما لم يسموا إليه، ومن قال أن أبا العلاء فيلسوف لم يخطئ الحق أيضا فقد رأيت أن الرجال قد شارك الفلاسفة في فلسفتهم، ولعله قد قصر عما وصل إليه ابن سينا أو الفرابي من تعمق بعض النظريات، ولكنه قد تفوق على هؤلاء الفلاسفة لأنه استترل الفلسفة من معقلها وأحياها في البيئة التي يعيش فيها الناس، وجعلها انسانية لا تبلغ العقول وحدها ولكنها تبلغ القلوب فتشيع فيها الحب والرحمة والحنان، كما تشيع فيها السخط والثورة والغضب ولكنه سخط لا ينتهي إلى البغض، وثورة لا تنتهي إلى الحقد، وغضب لا ينتهي إلى إفساد ما بين الناس من صلوات. »⁽²⁾.

إن هذه الآراء التي قيلت بشأن المعري، والتي نسبت إليه الفلسفة تارة، والشعر تارة أخرى، أو وفقت بين الاتجاهين. تؤكد أن المعري شاعر وفيلسوف في آن واحد. كما دلّت الاتجاهات السابقة والتي وفقت بين شاعريته وفلسفته. فلا يمكن أبدا أن ينكر عليه شاعريته، وتكوينه النفسي والشعري المرفه والذي تميز به، وعرض أفكاره في إطاره شعرا أو نثرا. وفي نفس الوقت لا يمكن أن ينكر عليه فلسفته، وعقلانيته التي تبلورت بشدة في لزومياته، وكثير من سقط الزند يشد بها. وتلك سمة قلما توجد عند الشعراء. فقليل جداً من يمتلك القدرة العقلية، والتفسيرية لعرض آرائه الشعرية في قالب فلسفي عقلي.

¹ - ينظر: المصدر نفسه ص 104-105.

² - أبو العلاء المعري: حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، طه حسين: المعري أشاعر أم فيلسوف، ص 21.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ما قيل في الحاده:

لقد أثار أبو العلاء عاصفة من الخلاف بشأن عقيدته، فقد وجه الكثيرون إليه تهمة الإلحاد، وذهب البعض إلى أنه كان صحيح العقيدة.

وكان ممن اتهموه في دينه ياقوت وابن الجوزي والصلاح الصفدي والذهبي الذي قال «مات (أي أبو العلاء) متحيراً، لم يحتّم بدين من الأديان، نسأل الله أن يحفظ عليها أيماننا بكرمه». (1)

وقال ياقوت عنه: «كان متهما في دينه، يرى رأي البراهمة، فلا يرى الصورة، ولا يأكل لحماً، ولا يؤمن بالرسول والبعث والنشور».

وقال أبو الوفاء علي بن عقيل «صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتنال لأوامرها كابن الرواندي وما شاكله كأبي العلاء».

وقال ابن القيم الجوزي: «من تأمل حال ابن الرواندي وجدته من كبار الملحدة وصف كتاباً سماه (الدامغ) زعم أنه يدمغ به هذه الشريعة، فسبحان من دمغه فأخذه وهو شرخ الشباب، وكان يعترض على القرآن ويدعي عليه التناقض وعدم الفصاحة، وهو يعلم أن فصحاء العرب تحيرت عند سماعه فكيف بالإلكن، وأما أبو العلاء المعري فأشعاره ظاهرة الإلحاد، وكان يبالي في عداوة الأنبياء، ولم يزل متخبطاً في تعثيره خائفاً من القتل إلى أن مات بخسرانه». (2)

وجاء في تعليق محققي كتاب «التلبيس» وهم فريق من علماء الأزهر على هامش الكتاب بنفس الصفحة ما يلي «من نبع شعر أبي العلاء وسيرة ابن الرواندي علم أنهما على جانب عظيم من الإلحاد والزندقة، إلا أن المعري يتستر كثيراً بخلاف ابن الرواندي، وقد ظهر في زماننا بعض من بتمذهب بمذهبها، وانفرد الأعمى المتفلسف (يقصد بذلك الدكتور طه حسين) يؤلف في سيرة أبي العلاء ويرغب الناس في مذهبه وشعره، ويروج مؤلفاته، وينشرها بين الناس للإضلال». (3)

وقال ابن الجوزي في كتابه «المنتظم في أخبار الأمم» أن أبا العلاء «كان ظاهر أمره يدل على أنه يميل إلى مذهب البراهمة، فإنهم لا يرون ذبح الحيوان، ويجحدون الرسل، وقد رماه جماعة من

1 - ابن القيم الجوزي: تلبيس إبليس، ص: 69.

2 - المصدر نفسه، ص: 109.

3 - عطا بكري: الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980م، ص 77-78.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



العلماء بالزندقة والإلحاد، وذلك أمر ظاهر في كلامه وإشعاره وأنه يرد الرسل ويعيب الشرائع ويحسد البعث». ثم حمل عليه حملة شعراء مبينا أنه حاول معارضة القرآن في كتابه «الأصول والغايات».

وقد اكتفى الباخري المتوفي بعد المعري بثماني عشرة سنة بالقول: «وربما رشح إنأؤه بالإلحاد، وإنما تحدثت الألسن بإساءته لكتابه الذي زعموا أنه عارض به القرآن وعنونه بالفصال والغايات ومحاذاة السور والآيات». وأما الخطيب البغدادي والسمعاني فقد روي أن بعض الناس رموه بالإلحاد.

وقال فيليب حتى «إن أبا حيان التوحيدي (المتوفي سنة 1023م) والراوندي (المتوفي سنة 915م) والمعري (المتوفي سنة 1057م) كانوا رؤوس الزندقة في الإسلام. وكان أنوحيان تلميذا لجماعة إخوان الصفاء إن لم يكن أحد زعمائها الفعالين».⁽¹⁾

وقد ربط البعض امتناعه عن أكل اللحم وإنكاره للنبوات بديانات البراهمة: فقال ابن الأنباري (ت سنة 587هـ): «يحكى عنه كان برهيميا... ويحكى عنه كلمات وإشعار موهبة توجب التهمة في حقه... والله أعلم».⁽²⁾

ولقد هاجمه القاضي أبو جعفر الزوزني فقال في المعري:

كلب عوى بمعة النعمان لما خلا عن ربة الإيمان
أمعة النعمان ما أنجبت إذ أخرجت منك معة العميان

فقال أبو العلاء في أولئك الذين تحاملوا عليه:

تعاطوا مكاني وقد فتهم فيما أدركوا غير ملح البصر
وقد نبهوني وما هجتهم كما نبه الكلب ضوء القمر

وقال:

بأي لسان ذمني متجاهل علي وخفق الريح في ثناء
تكلم بالقول المضلل حاسد وكل كلام الحاسدين هراء.

¹ Philip hitti. History of the Arabs – p . 373.

² - ابن الأنباري: نزعة الألباب في طبقات الأدباء

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ومن ذهب إلى أنه صحيح العقيدة أبو الحسن الهكاري وابن العديم صاحب كتاب (الأنصاف والتحري في دفع التجري عن المعري) وعبد العزيز الميمني والسلفي، وقد ذكر هذا الأخير بعد أن لخص أقوال الناس فيه أنه «في الجملة كان من أهل الفضل الوافر، قرأ القرآن بروايات، وسمع الحديث بالشام على ثقات، وله في التوحيد واثبات النبوة وما يخض على الزهد وإحياء طرق الفتوة والمروة شعر كثير»⁽¹⁾.

وقال الميمني «إن حب الظرف والاستطراف هو الذي حدا به على أن أنشأ كل صنف من الشعر وولج في كل باب منه»⁽²⁾.

وقال أحمد تيمور باشا «ولقائل أن الرجل لم يقصد بينا لمذهبه أو شرحا لمعتقده، بل جرى فيه مجرى الشعراء في أفانينهم... يجوزون الكذب ويقولون ما لا يفعلون»⁽³⁾.

ولا يتصور أن يكذب المرء متظاهرا بالكفر والإلحاد من أجل المفخرة؟ أو في سبيل إرضاء الناس بمجاراته ما يألفون، أما أن يكذب المرء لكي يكسب عداة الجماهير المؤمنة فأمر لا يمكن تصوره، وإن المعري المتصف بالصدق والصراحة لا ينطق إلا بما آمن به فعلا.⁽⁴⁾

إن المعري أسمى نفسا من أن يكذب، وهو صريح لا يعرف الكذب والمداجاة، وهو من الجرأة بحيث أنه كتب ونظم ونشر ما كتب ونظم وهو يعرف نتائج ما يفعل، وهو صادق نحو الله ونحو نفسه ونحو المجتمع، ولم يقل إلا ما عني.

لقد تطرق المعري إلى العديد من المعضلات الفلسفية والمعتقدات الدينية فأقر بعضها وشك ببعضها وأنكر بعضها الآخر، ومن الأمور المستغربة أنه بقي سالما دون أن يصاب بأذى أو مكروه إلى أن أدركته الوفاة، رغم أن ابن الرواندي الذي ربط اسمه بتهمة الإلحاد اعدم وهو في شرح الشباب، وربما لأسباب عديدة منها:

1 - حذره الشديد ومهارته في الاحتياط واستعمال الرمزية والمجاز واتخاذ التقية أحيانا.

1 - عطا بكري: الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، ص 79.

2 - عبد العزيز الميمني: أبو العلاء، وما إليه، ص: 292.

3 - أحمد تيمور: أبو العلاء المعري، ص: 157.

4 - عطا بكري: الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، ص 79.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



2 طيبة نفسه وحسن أخلاقه، فلم يكن مشاكسا أو مشاغبا مما يثير حفيظة حساده فيوشون به وينافقون عليه، كما أنه لم يطلق لأطماعه العنان، كما فعل غيره من الشعراء، لأن تصادم مع مصالح غيره، فتثار ضده الأراجيف والأقاويل، فلم يسئ المعري إلى أحد بيد أو لسان، ولم يحمل ضغينة أو موجدة على أحد ممن أسأؤوا إليه، ولكنه عفا عن المسيء وغفر للمذنب.

3 لجوؤه إلى العزلة والاعتكاف في منزله بعد عودته من بغداد وابتعاده عن الناس.

4 -كون الحكم في بلاد الشام في عصره كانت تنازعه دولتان أحدهما دولة بدوية لا تحفل بالشؤون العقلية والدينية، بل كان جل اهتمامها موجها لكسب السلطة والاستئثار بالحكم وهي الدولة المرديسية والثانية الدولة الفاطمية التي كانت متهالكة بالمبادئ الدينية التقليدية، بل لقد أسس الحاكم بأمر الله دار الحكمة التي يقال أن غايتها كانت هدم الإسلام وبناء عقيدة جديدة على أنقاضه، وهو الذي أسس الديانة الدرزية وأوعز إلى داعيته المدعو (درزي) ببث دعوتها في وادي تيم وغيره من أنحاء ديار الشام⁽¹⁾ لذا فقد كانت المعرفة أصلح لإقامة أبي العلاء وسلامته.

ولقد روى ابن الجوزي عن أبي الوفاء بن عقيل قوله: «وقد رأيت للمعري كتابا سماه (الفصول والغايات) يعارض به السور والآيات، وهو كلام في نهاية الركافة والبرودة، فسبحان الذي أعمى بصره وبصيرته». وقال الخطيب التبريزي وهو من تلامذة أبي العلاء البارزين «قال لي المعري: ماذا تعتقد؟ فقلت له : وأنا أبغي استكشاف عقيدته: ما أنا إلا شك، فقال: وكذا شيخك».

تقيته:

كان أبو العلاء حذرا من الناس سيء الظن بهم متشككا بأمرهم، لهذا كان يستعمل الحيلة والحذر في مراسلاته، فيكاتب الناس حسب مذاهبهم ومشاربهم واتجاهاتهم الفكرية، وكان يستعمل الجواز والرمزية ويتخذ التقية لإخفاء آرائه الحقيقية أحيانا.

وكان يحاول الابتعاد عن الجلساء الذين يخشى أنهم يضمرون السوء له، فقال: (2)

خذي رأي وحسبك ذاك مني علي ما في من عوج وأمت

¹ -Philip hitti. : Origins of the Druze people and Religion.

² - لزوم ما لا يلزم: ج1، ص188.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



وماذا يتبغي الجلساء عندي أرادوا منطقي وأردت صمتي

ويوجد بيننا أمد قصي فأموا سمتهم وأمت سمتي

فهو يقول لمن يريدون أن يأخذوا عنه رأيه أن يأخذوه كما هو على ما فيه وفي صاحبه من أمت وعوج، وليس لهم أن يقوموا أمته وعوجه لأن ذلك يعنيه هو وحده، وهو يقول أن بينه وبين الناس أمدًا بعيدًا، فهم سائرون في طريقهم وهو في طريقه الذي رسمه لنفسه.

وان ما قصد بالجلساء في البيت الثاني هم الجلساء الذين يخشى جانبهم ولا يؤمن نواياهم، فأفهم ابتغوا نطقه لغاية في نفوسهم، وآثار هو السكوت.

وأن للمعري أبياتا كثيرة منتشرة في لزومياته تدل على مدى تقيته ومداراته للناس، منها:

ولا تجبرن بكنه دينك معشرا شطرا وأن تفعل فأنت مغرر

وأصمت فإن الصمت يكفي أهله والنطق يظهر كامنا ويقرر

أهوى الحياة وحسبي من معانيها أفي أعيش بتمويه وتدليس

فاكتم حديثك لا يشعر به أحد من رهط جبريل أو من رهط إبليس. (1)

وقال: (2)

قد نال خيرا في المعاشر ظاهرا من بات تحت لسانه مخبوءا.

وقال:

أوف ديوني وخل إقراضي مثلك لا يهتدي لأغراضي.

وقال:

أرائيك فليغفر لي الله زلتي بذاك، ودين العالمين رياء

وقد يخلف الإنسان ظن عشيره وإن راق منه منظر ورواء

وقال وهو يشتكى من أن الحرية كاملة لدعاء الشر والرشد صامت من خشية القتل:

1 - لزوم ما لا يلزم: ج1، ص573.

2 - لزوم ما لا يلزم: ج1، ص21.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ما لي رأيت الشر ناطقة والرشد يصمت خوف القتل داعوه

وقال

نقول على المجاز وقد علمنا بأن الأمر ليس كما نقول

وفي البيت التالي لا يخفي تدمره من حجب الحرية عمن يخالف إيمانه المعتقدات التقليدية:

لحا الله قوما إذا جثتهم بصدق الأحاديث قالوا كفر

لذا فهو يوجه النصيحة لاستعمال التقية وكنم القول والحديث بقوله:

اكنم حديثك لا يشعر به أحد من رهط جبريل أو من رهط إبليس

وقال:

وأصمت فإن كلام المرء يهلكه المرء يهلكه وإن نطقت إفصاح وإيجاز

وانه يصطنع المجاز في تبين آرائه دون الإفصاح، وهذا دليل على أنه يعتنق آراء ومعتقدات تخالف ما ألفه الناس، قال:

لا تقيد علي لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز

وقال:

وليس على الحقيقة كل قولي ولكن فيه أصناف المجاز

وأنه يقصد بالمجاز الترمويه والتدليس على رهط جبريل وعلى رهط إبليس وإن ما ظهر من التناقض في بعض آرائه مقصود منه هذا الغرض، فليس من المعقول أن يعتقد العقل البشري بالمتناقضين في آن واحد، والمؤمن يستحيل عليه أن يكفر بما آمن به، وأن كفر فهو بالنسبة إليه هو الصحيح.

وكان لجوؤه إلى العزلة والابتعاد عن الناس من جملة الوسائل التي اتخذها للتقية. إذ أن آراؤه

المدرجة في اللزوميات تبلورت عنده أثناء رحلته إلى بغداد وتوسعت بعد عودته منها.

لقد كان أبو العلاء حتى رحلته إلى بغداد يحاول أن يجيأ كبقية الناس إنسانا إذا طموح مادي

ومعنوي، فذهب إلى بغداد مغامرا في معترك الحياة، ولكنه أحس وبكل مرارة أن له قيدين قيده

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

عن بلوغ الأماني، القيد الأول عماء الذي كان عقبة كأداء حالت دون مقدرته على شق طريقه في الحياة بأمان واطمئنان، والثاني فضيلته النفسية وصدقه لعقله وبغضه للكذب والمداجاة.

ولقد تكامل نضجه الفلسفي في بغداد بعد أن توسعت مداركه واطلع إطلاعا واسعا على مختلف الآراء والمذاهب الفلسفية والعقائدية، فتلور عنده مذهبه الفلسفي الخاص، وتكونت عنده آراؤه في العلة الغائية للوجود، وفي الجبر والاختيار، وفي الآلة والرسالات والأديان، وفي الروح والجسد والبعث والنشور، وفي الثواب والعقاب، وفي أزلية الكون أو حدوثه وما إلى ذلك من آراء، ولما كان الرجل مخلصا لآراء وعقيدته، صادقاً في قوله وعمله اتخذ له الصراحة ديدنا، فلم تكن نفسه ترتاح للكذب والنفاق، ولم يكن يطبق المداجاة والرياء».

ولكن لما كانت آراؤه تخالف ما اعتاد الناس عليه والفوه، ولا تتفق مع ما يشتهون تقيد بالتيقن إلى حد ما وذلك درءا لما قد يتعرض إليه من أذى، ولكن نفسه التزعة إلى الصراحة والصدق وإلى حرية الفكر والتعبير لم تكن تستسيغ التقيتة وما يرافقها من نفاق ورياء فأصبحت حياته جحيما لا يطاق، إذ كان مضطرا إلى إتباع أسلوب في الحياة تأباه نفسه ويأباه عقله الذي يستهدف تحرير الفكر وجعله طليقا من قيود الرياء والمداجاة، وظهر تألمه الشديد من التقيتة بالبيتين التاليين:

لحاهما الله دارا ما تدري بمثل المين في لجج وقمس

إذ قلت الخال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلقت همسي.

ويضاف إلى ذلك أنه أحس بأنه في بغداد محاط بأناس مسلحين بسلاح الحسد والكيد والنميمة، فخشى منهم الوقعة وخاف أن يصيبه منهم مكروه كما أصاب العديدين قبله، وهذا الذي جعل ابن الجوزي يقول عنه في كتابه «تلييس إبليس» أنه لم يزل متحبطا في تعثيره خائفا من القتل.

فقر قراره بعد تفكير طويل على أن يتخلص من ذلك الوسيط وإن يعود إلى موطنه، وأن يعتزل الناس معتكفا في منزله، متخذاً منه حصنا يتقي به كيد الكائدين، مبتعدا عن الحياة الصاخبة والصراع الدامي في عاصمة الخلافة، فعاد إلى المعرة وعاش بها الفترة الأخيرة من حياته وهو رهين

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



سجونه الثلاثة، فكرس كل وقته إلى التفكير والتدريس والإنتاج الأدبي، فأودع ذلك الإنتاج آراءه بحرية واطمئنان دون أن يكون معرضاً لكوارث الحدثان.

مصادر فلسفته:

لم يذكر المؤلفون القدامى عن سيرة أبي العلاء وتاريخ حياته ما ينير الطريق لمعرفة أسس فلسفته والمصادر التي استقى من ينابيعها مبادئ آرائه وعقيدته، فلم يشيروا إلى العلماء الذين درس عليهم وأخذ عنهم العلم، ولم يذكروا المكتبات والمجالس التي يؤمها بالتفصيل والأشخاص الذين كان يجتمع بهم باستمرار ونوع المناظرات والمناقشات، التي كان يجريها معهم والكتب التي قرئت له فأستوعب مادتها. ولأجل معرفة مصادر فلسفته نعتد على تلك النتف الإخبارية المذكورة عنه، ثم نركن إلى دراسة شعره، ومنها يمكننا أن نستخلص نوع المؤثرات التي أثرت على تفكيره، فكانت خلاصتها الفلسفة العلائية:

1 - شخصيته:

لقد أثرت في أبي العلاء بيئته، حيث نشأ في محيط علم وأدب، فاندفع إلى مواصلة الدرس والبحث والإنكباب عليهما، أما عماه الباكر فقد حزّ في نفسه، وإن كان يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، إذ أن عماه أبعدته عن مشاغل الدنيا ومفاتها فانصرف إلى الكتب وكرس كل وقته وجهده لاستيعاب مادتها. وكان ضعيف الجسم ضئيله، فإذا أضيف إلى ذلك فقدته بصره يمكن أن يعلل زهده في الدنيا وإعراضه عن البشر وكرهه للمرأة.⁽¹⁾

لقد كان المعري فقيراً معسراً، وإن اهتم بكثرة المال ففرض عليه ما يفرض على أرباب المال، قال:⁽²⁾

سوّلت لي نفسي أموراً ووهيها ت لقد خاب ذلك التسويل

واقامي بالمال كلف أن يط — لب مني ما يقتضي التمويل

ويقول الغواة: خوّلك ال — ه، كذبتم لغيري التخويل

1 - عمر فروخ: حكيم المعرفة، ص33

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، 176.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



عيشة ضاهت الهواذير ما في— ها مفيد، بل كلّها تطويل

وظلّ يشكو الفقر إلى أيامه الأخيرة، ومع ذلك كان ينفق على المعوزين و المتعفين.
قطع المعري دراسته في طرابلس بعد وفاة أبيه المفاجئ، حيث كان المعين الوحيد له. وعاد إلى المعرة وبقي فيها خمس عشرة سنة يندب فيها حظه العاثر الذي أضاف له مصيبة اليتيم علي مصيبة العمى. وشهد المعري سجال الفتن والحروب بين الحمدانيين والفاطميين، علاوة علي غارات الروم بين فترة وأخرى. وعندما ملّ هذا الوضع اتجه إلى بغداد وكانت كعبة العلم والأدب ومركز الحضارة. فلقي إساءات مختلفة تعرّض لها بسبب عاهته، فتنكر له نفر في مجلس الشريف المرتضي وأسيئت معاملته حيث وسمه أحد بالكلب. فخاب ظنه وقرر العودة، لاسيما عندما بلغه مرض أمه. وأثناء عودته جاءه نعيها، فلشتدّت أحزانه. لقد رحلت عرع في هذا العالم من كان يرجو لقاءها. وهكذا بقي وحيدا، معتزلا الناس، لازما بيته قرابة النصف القرن وسمي نفسه رهين المحبين العمي والبيت. وخلقت له مكانته العلمية الرفيعة حسادا وخصوصا (1).
ولما كان أبو العلاء متصفا بالفطنة والذكاء الفطري، وسعة المدارك، وقوة الحس، ودقة الملاحظة فقد اندفع بكلّيته إلى دراسة المجتمع والنفس البشرية والطبيعة وما وراء الطبيعة محلا معللا أسبابها ونتائجها، فكون له مذهبا فلسفيا خاصا أودعه شعره ونثره.
وإذا كان أبو العلاء معتدا بنفسه، معتمدا على عقله وعلى عقله وحده فقد دفعه ذلك إلى أن يكون مستقلا بتفكيره، متبعا فطرته، متحاشيا أن يتأثر بواقع بيئته وبما ألفه أفراد أسرته من معتقدات فسلك طريقه الخاص في معتقده وآرائه.

وإن بذرة الشكوك في العقائد الموروثة كانت موجودة عنده منذ شبابه، فقال في مرثيته لوالده المنشورة في ديوانه سقط الزند:

طلبت يقينا يا جهينة عنهم ولم تخبرني يا جهين سوى الظن

فإن تعهديني لا أزال مائلا فأني لم أعط الصحيح فاستغني

وقال عند رحلته إلى اللاذقية:

¹ - عمر فروخ: حكيم المعرة، ص36

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



في اللاذقية ضجة ما بين أحمد والمسيح

هذا بناقوس يدق وذا بمئذنة يصيح

كل يعظم دينه يا ليت شعري ما الصحيح

وكان هذا الشك قد دفعه إلى المزيد من البحث والاستقصاء، فلم يقتنع أبو العلاء بآراء تفرض عليه فرضا للإيمان بما إيماننا أعمى دون تمحيص وتعليل ودون درس عقلاني وتحليل، ولقد جعل عقله هو المرشد والدليل كما قال:

أيها الغير قد خصصت بعقل فأسألنه فكل عقل نبي

وكان من خصائص أبي العلاء الخلقية التواضع فقال عن أهل بغداد: «ويحسن جزاء البغداديين، فلقد وصفوني بما لا أستحق، وشهدوا لي بالفضيلة على غير علم، وعرضوا علي أموالهم عرض الجذ، فصادقوني غير جذل بالصفات ولاهش إلى معروف الأقسام».

وكان المعري متسما بعلو الهمة وسمو النفس والترفع عن استغلال طاقاته للتكسب كما فعل غيره من الشعراء، قال «واحلف ما سافرت استكثر من النشب، ولا أتكثر بلقاء الرجال».

وكان جوادا سخيا كريم النفس بالرغم من شالة موارده، وقد كان يجري من ماله على كتاب يكتبون عنه ما يمليه، وكان يجري رزقا على جماعة ممن كانوا يقرؤون عليه، ويترددون على مجلسه لاكتساب العلم وانتهاال الأدب منه.

وذكر أبو الفرج الكاتب الوزير عن أبي العلاء أنه: «قصر همه على أدب يفيده، وتصنيف يجيده، ومتعلم يفضل عليه، ومسترفد صعلوك يحسن إليه».

وقال الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام أن المعري «كانت له نفس قوية، لا يحمل منه أحد، وإلا لو تكسب بالشعر والمديح لكان ينال بذلك دنيا ورياسة».

وجاء في كتاب الرواة للقفطي أن المعري لم يكن من ذوي اليسار والأحوال في الدنيا ... وكانت له نفس تشرف عن تحمل المنن، فمشى حاله على قدر الموجود، فاقتضى ذلك خشن الملابس والمأكّل، والزهد في ملاذ الدنيا.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



المعري النبائي:

عاش أبو العلاء المعري نيفا وثمانين سنة لم يأكل اللحم منها خمسا وأربعين سنة. فقد روى بعضهم " أنه مرض مرة فوصف الطبيب له الفروج فلما جيء به لمسه بيده وقال: استضعفوك فوصفوك هلا وصفوا شبل الأسد؟". وكذلك روى بعضهم: « أنه بقي خمسا وأربعين سنة لا يأكل اللحم ولا البيض ويحرم إيلام الحيوان ويقتصر على ما تنبت الأرض ويلبس خشن الثياب ويظهر دوام الصوم».

وكذلك روي: « أن رجلا لقيه فقال له: لم لا تأكل اللحم؟ قال: أرحم الحيوان، قال: فما تقول في السباع التي لا طعام لها إلا لحوم الحيوان فإن كان لذلك خالق، فما أنت بأرأف منه، وإن كانت الطبائع المحدثه لذلك فما أنت بأحذق منها ولا أتقن عملا. فسكت». ويستدل كثير من الدارسين على أن المعري كان معتقفا المذهب النبائي من قوله في لزومياته: (1)

غدوت مريض العقل والدين فالقني لتسمع أنباء الأمور الصحاح
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالما ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح
وأبيض أمات أرادت صريجه لأطفالها دون الغواني الصرائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافل بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذي بكرت له كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها ولا جمعته للندی والمنائح
مسحت يدي من كل هذا فليتني أهت لشأني قبل شيب المسائح

يدعو في هذه الأبيات عليل العقل والدين ليخيره بالصحيح من الأمور، وينصح بعدم أكل ما يخرج من الماء وهو كاره. وكذلك وينصح بعدم أكل غريض الذبائح اجتنابا لإيلامها في أثناء ذبحها. وينصح بعدم شرب اللبن لأنه يرى أنه لأطفال البهائم التي تشرب لبنها. ثم استأنف ناصحا بعدم أكل الطير بقوله: (2)

ولا تفجعن الطير وهي غوافل بما وضعت فالظلم شر القبائح

1 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج1، ص339.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص339.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

ولقد اختلف المؤرخون في ذلك . فمنهم من اتهمه بالزندقة والإلحاد ومنهم من دافع عنه وبرأه من هذه التهمة. وربما اتخذ المذهب النباقي لأنه يرى تحريم ما أحل الله ولكنه كان مدفوعا إليه اجتنابا لإيلاام الحيوان رأفة به، ورحمة له ورغبة في أن يجازي عن ذلك بالغفران. ومما يدل على ذلك ما جاء في لزومياته: (1)

تسريح كفى برغوئا ظفرت به أبرمن درهم تعطيه محتاجا
لا فرق بين الأسك الجون أطلقه وجون كندة أمسى يعقد التاجا
كلاهما يتوقى والحياة له حبيبة ويروم العيش مهتاجا

فهو في هذه الأبيات يرى تسريح البرغوئ وإطلاقه خيرا من التصدق بدرهم على محتاج. ألا يدل ذلك على أنه كان رقيق القلب عطوفا رءوفا؟ ومن الأدلة على رفقة بالحيوان رفقا شديداً في قوله:

يكفيك أدما سليط ما أريق له دم ولا مس روحا إذ جرى ألم

وقد يكون من التعسف أن نحكم حكما قاسيا على كل من امتنع عن شيء أحله الله لنا وهو لا بقول بتحريمه. (2)

فالمعري على ما اعتمد استنباطا من أشعاره وأقواله، زاهداً غاية في الزهد، عابداً متنطع في عبادته، متقللاً يأخذ نفسه بالخشونة قانع باليسر، معرض عن الدنيا وزخرفها. وهذا مما يرجح الاعتماد بأن نباتيته ناشئة عن شفقتة وزهده وتقشفه ولا عن زندقته وإلحاده. ولعلّ « ما كان يعرف عن المعري من عزوف نفسه عن التغذية بلحوم الحيوانات، لا ينهض دليلا على أنه كان متأثرا بالفلسفة الهندية، ولكنه حدث له كما حدث لغيره من الأقدمين كسقراط كراهة في تعذيب الحيوانات بالذبح. أما تحريم لحوم الحيوانات في الفلسفة الهندية فله سبب آخر مبني على اعتقادهم في تناسخ الأرواح. فقد كانوا يقولون إن الأرواح الشريرة تتقمص أجسادا حيوانية لتعذب فيما جنت في حياتها السابقة، ولم يكن أبو العلاء يقول بذلك.» (3)

1 - المصدر نفسه، ج1، ص216.

2 - محمد بك عبد الحميد: المعري النباقي. كان رحيما متقشفا لا زنديقا ملحدا، أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، ص60

3 - محمد فريد وحدي: نصيب المعري من الفلسفة الشرقية، أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، ص45

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

أما ما ورد في أشعاره مما يصحح أن يؤخذ عليه فلا يبعد أن يكون مدسوسا عليه للنيل منه فقد جاء عنه: « أنه كان يرمي من أهل الحسد له بالتعطيل وتعمل تلامذته وغيرهم على لسانه الأشعار يضمنونها أقاويل الملحدة قصداً لهلاكه وإيثارا لإتلاف نفسه »⁽¹⁾. ومما يدل على ذلك قوله:

حاول اهواني قوم فما واجهتهم الا بالهوان

يخرشوني بسعأياقم فغيروا نية إخواني

لو استطاعوا لوشوا بي إلى الـمريخ في الشهب وكيوان

ولما رجع أبو العلاء إلى المعرة لزم بيته وسمى نفسه رهين المحبين، يعني حبس نفسه في المنزل وحبس بصره بالعمى. ولعل رفقته بالإنسان لا يقل إن لم يزد عن رفقه بالحيوان مما يدل على قوله:²

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا خوف على الجسد

وإنما هو ترك الشر مطرحا ونفضك الصدر من غل ومن حسد

ما دامت الوحش والأنعام خائفة فرسا فما صح أمر النسك للأسد

بل ليس أدل على رفقه بالإنسان مما أوصى أن يكتب على قبره:

هذا ما جناه أبي على وما جنيت على أحد

الأحوال السائدة في عصره:

كانت الأحوال السائدة آنذ غير مستقرة، فأنى أدار أبو العلاء وجهه رأى الفتن والحروب والثورات، وسفك الدماء وإزهاق الأرواح، وهدر المحرمات، ومظالم سياسية واجتماعية، وخنق للحرية الفكرية، كان يرى الرذائل قد استشرت واستفحل أمرها، والفضيلة تداس تحت الأقدام، فتشمئز نفسه من حال الدنيا وتملىء نفسه حقدا على المجتمع وعلى الزمان، قال:⁽³⁾

ومن يعتقد حال الزمان وأهله يذم بهم غربا من الأرض أو شرقا

¹ - محمد بك عبد الحميد: المعري النباقي. كان رحيما متقشفا لا زنديقا ملحدا، أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة

الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، ص62

² - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج1، ص306-307..

³ - المصدر نفسه، ج2، ص89. المين: الكذب، القلى: البغض، الزرق: التدجيل والشعوذة، العدول: الحكام.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



يجد قولهم مينا وودهم قلى وخيرهم شرا، وصنعتهم خرقا
وبشرهم خدعا، وفقرهم غنى وعلمهم جهلا، وحكمتهم زرقا
وقال وهو يتهم الحكام بالطمع والجشع واللصوصية والاستغلال: (1)

قد عمنا الغش وأزرى بنا في زمن أعوز فيه الخصوص
وكل من فوق الثرى خائن حتى عدول المصر مثل اللصوص

ويرى أنّ خراب البدو وحماة المساجد، وحكام البلد، وتجار الأسواق سواسية في اللصوصية: (2)

في البدو خراب أذواد مسومة وفي الجوامع والأسواق خراب.
فهؤلاء تسموا بالعدول وبالتجا ر، واسم أولاك أعراب.

فحكّام البلدان ضعاف، منهم موفق إلى الصواب، ومنهم الظالم المتحيز الخسيس، يجرم صاحب الحق، فلا يبقى للمظلوم حيلة إلاّ البكاء: (3)

وفي كل مصر حاكم فموفق وطاغ يحابي في أخس المطامع.
يجوز فينفي الملك عن مستحقه فتسكب أسراب العيون الدوامع.

فحول وجهه إلى القضاة ورجال الدين عله يجد فيهم العدل والإنصاف المفقودة عند الحكام،
ولكنه عاد منهم أيضا خائبا، فقال: (4)

وقد جار القضاة إذا أشاروا با يسر نظرة متحاملينا
لعل معاشرنا في الأرض جوزوا بما كانوا قديما عاملينا

وينفي الإخلاص حتى على الصديق، فأميرهم فاسق وتقيهم منافق: (1)

1- المصدر نفسه، ج1، ص603.

2- المصدر نفسه: ج1، ص87. الخراب: لصوص المواشي، الأذواد: قطعان الإبل.

3- المصدر نفسه، ج2، ص38.

4- المصدر نفسه، ج2، ص423.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



قالوا فلان جيد لصديقه لا يكذبوا ما في البرية جيد

فأميرهم نال الإمارة بالحنى وتقيهم بصلاته متصيد

فصار أبو العلاء لا يرى في الناس إلا الدنس والفساد، فكل المخلوقات مطبوعة على الشرّ،
لاسيما البشر: (2)

قد فاضت الدنيا بأدناسها على براياها وأجناسها

وكل حي فوقها ظالم وما بها أظلم من ناسها

وقال مسديا النصح إلى الحكام محذرا إياهم من مغبة أعمالهم ومن بطش المظلومين: (3)

غضب الأمير من الملام، وهل ترى أحدا يفوز بعرضه لم يدنس

أنا جاهل إلا بأمر واحد ما عالمي هذا بأهل تأنس

فتوقهم من أسود أو أبيض أو أسمر ما بين ذاك مجنس.

ولكن الحكام لا يرعون، وهم في غوايتهم سادرون، وعن الحق معرضون، والناس عن سبيل
الخير والفضيلة منحرفون، وعن جادة الصواب حائدون، فاقتنع النفس البشرية مجبولة على البشر،
تلتذ بالأذى والضرب، وبالظلم والجور، فالشرّ إرث من الجدّ الأول آدم: (4)

والشر في الجسد القديم غريزة في كل نفس منه عرق صارب

وكان يتألم إذا يرى قوما يتظاهرون بالورع والتقوى كذبا وزورا، وهم في حقيقتهم يظلمون
الناس ويكيدون لهم، فالتدين لا يتم بأداء الفرائض، بل بالعمل الموائم للاعتقاد الصحيح: (5)

توهمت يا مغرور أنك دين علي يمين الله ما لك دين

تسير إلى البيت الحرام تنسكا ويشكوك جار بائس وخدين.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص277.

² - المصدر نفسه، ج1، ص583.

³ - المصدر نفسه ج1، ص580.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص93.

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص391.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



والفضيلة لا تتحقق بمجرد الصوم والصلاة والتقشف، بل بالامتناع مع ذلك على الشرّ وتنقية القلب من الحقد والحسد: (1)

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد

وإنما هو ترك الشر مطرحا ونفضك الصدر من غل ومن حسد

ورأى أن الناس لم يعودوا يأبهون بنصائح الأديان وإرشاداتها، فكل ما جاء لم يستقم لتقويم النفس البشرية، فقال: (2)

كتاب محمد، وكتاب موسى وإنجيل ابن مريم والزبور

فمت أما قبلت وبارت نصيحتها، فكل الناس بور

ولقد كبر عليه أن يرى كل تلك المآسي التي تعاني منها المجتمعات وصعب عليه التوفيق بين وجودها وبين حكمة الخلق فتمنى لو أنّ بركات الخالق شملت خيرات الدنيا دون لأرزائها: (3)

تباركت يا رب العلاء أنت صغتها فليتك في أرزائها لم تبارك

وشق عليه أن تخلق الحيوانات لكي تفترس بعضها بعضا، وعي عن العثور على الحكمة في ذلك إلى إرادة الله، فقال: (4)

ولو لم يقدر خالق الليث فرسه لمطعمه، لم يعطه الناب والظفرا

وتسلط البازي على القطا قدر، بدليل ما أواه خالقه من مناقير معقوفة: (5)

ولو لم يرد جور البراة على القطا مكوفها، ما صاغها بمناسر

ويرى عدوان الحيوان ولا غدر الإنسان، فلو استطاع الحروف الكلام لقال إن الذئب ظالم، ولكن الإنسان أظلم: (1)

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص306.

² - المصدر نفسه ج1، ص

³ - المصدر نفسه، ج2، ص131.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص401.

⁵ - المصدر نفسه، ج1، ص440.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ولو حاورتك الضأن قال حصيفها الذئب يظلم، وابن آدم أظلم

أطردت عنا فارسا ذا رجلة ساقته حاجته وليل مظلم

ويزيده عذرا لدينا أنه سدران، ليس بعالم ما تعلم

قوى سلامتنا، وترعى سرحنا وحراب ضار من حرابك أسلم

ثم أراد أن يستلم للقضاء والقدر وأن يخفف عنه تلك الهواجس والكروب بقوله أن الله أدرى وأحكم، فقال: (2)

لولا بدائع دلت أن خالقنا أدرى وأحكم، قلنا قد خلقنا لم

وقال وهو يجهر بجهله حكمة الوجود ويرد كل شيء إلى مشيئة الله الذي هو على كل شيء قدير ويفعل ما يريد، لا لعله غير إرادته: (3)

أرى جوهرًا حل فيه العرض تبارك خالقه ما الغرض؟

وخلقنا الله لأمر لا مفرّ لنا منه، فعبد الإنسان يستطيع الفرار من سيّده، أما عبد الله فلا فرار له من حكمه وقضائه: (4)

والله خالقنا لأمر شاءه أبق العبيد، وعبده لا يأبق.

العقيدة الإسلامية:

لقد درس أبو العلاء الدين الإسلامي ومبادئ الشريعة الإسلامية والفقهاء على والده وهو قاض من قضاة المسلمين، ثم على أيدي أساتذة آخرين من علماء زمانه في المعرّة وحلب، ثم تفرس في العلوم الدينية وتبحر بها بعد إكماله عهد الدراسة بمطالعاته ومناظراته، فكان على إطلاع واسع بالشرع الإسلامي وبالخلافاً التي ظهرت بين مختلف الفرق والنحل الإسلامية.

1- المصدر نفسه، ج2، ص300.

2- المصدر نفسه ج2، ص .

3- المصدر نفسه، ج1، ص610.

4- المصدر نفسه، ج2، ص86 . أبق: فر وهرب

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

فقد كانت القرون الثلاثة التي سبقت عصر المعري قرونا ظهرت فيها حركات فكرية عنيفة نتيجة رجعات سياسية ثم تطورت إلى خلافات في المبادئ والمعتقدات.

فظهرت فرق الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والأشعرية فاشتد الجدل بينها حول الإمامة ومن أحق بها، وصفات الإمام، وجواز إمامة المفصول على الأفضل أو عدمه، وكيفية تعيينه بالوصاية أو الانتخاب، وهل مرتكب الكبائر مؤمن أو كافر أو فاسق، وهل الإيمان يشمل تأدية الفرائض أو يقتصر على الاعتقاد بالله ورسوله، وكذلك حول الجبر والاختيار، وحول تشبيه الله بصفات أو تزيهه عنها، وما إلى ذلك من المسائل العقائدية والفقهية، ثم ظهر العديد من فرق الشيعة، وبعضها اتسم بالغلو بتأليه الإمام على وبقية الأئمة كفرق الباطنية ومنها الإسماعيلية ومنها فرقنا الدرروز والنصيرية اللتان استفحلت أمرهما في بلاد الشام في زمانه، وكانت حركة التصوف في زمنه على أشدها.

وكان أبو العلاء على تماس تلك الحركات وعقائدها ومبادئها ونظرياتها، وتجمعت لديه معلومات حمة عن أخبارها ومساجلاتها ومجالاتها، واطلع على كتبها ومؤلفاتها.

وكان في بغداد خاصة، يحضر مجالس العلم والأدب ويرتاد حلقات العلم والمكتبات الخاصة والعامية ويتصل برجال الفكر من مختلف الميول والاتجاهات، ومن مختلف العقائد والتراعات، ونخص بالذكر جماعة إخوان الصفاء التي عرفت بترعتها التحريرية التوفيقية بين الأديان والعقائد. فتكدست في فكر أبي العلاء المعلومات الكثيرة المتضاربة، فكانت عنصرا فعالا مهما من عناصر عقيدته ونهجه الفلسفي.

العقائد الدينية الأخرى:

كان العرب دائما على تماس شديد بالديانتين اليهودية والمسيحية منذ عصر الجاهلية، فقد انتشرت اليهودية في أنحاء يثرب. وكان المسيحيون قد استوطنوا في الكثير من أنحاء الجزيرة العربية، وخاصة في أنحاء اليمن ونجران، ولقد قلدهم بعض الأحناف، كورقة بن نوفل، في رهبتهم وأسس دينهم.

وكان لتينك الديانتين تأثير كبير على تطور الفكر العربي قبل الإسلام، ولقد نشأت بعض الأساطير التي نقلها بعض المؤرخين المسلمين كنسب بعض العرب إلى إسماعيل وقصص الأنبياء وما

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

شابه ذلك استنادا على مصادر يهودية ومسيحية. وقد دخل من اليهود في الإسلام كثيرون، منهم كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سبأ وبشر المريسي (أحد المتكلمين) وهرون بن موسى (أحد القراء) وغيرهم منذ فجر الإسلام إلى القرن الرابع وهو عصر أبي العلاء.

وقد جاء في القرآن قصص كثيرة تشابه ما ورد في التوراة ولكن بصورة موجزة مجملية، ولم يتعرض القرآن للتفاصيل، فأخذ المفسرون بعض التفاصيل من مصادر يهودية، ولم تكن جميع تلك المصادر موثوقة معروفة بالدقة بل: «كان منهم عوام يعرفون ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات»⁽¹⁾.

ولقد بحث اليهود في مسائل عديدة كنتلك التي بحثها المتكلمون المسلمون، كخلق التوراة، وتقديس أسرة داود، والأمل بظهور المسيح المنتظر الذي تطور عند المسلمين إلى فكرة رجعة الإمام المهدي، فقال بعض اليهود أن عزيزا غاب وسيرجع وقال آخرون أن إلياس كذلك، وأنهم قالوا أن لكل نبي صبي، واختلفوا في زمن هو وصي موسى، فمنهم من قال أنه هرون ومنهم من قال أنه يوشع، وكذلك اختلفوا في مبدأ جواز البداء أو عدمه، وتكلموا في التشبيه، وكثر النقاش بينهم وبين المسلمين في كل تلك المبادئ الكلامية، وقد أثرت آراؤهم على بعض الفرق الإسلامية.

وكان اتصال الإسلام بالمسيحية أقوى وأشد، إذ كانت معظم البلاد التي فتحها المسلمون مأهولة بسكان من النصارى كالعراق وبلاد الشام وآسيا الصغرى ومصر.

وقد حدث جدل كثير بين المسلمين والنصارى وكان هؤلاء يقابلون الحجج بالحجج، وقد شغل المسيحيون مناصب ذات أهمية في العصرين الأموي والعباسي، وكان منهم الأطباء والفلاسفة والمترجمون والعلماء في مختلف مناحي العلم من فلك وكيمياء ورياضيات وما إلى ذلك.

ولقد تكلم النصارى في مسائل جدلية عديدة كأبدية عذاب النار أو عدمها، والقول بالجبرية أو القدرية وصفات الله والتجسيم، وفي الثواب والعقاب. وكانت الأديرة والكنائس منتشرة في بلاد المسلمين.

وكان أبو العلاء على اتصال وثيق بالعقائد اليهودية والمسيحية وعلى إطلاع واسع بها، وكانت معظم معلوماته في هذا المجال قد تلقاها عند رحلته إلى إنطاكية واللاذقية، ثم استكملها في

¹ - ابن خلدون: المقدمة.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

بغداد عند رحلته إليها، وقد نشأت عنده الفكرة التوفيقية بين الأديان فلم يكن يفضل بين أحدها والآخر، كما قال:

لا تبدأوني بالعداوة منكم فمسيحكم عندي نظير محمد
أغيث ضوء الصبح ناظر مدلج أم نحن أجمع في ظلام سرمد.

الثقافة والديانة الفارسيّتان:

ولما كانت الأمم المغلوبة أرقى من العرب مدنية وأقدم حضارة وثقافة وأقوى من حيث الأنظمة الاجتماعية لذا فقد جاء هؤلاء الموالي بذخيرة لا ينضب معينها من تراث أمهم وأدخلوها على الفكر الإسلامي.

وكان معظم الموالي، خصوصا في العراق من الفرس، وكان الكثير من أولئك الأعاجم الذين دخلوا في الإسلام لم يعتنقوه عن قناعة تامة، بل بقوا يحنون إلى دياناتهم القديمة، ومما زاد الطين بله أن العرب كانوا يشعرون بالتفوق والسيادة والاستعلاء على أولئك الموالي مما أثار سخطهم فاتخذوا كل السبل والوسائل لأن يستعيدوا أمجادهم القومية بالتغلغل الفكري في الحياة العقلية الإسلامية.

الزردشتية:

كانت للفرس دياناتهم الزردشتية التي اعتقدت أن لهذا العالم قانونا أزليا يسير بمقتضاه، ولذلك القانون ظواهر طبيعية ثابتة، وأن هناك نزاعا بين القوى المختلفة في الكون، وأن هناك عنصرين، أحدهما: عنصر الخير وهو: «أهورا مازدا» ويرمز إليه بالنور، وعنصر الشر وهو «أهرمن» ويرمز إليه بالظلمة، وبهذا حلت تلك الديانة مشكلة الجبر والاختيار، فزهت آله الخير من فكرة خلقه الشر، واعتقدت بأن للإنسان حرية الاختيار لأن يتبع آله الخير أو آله الشر، لهذا فالثواب والعقاب حق لأن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وهي ديانة من أصل آري استهدفت تنقية المعتقدات التي سبقتها في إيران والتي كانت مؤسسة على السحر وتعدد الآلهة وتأسيس عقيدة توحيد كان فيها الإله الوحيد أهورامازدا، ولكن هذا في صراع دائم مع الأرواح الشريرة (أو الشياطين) التي هي أدوات تنفيذية لعنصر الشراهرمن (أو إبليس) الذي هو أساس الإثم والخطيئة في العالم، ودعت

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



تلك الديانة إلى الفضيلة وحسن الخلق من حب وأمانة وصدق وعطف على الفقراء وعناية بالحيوانات وعدم إيذائها،... الخ.

المانوية: ظهرت في بلاد الفرس في القرن الثالث الميلادي الديانة المانوية التي أسسها «ماني» وكانت تعاليمه مزيجاً من الديانتين الزردشتية والمسيحية، وقال بروان في ذلك «أقرب أن تعتبر زردشتية منها نصرانية مزدشة». والديانة المانوية حلت مشكلة شائكة في الزردشتية وهي أن آله الكون الأوحد وهو أهورا مازدا محدد القوة أمام عنصر الشراهمن الذي هو أقل منه شأنًا، فكيف يتمرد المخلوق على الخالق؟ لذا فإن المانوية أقرب فكرة أن عنصري الخير والشر آلهان متساويا في القدرة، فما يصدر عن الإنسان من خير إنما مصدره آله الخير، وما يصدر منه من شر فمصدره آله الشر. فهي ديانة مبنية على نظرية الثنوية بين الخير والشر أوجدت العالم وستبقى تديره حتى النهاية، وهي ترى أن الطريق الذي تسير عليه الطبيعة هو أن يطغى في النهاية النور على الظلمة كجزء من التطور الروحي للبشر الذين سيتخلصون من الشر وينبذون كل أثم وخطيئة.

وان المانوية منعت إتيان السحر وعبادة الأوثان، واعترفت بالدور الذي لعبه كل من بوذا وزردشت ويسوع المسيح في وضع أسس الديانة الصحيحة وادعت أن ماني هو خاتم النبيين، جاء رحمة للعالمين، وأنه الذي بشر به عيسى.

وكانت المانوية تختلف عن الزردشتية بأمر جوهري وهو أن زردشت اعتبر العالم عالم خير، في حين اعتبره ماني عالم شر يجب الخلاص منه، ورأى زردشت أن الإنسان يجب أن يحيا حياة طبيعية فيعتني بجسده كما يعتني بروحه فيقوي جسده ويمتنع عن الصيام ويتزوج ويخلف نسلا، وأما ماني إلى حياة الرهينة اعتقاداً منه بأن امتزاج النور بالظلمة في هذا العالم شر، لهذا فقد دعا إلى الزهد، وأمر بالصيام سبعة أيام في كل شهر وفرض صلوات كثيرة في كل يوم وحرّم النكاح استعجالاً للفناء وبذا ينتصر عنصر الخير على الإنسان الذي يمثل الشر أبداً.

وقيل أن بهرام ملك الفرس قال: «ان هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم، فالواجب أن نبدأ به قبل أن يتهياً له شيء من مراده»، وحكى أن موبدان (أي قاضي القضاة) ناني، فقال الموبد «واجب أن يعان النور للانتصار على الظلمة فقال الموبد فمن الحق الواجب أن يجعل لك هذا الخلاص الذي تدعو إليه» فأمر بهرام به فقتل.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



وأن المانوية وأن دعت جميع إتباعها لأن يجيوا حياة تنسك وزهد ومقاومة الشهوات، إلا أنها قسمت إتباعها إلى صنفين:

- صنف العامة ويسمون (السماعين)

- صنف (النخبة أو الصديقين).

ورسّمت للنخبة نهجا في المعيشة مبني على القناعة التامة والزهد الكامل والامتناع عن كثرة الكلام والطعام، ونبت كل الأهواء الدنيوية وجميع الشهوات النفسية باعتبارها من «عمل الشيطان».

ولقد انتشرت المانوية في أقطار عديدة شرقا وغربا، ففي الشرق وصلت إلى آسيا الوسطى وتركستان الصينية، وفي الغرب وصلت إلى روما وقرطاجة وفرنسا، وبقيت مسيطرة على بلاد فارس وبابل والشام ومصر لأمد طويل، وقيل أن القديس أوغسطين بقي مانويا لمدة عشر سنين قبل أن يعتنق الديانة المسيحية.

وكان المانويون يأخذون الكتب المقدسة القديمة ويشرحونها على مذهبهم بطريقة التأويل، ومن غير المستبعد أن يكون لذلك تأثير على نظرية الفرق الإسلامية الباطنية في لجوئها إلى التأويل.

المزدكية: ظهر في القرن الخامس الميلادي معلم ديني في إيران اسمه «مزدك» وهو من اهل نيسابور، دعا إلى مذهب جديد مؤسس على ثنوية الخير والشر، والنور والظلمة، وتميز مذهبه بالدعوة إلى الاشتراكية في الأموال والنساء، قال الشهرستاني «كان مزدك ينهي الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، فأحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ».

الفلسفة والديانة الهنديتان:

عرفت الثقافة الهندية للمسلمين في العصور الأولى للإسلام عن طريقين:

1 - طريق الاتصال المباشر في التجارة والاقتصاد بين العالم العربي والهند بالطريق البحري من البصرة وبالطريق البري عندما فتحت السند أيام بني أمية.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

2 عن طريق إيران إذ كانت الثقافة الهندية معروفة لدى الفرس، وكانت كتبها مترجمة إلى اللغة الفارسية وإلى اللغة السريانية في جنديسابور.

وبدئ بترجمة الكتب الهندية إلى اللغة العربية منذ عهد المنصور، فترجمت كليلة ودمنة وكتب في النجوم ككتاب السند والهند، وكتب في القصص والأساطير.

وقد اشتدت العلاقات بين العالم الإسلامي والهند في القرنين الرابع والخامس الهجريين حين فتح محمود بن سبكتكين بلاد الهند، وأصبح الإسلام يظل جزءا واسعا من شبه القارة الهندية، وقد ألف في هذه الفترة أبو الحيان البيروني المؤلفات العديدة عن الهند، في تاريخها وأهاليها ودياناتها وفلسفتها، وكانت من جملة مؤلفاته كتاب (تاريخ الهند) وكتاب (تحقق ما للهند من مقولة).

وكانت الفلسفة الهندية معروفة في بغداد أكثر من أي بلد آخر، وقد أثرت أكثر ما أثرت على حركة التصوف الإسلامي، وعلى بعض المفكرين الذين اهتموا بالإلحاد كابن الرواندي وأبي العلاء...

وتتضمن الديانة الهندوسية النقاط الرئيسية التالية:

- 1 - الإيمان بوحدة الوجود وأن الكون خالد كما أن براهمان (روح الكون) خالد.
- 2 - الكون ليس محدثا أو مخلوقا، إذا أنه وجوه الوجود واحد.
- 3 - إنكار النبوات والتترييل.
- 4 - إنكار البعث والنشور.
- 5 - الإيمان بتناسخ الأرواح.
- 6 - الزهد والعفة الكاملة.
- 7 - المجاهدة وترويض الجسد، وطرح الرغبات المادية لتحرير الروح لكي تتمكن من الاتصال بالآلة والفناء به.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



8 - الرحمة بكل ذي حياة وعدم إيذائه، وتحريم ذبح الحيوان وأكل لحمه.⁽¹⁾

ولعلّ الديانة المانوية متأثرة بديانة البراهمة الهندوسية، خاصة فيما يتعلق بتحريم اللحم وعدم إيذاء الحيوان والزهد والمجاهدة، مع العلم أن (ماني) قد قضى شطرا من حياته يقدر بسنتين في بلاد الهند، فالديانة المانوية في حقيقتها مزيج من الزردشتية والهندوسية والمسيحية.

وإذا ما حللنا آراء المعري وسيرته نجد أن الثقافتين الهندية والفارسية لم تؤثرا فقط على آرائه الفلسفية التي أودعها في لزومياته وفي فصوله وغاياته وفي غيرها من رسائل ومؤلفاته الأخرى، بل على سلوكه وفي حياته العملية أيضا.

إنه اقتبس بعض الآراء من الديانتين المانوية والبراهمية، ولكنه لم يعتقد أي دين بأكمله ومن جملة الآراء التي اقتبسها ما يلي:

- 1 - اعتقاده بأن النفس البشرية ذات طبع شرير لا يمكن إصلاحه.
 - 2 - نصحه بعدم الزواج وعدم إنجاب ذرية لأجل تعجيل فناء العالم الشرير.
 - 3 - زهده ومجاهدته وترويض نفسه باعتزاله الناس وعزوفه عن ملذات الحياة.
 - 4 - الرحمة بالحيوان وعدم إيذائه وأكل لحمه وعدم استعمال كل ما يمت إلى الحيوان بصلة.
- فلم يأكل بيضا ولا لبنا ولا عسلا، ولم يرتد ثيابا مصنوعة من الصوف، ولا حذاء مصنوعا من الجلد.

5 - تفضيله حرق جثث الموتى كما يفعل الهنود على تكفينها ودفنها، وقال في ذلك⁽²⁾:

فأعجب لتحريق أهل الهند ميتهم وذاك أروح من طول التباريح

إن احرقوه فما يخشون من ضبع تسري إليه، ولا خفى وتطريح

والنار أطيب من كافور ميتنا غبا واذهب بالنكراء والريح.

¹ - ينظر: عطا بكري الفكر الديني عند أبي العلاء، ص

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، 242.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

ولكنه لم يأخذ بمبدأ الثنوية بمبدأ وحدة الوجود والحلول، وانتقد الصوفية الذين اخذوا به، فقال في رسالة الغفران في بحثه عن الحلاج: (وينشد لفتى كان في زمن الحلاج):⁽¹⁾

إن يكن مذهب الحلول صحيحا فالهي في حرمة الزجاج

عرضت في غلالة بطراز بين دار العطار والثلاج

زعموا لي أمرا وما صح لكن وهو من أفك شيخنا الحلاج.

وكذلك أنكر المعري التناسخ وتهكم عليه تهكما لاذعا في رسالة الغفران، إذ قال: «وتؤدي هذه النحلة إلى التناسخ، وهو مذهب عتيق يقول به أهل الهند، وقد كثر في جماعة من الشيعة، نسأل الله التوفيق والكفاية، وينشد لرجل من النصيرية»⁽²⁾.

أعجبني أمنا لصرف الليالي جعلت اختنا سكينه فارة

فازجري هذه السنانير عنها واتركيها وما تضم الغرارة.⁽³⁾

ولقد أجمع المؤرخون على أن أبا العلاء عارض القرآن بكتابه المسمى «الفصول والغايات في محاكات السور والآيات، كما فعل ابن الرواندي بتأليفه كتابه (الدامغ) وقد حمل ابن الجوزي على أبي العلاء حملة شعراء مبينا أنه حاول معارضة القرآن في كتابه (الفصول والغايات)»⁽⁴⁾.

الفلسفة اليونانية:

لقد ظلت جنديسابور وحران والرها وانطاكيا وغيرها في أوائل العصور الإسلامية مراكز للثقافة اليونانية في العالم الإسلامي، ترجمت منها الكتب العلمية والطبية والفلكية والرياضية

¹ - أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، تحقيق محمد عزت نصر الله، ص: 230.

² - النصيرية: فرقة من غلاة الشيعة انتشرت في بلاد الشام، وهم يؤهلون الإمام عليا وبقيّة الأئمة وخاصة جعفر الصادق، ويسمون عليا (أمير النحل) ولهم صلوات تنتهي بقولهم (أرجعنا يا علي يا أمير النحل يا عظيم)، وهم يعتقدون بأن لكل إمام بابا، فباب علي بن أبي طالب سليمان الفارسي وباب جعفر الصادق جابر بن يزيد الجعفي وباب حسن العسكري أبو شعيب محمد بن نصير النميري، أما الإمام محمد المهدي الذي غاب فيزعمون أنه ليس له باب، ولما غاب المهدي أصبح الباب وهو محمد بن نصير الرئيس الأعلى للطائفة، وسميت الطائفة باسمه، وهم يعتقدون بتناسخ الأرواح.

³ - رسالة الغفران، ص: 232، الغرارة: وعاء يوضع فيه الطعام.

⁴ - عطا بكري: العقيدة الدنية عند أبي العلاء، ص

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



وخاصة الفلسفة إلى اللغة العربية، فاشتد إقبال الناس على قراءتها والتزود بنور المعرفة منها. فظهر عدة فلاسفة بين المسلمين في عصر المعري وقبل عصره كالكندي والفارابي وابن سينا اتخذوا لهم فلسفة يونان سنة ومنهجاً، واهتم أصحاب الكلام من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والاشعرية وفرق الباطنية كالإسماعيلية بفلسفة اليونان فدرسوها واتخذوها سلاحاً لهم يشهرونه في مناظراتهم ومناقشاتهم ومجالاتهم في أمور الأحكام العقلية في العقائد والأديان.

درس أبو العلاء كتب الفلسفة اليونانية التي كانت متوفرة في زمانه، وخاصة عند رحلته إلى اللاذقية وعند رحلته إلى بغداد.

والفلسفة اليونانية تعتمد على العقل بالدرجة الأولى وتجعله مصدر المعرفة والفضيلة والخير، وهكذا قال أبو العلاء: ⁽¹⁾

اللب قطب والأمور له روي فيه تدبر كلها وتدار.

وحذر من ترك العقل وأوصى بالاهتداء بهديه، فمن سلم بغير المعقول قاده مرشده إلى الهلاك: ⁽²⁾

من اهتدى بسوى المعقول أورده من بات يهديه، مساء طال ما تبلا.

ويرى ان الله أعطى الإنسان عقلاً يحذره من شرّ المادة، فعصيه وانغمس بها: ⁽³⁾

تركت مصباح العقل ما اهتديت به والله أعطاك من نور الحجى قبسا

ومما يدل على أن أبا العلاء كان على إطلاع بفلسفة اليونان قوله: ⁽⁴⁾

لو صح ما قال رسطاليس من قدم وهب من مات لم يجمعهم الفلك

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر فليس في الأرض أو ما تحتها ملك.

إن تسأل العقل لا يوجدك من خير عن الأوائل، إلا أنهم هلكوا

¹ - لزوم ما لا يلزم: ج1، ص

² - المصدر نفسه، ج2، ص181.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص552.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص142.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



وهو في نظرته إلى النفس البشرية والطبيعية الإنسانية أبقوري التزعة، إذ أنه يعتقد أن الإنسان مكون من جسد مادي جامد ومن نفس هي مصدر الشعور والحس والتزوات وهي التي تقود إلى الشرور والآثام، ومن عقل هو الذي يهدي ويرشد ويسيطر على كلا الجسم والنفس ويقودها إلى ما فيه الخير والصلاح.

والفلسفة الأبيقورية اهتمت غاية الاهتمام بإنقاذ البشرية من خوفين:

1 - الخوف من الآلهة.

2 - الخوف من الموت.

وحلت تلك العقدة بقولها:

- 1 - إن الآلهة ليست لها علاقة مباشرة بحياة البشر أو بشؤونهم الحياتية بأية حال من الأحوال.
- 2 - أن الموت ما هو إلا انطفاء لشعلة الحياة ونهاية لها، فلا بعث ولا نشور، ولا عقاب ولا ثواب وهي ترى أن لا خلود للنفس ولا للعقل وترى أن الإنسان بعد الموت يتحلل إلى أجزائه الأولية ويفقد شخصيته الذاتية كإنسان.

وأما بالنسبة للخير والشر فقد وحدت الفلسفة الأبيقورية بين الخير واللذة وبين الشر والألم، لذا توهم بعض الناس فاعتبروها تدعوا إلى الملذات الحسية، إن ذلك خطأ، لأن تلك الفلسفة تعتقد أن الملذات الحسية إذا ما أطلق لها العنان تؤدي في النهاية إلى الألم، وأن الخير في حدوث التعادل في السلوك، ويطلق عليه (أتاراكسيا Atarxia)، وللوصول إلى هذه الحالة يقتضي التمسك بالعفة الصارمة، والانعزال عن العالم، وتحرير النفس من الزوجة والأولاد، ونبد الرغبة في السلطة والجاه والثراء والانغماس في الملذات، وأن المقصودة في تلك الفلسفة هي لذة العقل.

استن لنفسه سنة تتفق مع هذه المبادئ، يقول أنيس المقدسي في أبي العلاء وفلسفته: «ولا شك أن هذا النزاع الفكري أحدث في العقول ميلا إلى النظر النقدي في الكون والحياة والدين والمعاد، فتسرب الشك إلى عقول بعض المفكرين، واستولى عليهم روح الإنكار، فرفضوا ما لم تقبله عقولهم من تعاليم وسنن، ونادوا بالرجوع إلى المبادئ الأولية في الحياة الروحية والاجتماعية، ومن هؤلاء شاعرنا المعري، فقد نشأ في هذا الجو الفكري المضطرب تواقا إلى المعرفة وإلى بلوغ

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



الحقائق، وفي نفسه اصطدمت (تقاليد) الدين بأحكام العقل، فاضطرب وصار يتلمس طريقه توصلاً إلى ما يشفى أرامه...»⁽¹⁾.

إن المؤثرات التي أثرت في المعري عديدة، وقد كون فلسفته ومنهجه الفكري استناداً على مصادر كثيرة، فلم يأخذ مذهباً فلسفياً أو دينياً بعينه وبكامله، بل استقى من ينابيع متعددة الآراء التي ارتآها صحيحة وجمع بينها مكوناً له منهجه الفلسفي العلائقي.

تمكّمه الفلسفي:

التهكّم في أصل ما اجتمع له من اللغة والاصطلاح الإزراء بالتهكّم به، الذي يشترط أن يكون إنساناً، فلا تهكّم بحيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ، وبهذا المعنى يرى برجسون - Bergson أنه «لا مضحك إلا فيما هو إنساني»⁽²⁾ وكذلك إدراك التهكّم أو السّاحر فهو «من خصائص الإنسان، وقد أشار مؤلّير - Molière إلى أن الشعور بالمزاح والفكاهة هو ما يميّز الإنسان من الحيوان، أمّا القابليّة للضحك فهي ليست من خصائص الإنسان فحسب، بل من خصائص القروء أيضاً»⁽³⁾.

والتهكّم في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا هو «الاستهزاء، أو السخرية، وهو ما كان ظاهره جداً وباطنه هزلاً»⁽⁴⁾. وهذا التحديد من قبيل التمهيد اللغوي الذي سنجد له لدى أيّ تأسيس مفهوم التهكّم، وعلى هذا المدار حدّد المرصفي التهكّم بأنه كلام «ظاهره الجدُّ وباطنه الاستهزاء... وهو: ذكر الألفاظ على ما يلائم الرفوس من الإجلال والتّعظيم والتّبشير والتّهنة في سبيل السّخرية»⁵.

ويعدّ سقراط من أشهر فلاسفة التهكّم الفلسفي أو العقليّ عبر التاريخ وأكثرهم أهمية في هذا المجال، لم يكن أولهم وليس آخرهم، فقد «كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بالتّسليم بأقوال محدّثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال

¹ - أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، ص: 333.

² - هنري برجسون: الضّحك، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، سنة 1983م، ص16.

³ - عدنان رشيد (الدكتور): دراسات في علم الجمال، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1405هـ/1985م، ص 129.

⁴ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، سنة 1994م، مادة تهكّم.

⁵ - حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، تحقيق وتقديم الدكتور عبد العزيز الدسوقي، الهيئة المصريّة العامّة، القاهرة، سنة 1991م، ج2، ص 130، 131.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

لازمة منها، ولكنهم لا يسلمون بها، فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل»¹، وهذا التهكم السقراطي هو ما سمي بمنهج التهكم والتوليد، أي ليست غاية سقراط التهكم من أجل التهكم أو الإضحاك أو الإزراء بالمتهكم به... «فالتَهْكُمُ السُّقْرَاطِيُّ هو السؤال مع تصنع الجهل، أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السفسطائي أي الزائف»⁽²⁾. أي إن التهكم الفلسفي السقراطي تهكم بناء. والتهكم عامة بناء من جهة كونه إظهارا للخلل بضرب من المبالغة في التركيز على نقاط المفارقة ومواضعها، ولذلك فإن التهكم بقدر ما يدعو إلى الضحك فإنه يدعو في الوقت ذاته إلى شفقة وعطف على المتهكم به، وربما خوف عليه وتألم لحاله.

أبو العلاء المعري واحد قل نظيره بين شعراء العالم في اللجوء إلى هذا التهكم الفلسفي في شعره. اشتهر عن المعري أبيات ومقاطع شعرية مختلفة أكثر من بقية شعره، ومما كثر ترداده من شعره قوله:⁽³⁾

كَذَبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ
فَإِذَا مَا أَطْعَمْتُهُ جَلَبَ الرَّحْمَةَ عِنْدَ الْمَسِيرِ وَالْإِرْسَاءِ

ولكن هذا الإيمان بالعقل الذي تكرر غير مرة وبأكثر من صيغة وأكثر من فكرة وصورة في شعر المعري لم يجعل العقل بمنأى عن نقد أبي العلاء التهكمي أو الساخر به. وإذا كان قد عبّر عن إيمانه بالعقل في البيتين السابقين تعبيراً منطقياً متماسكاً منهجياً على نحو يصح أن يكون أساس فلسفة أو مذهب فلسفي فإنه يعود ليعبّر عن إيمانه بالعقل بقياس منطقي لا يخلو من الروح التهكمية؛ هو دعوة إلى عدم القبول بما لا يقبله المنطق، وصاغ ذلك بقياس منطقي يتألف من مقدمتين ونتيجة، ولكن أحكام القضايا ذاتها تنطوي على صورة تمكينية تقول: ألا صدقت بما لا ينبغي أن يصدق استفدت، ولكن ماذا تستفيد؟ ستستفيد أن تكذب، يقول:⁽⁴⁾

وَلَا تُصَدِّقْ بِمَا الْبُرْهَانَ يُبْطِلُهُ فَتَسْتَفِيدُ مِنَ التَّصَدِيقِ تَكْذِيبًا

ويعبر مرة أخرى عن إيمانه بالعقل بتعبير تمكيني ساخر يتجه التهكم فيه إلى من افتقر إلى العقل، أي إنّه يظهر قيمة العقل وإيمانه به من جهة التهكم بعدم استخدامه فيقول:⁽⁵⁾

¹ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د.ت، ص 52.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 52.

³ - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج1، ص 64.

⁴ - المصدر نفسه، ص 109.

⁵ - المصدر نفسه، ص 74.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



فَلَا تَدُنُّ مِنْ جَاهِلٍ لَوْ ائْتَرَعْتَ خُمْسُهُ مَا دَرَى

بدا التَّهَكُّمُ في البيت السَّابِقِ بشطريه كلاً على حدة ومعاً. فقولُه: «لا تدن من جاهلٍ آهلي» يوحي على الفور برجل مجذوم أو أصابته آفة معدية وهناك من يحذر الناس من الاقتراب منه، ورُبَّما تتخيل مشهد الناس وهم يفرن منه خوف ملامسته.

أمَّا الشطر الثاني فالصورة التهكمية فيه مختلفة اختلافاً تاماً، إنَّه يصور لك صورة لا تشاهدها إلا في أفلام الصور المتحركة تذكرنا إلى حدٍّ ما بتكم الجاحظ بذاته على حدِّ وصف أبي العباس المبرد الذي قال: «عدت الجاحظ فسمعتَه يقول: أنا من جانبي الأيسر مفلوجٌ، فلو قُرِضَ بالمقاريض ما علمت، ومن جانبي الأيمن منقرسٌ، فلو مرَّ بي الذَّبَّانُ لَأَلَمْتُ»⁽¹⁾.

قد تُضحكننا صورة إنسانٍ واقفٍ أو جالسٍ أو نائمٍ تُنتزع بعض أجزائه وهو لا يدري، ولكنَّها في الوقف ذاته تثير فينا شفقةً وألماً ورُبَّما رعباً، وهذا ما يميِّز التَّهَكُّمَ عن فن الإضحاك المحض.

فهو يصور استغلاق العقل في حالة أو مشهد أو أمر فيبدو وكأنَّه تعطلت وظائفه فيجعل ما يرى غير ما يرى على نحو ما يستطيع هو أن يرى وهو معطل عن فهم ما يرى كما يجب أن يرى ولكنه لا يرى، يقول المعري: ⁽²⁾

وَقَدْ يَفْسُدُ الْفِكْرُ فِي حَالَةٍ فَيُوهِمُكَ الدُّرَّ قَطْرُ السُّرَى

جاء التَّهَكُّمُ في هذا البيت صريحاً إلى حدِّ كبير إذ شَبَّه الفكر، المنطق، بآلة تعطلت فأربكت صاحبها في لحظة حرجة.

يصوِّر لنا أبو العلاء المعري خداع العقل لصاحبه، ولكنه ينتقل بنا إلى البنية النفسية القابضة وراء الخداع المسببة له فيقول: ⁽³⁾

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الأَبْصَارُ صُورَتَهُ وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لا لِلنَّجْمِ فِي الصَّعْرِ

الصورة التهكمية هنا واضحة شكلاً، ولكنها مضموناً أوسع مما يوحي به الشكل، وليس يخفى هذا المضمون على أيِّ حال. فإذا كان النجم صورة الشكل المستخدمة للتهكم بمن يخضع لخداع بصره في استصغاره فإنَّ المضمون منسحبٌ صراحة غير مباشرة على كلِّ ما يُقدَّر الناسَ حقَّ قدرها،

¹ - جميل جبر: نواذر الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، القاهرة، سنة 1974م، ص 31.

² - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص 74.

³ - أبو العلاء المعري: سقط الزند، ص 61.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



بل الأشياء كلها، فليس مشكلة العظيم ألا يراه الحقير عظيماً، إنها مشكلة الناظر لا المنظور، وقد استخدم الذنب ولم يستخدم العيب مثلاً ليؤكد أن المسألة ليست مسألة خطأ في التركيب أو البنية الوظيفية للعين، وليؤكد أن اللوحة التي يرسمها لوحة تمكّمية وليست محض تصويرية. ولكن المعري الذي عاب صغير النفس استصغاره غيره ممن يستحق التعظيم، وتهكم به ساخراً بعقله وتفكيره الأعوج، وجد أن العقل ذاته مبني على التناقض والمغالطة، فهو إذ يقف أمام أمر ينكره ويعرفه ويعرفه وينكره، ويجد لكل معنى ما ينفيه وما ما يثبت في الوقت ذاته!! يقول: (1)

وَيَعْتَرِي النَّفْسَ إِنْكَارٌ وَمَعْرِفَةٌ وَكُلُّ مَعْنَى لَهُ نَفْيٌ وَإِجَابٌ

فما هذا العقل الذي لكل معنى عنده نفي وإثبات وما منطق في ذلك؟ لا يوجد أي منطق هنا فيما يبدو للمعري، وكأنه يريد القول إن العقل غير عاقل، والمنطق يعارض المنطق. الأمر في حد ذاته مصيبة ورزء كبير، ولكن المعري وجد مصيبة أكبر من ذلك وأعظم فقال: (2)

وَمِمَّا أَدَامَ الرُّزْءَ تَكْذِيبُ صَادِقٍ عَلَى خُبْرَةٍ مِنَّا وَتَصْدِيقُ كَاذِبٍ

الصورة التهمكّمية هنا هي السابقة ذاتها تقريباً. يبدو ظاهرها أنه تهكم اجتماعي أو منصب على بنية اجتماعية زمانية محدّدة هي مجتمع المعري، ولكنها في حقيقة الأمر قابلة للتعميم على العقل البشري وإن ظهرت الأنا فيها لأن هذه الأنا أنا الإنسان أكثر مما هي أنا المجتمع. والمعري هنا يتهمك بالعقل ثانية ويتساءل ما هو هذا الذي يكذب ما عاينه هو وعاشه؟!

المساواة بين الفهم والجهول، بين من يحسن توظيف العقل ومن يفتقر إلى ذلك بقوله: (3)

فَهُمُ النَّاسُ كَالْجَهُولِ وَمَا يَظْفَرُ إِلَّا بِالْحَسْرَةِ الْفُهْمَاءُ

لتهكم في هذا البيت وجهان، لكل شطر وجهه، يساوي في الشطر الأول بين الفهم والجاهل، بل يساوي الفهم بالجاهل وهنا وجه التهكم وهي صورة كثيرة الاستخدام في حياتنا اليومية. أمّا الشطر الثاني فوجه التهكم فيه مختلف، إنه حسرة من الزمان الذي يظلم ذوي الفهم، ولكنه لا يشكو من الزمان وإنما يقول: إذا تعلمت وعلمت وفهمت فرت بالحسرة. وهذا البيت بل الشطر الثاني تحديداً يذكرنا بيت المتنبي الشهير: (1)

¹ - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج1، ص 87.

² - المصدر نفسه، ص 122.

³ - المصدر نفسه، ص 62.

¹ - العكبري: شرح ديوان المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة 1971م، ج4،

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ذُو الْعَقْلِ يَشْتَقِي فِي النَّعِيمِ بِعَقْلِهِ وَأَخُو الْجَهَالَةِ فِي الشَّقَاوَةِ يَنْعَمُ

شطر المعري الثاني هو شطر المتنبي الأول ذاته تقريباً والفرق بينهما في الحصر والإطلاق، فالمتنبي جعل العاقل شقياً بما عقل به من دون أن يعلق على ما يحصل له غير ذلك، بينما المعري حصر ما يكسبه أو يناله الفهيم بالحسرة بقوله: «وما يظفر إلا بالحسرة الفهماء».

وفي إطار التهكم المشخص أي الذي يتوجه به المعري إلى شخص بعينه نجد نموذجاً طريفاً يستحق وقفة متأملة فاحصة. لننظر في قوله الشهير الذي كثيراً ما يردده الناس والمثقفون منهم خاصة: (1)

وَلَوْ أَنِّي حُبَيْتَ الْخُلْدَ فَرَدًّا لَمَا أَحْبَبْتُ بِالْخُلْدِ أَنْفِرَادًا

فَلَا هَطَلْتُ عَلَيَّ وَلَا بَارَضِي سَحَابٌ لَيْسَ تَنْتَظِمُ الْبِلَادَا

يبدو البيتان حكمة طارت على الألسن وحسب، ولكن الأمر غير ذلك تماماً، لأننا ما نكاد نذكر البيتين حتّى نقارنهما بقول الشاعر: «إذا متُّ ظمآنًا فلا نزل القطر»، فنذم هذا الشحيح الأناني الحقود الذي يريد أن يميت الناس عطشاً إذا لم يستطع أن يشرب، ونمدح ذاك الذي يؤثر الآخرين على نفسه الذي هو أبو العلاء المعري.

السُّرُّ فِي الْأَمْرِ هُنَا أَنَّ الشَّاعِرَ الَّذِي أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْمَعْرِي ذِمَّ فِكْرِهِ وَأَخْلَاقِهِ وَقِيمِهِ هُوَ أَبُو فِرَاسِ الْحَمْدَانِيِّ، وَأَبُو فِرَاسٍ هُوَ الْخُصْمُ اللَّدُودُ لِلْمَتْنِيِّ، وَالْمَتْنِيُّ هُوَ قَدْوَةُ الْمَعْرِيِّ وَمِثْلُهُ الْأَعْلَى الَّذِي أَدَّى بِهِ دِفَاعَهُ عَنْهُ إِلَى سَجْنِهِ الثَّانِي وَحَبَسَهُ نَفْسَهُ عَنِ الْخُرُوجِ مِنْ بَيْتِهِ. وَقَدْ أَرَادَ الْمَعْرِيُّ أَنْ يَقْتَصَّ لِلْمَتْنِيِّ مِنْ خُصْمِهِ فَأَخَذَ قَوْلَهُ: (2)

مُعَلَّلَتِي بِالْوَصْلِ وَالْمَوْتُ دُونَهُ إِذَا مِتُّ ظَمآنًا فَلَا نَزَلَ الْقَطْرُ

وقال بيتيه اللذين طارا شهرة بشهرة هذا البيت حتّى اقتربنا معاً عبر الزمان، فجعل من أبي فراس موضع تحقير الناس الدائم لأنّه بدأ حقوداً أنانياً لئيماً فيما بدا المعري هو السماح الكريم الحليم الحكيم الذي يأبى الجنة إذا لم تدخلها الناس معه، ويرفض المطر إذا لم يكن غيثاً لكل الناس. والدليل على أن المعري أراد أن يمسخ أبا فراس ويجعله سخرية للناس أن المعري ذاته لم يختلف في فلسفته عن أبي فراس في بيته السابق أبداً لأنّه قال القول ذاته تماماً في لزومياته: (1)

¹ - أبو العلاء المعري: سقط الزند، ص 198.

² - أبو عبد الله الحسين بن خالويه: ديوان أبي فراس الحمداني، جمع وتحقيق الدكتور سامي الدهان، وزارة الثقافة، دمشق،

سنة 2004م، ص 84.

¹ - المصدر نفسه، ص 203.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



إِذَا مِتُّ لَمْ أَحْفَلْ بِمَا اللَّهُ صَانِعٌ إِلَى الْأَرْضِ مِنْ جَدْبٍ وَسَقْيِ غِيُوْثٍ

أي إن أخلاق الشعارين وقيمهما واحدة، ولكن المعري أن يتهكم بأبي فراس ويجعل منه سخرية للناس. وهذا التهكم هنا يمكن أن يصنف ضمن أكثر من تصنيف، كما يمكن إدراجه ضمن ضروب التهكم بالعقل المشخص.

فشعره ونثره مليء بالمعاني التي تتقمص التهكم والسخرية بما يعترف به الناس من معتقدات، وأن تهكمه لا يبعث على الاستهزاء لمجرد التفكك، بل إلى التفكير فيما هو معقول وغير معقول، وفي التمييز بين ما هو صحيح في نظره أو غير صحيح، وأن تهكمه لا تحل طلاسمة بيسر وسهولة، بل يحتاج إلى ثقافة واسعة وعقل راجح مدرك يتمكن من حل تلك الألغاز وفهم موضع النكتة، قال في مناقشته للبعض: (1)

قلتم: لنا خالق قديم قلنا: صدقتم، هكذا نقول

زعمتموه بلا مكان ولا زمان، إلا فقولوا

هذا كلام خبي معناه ليست لنا عقول.

وقال: (2)

إن كان من فعل الكبائر مجبرا فعقابه ظلم على ما يفعل

وقال مؤاخذا النصراني على تعظيمهم الصليب والقول بصلب المسيح، وعلى اليهود إنكار نبوة المسيح، ثم يثبت رأيه كمسلم في الإقرار بنبوته وإنكار صلبه: (3)

يا آل إسرائيل، هل يرجى مسيحكم هيهات، قد ميز الأشياء من خلبا

قلنا: أتاننا ولم يصلب وقولكم ما جاء بعد، وقالت أمة صلبا.

1 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص160.

2 - المصدر نفسه، ص163.

3 - المصدر نفسه، ص104.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

تشاؤمه: التشاؤم pessimism هو استعداد نفسي لرؤية الجانب السيئ في الأشياء. أو حالة ذهن يتوقع أن تجري الأمور بما لا يشتهي. ⁽¹⁾ وقد تطور معنى كلمة تدل في اللغة العربية المعاصر وقد كانت الكلمة تدل على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم.

وما من شك في أن التشاؤم موقف من قيمة الحياة، لأنه يتعلق بالإحسان والأسوأ، فجوهر التشاؤم هو توقع الشر وكلمه التشاؤم استحدث في العصور الحديثة، وجاءت من معنى (أسوأ الكل - الأردأ) لتشير وتدل على موقف اليأس تجاه الوجود، وجاءت عبر رأى غامض vague بأن الألم والشرّ يتسلطان على العالم بأسره. ⁽²⁾

ولفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم أخرى مثل الشك، واليأس، والعناية الإلهية، والألوهية، والحرية، وثنائية الخير والشر، والحتمية والحرية. ولكن الموقف السائد عند مفكري الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التشاؤم. ⁽³⁾ وهناك أنواع من التشاؤم: التشاؤم الفلسفي، والتشاؤم الشعري، والتشاؤم النفسي، وهو الذي يقوم على التحليل النفسي الدقيق لمزاج المتشائم وحساسيته بالخير والشر. وهناك التشاؤم المطلق، حيث يعتقد أصحابه أن الوجود كلّ شرّ، وأنّ العدم خير منه. أما التشاؤم النسبي فيرى أصحابه أن الوجود ليس شرّاً مطلقاً دائماً، فالحياة تحتوي على الخير والشرّ والعقل من يستطيع أن يتغلب على الشرّ. ⁽⁴⁾

للتشاؤم بدايات في الوعي الإنساني، فعلى سبيل المثال تتجه أديان الهند كلها إلى التشاؤم، وتسعى إلى الانطلاق، أو النجاة أو الترفاناً. ⁽⁵⁾

فالبوذية ترى أن الوجود نفسه شر، وأن الحياة تعني الحزن، والمهرب الوحيد هو الفرار منها ⁽¹⁾، كما ترى أن الألم في كل شيء فالولادة ألم، والشيخوخة ألم والمرض ألم، والحزن ألم وليس في مقدور أحد أن ينجو من الألم حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة يعرفون الألم. ⁽²⁾

¹ - موسوعة لالاند: ص3680. وينظر: وهبة مراد: المعجم الفلسفي، ص108

² - Encyclopedia. Britannic, Art, Pessimism-vol 17- p.632..

³ - جاد الله زهدي: أصول علم النفس في الأدب العربي القديم، ص153

⁴ - شلي أحمد، مقارنة الأديان، ج04، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، ط 08، القاهرة، سنة 1984م،

ص: 198.

⁵ - المرجع نفسه، ص: 198.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



والألم عند البوذية مصدره العطش، أي الرغبة المرتبطة باللذة، والتي ترافق كل وجود فالعطش، والجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التي هي الحسد، والحقد والضلال. وتوقف الألم يعني توقف العطش أي توقف أصل الشر. وقد عبر بوذا عن النظرية السابقة في قوله: (الكون بأجمعه ملتهب. الكون بأجمعه مخوف بالدخان. الكون بأجمعه تحيط به النار. الكون بأجمعه مرتعد)⁽³⁾.

كما نجد البوادر القديمة للتشاؤم عند الرومان والإغريق، حيث كان عالم المؤرخين اليونانيين والرومانيين قاصرا حيث بنوا آرائهم على حياة الفرد أو الأسرة والقبيلة، ومن شأن التاريخ إذ بني على هذا الأساس أن يكون قائم اللون، مليئا بأخبار الفتن والثورات، فلما أطلع فلاسفة الإغريق والرومان على هذا التاريخ تأثروا به في صياغة نظرياتهم عن الحياة فجاءت هذه النظريات تبلور التشاؤم خاصة نظريات أفلاطون، والأبيقورية، والرواقية وسنيكا⁽⁴⁾.

وتعتبر النظرية الفيثاغورية إلى العالم نوعا من أنواع التشاؤم (المقيد) حيث يوجد تكفير ومعاقبة للنفس على زنوبها، حتى يمكن أن يكون الإنسان حرا، وذلك غير دورات بعدها تصبح النفس نقية عبر تنقية شعائرية (طقسية) أو بواسطة التأمل الفلسفي Philosophical contemplation . كما يوجد هذا التشاؤم في المسيحية التي ترى أن العالم ساقط بسبب فساد العقل والإرادة، ولكن مثل هذه المفاسد أو الأمراض يمكن أن تقوم، وفي القرن التاسع عشر قرئت نزعة التشاؤم، وظهرت عند شوينهار⁽⁵⁾.

أحس أبو العلاء أنه لا يحيا حياة الناس، « فحياته تحيط بها أثقال من العجز، وتغشاها ظلمات تحجب عنه الوجود، فهو علّ وعبء على غيره..... فهو محجوب عن رؤية كل مظاهر الجمال في الإنسان والطبيعة. وجعله ذلك يشعر بغير قليل من الأسى والحزن وأن الحياة مليئة بالشرّ ولا يستطيع الإنسان أن يدفعه عن نفسه... ويطول به التفكير في شروخ الحياة ويطول به القلق

¹ - عبد الرحمان عائشة: الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري، ص: 99.

² - مقلد علي: البوذية، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، ط 2، بيروت، سنة 1988م، ص: 259.

³ - شلي أحمد: مقارنة الأديان، ج4، أديان الهند الكبرى، ص: 203.

⁴ - العبادي عبد الحميد: ناحية التاريخ في أدب أبي العلاء، ص 201.

⁵ - سناء خضر: النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار وفاء لدنيا الطبع، الإسكندرية، ص382.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



والياس، فالحياة نصب وعذاب وآلام، وليس فيها ما يغري بجبها أو الإقبال عليها بل فيها ما يغري ببغضها والانصراف عنها. ويرى أن زواج أبيه كان شرا هو ثمرته، ويصمم على ألا يتخذ زوجا ولا ولدا يدفع به إلى خطوب الحياة ومآسيها الثقال التي يتجرع غصصها محتملا منها ما يطاق وما لا يطاق، وحرى به ألا يجشم أحدا مشقة تلك الغصص وألا يتعرض أناسا أبرياء للابتلاء بها وبآلامها،⁽¹⁾ وحسبه أنه يصلى بناورها، وألا يجني على غيره فيقدمه وقودا لها، وإنه ليبرأ من تلك الجناية في رأيه رافعا صوته بقوله:

هذا ما جناه أبي علي وما جنيت على أحد

فأبو العلاء فيلسوف متشائم يرى أن الدنيا لا تستحق البقاء لحظة، فليت العالم الإنساني ينقرض في لحظة: ⁽²⁾

وليت وليدا مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمه النفساء

وإن كان ولا بد فليت الناس لا يتزوجون ولا ينسلون فيكون عمر الدنيا جيلا واحدا،

وأما قريبا، فالتاس كلهم كذب ورياء وظلم: ⁽³⁾

وأفضل من أفضلهم صخرة لا تظلم الناس ولا تكذب

فلماذا يكون لهم الحق في البقاء؟ بل ليس الإنسان وحده هو الشر في هذا العالم، فكل ما فيه شر، وشر ما فيه الإنسان: ⁽⁴⁾

قد فاضت الدنيا بأدناسها على براياها وأجناسها

والشر في العالم حتى التي مكسبها من فضل عرناسها

وكل حي فوقها ظالم وما بها أظلم من ناسها

ولا يظن ظان أن العالم كان يوما ما برا ففجر، أو صالحا ففسد، بل كان دأبه منذ خلق،

وطبيعته منذ وجد، فما فسد الناس، ولكن اطرده القياس: ⁽⁵⁾

وهكذا كان أهل الأرض مذ فطروا فلا يظن جهول أنهم فسدوا

1 - شوقي ضيق: فصول في الشعر ونقده: دار المعارف، مصر، سنة 1981م، ص

2 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج1، ص62

3 - المصدر نفسه، ج1، ص95

4 - المصدر نفسه، ج2، ص583

5 - المصدر نفسه، ج1، ص

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



فأبو العلاء لا يقول كما قال غيره: ((ليس في الإمكان أبدع مما كان))، بل يقول العكس ((ليس في الإمكان أسوأ مما كان)).

كان هذا النظر المتشائم عند أبي العلاء نتيجة لمزاجه ونوعه تفكيره أكثر مما هو نتيجة لظروفه الخارجية، نعم كان أو العلاء أعمى فقيرا دميم الخلق، ولكن هذه وحدها لا تكفي في تكييف أبي العلاء هذا الكيف المتشائم، ففي الحياة عمي فقيرا مشوهون، وهم مع هذا كله فرحون مرحون، ينظرون إلى الحياة نظرة ابتهاج وسرور، وغبطة وحبور، ويتذوقون من لذاتها ما استطاعوا، وينهلون من متعتها ما قدروا. ولو كانت هذه الأشياء علة، ما تخلف المعلوم ولا في جزئية واحدة - إنما هو مزاج لأبي العلاء يآلف الحزن ويأنس إليه. ويرى في الوجود جوانب ترفا ولا علما، وغنما ولا غرم، وظلما منهم يقابله عبودية من رعيته. وليتهم إذا ظلموا سموا الظلم باسمه الصريح، ولكنهم جمعوا إلى ذلك الخداع فسموا الظلم "سياسة". لهذا كله أخذ أبو العلاء يسبهم في لزومياته إذا لم يحققوا مثله بل لم يقربوا منه،¹ يقول: (2)

مـلـ المـقام فـكم أعـشار أمة

أمرت بغير صلاحها امرأؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

فدعوا مصالحها وهم اجراؤها

فهم لا يراعون منطق العقل في فرض الأحكام، بل همهم أن يكون أمرهم نافذا مهما كان، وهذه سياسة خرقاء - في نظره - أصبحت معها الحياة لا تطاق: (3)

يسوسون الأمور بغير عقل

فينفذ أمرهم ويقال ساسة

فأف من الحياة وأف مني

ومن زمن رياسته خساسة

ويقول أيضا: (4)

ما أجهل الأمم الذين عرفتهم

ولعل سلفهم أضل وأبتر

يدعون في - جمعاتهم بالسفاهة

لأميرهم فيكاد ييكي المنير

1 - أحمد أمين: نظرة أبي العلاء إلى العالم: من كتاب: أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات، ص 28-29.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص56

3 - المصدر نفسه، ج1، ص560

4 - المصدر نفسه، ج1، ص

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



فالعراق والشام خاليان من سلطة فعلية، وحكاهما أشبه بالشياطين، لا يعبأون أن يموت الفقراء جوعاً، إن هم ترنخوا من شرب الخمر أو تخموا من الطعام الشهي: (1)

إن العراق وإن الشام مذ زمن صفران ما بها للملك سلطان
ساس الأنام شياطين مسلطة في كل مصر من الوالين شيطان
من ليس يحفل خمض الناس كلهم إن بات يشرب خمرا وهو مبطان

فمن شأن الحكام الجور في الرعية، فلا تدول دولة الواحد منهم حتى يليه من هو أشدّ ظلماً، فالحمامة إن هي سبطت على حبّ المزارع، سطا عليها الصقر فخطف أنفاسها: (2)

إن جارت الأمر جاء مؤمر أعنى وأجور يستضم ويكلم
كحمايم ظلمت فنادي أجدل إن كنت ظالمة فاني أظلم

لقد كان شوبنهاور فيلسوف التشاؤم في العصر الحديث بصيرا، وفي صحة جيدة، وثروة واسعة. ومع ذلك كان كأبي العلاء في نظرة إلى العالم، فهو شر كله، «فأينما توجهت ألفت عراقا وقتالا ومنافسة، فكل نوع يقاتل لينتزع من الآخر ما يملكه من مادة وزمان ومكان، وليس الإنسان إلا ذئبا للإنسان، وهو تعس إذا تزوج، وخير للعالم أن يقف النسل وتنقطع الحياة. إذن فالتشاؤم مزاج، أولا- وظروف خارجية، ثانيا.» (3)

فمما لا شك فيه أن ظروف أبي العلاء ساعدت على تشاؤمه، وزادت في تلويته الدنيا بهذا اللون القاتم، وكذلك كان للظروف الخارجية حول شوبنهاور أثر من هذا القبيل، فقد أصيب في أسرته، فمات أبوه منتحرا، وسارت أمه سيرة لا ترضيه، وعاش كأبي العلاء عيشة فراغ الأمن التفكير والتأليف، فلا زوجة ولا ولد، ولا مشغلة في عمل من الأعمال الخاصة، إنما يدور في الحياة حول نفسه، وهذا في كثير من الأحيان مدعاة للسأم والضجر، والتبرم بالناس والحياة، يضاف إلى ذلك أن سوء الحالة الاجتماعية والسياسية في عصر من العصور يغذي المتشائمين، فيظهرون في المجتمع ظهورا بينا، فعلى أثر حروب نابليون وهلاك الحرث والنسل، وضياع الأمل في الثورة الفرنسية علت نغمة التشاؤم في أوربا كلها، وكان لسانها الناطق بيرون في إنجلترا، ودى موسيه في

1 - المصدر نفسه، ج2، ص395

2 - المصدر نفسه، ج2، ص296

3 أحمد أمين: نظرة أبي العلاء إلى العالم من كتاب: أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت،

مجموعة مقالات، ص31

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

فرنسا، وهينى وشوبنهاور في ألمانيا وكذلك كان الشأن في عهد أبي العلاء: فساد في النظم السياسية، ومصادرات للأموال، وحروب متصلة بين الدويلات الإسلامية - كل هذه وأمثلتها إذا عرضت لمزاج كمزاج أبي العلاء كانت مادة صالحة ليغنى عليها غناءه الحزين⁽¹⁾.

بين أبي العلاء شاعر المعرة الفذ وحكيمها الأوحى وارثر شوبنهاور فيلسوف فرانكفورت الكبير، الكثير من وجوه الشبه وأواصر القربى، على تباعد الزمن واختلاف المكان وتباين الأصول. وهما يتقاربان في اتجاه التفكير ولون المزاج وأسلوب الحياة، وإن كان بينهما تفاوت بعيد في منهج البحث والقدرة على ضبط النفس وكبح أهوائها، وكلاهما يلمح الكون بناظر المتسخط المتبرم ويرى الأشياء في ظلال قائمة من التشاؤم والاكتئاب، وينتهي به الأمر إلى رفض الحياة رفضا باتا لاقتراها بالألم وامتزاجها بالشر وإفقارها من المسرات، ويرى إثثار العدم المطلق والفناء التام على الوجود والكيونية.

فشوبنهاور يعرض جانبا واحدا من للحياة هو جانبها المؤلم والمظلم، مغمضا عينيه عن جانب اللذة والنور: « الحياة شرٌّ لأن السعادة هي في الحقيقة موقف سلبي، والحياة شرٌّ لأنها مليئة بالضرر الذي يطرق حياتنا بعد أن نشبع حاجتنا... وإذا كان علينا أن نستحضر أمام بصر الإنسان ذنوبك الشقاء والبؤس الرهييبين اللذين تتعرض لهما حياته باستمرار، لاستبد به الفزع، ولو أنه كان علينا أن نقود المتفائل الراسخ في تفاؤله إلى المستشفيات، وملاجئ العجزة، وغرف العمليات الجراحية وأدخلناه السجون، وغرف التعذيب، وأوكار العبيد، ومررنا به فوق ميادين القتال وساحات الإعدام... إن الحياة ليست إلا صفقة خاسرة لا تغطي تكاليفها»⁽²⁾.

وشوبنهاور لا يرى في الانتحار كبير بأس ويحاول تفنيد آراء من يعيبونه، ويبشر بالزهد ويدعو إلى مقاومة الرغبة في الحياة والتعلق بها والحرص عليها، وأبو العلاء يدعو إلى هذا المذهب.⁽³⁾ ويقول في إثثار العدم على الوجود:⁽⁴⁾

وأرحلت أولادي في نعمة العدم التي فضلت نعيم الأجل

1 - أحمد أمين: نظرة أبي العلاء إلى العالم من كتاب: أبو العلاء المعري، حياته وشعره، ص31.

2 - أحمد معوض: أضواء على شوبنهاور، ط2، الدار العربية القاهرة، سنة 1960م، ص119

3 - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، من كتاب، أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات. ص131.

4 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج2، ص354.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



واو أنهم ظهروا لعانوا شدة ترميهم في متلفات هواجل

ويرى أنه خير لآدم ولنسله لو لم يخلقوا، فالعدم نعمة والوجود نقمة: ¹

خير لآدم والخلق الذي خرجوا من ظهر أن يكونوا قبل ما خلقوا

والعدم عند المعري - وكذلك عند شوبنهاور - طريق الخلاص: ⁽²⁾

وما لنفسي خلاص من نوائبها ولا لغيري إلا الكون في العدم

وما دام العدم خيرا من الوجود وأرجح وزنا، فالنسل إذن جناية. وقد أغراه إثارة العدم

واعتباره النسل جناية بأن يوصي بأن يكتب عل قبره:

هذا جناه أبي علي وما جنيت على أحد

وقد عاش شوبنهاور كما عاش المعري أعزب من غير نسل ولا زواج، ولم يكن ينتظر من

شوبنهاور الذي يقول عن الحياة إنها جحيم يفوق جحيم دانتي أن يقذف إلى الجحيم المتسعر بأولاده

وذرايته ليعانوا آلام الحياة التي يعرفها بأنها لحظة قصيرة بين أبديتين. ⁽³⁾ ويقرر أبو العلاء أنه يجهل

حكمة الوجود ويقول: ⁽⁴⁾

خلقنا لشيء غير بادٍ وإنما نعيش قليلا ثم يدر كنا المهلك

أما شوبنهاور فإنه يقول: «اذ لم يكن الشقاء هو غرض الحياة وغايتها فإني أستطيع أن أؤكد

أن وجودنا في الحياة أنأى الأشياء عن الغرض و القصد، لأنه من السخف أن نظن أن الحزن غير

المحدود الذي يغشى الدنيا ويغمر الحياة والذي ينشأ من شجون ورزايا متصلة أشد اتصال بجوهر

الحياة هو بلا غرض وبمجرد حادث عرضي» ⁽⁵⁾ وواضح من ذلك أن الشقاء عند شوبنهاور هو غاية

الحياة وحكمة الوجود، وأبو العلاء يرى الشقاء من واجبات الحياة:

قالت لي النفس إني في أذى وقذى فقلت صبرا وتسليما «كذا يجب»

1 - المصدر نفسه، ج2، ص80.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص344

3 - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، أبو العلاء المعري، حياته وشعره، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، مجموعة مقالات. ص132.

4 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج2، ص109

5 - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، أبو مرجع سابق. ص132.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري



ويقول شوبنهاور: « الدنيا لا تسر إنسانا وكل منا ينفق جهده ويمضي حياته في طلب السعادة التي لا ينالها وإذا ظفر بها وجدها وهما والأوهام وإنما القاعدة أن الإنسان لا يصل المرفأ إلا بعد أن يتحطم زورقه ويسقط شراعه»⁽¹⁾ وأبو العلاء يجاربه في هذا المضمار ويرى أن الدنيا مكان للشرّ والشقاء، ولا يجيئها الهناء إلا مختلسا:⁽²⁾

ودنياك ليست للسرور معدة فيمن ناله من أهلها فهو سارقه

وبؤس الإنسان عند أبي العلاء لا يبدأ بمولده وإنما يسبق ذلك لأنه يلحقه عند انبعاث الروح في النطفة:⁽³⁾

وما برح الإنسان في البؤس مذ جرت به الروح لا مذ زال رأسه الفرس

ولعل الموت أهون مصائب الحياة وقعا، فأيسر الهمم موت محتوم:⁽⁴⁾

مصائب هذه الدنيا كثيرة وأيسرها على الفطن الحمام

وكلا الرجلين سيء الظن بالطبيعة الإنسانية شديد الازدهار لها بارع في الكشف عن عيوبها ومساوئها وإحصاء نقائصها ومثالبها. ومن أقوال شوبنهاور في ذلك: «سلوك الإنسان نحو الإنسان يتميز على الدوام بالقسوة البالغة والغلظة الصماء والإفراط في الجوفة والإمناح في الإجحاف والمجاوزة الحد في التنطع والخلاف ذلك هو المستثنى»⁽⁵⁾. وأبو العلاء يطيل الضرب على هذه النعمة ويفتن فيها كل الإفتان فيقول:

وكلنا قوم سوء لا أخلص به بعض الأنام أجمع الفرقانا

ويقول في تنقص الناس وتهوين قدرهم:⁽⁶⁾

لو غربل الناس كيما يعدموا سقطا لما تحصل شيء في الغرايل

وهو يعلل لؤم الإنسان وخسته وحقارته بفساد الأصل والتواء الغزيرة:

تفرع الناس عن أصل به درن فالعالمون إذا ميزتهم شرع

1 - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، مرجع سابق، ص133.

2 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج2، ص80

3 - المصدر نفسه، ج2، ص

4 - المصدر نفسه، ج2، ص291

5 - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، مرجع سابق، ص133.

6 - أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، ج2، ص225.

الفصل الخامس : النزعة التأملية عند المعري

ويرى شوبنهاور أن المجتمع قائم على الخديعة والزييف، وبين جنبي كل إنسان تقيم أنانية ضخمة غلابة تحتاح حدود الحق وتكتسح أسوار العدل في حرية تامة وفي غير تردد. ونشاهد ذلك في صور مصغرة في حياتنا اليومية ونراه في صور مكبرة في كل صفحة من صفحات التاريخ، ويشهد من أزر هذه الأنانية في كل صدر نبع من الكراهية والحقد والضغينة والحبث، فياض الموارد متوثب العباب، كالسم الناقع في أنياب الرقطاء تنتظر الفرصة المناسبة لتنفثه، وفي قلب كل إنسان يرقد حيوان مستوحش شديد الضراوة ينتظر مريسة ليزلزل زلزاله ويثير زوابعه. وأبو العلاء يقدر لنا صورة للإنسانية لا تقل سوادا عن هذه الصورة فيقول:

بني حواء كيف الأمن منكم ولم يؤهل بغير الحقد روع

وكلا الرجلين يائس من الإصلاح منكر لتقدم، ويرى أبو العلاء أن عمل الأنبياء والحكماء والواعظين لم يأت بالثمرة المرجوة ولم يصرف الناس عن الشر. وقد فارق الحكماء الدنيا وفي نفوسهم حسرة من الفشل مساعيمهم وذهاب الجهود أدراج الرياح. وكان شوبنهاور يخالف معاصريه من الفلاسفة في النظرة التاريخية. ولا يرى للدراسة التاريخية شأنًا يذكر، والتاريخ عنده هو الحلم الإنسانية الثقيل، العبث أن نبحت فيه عن خطة أبدية مرسومة أو تدبير حكيم أو غاية معقولة متوخاة.

وفي تعليها لليأس من الإصلاح وتهذيب النفوس والسمو بالطبائع نلمس صميم فلسفتها، فالمعري يعلل ذلك بغلبة الأهواء والمطامع والشهوات وعجز العقل عن كبحتها فيقول:

وقد غلب الأحياء في كل وجهة هواهم وأن كانوا غطارفة غلبا

ويذهب شوبنهاور إلى أن ظواهر المعرفة جميعها وضروب المشاهدة بأسرها إنما هي فكرة متمثلة لنا، أو بلفظ آخر أن كل ما نشاهده ونعرفه كله من نتاج أذهاننا وثمره عقولنا، فليس في الخارج ذواتنا دنيا بمختلف مرآتها وتباين مظاهرها ملائمة لتصورها ومطابقة لما ارتسم في أذهاننا، والدنيا المعروفة من صوغ عقولنا وتلفيق أذهاننا وليس لها كيان إلا في تلك العقول، فهي مجرد صورة ومظهر من مظاهر الوعي. وهي بهذه المثابة من معدن الأحلام وصيم الأوهام، ولكن وراء هذه الدنيا المتوهمة البادية للعيان دنيا حقيقية خافية هي ما يسميه شوبنهاور الإدارة.⁽¹⁾

¹ - علي أدهم: فلسفة التشاؤم: بين المعري وشوبنهاور، مرجع سابق، ص134.

الفصل السادس

القيم الثقافية في فلسفة المعري



آراؤه الفلسفية

اختلفت آراء النقاد في فلسفة أبي العلاء وعقيدته الدينية، فقد تطورت آراءه الفلسفية والدينية بتقدمه بالعمر وباكتسابه الكثير من أسباب المعرفة، لقد شب المعري في عائلة دينية خرج منها العديد من القضاة، فكان لا شك متأثراً ببيئة العائلية إلى حد كبير في بدء حياته، وقد درس مبادئ الدين والفقه الإسلامي على أيدي والده وغيره من علماء زمانه، ولكن بذرة الشك كانت موجودة عنده منذ نعومة أظفاره، وهذه هي التي دفعته إلى دراسة أكثر ما يمكن من الأديان والعقائد الأخرى والنظريات الفلسفية السائدة في زمانه، فقادته دراسته تلك إلى تقوية نزعة الشك عنده، ومما زاد تلك النزعة حدة ما كان يرى من فساد وشرور وآثام، وأن الأديان لم تؤد واجبها بإصلاح البشرية وإبرائها من عللها وأدوائها، فلجأ إلى العقل واعتبره المرشد الحق والدليل الوحيد إلى سواء السبيل فكون له منهجا عقائديا خاصا به مبنيا على الأخلاق الحميدة من جهة وعلى الاسترشاد بالكثير من الفلسفات والعقائد السائدة في عصره فيما يخص بالغيبات من الجهة الأخرى.

وقد قسم بعض الدارسين موضوعات الفلسفة إلى أربعة أقسام:

- 1- الفلسفة الطبيعية وتسم بالعلم الأدنى: وهي التي تبحث في المادة والزمان والمكان وتناهي الأبعاد.
 - 2- الفلسفة الإلهية وتسمى بالعلم الأعلى. وتبحث عن حقيقة وجود الله وصفاته وما يتعلق بالغيبات.
 - 3- الفلسفة الرياضية العلم الأوسط: وتتناول الهيئة والنجوم والكواكب.
 - 4- الفلسفة العملية: وتعالج أصل الإنسان وشخصيته، ومجاله الاجتماعي والأخلاقي.
- ومن خلال دراسة شعر أبي العلاء نستنتج أن آراءه تنوعت وتطورت. ووفق هذا التقسيم سنحاول أن نقف عند بعض هذه الآراء.



الفلسفة الإلهية:

الإله: يؤمن المعري بالله إيماناً لا يتزعزع، ويخطئ الذين يحكمون عليه من هذه الناحية بالكفر والإلحاد ففي شعره شواهد كثيرة تثبت إيمانه بالله، بطرق مباشرة أو غير مباشرة.⁽¹⁾

أثبت لي خالفاً حكيماً ولست من معشر نفاة

لقد ميز أبو العلاء المعري «الإيمان الواحد المطلق من الأديان المتعددة المختلفة : إن وراء جميع هذه الأديان المتناقضة إيماناً واحداً مطلقاً يتساوى فيه جميع المؤمنين. من أجل ذلك يجب المعري من البشر أن يكونوا مؤمنين مثل هذا الإيمان الفلسفي و يتساهل في أمر اعتناق دين بعينه. ثم يتطرف فيهاجم الأديان كلها، ويهاجم الدين لما هو الدين»⁽²⁾.

أما الإيمان خاصة فهو الثقة بالله و تسليم كل شئ إليه والرضا بما يصيبك في الحياة، ثم الورع. ولا يدخل الإيمان عند المعري في باب الجدل وعلم الكلام، بل يقرئه دائماً بالعقل:⁽³⁾

إذا كنت بالله المهيمناً واثقاً، فسلم إليه الأمر في اللفظ و اللحظ

يدبرك خلاق يدبر مقادراً تخطيك إحسان الغمام أو تحظي

فهو يشترط في الإيمان أن يقترن بالعقل لا أن يكون إيماناً أعمى ينقلب إلى كفر:⁽⁴⁾

إذا آمن الإنسان بالله فليكن لبيباً ولا يخلط بإيمانه كفراً

وهو يدعو إلى الاعتصام بالإيمان وتأدية الفرائض. ففعل الخير لا يرد الموت ، لكن التقوى خير زاد إلى الآخرة:⁽⁵⁾

فلا تتركن ورعاً في الحياة وأدّ إلى ربك. المفترض

فكم ملك شيد المكرمات ونال بها الصيت ثم انقرض.

¹ - كمال اليازجي: أبو العلاء ولزومياته، دار الجليل، بيروت، ط1، سنة 1988، ص573.

² - عمر فروخ: حكيم المعرفة، دار لبنان للطباعة والنشر، د ت، ص100.

³ - المعري: اللزوميات، ج 2 ص16.

⁴ - المصدر نفسه، ص399.

⁵ - المصدر نفسه، ج 1، ص611.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وهو يدعو إلى تقوى الله في حالي العسر واليسر وعدم الخوض في الجدل عن المعاد وأسرار النبوة، ففي خوف الله والعمل بالمعروف ما يكفي المؤمن: (1)

قد طال في العيش تقييدي وإرسالي من اتقى الله فهو السالم السالي
وارقب إلهك في عسر وفي يسر واترك جدالك في بعث وإرسالي.

والمعري وطيد الإيمان بالله مطمئن إلى إيمانه هذا . ولكنه لا يحاول أن يعرف الله عن طريق علماء الكلام ولا بالجدال، وإنما اكتفى بما جاء في القرآن الكريم من صفات الله؛ فهو في هذه الناحية النظرية من الإيمان بالله أشعري. فهو لا يتكلف البراهين على وجود الله، لأنه لم يشك فيه؛ ومن لم يشك في شئ فليس بحاجة إلى أن يأتي بالأدلة على وجوده.

«هذا الموقف يقتضي أن يكون إيمان المعري بالله "إيماناً وجدانياً": إنه اقتناع فطري بوجود قوة حكيمة قاهرة هي مصدر هذا العالم و المسيطر عليه: تلك القوة التي لم يخل عصر من العصور ولا قطر من الأقطار ولا شعب من الشعوب المتمدنة أو المتوحشة من الإيمان بها»: (2)

أثبت لي خالفاً حكيماً وليست من معشر نفاة. (3)

ويدور رأيه في الذات الإلهية على محض التزييه والتقديس، وتصوره للصفات تصور باطني خالص، قوم على السلب حذرا عن التشبيه، فالله، إله، واحد (4) يقول: (5)

إلهنا الله، ملك أول أحد تطيعه من صنوف الناس، آحاد

وعلى الإنسان أن يؤمن بالتوحيد، اعتقاداً منه أن الإله واحد: (6)

توحد، فإن الله ربك واحد ولا ترغبن في عشرة الرؤساء

1 - المصدر نفسه، ج 2 ص 221.

2 - عمر فروخ: حكيمة المعرفة، ص 101

3 - المعري: اللزوميات، ج 1، ص: 187.

4 - الشيخ عبد الله العلابي: المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، دار الجديد ط/3، سنة 1995 ص: 167.

5 - المعري: اللزوميات، ج 1، ص: 271.

6 - المصدر نفسه، ج 1، ص: 62.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



فأبو العلاء يأمل فضل ربه وإن عاداه الدهر: (1)

ليفعل الدهر ما يهم به إن ظنوني بخالقي حسنة

لا تياس النفس من تفضله ولو أقامت في النار ألف سنه

فهو راض بقضاء الله وقدره، متوكل عليه: (2)

رضيت بما جاء القضاء مسلما وضاع سؤالي في حواز حوازن

فهو يسلم أمر ما لا يعلم إلى الله، لأن كثرة التساؤل أوقعته في الالحاد، فالإقرار بالجهل خير عنده من الإغراق في التساؤل: (3)

رددت إلى ملك الخلق أمري فلم أسأل متى يقع الكسوف

وكم سلم الجهول من المنايا وعوجل بالحمام الفيلسوف

فالله هو المالك، وأبو العلاء يقر بأن له ربا قديرا لا ينكره (4):

تعالى الله كم ملك مهيب تبدل بعد قصر ضيق لحد.

أقر بأن لي ربا قديرا ولا ألقى بدائعه بمجد.

وأكثر من ذلك فهو يتبرأ من الملحدين: (5)

الله صورني ولست بعالم لم ذاك سبحان القدير الواحد

فلتشهد الساعات والأنفاس لي أني برئت من الغوي الجاحد.

¹ - المعري: اللزوميات، ج 2، ص: 428.

² - المصدر نفسه، ص: 436.

³ - المصدر نفسه، ص: 57.

⁴ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 313.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 321.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ولعل هذا القول إقرار صريح منه بإيمانه بالله، رد به عن نفسه تهمة الإلحاد. وفي اللزوميات لن نجد إنكاراً لله ولا مؤهيم إنكار له، وإنما فيها بيت واحد يحتاج إلى شيء من البحث⁽¹⁾، وهو قوله⁽²⁾:

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسقاطا.

إلا أن طه حسين يرى أبا العلاء في هذا البيت يعلن جهله حقيقة الله، ولا يريد إنكار معرفته بالله⁽³⁾.

وقال الإمام فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين بشأن هذا القول: «وقد هذى هذا في شعره»⁽⁴⁾ وقال العيني في عقد الجمان بعد أن أورد له هذه الأبيات: «أنظر إلى حماقة هذا الرجل الجاهل، أنكر أن يكون الخالق موجودا لا في زمان ولا في مكان، ونسى أنه أوجدهما»⁽⁵⁾.

فهذا التناقض وهذه الحيرة، في كل ما قاله المعري بهذا الصدد، لا يدلان على شيء سوى أن نرجح أن الشاعر لم ينقطع عن الإيمان بالله وبالآخرة، ولكن صورة الله في نفسه لم تكن صورته في نفس المؤمن العادي، وإنما كان نظره إلى ما وراء الطبيعة نظريا، «لا أدريا متأثرا بالإسلام»⁽⁶⁾.

لقد اتفقت الأديان جميعا ومعظم المذاهب الفلسفية على الاعتقاد بقوة إلهية هي علة الوجود، وهي الموجود لذاته وبذاته، وقد آمن المعري بالله إيمانا وثوقا، وإن هو شك أو أنكر العديد من أركان الدين الأخرى، قال: ⁽⁷⁾

لا ريب أن الله حق فلتعد

باللوم أنفسكم على مرتابها

وغدت عقولكم تعاتب أنفسا

ليست تريع لنصحها وعتابها

ويرى أنه مهما اختلف الناس في أمر الحساب والعقاب فلا مفر من الإيمان والله، قال: ⁽⁸⁾

1 - طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، ط/7، د ت، ص: 254.

2 - المعري: اللزوميات الجزء 2، ص: 8.

3 - يُنظر: تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: 255.

4 - تعريف القدماء، ص: 288، عن نكت الهميان، للصفدي

5 - تعريف القدماء، ص: 325، عن عقد الجمان للعيني.

6 - أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، ط/17 بيروت 1989، ص 412 و 413.

7 - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص 141.

8 - المصدر نفسه، ص 526-527.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



الناس مختلفون: قيل المرء لا يجزى على عمل وقيل يجازى

والله حق من تدبر أمره عرف اليقين وآنس الإعجازا

وقال وهو يحاول إثبات الله بصورة عقلية:¹

فلكٌ يدور بحكمة وله بلا ريب مدير

فتوالي الكون والفساد في المخلوقات ذليل قاطع على أن الناموس من إبداع خالق حكيم، فلولا الواحد ما كان الآخر وهو السر في استمرار البقاء:⁽²⁾

فساد وكون حادثان، كلاهما شهيد بأن الخلق صنع حكيم

يرى أبو العلاء أن الله يتصف بالأزلية والخلود والثبوت والكمال والوحدانية⁽³⁾: ومن ذلك قوله⁽⁴⁾:

والروح طائر محبس في سجنه حتى يمن رداه بالإطلاق

سيموت محمود ويهلك آلك ويدوم وجه الواحد الخلاق

وهو معنى الآية: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁽⁵⁾.

ويثبت أن لله صفات القدم والأزلية والسرمدية، قال:⁽⁶⁾

لنا خالق لا يمتري العقل أنه قديم، فما هذا الحديث المولد؟

والقديم في اصطلاح فلاسفة الإسلام بمعنى الأزلي، فهو يشير هنا إلى أن الله أزلي بشاهد العقل،

ويرفض كل ما خالف ذلك، أي إن الله متزه عن التبدل الدائم عبر الزمن، قال⁽⁷⁾:

الله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صاراً.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 391.

² - المصدر نفسه، ج 2، ص 338.

³ - كمال اليازجي، أبو العلاء ولزوميته، ص: 583 .

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 107.

⁵ - الرحمان، الآيتان: 26-27.

⁶ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 251.

⁷ - المصدر نفسه، ص: 418

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



فهو ثابت بمعنى أن الله لا يعتريه تغيير ولا زيادة ولا نقصان، لا يحول ولا يزول، قال⁽¹⁾:

كم غيرتنا بأمر خط حادثه وربنا الله لم تلمم به الغير

وهو كامل لا يوصف بزيادة ولا نقص⁽²⁾:

والرب لم يزد ولا هو ناقص ما قل ملل إلهنا فيكثرا

ولا يتصف بحركة ولا انتقال، فهو موجود في كل مكان⁽³⁾:

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت بقدرة من ملك غير متنقل؟

وهذا القول لا يعني أن الله ساكن، لأن السكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والموصوف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا.

وقد نزه أبو العلاء المعري الله من كل صفات الذات التي تشبهه بالكائنات، فينيفها أصلا، قال: (4)

فببارك الله الذي هو قادر تعبي وتقصر دونه الأوصاف

الظلم أكثر ما يعيش به الفتى وأقل شيء عنده الأنصاف

فأبو العلاء لا ييأس من رحمة الله وعفوه، بل يأمل ويرجو ذلك، كما كان يؤثر الخوف على الرجاء⁽⁵⁾، في مثل قوله⁽⁶⁾:

وإن كفتني عذاب الله آخري فما أحاول منها فوز رضوان

فهو لا يتوقع لقاء رضوان على باب الجنة، بل يخشى مواجهة الله يوم الحساب⁽¹⁾:

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 354.

² - المصدر نفسه، ص: 422.

³ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 218.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 58.

⁵ - محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، تعليق وإشراف: عبد الهادي هاشم، دار صادر، بيروت، ط/2، سنة 1992، ص: 1316.

⁶ - لزوم ما لا يلزم، ج 4، ص: 450.

¹ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 139.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



يا رَضُوْ، لا أَرْجُو لِقَاءَكَ
بل أخاف لقاء مالك.

النبوات والكتب والشرائع:

ينظر المعري إلى النبوة من جانبين : من الجانب الغيبي النظري تم من الجانب الاجتماعي العملي . أما الجانب الغيبي فرأية سيء فيه . إنه يرى - مع إخوان الصفا - أن جميع الشرائع من صنع البشر. إن المعري لا يرى أن ثمة سببا بين السماء و الأرض ولا صلة شخصية بين الخالق والمخلوق. ولقد تطوّر رأي المعري في "الرسل و الأنبياء" في سياق التطور الذي لحق سائر آرائه.⁽¹⁾

أما من الجانب الاجتماعي فالمعري يرى أن النبوة "وازع" (ضابط لسلوك البشر) لا يجوز أن يُجرَح . فإذا حاول أحد أن يجرح هذا الوازع بأن يُنكر بعثة الرُّسل أو بأن يجعل مجيء الرسل قليل الأثر في الحياة الاجتماعية وجَبَ تأديبه بالقصاص الشديد .

إن الرسل قد جاءوا لهداية الناس و تهذيبهم، ولكن الناس، في معظمهم ، لم يهتدوا و لم تنهذب نفوسهم لأن الناس أنفسهم فاسدوا الطبيعة لم يقبلوا التهذيب الذي أراه الرسل للناس . و المعري يتألم من ذلك أشد الألم⁽²⁾ يقول:⁽³⁾

الحمد لله، ما في الأرض وداعة .
كُل البرية في هم و تعذيب
فهل أحس لكم طبع بتهذيب؟
عُودٌ يصدق أو غُرٌّ يكذب أو
مردّدٌ بين تصديق و تكذيب
ولو علمتم بداء الذيب من سغب،
إذا تسامحتم بالشاة للذيب

للمعري آراء في النبوات و شرائعهم، فسرها المؤلفون والمعنيون بدراسة أبي العلاء، كل حسب رؤيتهم وأفكارهم، فجاءت تأويلاتهم لأراء أبي العلاء في النبوة مختلفة ما بين إنكار وإيمان فالمعري يعاني من سوء عقيدة الناس في آرائهم، ويرى منكراً عيسى وموسى في ظلم وضلال، فلو كانت لديه قدرة لعاقبهم على سوء فعلهم وقولهم⁽¹⁾:

¹ - عمر فروخ: حكيم المعرفة، ص: 105.

² - المرجع نفسه، ص: 105.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 135.

¹ - المصدر نفسه ، ج1، ص: 559.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



الحمد لله، قد أصبحت في لجج مكابدا، من هموم الدهر، قاموسا
قالت معاشر: لم يبعث إلهكم إلى البرية، عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا، للقوم، مأكلهً وصيروا دينهم للملك، ناموسا
ولو قدرت لعاقبت الذين طغوا حتى يعود حليف الغي مرموسا.

يدعو المعري النصراني أن يكفوا من العدوات، ويقول: أن أرى المسيح كمحمد صلى الله عليه وسلم لأنهما كليهما رسلا من قبل الله⁽¹⁾:

لا تبدؤني بالعداوة منكم فمسيحكم عندي نظير محمد⁽²⁾.

فأبو العلاء يؤمن بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم ويرى أنه جاء ليهدب الناس ويرشدهم إلى خير السبل⁽³⁾:

جاء النبي بحق، كي يهدبكم فهل أحسن لكم طبع بتهذيب؟.

فهو يمدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم ويفضله على سائر الأنبياء ويعدد ما فرضته الدعوة من تعظيم الله وأداء الفرائض وتطهير الجسد، ويذكر ما حرّمته من قذف المحصنات، وشرب الخمر وما تسوق إليه من طيش وتيه⁽⁴⁾:

دعاكم إلى أعلى الأمور، محمد وليس العوالي، في القنا كالسوافل

حداكم على تعظيم من خلق الضحى وشهب الدجى من طالعات وآفل

وحت على تطهير جسم وملبس، وعاقب في قذف النساء الغوافل

وحرم خمرا خلّت الباب شرهما من الطيش الباب النعام الجوافل

وقال مهاجما اليهود لتكذبهم محمد صلى الله عليه وسلم: ⁽¹⁾

¹ - المصدر نفسه، ص: 319.

² - المصدر نفسه، ج2، ص471.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص: 135.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص: 211.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص: 142.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



ومتى ذكرت محمدا وكتابه جاءت يهود بجحدها وكتابها

أفملة الإسلام ينكر منكر وقضاء ربك صاغها وأتى بها

ويحمل على الناس حملة شديدة بحجة أنهم أسأؤوا فهم الرسالة، أو تصرفوا في تحويلها عن وجهها أو أعرضوا عن قبولها⁽¹⁾:

وموه الناس حتى ظن جاهلهم أن النبوة تمويه وتدليس

أما معجزات الأنبياء، فعقله لا يأخذ بها، مثل الصعود إلى السماء والسير على الماء، كما في قوله⁽²⁾:

زعم الناس أن قوما من الأبرار عولوا في الجو بالطيران

ومشوا فوق صفحة الماء، هذا الإفك، هيهات ما جرى العصران

ما مشى فوق لجة البحر لا السعدان، فيما مضى، ولا العمران⁽³⁾.

فالناس مؤمن صحيح وكافر صريح، وبينهما محرف ومصحف فيما يرونه عن الكتب المقدسة عمدا أو سهوا. ففي كل عصر وأوان جيل من الناس يدين بالباطل، فهل ينفرد عصر بجيل يدين بالحق وكأن بين أقواله ما يدل على أنه يرفض الكتب الدينية ويكذب الرسل ويسئ الرأي في الأنبياء، ظنا منه أن لا حاجة لسبب بين السماء والأرض ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق، فالكتب السماوية إنما أريد بها باطل ومن ذلك قوله⁽¹⁾:

دين وكفر، وأنباء تقص، وفرقان ينص وتوراة وإنجيل

في كل جيل أباطيل يُدان بها، فهل تفرد يوما بالهدى جيل؟

¹ - المصدر نفسه، ص: 552.

² - المصدر نفسه، ج2، ص: 471، من مزاعم الناس أن بعض الأبرار طاروا في السماء وأن منهم من مشى على الماء، وما أبعد ذلك عن أن يقع ما توالى الليل والنهار (العصران).

³ - السعدان: سعد بن أبي وقاص (675) وسعيد بن زيد القرشي (671)، الأول قائد كبير من قريش فاتح العراق ومدائن كسرى، والثاني: من كبار الصحابة، العمران: أبو بكر وعمر بن الخطاب، وليس من هؤلاء من طار أو مشى على الماء. ينظر كمال اليازجي: لزوم ما لا يلزم، ص: 471.

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 158.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

قال بعد أن فكر في تصرفات بعض الناس في كثير من اليقظة: إن أرباب الأديان على اختلافهم ضالون مضللون، يأخذون باللفظ الظاهر، ويسهون عن الجوهر المكنون، فيسيئون إلى أديانهم من حيث يدرون أو لا يدرون. فالناس فريقان: فريق يعتمد العقل في إدراك لباب الدين ولا يحفل بظاهره، وفريق آخر يلتزم بظاهر الدين في غفلة عن لبابه، ولا ينتفع بالعقل: (1)

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت وانجوس مضللة

اثنان أهل الأرض، ذو عقل بلا دين وآخر ديين لا عقل له

فالكتب المقدسة توقع المرء في حيرة أيها يتبع؟ ولمن الهلاك أو النجاة من إتباعها؟ قال: (2)

أمر تستخف بها حلوم وما يدري الفتى لمن الثبور

كتاب محمد وكتاب موسى وإنجيل ابن مريم والزبور

وهناك من يرى أنه لم ينكر «النبوة ولم ينتقد الرسل، بل أنه يعرض بآراء الناس واستنتاجاتهم الخاطئة، وينقد أعمال إتباع هذه الأديان، فأبو العلاء يعتقد أن رؤية الناس إلى الدين ليست صحيحة ولذلك أصبح الدين من أسباب تشتتهم وتفرقهم، يستغله المرتزقون بهدف اكتساب القدرة والثروة، ومنهم من أضاف إلى الدين أمورا واهية أساس لها شوهت مبادئه، وعارضت سبل الاهتداء به» (3).

فإذا سألت أصحاب الدين عن هذه المفارقات، قاسوا الأمور بغير أشباهها، فضللوا الناس لأنهم لا يهتدون بالعقل، بل يتلاعبون بالكلام ويعبثون بالحقائق، يقول (1):

وإذا ما سألت أصحاب دين غيروا بالقياس ما رتبوه

لا يدينون بالعقول ولكن بأباطيل زخرف كذبوه

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص: 192.

² - المصدر نفسه، ص: 363.

³ - ينظر: محمد فاضل: "يادى إز أبو العلاء معري"، مجلة دانشكده أدبيات وعلوم إنساني مشهد، رقم 1 السنة التاسعة ص: 126، نقلا عن تغريد زعيميان: الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام دار الكتب المصرية، ط/ 1 سنة 2003، ص195.

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 505.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ولذلك احتار أبو العلاء في اختيار ما يريد إتباعه من الكتب المقدسة، لأنه لا يعلم أيها تهلك متبعها وأيها تنجى¹، على أن جميعها نمت عن الشر ودعت إلى الخير فما أرعوى لها الناس⁽²⁾.

نمت أماً، فما قبلت، وبارت نصيحتها، فكل القوم بور

لما كان أبو العلاء قد أنكر النبوات فإنه لا شك ينكر الديانات لأنه يعتقد أنها من وضع البشر. وما زاد في كرهه لها ما كان يجري في زمانه من فتن مصدرها الأديان والفرق المختلفة والتي كانت باسمها تسفك الدماء وتزهق الأرواح هدرًا⁽³⁾، قال: ⁽⁴⁾

ولا تطيعن قوما ما ديانتهم إلا احتيال على أخذ الإتاوات
وإنما حمل التوراة قارئها كسب الفوائد لا حب التلاوات
إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعتنا أفانين العدوات

فاختلاف الشرائع تسبب نشوب الحروب بين أتباعها ويستشهد المعري على ذلك بإباحة نساء الروم والنصارى لجنود العرب المسلمين⁽⁵⁾ :

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض للعرب إلا بإحكام، النبوات؟

يستند أكثر الدارسين في إثبات كلامهم حول أبي العلاء وإنكاره النبوة إلى بيت له لم يرد في ديوان اللزوميات وهو: ⁽¹⁾

ولا تحسب مقال الرسل حقا ولكن قول زور سطروره
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمحال فكدروه

وها هو طه حسين يقول في أسباب إنكار أبي العلاء النبوة: «وهو بعد، قد قرأ فلسفة اليونان والهنود وهم لا يؤمنون بالنبوات، ولا يعترفون بالأنبياء»⁽¹⁾.

¹ - تغريد زعيميان: الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، ص: 195.

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 363.

³ - عطا بكري: الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، ص: 143.

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 186.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 187.

¹ - تغريد زعيميان: الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، ص: 196.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ويقول كما اليازجي: «والملاحظة أن أبا العلاء لم يستقر في إيمانه بالرسالة والمرسلين على حال، بل هو أبدا منكر جاحد، او مؤمن مستسلم، أو متجاهل متحير»⁽²⁾.

أما أن يحكم على أبي العلاء بالإلحاد وأن يستدل على إنكاره النبوة بأبيات له لا يمكن الاعتماد عليها في إثبات ذلك بعد كل هذه الشواهد الدالة على عدم إنكاره النبوة فأمر غير منطقي،⁽³⁾ فهو يشير إلى تعاقب الأنبياء الثلاثة بشرائعهم، ويتمنى لو بقي الناس على الدين القويم في أصوله، فارتوى منه من طال عطشه للحق، ولكن من يسمع ويعي والباطل يعلن جهارا، والحق يقال همسا⁽⁴⁾.

دعا موسى فزال، وقام عيسى، وجاء محمد بصلاة خمس

وقيل يجيء دين بعد هذا، وأودى الناس بين غد وأمس

ومهما كان من دنياك أمر فما تخليك من قمر وشمس

إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي

«وإذا كان المعري قد هاجم الشرائع التي تنحو نحو تهذيب البشر فأحر بها أن يهاجم الأديان والمذاهب التي لا غاية لها في راية إلا كسب الأموال و الوصول إلى الجاه و التمتع باللذات باسم الدين . وإذا كان المعري سيء الرأي في الرسل و الأنبياء ، فهل تستغرب أن يكون غاضبا على الدعاة و أهل الطرق ومن يسميهم الناس أولياء؟»⁽¹⁾ ولقد كان المعري صريحا جدا في تبيان رأيه في الدين عامة و في الأديان واحدا خاصة⁽²⁾.

هفت الحنيفة، والنصارى ما اهدوا ويهود حارت، والمجوس مظلة

إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين و آخر دین لا عقل له

1 - طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، ط/3، ددت، ص: 291.

2 - كمال اليازجي: أبو العلاء ولروميته، ص: 609.

3 - تغريد زعيميان: الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، ص: 196.

4 - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 576.

1 - عمر فروخ: حكيم المعرفة، ص: 110.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 192.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وقال إذا سألت أصحاب الدين على هذه المفارقات قاسوا الأمور بغير أشباهها فضللوا الناس لأنهم لا يهتدون بالعقل بل يتلاعبون بالكلام ويعيثون بالحقائق: (1)

و إذا ما سألت أصحاب دين غيِّروا بالقياس ما رتبوه

لا يدينون بالعقول ، و لكن بأباطيل زخرف كذبوه

فهو يرى أن دين الغواية إرث من القدماء خلفوه لهم بعد أن حاولوا جمع مال الدنيا ومتاعها(2):

أفبقوا أفيقوا ، يا غواة ، فإنما دياتكم مكر من القدماء

أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا وبادوا و دامت سنة اللؤماء

أما أصحاب المذاهب خاصة فقد تنازعوا بمذاهبهم على الدنيا و ما فيها ، و القوا البشر في خضم من التزاع و الضلال لا قرار له، و إذا كان الدين واحدا ، فلماذا تنشأ كل هذه المذاهب في ذلك الدين الواحد؟

شيع أجلت يوم خم، فانشت أخرى تعارضها بيوم الغار

والناس في ضد الهدى، متشيع لزم الغلو وناصي شاري

الجبير: يرى البعض أن الإنسان مجبر في سلوكه غير مخير فيه لأن العكس يعني تحديدا لقدرة الله ولعلمه، فعندما خلق الله خلقه كان عليما بما يصدر عنهم من سلوك وما يفعلونه من خير وما يقتربونه من آثام، فالخير والشر من الله، وقال البعض الآخر بتزيه الله من خلق الشر لأن من يوجد الشر شرير، وحاشا أن يوصم الله بتلك الصفة، فالإنسان له حرية الاختيار، فإن عمل صالحا فمن نفسه وإن عمل شرا فمنها، وبالعكس ذلك تنتفي المسؤولية الشخصية ويصبح العقاب الدنيوي والأخروي ظلما لا مبرر له، وقالت طائفة بجل وسط، فهي لا تقول بالجبير المطلق أو بالاختيار المطلق. ولكنها تقول أن للإنسان قدرة غير مؤثرة، وقالوا أن الله خلق الخير والشر وخلق للإنسان عقلا له قدرة التمييز وحرية الاختيار، وأن في خلق الله الشر حكمة لا تتوصل إلى معرفتها عقولنا، وأنا نخطئ في قياس أفعال الله بأحكام عقولنا إذ أن في هذا تشبيها لله بخلق، وأن الله غير مسؤول تجاه خلقه، بل هم مسؤولون تجاهه(1)، كما قال ابن حزم «لأنه حاكم على من دونه وهو غير

1 - المصدر نفسه، ص: 505.

2 - المصدر نفسه، ج1، ص: 63.

1 - عطا بكري: الفكر الديني عند المعري، ص: 128-129.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

محكوم عليه، ولا يلزم لأحد على الله حق ولا حجة، والله على كل من دونه الحق الواجب والحجة البالغة»⁽¹⁾.

فالجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى، والجبرية صنفان:

1 - جبرية خالصة: وهي تنفي فعل العبد، باعتبار أنه غير قادر على الفعل أصلا.

2 - جبرية متوسطة: تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا⁽²⁾.

يعتبر الجبر أظهر آراء أبي العلاء في الفلسفة الإلهية⁽³⁾، والجبر (الحتمية) رأى في الحياة مؤداه أن شؤون الإنسان مسيرة بعوامل غيبية لا سلطة له عليها، تحتم عليه القبول بها والخضوع لها، وفي وفي الإسلام اقترنت فكرة الحتمية بعقيدة القضاء والقدر⁽⁴⁾، وأصبحت تعبيرا عن الإرادة الإلهية المطلقة التي تقرر مقدما شؤون الكون وأمور الإنسان⁽⁵⁾.

لقد ذكر المعري الجبر في اللزوميات أكثر من مائتي مرة، يثبته ويناضل عنه ويبسط سلطانه على الحياة العملية للأفراد والجماعات⁽⁶⁾، فمن قوله في الجبر⁽⁷⁾:

المرء يقدم دنياه على خطر بالكراه منه وينأها على سخط

يخط إثما إلى إثم فيلبسه كأن مفرقة بالشيب لم يخط

يقول: إن المرء يأتي دنياه مكرها، ويرحل عنها مكرها، ونفسه منها، يتقلد الآثام شابا ولا يتوب عنها شيخا، كأن السنّ لم تزده اختبارا.

¹ - ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج3، ص: 98.

² - محمد سليم الجندي، الجامع، في أخبار أبي العلاء وآثاره، ص: 1316.

³ - المرجع نفسه، ص: 1262.

⁴ - حتمية القدر فضها شيوخ المعتزلة إذ بأن لهم أن الجبر ينتقص من العدل الإلهي، لأن القضاء والقدر في قناعتهم، يبطل الحكمة والعدالة في العقاب والثواب، ينظر: كمال اليازجي "حدود فلسفية" في الشعر العربي القديم والمولد، دار الجيل بيروت، ط/1، سنة 1992، ص: 39.

⁵ - المرجع نفسه، ص: 11 و 12.

⁶ - محمد سليم الجندي: مرجع السابق، ص: 1262.

⁷ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 09.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

يعتقد أبو العلاء أن الإنسان مسير لا مخير، وهو متردد بشأنه، يرجح الجبر ولا يقطع به. أي شقاء الإنسان من سوء تدبيره أم هو من حكم القدر عليه؟⁽¹⁾

أرى شواهد جبر لا أحققه كأن كلا إلى ما ساء مجرور

ولكن بتأثر من المعتزلة أو باتفاق معهم يحمل المعري مسؤولية الإنسان أفعاله لأنه من الظلم أن نعاقب إنسانا على فعل أجبرناه عليه⁽²⁾. فالاعتقاد بأن فاعل الكبائر هالك انتقاص من العدل الإلهي، لأن فعله بقضاء من ربه، يقول:⁽³⁾

إن كان من فعل الكبائر مجبرا فعقابه ظلم على ما يفعل

فالجبر هو الذي يعذر الإنسان بعض العذر ولكنه لا يعفيه من التبعات كلها، وهو الجبر الذي يبيح لأبي العلاء أن يلوم الناس على آثامهم⁽⁴⁾. على أنا أبا العلاء، رغم ميله القوي على الجبر، لا يجزم جزم اليقين، ذاك أن القول بالجبر يتنافى والقول بالجزاء إلا كان الله ظلما والعياذ بالله⁽⁵⁾. ومما يظهر من خلال شعره أنه يميل ميلا قويا إلى أهل الجبر: فقد كانت حياته سلسلة مصائب لم يكن له فيها رأى، وكان الفساد مستبدا بالناس، والهوى متغلبا، والإنسان يولد جبرا ويموت جبرا، فلم لا تكون الحياة كلها جبرا، لا عمل إلا بقضاء، ولا تحرك إلا بقدر. ⁽⁶⁾ يقول:⁽⁷⁾

ما حركت قدم ولا بسطت يد إلا لها سبب من المقدار.

يرى المعري أن الإنسان لا يقوى على تبديل شيء من حكم القدر ولا يستطيع تفاديه بأية وسيلة، يريد أننا حللنا الدنيا جبرا لا طوعا، ولو كان لنا أن نختار لآثرنا البقاء في العدم⁽¹⁾:

ولم نحلل بدنيانا اختيارا ولكن جاء ذاك على اضطرار.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 357.

² - كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، م س، ص: 25.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 163

⁴ - طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، ط/15، د ت، ص: 212.

⁵ - يوحنا قمير: فلاسفة العرب، أبو العلاء المعري، ط/3، دار المشرق، بيروت 1995، ص: 25.

⁶ - المرجع نفسه، ص: 24.

⁷ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 485

¹ - المصدر نفسه، ص: 468.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

فالقدر لا يتحكم في مصير الإنسان فحسب، بل إن ما يحققه الإنسان في هذا الحياة من سعادة وشقاء هو مقدر مفروض⁽¹⁾، ففساد البشر ليس من صنعهم بل بحكم القضاء والقدر⁽²⁾:

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا، ولكن بأمر سببته المقادر.

وحقّ العقل ذلك المرشد الأمين لا يستطيع أن يبدل حكم القدر فهو أغلب من سعيه في طلب الرزق وتوقي الخطأ⁽³⁾:

والعقل زين، ولكن فوّه قدر، فما له في ابتغاء الرزق تأثير.

فكل ما في الحياة محكوم بالقدر: الولادة والحياة والموت⁽⁴⁾.

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى ولا حياتى، فهل لى بعد تختيار؟

ولا إقامة إلا عن يدي قدر ولا مسير إذا لم يقض تسيير.

رزق الإنسان ومصيره أيضا مقدران، يقدرهما الحظ، فهو يعطي ويحرم، ويرفع ويخفض، ويميت ويحيى فالرزق محسوب لا مكسوب⁽⁵⁾:

يسعى الفتى لابتغاء الرزق مجتهدا بالسيف والرمح فوق الطرف والجمل

ولو أقام لوفاه الذي سمحت به المقادير من نقص ومن كمل

وللدهر أيضا ترجع أسباب الأمور، فهو غاشم، يبطش بالناس، فيسلط عليهم الكوارث والأمراض، ويهدم ما بنوا من عروش⁽¹⁾، وممالك يرسل المصائب بطرق شتى ويهلك كل حامل سلاح⁽²⁾:

والدهر مفتن الغوائل مهلك رب الحسام وحامل المئثار.

1 - كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، م س، ص: 161.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 343.

3 - المصدر نفسه، ج 2، ص: 359.

4 - المصدر نفسه، ج 1، ص: 359.

5 - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 218.

1 - كمال اليازجي: جذور فلسفية، ص: 11-13.

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص: 487.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



لكن الدارس لأشعار المعري ند أبيات له تدل على أنه ليس من الجبريين ولا من القدرين. لأنه يقول لا تكن في حياتك جبريا يستسلم لحكم القدر، ولا قدريا يغالي في الثقة بالقدرة الذاتية، لأن الحالة الأولى خمول، والثانية تمور فكن وسطا⁽¹⁾:

لا تعش مجبرا ولا قدريا، واجتهد في توسط بيننا

لقد عاش أبو العلاء في بيئة لم يجد فيها سوى اختلاف الآراء وتعدد المذاهب ومنها القول بالجبر والاختيار فالإيمان بإله قادر لا خلاف فيه، وإنما الخلاف بين من يقول بأن العبد مسير ومن يذهب إلى أنه مخير⁽²⁾:

إله قادر وعبيد سوء وجبر في المذاهب واعتزال.

فما كان موقفه من هذا الخلاف؟ وأي مذهب اختار من بين المذاهب في الجبر والاختيار؟ يقول أبو العلاء⁽³⁾:

وإن سألوا عن مذهبي فهو خشية من الله، لا طوقا أبت ولا جبرا

يتضح مما سبق أن أبا العلاء لا يقول بالجبر على وفق ما تقوله الجبرية الخالصة، بل يوافق الجبرية المتوسطة وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، لأنه لم يتيقن الجبر فيما رآه من شواهد، ولأن القول به يفضي إلى نسبة الظلم إلى الله إذا عاقب مرتكب الكبيرة وهو مجبر على ارتكابها⁽¹⁾.

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص: 428

² - المصدر نفسه، ص: 162

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 399

¹ - محمد سليم الجندي: مرجع سابق، ص: 1318.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

فأبو العلاء لا ينفي الجبر ولا يثبت الاختيار، بل يقطع بأن الخلق موضع عناية الله وتدبيره، وله في اختلاف الناس في موضوع التسيير والتخيير⁽¹⁾، قوله⁽²⁾:

جرى خُلْفٌ وادعى المدعون أنا على ما أردنا قدر

وقالت معاشرك لا نستطيع بل نحن مثل الربى والجدر.

أما تظالم الناس وعدوان بعضهم على بعض هو طبع خلقه الله فيهم لحكمة لو عرفناها لرأينا فيها العدل الإلهي⁽³⁾:

رأيت سجايا الناس فيها تظالم ولا ريب في عدل الذي خلق الظلما

الثواب والعقاب:

لقد برزت للمعري مشكلة الثواب والعقاب، فإن كان الإنسان مسيراً فلم يثاب على خير مساق إليه؟ ولم يعاقب على شر مكره على فعله؟ فقال⁽⁴⁾:

إن كان من فعل الكبائر مجبراً فعقابه ظلم على ما يفعل

والله إذ خلق المعادن عالم أن الحداد البيض منها تجعل

سفك الدماء بها رجال أعصموا بالخييل تلجم بالحديد وتعمل

وقال ويبدو أنه غير مطمئن لعقيدة الجبر⁽⁵⁾:

إن كان من قتل المحارب مجبراً يسطى عليه، فأين يبغى الثار.

ويرى أنه إذا كانت حجة العائب إغراء الشيطان فعلى من يقع اللوم؟ لكأنه يريد عليهما معا⁽¹⁾

فإن كان شيطان له يستفزه فأيهما عند القياس نلوم؟

فإذا كان المرء مسيراً بقدر من الله فالعدالة الإلهية لا يمكن أن تأخذ عليه تقصيره⁽²⁾:

وما كان المهيمن وهو عدل ليقصر حيلتي ويطيل لومي

1 - كمال اليازجي: جذور فلسفية، م س، ص: 40.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 518.

3 - المصدر نفسه، ج 2، ص: 310.

4 - المصدر نفسه، ج 2، ص: 163.

5 - المصدر نفسه، ج 1، ص: 376.

1 - المصدر نفسه، ج 2، ص: 283.

2 - المصدر نفسه، ص: 357.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



إن فساد البسر ليس من صنعهم بل بحكم القضاء والقدر فكما يتعذر على الغراب تغيير لونه كذلك ذوو الطبائع الفاسدة، يس باستطاعتهم تغييرها⁽¹⁾:

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا
ولكن بأمر سببته المقادر
فقل للغراب الجون إن كان سامعا
أأنت على تغيير لونك قادر؟

التناسخ: إن أبا العلاء كان قد اطلع على الثقافة الهندية من خلال ما ترجم ونقل إلى العربية، فعرف مذاهبها، وتعرف على أصحاب هذه المذاهب، فمنهم من كان وثنيا يؤمن بالبوذية ومنهم براهمة ينكرون النبوات، ودهريون لا يؤمنون بشيء سوى الدهر، وسمنية لا يؤمنون بشيء سوى الحس، وكانوا يؤمنون بتناسخ الأرواح إيماناً شديداً، بمعنى أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد تطلب بذلك الكمال، وما تزال تطلبه حتى تستوفي شرف ذاتها وتستغني عن الاتصال بالأبدان، وحينئذ يتحد العقل والعامل والمعقول ويصبحون جميعاً شيئاً واحداً⁽²⁾.

وقد أشار أبو العلاء إلى أنواع من التناسخ⁽³⁾:

وقال بأحكام التناسخ معشر
غلوا فأجازوا العكس في ذاك والرّسخا.

فهو ينكر زعم الهند في تناسخ الأرواح (التقمص)، لأنه لا يجد في منطق العقل ما يؤيده⁽⁴⁾:

يقولون: إن الجسم تنقل روحه
إلى غيره، حتى يهدبها النقل

فلا تقبلن ما يخبرونك ظلة
إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وليس جسوم كالنخيل وإن سما بها الفرع،
إلا مثل ما نبت البقل

إنه لا يجد في منطق العقل ما يؤيد تناسخ الأرواح فليست أجسام الناس في رأيه إلا كأشباح النبات تولد كما ينبت النبات وتنحل كما ينحل.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص:343.

² - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط/11، دار المعارف، القاهرة، سنة 1996، ص: 94.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 248، للتناسخ أنواع: النسخ: وهو انتقال إلى صورة أحسن، والنسخ إلى صورة أسوأ (جسد الحيوان)، والفسخ إلى أجساد الحشرات، والرسخ إلى أنواع النبات والجماد ينظر كمال اليازجي، ديوان لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء، ص: 248.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص: 150.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



وقال على سبيل التهكم والاستخفاف بهذا المذهب، وقد صرح بالتبرؤ منه يا أكل التفاح لا تخشى الهلاك بالموت، ولا يأسف من فقدك لموتك ولا تعبى بمن فتك بك في الحرب واقتحم فإذا قتلك تقمصت من جديد أي كنت قبل الآن تفاحة فأكلك أكل، وأنت اليوم أكل، وغدا تتقمص تفاحة وهكذا دواليك⁽¹⁾:

يا أكل التفاح لا تبعدن، ولا يضم يوم ردى ثاكلك

قال النصيرى - وما قلته- فاسمع وشجع في الوغى نأكلك

قد كنت في دهرك تفاحة وكان تفاحك ذا آكلك.

الجن والملائكة: يدل القرآن الكريم على أن الجن خلقوا من نار، كما أن الإنس خلقوا من تراب قال الله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ ﴾⁽²⁾. يرى "طه حسين" أن أبا العلاء قد أنكر الجن والملائكة في (اللزوميات) نصاً⁽³⁾، لقوله: ⁽⁴⁾

قد عشت عمرا طويلا ما علمت به حسا يحسُّ لجنيٍّ ولا ملك

إنه يدعو إلى اعتزال الدنيا فنعمتها في قدرة المرء على التحلى عنها لأن الإنسان خلق لغير هذه الدنيا فعليه خوف الله ولا يعبأ لما يغشاه الناس من أحاديث الجن والإنس إن هي إلا أخبار ملفقة كاذبة لخداع عامة الناس⁽¹⁾ :

إن شئت أن ترزق الدنيا ونعمتها فخل دنياك تظفر بالذي شيتا

أنشأت تطلب منها غير مسعفة وما لها، أيها الإنسان، أنشيتا

فاخش المليك، ولا توجد على رهب إن أنت بالجن في الظلماء خشيتا

فإنما تلك أخبار ملفقة لخدعة الغافل الحشوى خوشيتا

¹ - المصدر نفسه، ص: 142.

² - الرحمان، الآيتان: 14-15.

³ - ينظر طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 269.

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ك، 39، ص: 132

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص: 176.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وقد علق "محمد سليم الجندي" على كلام "طه حسين"، بقوله: «حكم - طه حسين - على أبي العلاء حكما جائرا، وفهم من كلامه ما لم يرده، فباطل ما نسبته "طه حسين" إلى أبي العلاء من إنكار الجن والملائكة»⁽¹⁾، ويعلل ذلك بقوله: «إن قول أبي العلاء في أنه ما علم حسا لجنى ولا ملك، ولا يوجب الإنكار، بل بالعكس يدل على الإقرار لأنه يقتضي أن يكون هناك حس، ولكن لم يعلم به، ونفي العلم عن شيء لا يستلزم إنكاره ولا نفيه»⁽²⁾. ثم يشير محمد سليم الجندي إلى البيت الذي ينهى فيه أبو العلاء عن الخوف من الجن، ويراه دليلا على أن يكون الجن موجودا ليأتي الخوف منه. ويأتي بشواهد شعرية يبين من خلالها عدم إنكار أبي العلاء للجن والملائكة وهي قوله⁽³⁾:

أبالقدر المتاح تدين جن تسمع غير هائبة الرجوم

وتعلم أن ما لم يقض صعب فما تخشى المنية في المهجوم

فإن كان أبو العلاء قد أنكر شيئا فهو تلك الأشياء التي ينسبها الناس إلى الجن أي لا يرى أن فساد المرء بدافع من تابع بل من فساد في طبعه كقوله⁽⁴⁾:

ما صح عندي أن ذات خلجل تقفى من الجن الغواة بتابع

فأما الملائكة فلا يوجد في كلام أبي العلاء ما يوهم الشك في وجودها، أو يفيد إنكارها لا تصريحاً ولا تلميحاً، بل كتبه طافحة بما يدل على إثباتها⁽¹⁾، ومن ذلك قوله⁽²⁾:

ملائك تحتها إنس وسائمة فالأغبياء سوام، والتقى ملك

وقوله⁽³⁾:

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر فليس في الأرض أو ما تحتها ملك

1 - محمد سليم الجندي: في الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، ج3، ص: 1327.

2 - مرجع نفسه، وص ن.

3 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 359.

4 - المصدر نفسه، ص: 42.

1 - ينظر: محمد سليم الجندي "الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره"، ص: 1342، وما بعدها

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 137.

3 - المصدر نفسه، ص: 113.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

فهو يرى أنه إذا تعذر وجود بشر في السماء بدليل عقلي فمن باب أولى أن يمتنع إثبات وجود كائنات روحية في أي مكان كان. وبالتالي ينقض رأيه السابق. فمن خاف الله وحرص على طهارة قلبه فذاك في منزلة الملائكة⁽¹⁾:

ومن يظهر يخوف الله مهجته فذاك إنسان قوم يشبه الملكا.

و قوله⁽²⁾:

وليست كموسى أهاب الحمام ولكن أود لقاء الملك

وقد ذكر أبو العلاء الملائكة بأسمائها كثيرا، كجبريل، ورضوان، وملك، ومنكر، ونكير، كما ذكر في رسالة الملائكة طائفة منهم، وهو لا يشك في وجودهم⁽³⁾. كما لا ينفي عن الله القدرة على خلق عالم الأرواح من ملائكة وأبالسة. يقول⁽⁴⁾:

ليست أنفي عن قدرة الله أشباح ضياع بغير لحم ولا دم

الروح: عرف المعري بسوء الضن، وليس مستغربا أن «يسئ الظن بما روى عن أحاديث الروح والبعث والنشور، فلم يكن مطمئنا إلى الإيمان بها، بل كانت آراؤه تتذبذب بين الشك تارة واليقين تارة والإنكار تارة أخرى، وقد تكون الأشعار التي نظمها مثبتة البعث من أشعاره الأولى في مستقبل حياته قبل أن تبلور آراؤه الفلسفية، وقد تكون لغرض التقية»⁽¹⁾ فقال في إنكار الروح⁽²⁾:

والجسم للروح مثل الربع تسكنه وما تقيم إذا ما خرب الجسد

¹ - المصدر نفسه، ص: 123.

² - المصدر نفسه، ص: 144، في الأخبار أن موسى (كليم الله) قد نازع ملاك الموت، عندما حضره في نزاعه. يريد أنه يشتهي لقاءه خلافا موسى. ينظر مص ن، ص ن.

³ - محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره ص: 1324.

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 380.

¹ - عطا بكري: الفكر الديني عند المعري ص: 149.

² - لزوم ما لا يلزم ج1، ص: 263.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ويبدو أن عطا بكري يحمله هذا الإنكار، في حين أن المعري يرى أن الجسد موطن الروح، فإذا خُربَ فارقتَه. ولكن إلى أين؟ فمصير الجسد إلى التراب، لكن الروح لا يدري أحد أين تذهب. يقول⁽¹⁾:

الروح تنأى، فما يدري بموضعها وفي التراب - لعمرى - يرفث الجسد

تحدث أبو العلاء عن الروح حديث متحير في أمرها، وجوهرها، ومصيرها وحقيقتها، وذهاها بمعنى افتراقها عن الجسد، أو بقائها وأكثر ما تسأل عن مصيرها.

وقد انتهت حيرته تلك إلى الشك فيها، فكل ما يراه أبو العلاء هو أن الروح حقيقتها مجهولة، ولذلك هو عاجز عن إدراك كنهها⁽²⁾: فهو لا يدري هل هي من قبيل الهواء، أم هي من طبيعة النار؟ قال يائسا من الوقوف على شؤونها⁽³⁾:

أرواحنا معنا، وليس لنا بها علم، فكيف إذا حوتنا الأقبير

والدهر يقدم والمعاشر تنقضى والعجز تصديق بمين يخبر⁽⁴⁾

أما وجود الروح في الجسم، فيرى أبو العلاء ذلك أنه عن جبر، على أنها لو لم تستقر في الجسد لبقى ترابا لا يأتس معصية ولا يقول هجرا، فحلول الروح في الجسد سبب شقائها، فهو يدعوها إلى إسعاده بمفارقتها⁽⁵⁾، يقول مناجيا⁽⁶⁾:

يا روح كم تحملين الجسم لاهية أبليته فاطر حيه طال ماليسا

إن كنت آثرت سكناه فمخطئة فيما فعلت، وكم من ضاحك عبسا

أولا فجبر، وإن أشوي فجاهلة، كالماء لم يدر ما لا قاه إذ حبسا

لو لم تحليه لم يهتج لمعصية وكان كالترب ما أخفى ولا نيسا

1 - المصدر نفسه، ص: 260.

2 - محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره، ص: 1327.

3 - ينظر: كمال اليازجي، جذور فلسفية، ص: 234.

4 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 367.

5 - ينظر: كمال اليازجي "جذور فلسفية"، ص: 198.

6 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 559.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



وفي أبيات أخرى تجد أبا العلاء يجعل الروح مصدرا لعناء الجسم، وشقائه وسقامه، ويرى فراقها عنه عافية له، يقول⁽¹⁾:

اعائبه جسدي روحه وما زال يخدم حتى وني

وقد كلفته أعاجيبها فطورا فرادى وطورا ثنا

ينافي ابن آدم حال الغصون فهاتيك أجنت وهذا جني

فأبو العلاء في هذه الأبيات يبدو متناقضا في رأيه، فهو تارة يجعل الفضل للروح، ولا يجعل للجسد شأنًا، فالنفس عنصر شريف والجسد وعاء سخيف. إنه يخاطب النفس قائلا: إن الجسم الذي أنت فيه مجرد إناء لك، وهو الصورة المحسوسة لك في الحياة الدنيا فلا تنخدعي بمغرياته وشهواته. فالنفس والجسد كإناء ملئ عسلا والقيمة للعسل لا للإناء. يقول⁽²⁾:

كإنائك الجسم الذي هو صورة لك في الحياة، فحاذري أن تخدعي

لا فضل للقدح الذي استودعته ضربا، ولكن فضله للمودع

وتارة ينفي ذلك، مما يدل على أن أبا العلاء ليس له عقيدة ثابتة في الروح، ويرى طه حسين⁽³⁾ أن أبا العلاء يعتقد بمذهبين في شأن الروح، وهما (مذهب أفلاطون)⁽⁴⁾، و (مذهب الماديين)⁽¹⁾ إلا أن أبا العلاء يصرح في الأبيات الآتية بأنه لا يجزم بصحة أحدهما⁽²⁾:

والجسم لا شك أرضي، وقد وصلت به لطائف عالاها معاليها

والله يقدر أن تدعى بحكمته أواخر من براياه أواليها

فقليل جاءته من أرض على كذب وقيل خرت إليه من معاليها

1 - المصدر نفسه، ص: 76.

2 - المصدر نفسه، ص: 41.

3 - ينظر: طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 266.

4 - وهو أن الروح جوهر مجرد قد أهبط إلى هذا البدن ليتلى فيه، ثم هو عائد بعد الموت إلى العالم العقلي، فمعدب أو منعم بما بقى فيه من تذكارات ما كان له في الحياة من إساءة وإحسان.

1 - وهو أن الروح نار يحمدها الموت وهي التي تولدت من الأرض التي سنشأ منها الجسد.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 508.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

فهو يرى أن الجسم مصدره الأرض، لكن شيئاً خافياً اتصل به من العالم العلوي، رفع من شأنه. وحكمة الله تستطيع أن ترفع أدنى الأشياء إلى أعلاها، وأحقرها إلى أسماها. فقد قيل أن الروح التي حلت في الجسد تولدت من الأرض التي نشأ منها الجسد، وقيل لا بل هبطت إليه من السماء حيث وجدت.

ولا يدري هل تحس بعد الموت كما كانت تحس في الحياة؟⁽¹⁾.

لا حس للجسم بعد الروح نعلمه، فهل تحس إذا بانث عن الجسد؟

إن مصير الروح مشكل مطروح فإن الم بصحبها العقل فكيف تأسف؟ وألم بصحبها فكيف تبقى بلا عقل؟ وإلا فكل ما قيل فيها وكتب عنها باطل⁽²⁾:

قد قيل إن الروح تأسف بعدما تنأى عن الجسد الذي عنيت به

إن كان بصحبها الحجا فلعلها تدرى وتأبه للزمان وعته

أولا، فكم هذيان قوم غابر في الكتب، ضاع مداده في كتبه

الموت والحياة: مشكلة المصير هي نهاية المطاف في الفلسفة أبي العلاء الميتافيزيقية، وهي تمثل قمة الحيرة التي فرضت نفسها على كثير من جوانب فلسفته. وذلك لأن هذه المشكلة هي أكثر جوانب هذه الفلسفة غيبية وغموضا، لأنها تدور في مجال ما وراء الحس حيث يبدو قصور العقل وعجزه في أشد أوضاعه، فما بعد الموت أمر غيبي فوق مستوى العقل، والروح شيء مجهول لا نعرف عنه ولا عن مصيره شيئاً، فهي - كما وصفها القرآن الكريم - «من أمر ربي». ويصرح أبو العلاء في أكثر من موضع من لزومياته بهذه الحيرة، فكل علمنا بهذه المشكلة ينتهي عند الموت، ثم لا نجد أمامنا بعد ذلك إلا تيهها مجهولاً نضرب فيه علي غير هدي، مجاهله أكثر من معالمة، وخفائاه وأسراره أكثر من ظواهره وحقائقه⁽¹⁾:

فالمعري يرى أنه سيرحل عن الدنيا قريباً ولكن لا يعلم إلى أين⁽²⁾:

¹ - المصدر نفسه، ص: 306.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص: 141، تأبه للزمان: تتنبه لما عانت في حياتها فيه .

¹ - ينظر: يوسف خلي، تاريخ الشعر في العصر العباسي، دار الثقافة لنشر والتوزيع القاهرة سنة 1988، ص: 248.

² - لزوم ما لا يلزم ج2، ص: 274.



سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر - لا أبا لك - أقدم

وهو يجهل شأن القبور باعتبار رجوعه⁽¹⁾:

سنؤوب في عقبى الحياة مساكنا لا علم لي بالأمر بعد ما بها

كما يرى أن سر الحياة مجهول خاف إلى الأبد⁽²⁾:

مضت قرون وتمضي بعدنا أمم والسر خاف إلى أن ينفخ الصور

فكم عرفت من أمم عمرت الأرض ثم انقرضت، وكل ما يعرف العقل عنهم أنهم كانوا ثم زالوا⁽³⁾:

إن تسأل العقل لا يوجدك من خبر عن الأوائل إلا أنهم هلكوا

فهو موقن بأنه ذاهب، ولكنه لا يدري إلى أين، ولا ماذا يلاقي⁽⁴⁾:

أما الحقيقة فهي أني ذاهب والله يعلم بالذي أنا لاقى

لقد وقف العمري حائرا أمام مشكلة المصير حيرة تدفعه أحيانا إلى الشك وترده أحيانا أخرى إلى اليقين. وتتوقف به في بعض الأحيان لا إلى شك ولا إلى يقين .

شغلت قضية الموت والحياة فكر أبي العلاء في كل مراحل تفكيره، وفي كل ما نظم ونثر⁽¹⁾.

وقد أخذ موقفا عقلانيا من الحياة وما وراء الحياة، لم يعرف لسواه من شعراء العربية

القدماء، وتحدث عن شؤون الحياة وشجونها بجرأة لم تصدر عن غيره من زملائه، فكل ما يعرفه أبو العلاء عن الحياة، هو أنها توالى ولادة وموت، وناموس الكون في سائر الكائنات هو دورة الوجود والانعدام⁽²⁾، قال⁽³⁾:

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 141.

² - المصدر نفسه، ص: 357.

³ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 114.

⁴ - لزوم ما لا يلزم ج 2، ص: 106.

¹ - عبد الله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ص: 183.

² - كمال اليازجي: جذور فلسفية، ص: 242.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 602.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



وقعنا في الحياة بلا اختيار وخالقنا يعجل بالخلاص

ركبنا فوق أكتاف الليالي فواها ما أخبك من قلاص

يرى أننا جئنا الحياة بغير اختيارنا ورجاؤنا من الله أن يعجل برحيلنا عنها. حملتنا أعمارنا على أكتافها فلتسرع بنا إلى نهاية المطاف (أي القبر).

فالحياة هي الطريق المؤدي إلى الموت، وهي نتيجة لازمة لها. كما أن سواد الشعر في الشباب هو السبيل إلى بياضه في الشيخوخة⁽¹⁾:

حياة العباد سبيل النقاد، وما أبيض فودك حتى حلك.

و يصور المعري الحياة على أنها صراع بين الأيام التي لا تمل من إيذاء الناس بجوادثها الواقعة التي لا تلاءم أهواءهم وأغراضهم، والنفوس التي لا تمل من الاستسلام للآمال والاسترسال مع الأمامي⁽²⁾، يقول⁽³⁾:

فلا الأيام تغرض من أداة ولا المهجات من عيش غرضه

فطالما الحياة علة الشقاء وسر الهلاك، فعلى المرء أن يرفضها⁽⁴⁾:

إن شئت أن تكفى الحمام فلا تعش، هذى الحياة إلى المنية سلم.

وأن كل ما في الوجود من كسب وعمران وولادة سينتهي إلى خسارة ودمار وموت، فعلام يبذل المرء جهدا في طلبها؟ فلم يبق له سوى أن يستخف بالحياة ويسخر من التعلق بها، ويفضل الموت على الحياة. فقد اخترنا الحياة في مختلف أطوارها فإذا هي مليئة بأنواع الشقاء⁽¹⁾:

موت يسير معه رحمة خير من اليسر وطول البقاء

وقد بلونا العيش أطواره فما وجدنا فيه غير الشقاء

¹ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 144.

² - ينظر: طه حسين، مع أبي العلاء في سجنه، ص: 164.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 414.

⁴ - المصدر نفسه، ص: 296.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 67.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ولما يكون الموت هو نتيجة الحياة، فما الحكمة في الخلق؟ يمضى أبو العلاء في التساؤل عن الغاية ويقول⁽¹⁾:

أرى جوهرًا حل فيه عرض تبارك خالقه ما الغرض؟

ويقول أيضًا⁽²⁾:

نسوم على وجه البسيطة مدة فأني مراد في الحياة نسوم

بل يعمل الفكر ليل نهار للبحث عن السر الموجود في الحياة⁽³⁾:

لعل نجوم الليل تعمل فكرها لتعلم سرا، فالعيون سواهد

فأبو العلاء يرى أمر هذا العالم بين جمع وتفريق وبين تباعد وتقاربن والحياة من أهم عناصر الجمع بعد التفريق والتقريب بعد التباعد، الموت ينقض ما جمعت ويفرق ما ألفت.

فهو يصوم التمام الجسم الحي على أنه شر تصدر عنه الجهد والتعب، ويصور افتراق هذه الأجسام على أنه خير تصدر عنه الراحة والهدوء، فهو يزيد في الحياة ويرغب في الموت⁽⁴⁾.

يدعو أبو العلاء الأحياء ليعتبروا من نعوش الأمواج التي تحمل أمامهم، ويكفوا عن السعي لأنه لا فائدة منه⁽¹⁾. يقول⁽²⁾:

إن الإيران أمام الحي محتمل فقيم يدرك أشباحا لنا أرن.

فالفناء مصير كل شيء، إليه يصير الناس وإليه تصير النجوم، وحتى هذه الأحاديث نفسها صائرة إلى الفناء وإن ظنوا بها البقاء⁽³⁾. يقول⁽¹⁾:

1 - المصدر نفسه، ص: 610.

2 - المصدر نفسه، ص: 282.

3 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 253

4 - ينظر: طه حسين، أبو العلاء في سجنه، ص: 93

1 - ينظر: كمال اليازجي، جذور فلسفية، ص: 198.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 392.

3 - طه حسين، أبو العلاء في سجنه، ص: 169.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



عيون العالمين إلى اعتماض وما خلت الكواكب يغمضنه

قد انقرضت ممالك آل كسرى سوى سير هن سينقرضنه.

والأرض تتراءى له، وهي تحول الأجساد إلى تراب، كأنها تأكلها بعد ما كانت من قبل تمنحها أسباب الحياة، فقد عشنا حياتنا نأكلها، ثم جاءت بعد الموت تأكلنا في نهم لا تشبع منه⁽²⁾:

والأرض تقنات الجسوم كأثما هذا الحمام لتراها ميار

فقد أطعمتنا بخيراتنا ثم أكلتنا، فما فظها علينا إنها تتبرأ منا لكثرة آثامنا، ولو استطاعت الكلام لسرحت بتبرئها:⁽³⁾

والأرض غدتنا بالظافها ثم تغدتنا فهل أنصفت ؟

تأكل من دبّ على ظهرها وهي على رغبتها ما اكتفت

أنتفي منا لآثامنا وختها لو نطقت لأنتفت

وحين تنتهي قصة الحياة ينتهي معها كل شيء، وتقطع كل صلة بها، وينتقل الإنسان إلى عالم جديد يختلف عن عالم الحياة، لا مجال فيه لضحك أو سرور ولا لحزن أو العبوس، عالم كل من فيه صامت لا ينطق، ومع ذلك فكل من فيه واعظ مبين يجيد الوعظ ويحسنه⁽¹⁾:

إذا الحي ألبس أكفانه فقد فنى اللبس والابس

ويبلى الحبي فلا ضاحك إذا سر دهر ولا عابس

ويجس في جدث ضيق وليس بمطلقه الحابس

يجاور قوماً أجادوا العظا وما فيهم أحد نابس

ثم تمضي الأيام، ويتقادم العهد بالأحباب الراحلين، فيسدل عليهم ستار النسيان، فلا أحد يذكرهم، ولا أحد يذكر لهم عهداً⁽¹⁾:

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 415.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص: 383.

³ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 200.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 557 و 558.



تبكى على الميت الجديد لأنه حدث وينسى ميتك القادم

ويقول⁽²⁾:

وسوف تُنسى فنمسي عند عارفنا ومالنا في أقاصي الوهم أشباح

فالحياة تصفو وسرعان ما تحفو، إذا ودعت حيا نسيته مهما كان حبه لها⁽³⁾:

كأن المهيمن أوصى النفوس بعشق الحياة وأحبها

إذا دفنت في الثرى هالكا تناست عهدا لأحبها

الآخرة والبعث: تباينت آراء الباحثين حول موقف المعري من اليوم الآخر وما يكون فيه من بعث ونشور وحشر وجزاء. فمنهم من ادّعى أنه كان ينكره، ومنهم من ذهب إلى أنه كان يثبتته، ومنهم من يرى أنه اضطرب فيه اضطرابا شديداً. وربما كان السبب في هذا الاختلاف راجعاً إلى أن أبا العلاء كان أحياناً يصطنع الرمز في شعره مما جعل بعض أبياته تحتل أكثر من تأويل⁽⁴⁾.

وقف المعري من هذه المشكلة موقف المثبت، فأثبت الحياة الثانية في بعض الآخر، وسكت عن الإثبات والإنكار في غيرها، ويمكن القول بأن المعري كان موقفه التردد وعدم الاستقرار، وفي إنكار المعاد،⁽¹⁾ قال⁽²⁾:

والموت نوم طويل ماله أمد والنوم موت قصير فهو منجاب

وقال في إثباتها⁽³⁾:

نفوس للقيامه تشرئب وغي في البطالة متئب.

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص:280.

² - المصدر نفسه، ج1، ص:232.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص:149.

⁴ - ينظر: يوسف خليف، ص256.

¹ - كمال اليازجي: أبو العلاء ولزومياته، ص: 612.

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 87.

³ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 87.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

اختلف الناس في البعث وهو موضوع في ذاته شديد الغموض. فليس للؤلؤ رجوع إلى الصدف بعد خروجه منه كأنه ينفي البعث أو الحشر. فالعقل في رأيه عاجز عن إدراك الغيب، والله قادر إن شاء. فالمعري يتردد بين النفي والإثبات⁽¹⁾:

أما القيامة فالتنازع شائع فيها، وما خبيها إصحار
قالت معاشر ما للؤلؤ عائم يوما إلى ظلم المحار محار
وبدائع الله التقدير كثيرة فيخوز فيها لبنا ويحار.

يبرز المعري ضرورة بقاء النفوس بعد الموت بسببين هامين، أحدهما استمده من عدم تطبيق العدالة في مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الدنيا، مما فرض وجود حياة ثانية يطبق فيها هذا المبدأ بشكله الكامل، بمعنى أن يعاقب المسيء الفاضل، والثاني، لقد آمن المعري بقدره الله المطلقة وبالتالي فهو قادر على حشر الأجساد وبعث الأموات⁽²⁾، فيقول⁽³⁾:

وقدرة الله حق، ليس يعجزها حشر خلق، ولا بعث لأموات.

وتجده رغم ذلك يضطرب في رأيه اضطرابا شديدا، فيقول⁽¹⁾:

ضحكنا، وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا

يحطمنا صرف الزمان كأننا زجاج، ولكن لا يعادله السبك.

فسرورنا في الدنيا ضرب من السفه والبكاء منها أخرى بنا، ذلك لأن الحياة تحطمنا كما يتحطم الزجاج، ولكن لا يعاد سبكنا كما يعاد سبكه، ولعلها إشارة إلى امتناع حشر الأجساد. وقال:

زعموا أنني سأبعث حيا بعد طول المقام في الأرماس
وأجوز الجنان ارتع فيها بين حور و ولدة أكياس
أي شيء أصاب عقلك يا مسكين حتى رميت بالوسواس

¹ - المصدر نفسه، ص: 379.

² - كمال حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص: 162.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 186.

¹ - المصدر نفسه، ص: 111.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



فهل تدل كلمة (زعموا) على عدم قناعته، وقال⁽¹⁾:

أسير من الدنيا وليست بعائد إليها وهل يرتد قطر إلى دجن.

حشر الأجساد: إن حشر الأجساد في يوم القيامة من المسائل التي أثارت جدالا عنيفا بين الفلاسفة والمتكلمين في الفلسفة الإسلامية، فالتكلمون يؤمنون كسائر الجمهور، أنه في اليوم الآخر ينفخ في الصور فينهض الأمواج من قبورهم للحساب، والفلاسفة يقضون باستحالة ذلك لأن الأجسام التي انحلت لا يمكن أن تعود ذراتها فتجتمع، لأنها ربما دخلت عن طريق الغذاء في ترتيب أجساد أخرى⁽²⁾.

أما أبو العلاء فقد تجد رأيه بهذا الصدد يتأرجح بين إثبات وإنكار، يثبت ذلك إيمانا بالله وبقدرته اللامتناهية، وينكر ذلك لأنه يؤمن بالعقل الذي قال به الفلاسفة، قال في إنكار الحشر⁽³⁾:

وأعجب ما نخشاه دعوة هاتف: "أتيتم فهبوا يا نيام إلى الحشر"

فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى يد الدهر، أو متنا مماتا بلا نشر

يرى من المستغرب بعدما أتلّف الزمان أجساد البشر أن تعود فتحشر، فالحشر مرفوض عقلا، فإما حياة بلا موت وإما موت بلا حشر.

وقال مناقشا قول من قال بتعذيب الميت في رسمه، ما مصير الجثة التي يفترسها وحش أو طير، وأنه شبه جسد الميت بقلمة ظفر تقطع فترمي⁽¹⁾:

قلمت ظفري تارات وما جسدي إلا كذاك إذا ما فارق الروحا

ومن تأمل أقوالي رأي جملا يظل فيهن سر القوم مشروحا

إن الحياة لمفروح بها طلقاً تغادر الخلد الجدلان مقروحا

إن صح تعذيب رسم من يحل به فجنباني ملحودا ومضروحا

الطير والوحش أولى أن تنازعني فغادراني بظهر الأرض مطروحا

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص429.

² - كمال اليازجي: أبو العلاء ولزوميته، ص: 617.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 434 و 435.

¹ - المصدر نفسه، ص 237

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



يتساءل المعري على سبيل الإنكار هل يخاف المحروق من مواجهة ملاكي الموت. ومن الحشر والحساب كما يخاف المدفون؟⁽¹⁾:

إذا حرق الهندي بالنار نفسه فلم يبق لحم للتراب ولا عظم
فهل هو خاش من نكير ومنكر وضغطة قبر لا يقوم له نظم

يرى أبو العلاء أن الحشر مستحيل، لأن عناصر الجسم قد تفرقت⁽²⁾:

لو كان جسمك متروكا بهيأته بعد التلاف طمعنا في تلافيه
لكنه صار أجزاء مقسمة ثم استمر هباء في سوافيه

لو بقي الجسم بعد الموت بصورته لتوقعنا أن يحشر وتحل النفس فيه من جديد كالذن إذا فرغ من الخمر ولم يحطم ملئ ثانية بالخمر. لكن الجسم إن حل إلى الأجزاء التي تركب منها، وعصفت به الرياح فأطارته في الهواء هباء.

ولأن الأرض لا تتسع للأموات لو نشروا⁽¹⁾:

لو قام أموات العواصم وحدها ملأوا البلاد حزونها وسهولها
فخذ الذي قال اللبيب، وعش به ودع الغواة كذوبها وجهولها

أنه يعرض بإعتقاد حشر الأجساد في يوم القيامة بقوله:

لو حشر سكان العواصم (مدن شمال الشام) وحدها لمؤو الأرض، فكيف تتسع لأهل مسكونة؟ فدع ما يقول به الضالون والمخادعون والجهال، يريد حشر الأجساد وعودة الأرواح إليها. وخذ قول اللبيب أي حشر النفوس لا الأجساد.

وقال اطلب الخبر اليقين من مرآة النجوم (العقل) تجد أنها تثبت الموت ولا تنبأ بالقيامة، فهي تشهد بواقع الموت ولا تشير إلى الحشر⁽¹⁾:

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص267-268

² - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 524.

¹ - المصدر نفسه، ص: 194.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



خذ المرأة واستخبر نجوما تمر بمطعم الآري المشور
تدل على الممات بلا ارتياب ولكن لا تدل على النشور

وقال⁽²⁾:

أذهني طال عهدك بالصقال وماج الناس في قيل وقال
ستطلقني المنية عن قريب فإني في إسار واعتقال
إذا انتقلت عن الأوصال نفسي فما للجسم علم بانتقالي
أسير فلا أعود وما رجوعي وقد كان الرحيل رحيل قال
أمر يلتبس على البرايا كأن العقل منها في عقال

تضاربت الأخبار والآراء عن مصير الإنسان بعد الموت، وسيرجن الموت من أسر الحيات ومن التفكير في خفاياها، فإذا فارقة النفس الأوصار لم تدري أين ذهبت تلك النفس، لكن المحقق أنها لا تعود إلى الجسد، وكيف تعود إليه وقد فارقتة كارهة. وإن العقل لعاجز عن إدراك مصير الروح بعد فراق الجسد.

وقد يقال أن هناك تناقضا في آراء المعري وهو القائل⁽¹⁾:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إيكما
إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالحسارة عليكما

وإذا أمعنا النظر بجياد وتجرد نجد إن ذلك ليس تناقضا حقيقيا، لأن تلك الأبيات التي تظهر أنها متناقضة لم يقلها في آن واحد، والمفكر تتطور آراؤه وتتغير معتقداته كلما تقدم في سنه واتسعت مداركه، فما قاله في شبابه قد يخالف ما آمن به في شيخوخته، وأن الدواوين الشعرية تتضمن كل ما نظمته في عهود حياته والمعري يفسر تطوره الفكري حين صدق الخبر الكاذب، وخذ نفسه بأكاذيبه زمنا، لكنه عاد إلى صوابه في البيت التالي⁽²⁾:

لعمري لقد خادعت نفسي برهة وصدقت من الأشياء من هو مائن

¹ - المصدر نفسه، ص: 464.

² - المصدر نفسه، ج 2، ص: 227 و 228.

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 324.

² - المصدر نفسه، ص: 385.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وقد علق عمر فروخ حول تشكك أبي العلاء بشأن الروح بقوله: «إن الرجل الذي يقف بمثل هذا التساؤل والتجاهل أمام أوجه الحقيقة، ويعلم شكه الفلسفي في النفس ذاتها، ولا أن يأخذ بالحشر والنشور، على أن هنالك أمرا مهما جدا، وهو أن المعري لم يقل (ليس ثمة آخرة أو خلود) ولو أنه فعل ذلك لما كان فيلسوفا ولا حكيما ولا عالما، ولكنه كان يقول (ليس لدي ولا لدى غيري برهان على أن هنالك حياة ثانية بعد الموت)، ويزعم قوم أن هذا التجاهل عند المعري يمكن جهلا، وأن المعري فعلا لا يدري إذا كان هنالك خلود أو لم يكن. لعل ولكن هذا الذي نعده نحن تجاهلا هو في الحقيقة إنكار صريح اعتبر قبل كل شيء أن المعري مسلم، والإسلام جعل التصديق باليوم الآخر ركنا من أركان الإيمان»⁽¹⁾.

وقال في إثباته⁽²⁾:

بحكمة خالقي طي ونشري وليس بمعجز الخلاق حشري

وقال أيضا متمنيا أن يبقى في الثرى وأن لا يحشر⁽³⁾:

فيا ليتني في الثرى لا أقوم إن الله ناداكم أو حشر

يعترف المعري أنه يسلم بحشر الأجساد بخلاف المنجم والطبيب، اعتقادا منه بأن رفضه في حال صحته كفر، والتسليم به في حال بطلانه وإن كان خطأ ليس بكفر⁽¹⁾ ولا يستوجب العقاب⁽²⁾:

قال المنجم والطبيب كلاهما: ولا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما، فلست بخاسر، أو صحّ قولي فالخسارة عليكما.

¹ - عمر فروخ: حكيم المعري، ص: 164.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 462.

³ - المصدر نفسه، ص: 515.

¹ - ينظر: محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، ص: 1480

² - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 324.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

الفلسفة الطبيعية: تناول أبو العلاء من الفلسفة الطبيعية البحث عن المادة⁽¹⁾، والزمان والمكان وتناهي الأبعاد. وقد تحدث طه حسين عن رأي أبي العلاء بشأن ذلك: «إن أبا العلاء يرى أن الفلاسفة في أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة، وصور تختلف عليها، وله في إثبات ذلك

كلام كثير في اللزوميات»⁽²⁾ قال⁽³⁾:

نرد إلى الأصول، وكل حي له في الأربع القدم انتساب.

وإنما يريد بالأربع القدم العناصر الأربعة، وقال⁽⁴⁾:

آليت لا ينفك جسمي في أذى حتى تعود إلى قديم العنصر

فأثبت بهذين البيتين قدم العناصر. وفي أبيات أخرى أثبت اختلاف الصور على المادة، مع بقائها هي في نفسها، ورجوعها إلى أصلها من حين إلى حين. وقد وصف أبو العلاء المادة بالخلود، كما وصف العناصر بالقدم، فقال⁽¹⁾:

وإذا رجعت إليه صارت أعظمى تربا تهاقت في طوال الأعصر

وينفي محمد سليم الجندي ما ذهب إليه طه حسين، ويعلل عدم اعتقاد أبي العلاء بقدم المادة وخلودها ويقول: «ولا يخالف - أبو العلاء - رأي المتكلمين المسلمين في حدوثها، خلافا لما نسبته إليه صاحب (الذكرى) في (تحديده)»⁽²⁾. ويرى أن التقديم لفظ وقع في كلام العلماء على معان

¹ - وهي على رأي المتقدمين من العلماء عبارة عن كيفية النسبة الإيجابية، وفي نفس الأمر بالوجوب، والإمكان والامتناع، ينظر: محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، ج3، ص: 1271.

² - ينظر: طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 246.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1 ص: 91، الأربع: العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، يريد أن الأحساد التي تكونت منها تنحل وتعود إليها بالموت.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص: 472، آليت: أقسمت، قدم العنصر: التراب

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص: 472.

² - محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء، ص: 1274.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

مختلفة، فهو إما قديم ذاتي⁽¹⁾، وإما قديم بالزمان⁽²⁾ وإما قدم إضافي، وينسب أقوال المعري إلى القدم الإضافي بمعنى أن يكون ما مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره، كما في وجود الأب بالقياس إلى وجود الابن³⁰. ومن القديم باعتبار الزمان قول أبي العلاء⁽⁴⁾:

ولم يأت في الدنيا القديمة منصف ولا هو آت بل تظالنا حزم

فإنه أراد بالدنيا القديمة في الزمن. وقد استعمل أبو العلاء القديم بالذات، في مثل قوله⁽⁵⁾:

نصحتك لا تقدم على فعل سوءة وخف من إله للزمان قديم

أما القول ببقاء المادة وخلودها، فالمراد هو تحذير الإنسان من الاغترار بحالته الحاضرة، وتنبيهه إلى ما يصير إليه أمره بعد الموت من الصور المستقدرة، وما ينتهي إليه من الإهانة والذل والعجز حتى يصير تراباً تطؤه الحوافز والنعال⁽¹⁾. فكل إنسان قذى في الحياة وتراب بعد الموت تبني عليه في مثل قوله⁽²⁾:

أعلم أي إذا حييت قذى وأني بعد ميتي مدر

كم من رجال جسومهم عفر تبني بهم أو عليهم الجدر

لا يريد بيان عقيدته في المادة، ولا تعريفها تعريفا علميا، وإنما يريد تنبيه الإنسان إلى عاقبة أمره⁽³⁾

وفي بعض أقواله يصرح أبو العلاء بأن العالم حادث، ولهذا السبب يقال إن رأيه في قدم المادة متردد بين القدم والحادث، ولكنه رغم ذلك يبدو مما سبق أنه أكثر ميلا إلى القول بحادث العالم منه إلى قدمه، وأكبر دليل على ذلك، إعلانه مرارا أن الله خالق كل شيء، وإذا كان كذلك فيلزم

1 - وهو الوجود الذي لا يكون وجوده من غيره.

2 - وهو الوجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم.

3 - محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء، ص: 1274.

4 - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 268.

5 - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 336.

1 - محمد سليم الجندي: مرجع سابق، ص: 1275.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 394 و 395.

3 - محمد سليم الجندي، مرجع سابق.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

أن يكون العالم حادثاً⁽¹⁾، وهو القائل مناجياً روحه على التماس الرحمة من الله بعد التوبة عن القول بخلود النجوم وأزلية العالم⁽²⁾:

سلي الله ربك إحسانه فإنك إن تنظري تألمي
ليس اعتقادي خلود النجوم ولا مذهبي قدم العالم

وقوله⁽³⁾:

وليست بالقدائم في ضميري - لعمرك - بل حوادث موجدات.

فهو يرى أن النجوم محدث وليست قديم، وأنها كالبشر تجهل مصيرها.

الزمان والمكان:

من أشهر جآراء فلاسفة اليونان في الزمان والمكان أنهما أزليان وغير محدودين، وقد كان هذا الاعتقاد شائعاً بين فلاسفة الإسلام في عصر المعري، ومذهب المعري يميل إلى هذا الرأي، إلا أنه لا يخلو من حيرة وتردد⁽¹⁾. فهو تارة يقول⁽²⁾:

نزول كما زال أجدادنا ويقى الزمان على ما ترى

أرى زمنا تقادم غير فانٍ فسبحان المهين ذي الكمال⁽³⁾.

وتارة يقول إن الزمان محدود، زائل⁽⁴⁾:

يفنى الزمان وأنفاس الأنام له خطى بمن إلى الآجال يزدلف.

ويعبر عن قناعته بفناء الدهر⁽⁵⁾:

1 - كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 158.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 370.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص: 167.

1 - كمال اليازجي، أبو العلاء ولزوميته، ص: 600.

2 - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 75.

3 - المصدر نفسه، ص: 230.

4 - المصدر نفسه، ص: 51.

5 - المصدر نفسه، ص: 273.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



وأشهد أن الدهر كالحلم زائل وأن أديم البدر يبلى ويحلم.

ومما يدل على الاعتقاد بحدوث الزمان، قوله الذي يدل على أن الزمان ذاهب لا يثبت وأنه أحرز كل مدرك، وما له لون ولا حجم (وفق تعريفه للزمان)⁽¹⁾:

ومولد هذي الشمس أعيك حد هوخير لب أنه متقاد

وأيسر كور تحته كل عالم ولا تدرك الأكوار جرد صلادم

إذا هي مرت لم تعد ووراءها نظائر والأوقات ماض وقادم

فما آب منها بعد ما غاب غائب ولا يعدم الحين المجدد عادم.

فمولد الشمس يعجز العقل عن تحديده بغير أنه قديم وأن أقرب الكواكب إلى عالمنا لا نستطيع الوصول إليه على أسرع الخيول وأشدّها فكيف ندرك سرّ وجودها؟ وهي إن اختفت من الفلك لم تعد إليه ثانية، فهي كالزمان يأتي القادم منه ثم يمضي ولا يعود. فكلّ ذاهب غير راجع وكلّ آتٍ لا بدّ من ذهابه. على أن انقسام الزمان إلى نهار يضيء، وليل يجيء، دليل على حدوثه، وقوله "متقاد" يريد به القدم الإضافي⁽¹⁾.

فأبو العلاء كما يبدو من أقواله تلك، لم يستقر في آرائه على حال واحدة، حتى في قوله بأن الله هل يجد بزمان ومكان؟ فهو من جهة يصرح بأن الله لا يجد بالمكان والزمان مثل قوله⁽²⁾:

الله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صار

فهو متره عن التبدل الدائم عبر الزمن. ومن جهة أخرى يعود ويعترض على من يزعم أن الله بلا زمان ومكان وكلامه موجه إلى القائلين بالاحتكام إلى العقل من شيوخ المعتزلة. يوافقهم بأن للكون خالقاً مديراً، ويخالفهم في اعتبارهم له بلا مكان ولا زمان⁽³⁾.

قلت: لنا خالق حكيم قلنا: صدقتم كذا نقول

¹ - المصدر نفسه، ص: 280.

¹ - ينظر: محمد سليم الجندي الجامع في أخبار أبي العلاء، ص: 1281.

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 418.

³ - المصدر نفسه، ص: 160.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



زعمتموه بلا زمان ولا مكان ، ألا فقولوا:

هذا كلام له خبيٌّ معناه ليست لنا عقول.

أما المكان فيراه أبو العلاء وعاء للموجودات كما أن الزمان ظرف للأحداث، قال: ¹

هذا الفتى أوقح من صخرة يبهت من نظرة حيث كان

ويدعي الإخلاص في دينه وهو عن الإلحاد في القول كان

يزعم أن العشر ما نصفها خمس، وأن الجسم لا في مكان

ومن وصفه المكان، أنه كالزمان ظرف للموجودات، قال ⁽²⁾:

أرى الخلق في أمير ماض ومقبل وظرفين ظرفي مدة ومكان.

فالمخلوقات يحتويها اعتباران: الأول يتألف من الماضي والمستقبل، والثاني من الزمان والمكان.

وفي تعريفه المكان، قال ⁽¹⁾:

أما المكان فثابت لا ينطوي لكن زمانك ذاهب لا يثبت

فمكان الإنسان يبقى بعد وفاته، لكن زمانه زائل بزواله.

وقد يتردد أبو العلاء في كون المكان منقوض محدود أم أنه أزلي غير محدود، قال ⁽²⁾:

أركان دنيانا غرائز أربع جعلت لمن هو فوقها أركاناً

الله صير للبلاد وأهلها ظرفين: وقتنا ذاهباً ومكاناً.

أما تناهي الأبعاد، فيعني البعد، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم، أو قائم بنفسه عند

القائلين بوجود الخلاء كأفلاطون، فقد اتفقت كلمة المتكلمين على حدوث العالم، وأنه مسبوق بالعدم وأن الزمان والمكان وما اشتملا عليه محدودات متناهية حادثة، وأبو العلاء اقتفى آثارهم في

¹ - المصدر نفسه، ص: 483.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 442.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 170.

² - المصدر نفسه، ج 2، ص: 423.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

ذلك كله⁽¹⁾، إلا أن طه حسين يقول: «سلك أبو العلاء مسلك الفلاسفة، فقال بقدم المادة، والزمان، والمكان، إلا أنه يقل بتناهي الأبعاد»⁽²⁾. فقال⁽³⁾:

ولو طار جبريل بقية عمره من الدهر، ما استطاع الخروج عن الدهر

إن جبريل لا يقوى على الفرار من الدهر، أو الخروج من الزمان لأن الدهر غير محدود بقدرته ولا بامتداد زمانه.

الفلسفة العملية:

وتشمل: أصل الإنسان، وغرائزه، الأخلاق، إصلاح الناس، تفاوتهم وتساويهم، الدنيا، العدم، الدهر، الحظ، الزواج،

أصل الإنسان:

ذكر علماء المسلمين وغيرهم أن البشر يرجع إلى أب واحد وهو آدم⁽¹⁾، أما أبو العلاء فكان يرى أن آدم هذا مسبوق بأوادم كثيرة، فقال⁽²⁾:

جائر أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم.

فهم يؤمنون بإله أزلي أوجد البشر من زمن قديم، وربما تجاوز عهد آدم إلى أجداد له قدماء. ثم حزم بالتعدد، فقال⁽³⁾:

وما آدم في مذهب العقل، واحد ولكنه عند القياس أوادم.

تخالفت الأغراض ناس وذاكر وسال ومشتاق وبان وهادم

1 - محمد سليم الجندي: مرجع سابق، ج3، ص: 1276.

2 - ينظر: طاه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 249.

3 - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 431

1 - محمد سليم الجندي: المرجع السابق، ص: 1448

2 - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 380

3 - المصدر نفسه، ص: 281.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وهو يخالف ما اتفق عليه القدماء، وما دلت عليه الأحاديث المدونة، على أن أبا العلاء كان يرفض الرأي القائل بأن الإنسان سليل الحيوان وجده الأدنى القرود، فقال⁽¹⁾:

قال قوم، ولا أدين بما قالوه، إن ابن آدم كابن عرس

جهل الناس ما أبوه على الدهر — ولكن مسمى بحرس

في حديث رواه قوم لقوم رهن طرس مستنسخ بعد طرس.

فهو يرفض هذا القول ولا يأخذ بما قل فيه أو كتب عنه ويعيد هذا القول إلى أحاديث مدونة تناقلتها الأجيال القديمة.

وقيل إن آدم وزوجه كانا في جنة ليست هي جنة الخلد، وإنما هي جنة كانت بأرض الهند أي بستان، وقد نقل أبو العلاء عن الهند أنهم يزعمون أن آدم كان قنا لهم، فهربه جماعة من بلادهم¹، كما يدل عليه قوله⁽²⁾:

تقول الهند آدم كان قنا لنا فسرى إليه محبوه

مهما يكن من أقوال أبي العلاء في اعتقاد تعدد آدم أو الشك فيه، فإنه يثبت وجود آدم ولا ينكره، وينفي محمد سليم الجندي ما يذكره طه حسين في أن أبا العلاء يشك في كون آدم أبا للإنسان⁽³⁾ ويستدل على ذلك بكتبه التي طفحت بذكر آدم وأخباره، منها: رسالته التي عزي بها خاله بأخيه فقال: "توفي آدم - رضي الله عنه - بعدما رأى الجنة وسكنها"⁽⁴⁾.

وقد ذكره في مواطن كثيرة منها قوله⁽⁵⁾:

دع، آدم لا شفاه الله من هبل يبكي على نجله المقتول هايبلا.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص: 585 و 586 .

¹ - محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء، ص: 1448.

² - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 501. قنا: عبدا مملوكا.

³ - ينظر: طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 277.

⁴ - ينظر: محمد سليم الجندي، "الجامع في أخبار أبي العلاء" ص: 1490 و 1491.

⁵ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 186.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

يرى المعري أن آدم عن قتل قابيل لهاييل، لأنه كان سبب وجودهما، فثكل لولده عقاب له على إنجابه له فهو يتشفى به.

وقوله⁽¹⁾:

أكان أبوكم آدم في الذي أتى نجيبا، فترجون النجاة للنسل.

فمن العجب أن ينسب إلى أبي العلاء إنكار لآدم أو أن يكون قد شك فيه، بعد ما صرح باسمه في مواضع كثيرة، ودعا عليه، وأثبت له أحكاما ايجابية، والقاعدة العامة أن ثبوت شيء لشيء فرع عن وجود المثبت له⁽²⁾.

أما غرائز الإنسان، فقد بحث أبو العلاء فيها، وصرف عنايته إلى ما يتصل بالأخلاق منها، وقضى شطرا كبيرا من حياته يتقرب فيه أحوال الناس في عصره، وينقب عن الإنسان الكامل.

فرأى أن جملة من الأخلاق العامة الفاسدة سادت مجتمعه وانحرفت عن جادة الخير والاستقامة، ومن ذلك: الرياء والنفاق، فالرياء صار خلقا للناس حتى أصاب المعري رش منه¹. يقول⁽²⁾:

أرائيك فليغفر لي الله زلتي بذاك ودين العالمين رثاء

وقد يخلف الإنسان ظن عشيره وإن راق منه منظر ورؤاء.

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده بنصح فإننا منهم براء

ولحق أصحاب الدين أهل النسك والعبادة فلم ينجوا من شره⁽³⁾:

وقد فتشت عن أصحاب دين لهم نسك وليس بهم رياء

¹ - المصدر نفسه، ص: 204.

² - ينظر: محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء، ص: 1493.

¹ - ينظر: محمد طاهر الحمصي: أبو العلاء المعري، ملامح حياته وأدبه، دار ابن كثير، دمشق، دت، ص 80-81.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 50.

³ - المصدر نفسه، ص: 54.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

وكان أبو العلاء يتخذ من كل حادثة عظيمة، ومن كل واقع عبرة، وتوصل أخيرا إلى أن الإنسان شرير بطبعه، وأن الفساد غريزة فيه، ولذلك لم ينتظر له إصلاحا، ولم يرج لأدوائه شفاء. فهذا الفساد ليس محدثا، ولكنه قديم منذ أن أخرج الله آدم من الجنة، وأسكنه وبنيه هذه الأرض. فالشر عنصر متأصل في النفس البشرية منذ بدء الخليقة، يقول⁽¹⁾:

ونحن في عالم صيغت أوائله على الفساد فغبيّ قولنا: "فسدوا"

فهو يريد أن القول بأن الناس فسدوا يعني ضمنا أنهم كانوا صالحين، وهذا اعتبار فاسد، لأن الفساد فيهم طبع، ثم يقول⁽²⁾:

وفي الأصل غش والفروع توابع وكيف وفاء النجل والأب غادر

فالفرع كالأصل يتبعه في الفساد، كالنجل في فساد أبه. ولا خير في الناس فهم يسعون لمصالحهم⁽¹⁾:

ما كان في هذه الدنيا أخو رشد ولا يكون ولا في الدهر إحسان

فليس في الدنيا طالب حق بل طلاب مصالح، ولن يكون ما دام الدهر مستمرا بالإفساد والقهر.

ولذلك آثر العزلة والانصراف عن الاجتماع، وقد افتنّ في وصف الإنسان باللؤم². فهم في الفساد متساوون. فقال⁽³⁾:

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فإنهم عند سوء الطبع أسواء.

-الدنيا:

لم يكن رأي أبي العلاء في الدنيا بأحسن من رأيه في الإنسان، فقد كان لها قاليا وعليها زاريا، ومن لؤمها وخستها اشتق لؤم الإنسان وخسته، قد اتخذ "أم دفر"⁽¹⁾ كنية لها، فقال⁽²⁾:

¹ - المصدر نفسه، ص: 260.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص: 343.

¹ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 394.

² - ينظر: طه حسين تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 278.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 52.



دنياك تكنى بأم دفر لم يكنها الناس أم طيب.

ولم يزل يقرعها من اللؤم بكل قارعة، حتى أصبح وأنه لأكثر الشعراء ذماً للدنيا⁽³⁾. قال⁽⁴⁾:

دنياك غادرة وإن صادت فتى بالخلق، فهي ذميمة الأخلاق.

فهي غادرة تصيد المرء بحسن شكلها، وترديه بسوء أخلاقها. وهي بخلاف المرء لا تخشى الطلاق ولا الظهار، فهي لا تعف عن العهر⁽⁵⁾:

ما أم دفرٍ في الحياة مروعة بطلاق ذي شرف ولا بظهار

وطالما الدنيا غادرة فلتنق الله على أن التقوى هي السبيل الوحيد للنجدة من إغراء الدنيا وشرها⁽¹⁾:

ومن يبل بالدنيا وسوء فعالها فليس له إلا التعب والنسك.

فالدنيا في مفهوم أبي العلاء، مسرح الحياة، ولذلك كثيراً ما اعتبرها دار شقاء، واعتبر الآخرة، مهما كان من أمر خيراً منها، كما دل على ذلك قوله⁽²⁾.

داران: أما هذه فمسيئة جداً: ولا خير لتلك الدار

ما جاء منها وافد متسرع فنقول للنبا الجديد: بدار.

كما وصف أبو العلاء الدنيا بأوصاف غير "أم دفر" منها أنها خادعة وشبهها بتشبيهات ظريفة كثيرة: فإذا هي قينة خلوب تحتبل اللاهين، وأم بغوض تنتقم من بنيتها، وزوجة فارك تكيد

¹ - الدفر: التنن، فهي كنية قبيلة تعرب عن احتقار واضح.

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 137.

³ - طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 279.

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 106.

⁵ - المصدر نفسه، ج1، ص: 480.

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص: 110.

² - المصدر نفسه، ج1، ص: 485.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

لزوجها، وعروس قبيحة تغر الناظرين⁽¹⁾، وفتاة سوء، تنوى له الشر، وآخر أمره معها أنها ستهيل عليه التراب، وفي ذلك قال⁽²⁾:

وأم دفر فتاة سوء تحبوني في ثرى مهال.

أحب أبو العلاء الدنيا ولكن لم ينل بحبه هذا منها، سوى البغض⁽³⁾:

أحبك أيها الدنيا كغيري وأشراني قلاك ولست أشرى.

إنه يحب الدنيا لكنه اشترى بحبه هذا بغضها، ولا ينوي شراء حبها من يده. فحسنها زائل وبال. فإن فارق المرء الدنيا فليس هو الذي نفر منها بل هي التي تخلت عنه⁽⁴⁾:

لدنياك حسن على أنني أرى حسنها خلقا مخلقا

فما طلقت هي بل طلقت ولست بأول من طلقا.

وإنما كره المعري الدنيا لمصائبها. فما أحب العيش لو أن مصائب الحياة لا تنغص هنائه والشباب لا يفتك به الهرم⁽¹⁾:

يا حبذا العيش الأنيق، ولم ترم هدم السرور من الخطوب زلازل.

يرى المعري أن الدنيا سراب خادع وظل زائل، وقد جعل منها، باعتبار تقلبها بين ليل ونهار، حية رقطاء تنفث سمومها في البشر⁽²⁾، قال⁽³⁾:

دنياك مشبهة السراب، فلا تنزل لـ رزين حلمك، موشكا خدعاكما.

رقشاء فيها ليها ونهارها، تلك الضئيلة شأها لسعاكما

¹ - كمال اليازجي، أبو العلاء، ولزوميته، ص: 489.

² - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 227.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص: 462.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص: 97.

¹ - المصدر نفسه، ص: 164.

² - ينظر: كمال اليازجي، جذور فلسفة في الشعر العربي القديم، ص: 174.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 172.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

يقول لدنيا: أنت أم البشر ومنك ضلالهم وتقصيرهم فيما ينبغي وإسرافهم في غير داع، لو كنت زوجة لحل لي طلاقك، لكن نكي كأمر يتعذر التبرؤ منك⁽¹⁾:

يا أم دفر، لحاك الله والدة منك الإضاعة والتفريط والسرف

لو أنك العرس أوقعت الطلاق بها لكنك الأم، هل لي عنك منصرف؟

فليس له بد سوى أن يحذر من الدنيا ويدعو إلى الزهد فيها والتخلي عن حطامها، لأنه يخاف من شرها ويتوقع همومها التي لا يصرفها بشرب الخمر⁽²⁾:

لا تلبس الدنيا فإن لباسها سقم، وعر الجسم من أثوابها

أنا خائف من شرها، متوقع إكآبها، لا الشرب من أكوابها.

وبعد أن وصف أبو العلاء الدنيا بأنواع الغر والفساد، وجه لومه إلى البشر لأنه رأى فساد الدنيا من فسادهم، فقال⁽¹⁾:

لا ذنب للدنيا وكيف نلومها واللوم يلحقني وأهل نحاسي.

عنب وخرم في الإناء، وشارب فمن الملووم أعاصر أم حاسي؟

فإذا كان مرد الشر إلى الخمر فمن الملووم؟ عاصرها أم شاربها، لولا عصرتها ما شربها شارب، ولو لا الشارب لما استطاعت شرًا، فهما شريكان في الشر.

الدهر: يرى أبو العلاء الدهر أحد العوامل القاهرة التي تشوه الحياة، وتفسد الدنيا، وتنغص العيش،

وقد يدعى الدهر بأسماء أخرى، منها: الدنيا و الزمان، والليالي و الأيام و القدر والعيش⁽²⁾. فوصفه

الدهر بأوصاف كثيرة، بدأ التناقض فيما بينها واضحا، فتارة ينسب الظلم إليه. فيقول³:

صبحنا دهرنا كرها، وقدمنا رأى الفضلاء ألا يصحبوه

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص: 49.

² - المصدر نفسه، ج1، ص: 142.

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج167، ص: 582.

² - ينظر: كمال اليازجي، أبو العلاء ولزومياته، ص: 494.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 497.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



وغيظ به بنوه وغيظ، منهم فعذب ساكنيه، وعذبه

أساء بغيه أدبا عليهم، فهل من حيلة فيؤدبوه؟

وما يخشى الوعيد فيوعده، ولا يرعى العتاب فيعتبه

فليس من مفر من أذى الدهر، فريب الزمان لا يبقى شيئا على حاله مهما عزّ وتحصّن، وليس من أحد في مأمن من قهر الدهر، ولو كان منيعا مناعة المشتري في السماء. فقال⁽¹⁾:

رب رّبع كأنه النجم في العزّ أتاه ريب الزمان فجيسا

والفتى غير آمن من أذى الدهر ولو كان شخصه البرجيسا

وتارة يرى أن الناس هم الذين أفسدوا الزمان بتزييف الحقائق²

أرى الناس شرا من زمان حواهم فهل وجدت للعالمين حقائق؟

وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة، وما كذبت ساعاتهم والدقائق.

إذا لم تكن لي في الشقيقة منزل فلا ظهرت غراؤها والشقائق.

فالناس هم الذين أفسدوا الدهر لأن الزمان دقائق وساعات صحيحة وسليمة فهم الذين حملوها شرورهم فوصموا الزمان بها. لأنهم يزيفون الحقائق من أجل الانتفاع بها، فإذا تعذّر عليهم الحلول في مكان دعوا عليه بالجذب والقحل. ويرى أن فساد الدهر من بني العصر فيقول¹:

ليشغلك ما أصبحت مرتقبا له عن العيب بيدي، والخليل يؤنب.

فما أذنب الدهر الذي أنت لائم ولكن بنو حواء جاروا وأذنبوا

والدهر لا يعي ما اجتمل عليه، فكيف نلومه على ما يصيبنا، وهو متى تجاوز عنا ضمنا أن

ذلك لم يكن عن عفة منه، وإنما هو يتحين الفرص للإيقاع بنا²

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 562.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 76.

¹ - المصدر نفسه، ج 1، ص: 79.

² - المصدر نفسه، ج 2، ص: 424.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



والدهر لا يدري بما هو كائن فيه، فكيف يلام في ما كانا

والدهر ليس بزاهد في غارة لكنه يترقب الإمكانا

والدهر لم يذنب فيستحق اللوم إنما الناس هم الذين دنسوه بآثامهم:¹

نشكو الزمان، وما أتى بجناية، ولو استطاع تكلمنا لشكنا

متوافقين على المظالم ركبت فينا، وقارب شرنا أركاننا

أي أننا نحمل الزمان تبعات ما يصيبنا، والزمان لم يسيء إلينا، ولو استطاع الكلام لقال إننا نحن الذين جنينا عليه فأفسدنا بشرونا. فالظلم طبع فينا، والعدوان المتبادل شأننا، وشريفنا في ذلك شبيه بخسيسنا.

فإن حكم القضاء يسري فينا فلا يجدي في تلافيه اتقاء، ولا يقوى على تفاديه حذر، كضوء البرق لا يعترضه معترض. والإنسان لا يعي عظمات الدهر من سوء فهمه⁽²⁾:

تمشي علينا الحادثات، ووطؤها كسنا البوارق، ليس فيه عثار

أظننت دهرك عن خطابك صامتا، وإذا بهت فإنه مكثار

فالدهر ظالم في قضائه بين الناس، فهو يحرم الساعي ويمنح الخامل. الساعي محروم والخامل مخدوم. قال⁽¹⁾:

وهو الزمان قضى بغير تناصف بين الأنام، فضاغ جهد الجاهد

سهدهم الفتي لمطالب ما نالها وأصابها من بات ليس بساهد

والدهر موسوم بالطيش والنزق، والبشر أبناء دهرهم، فكيف يتصفون بالحلم والرّصانة. قال⁽²⁾:

وَالدُّنَا الدهر به طَيْشَةٌ فليس في أبنائه من حَلِيمٍ

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص:424.

² - لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 375 و 376.

¹ - المصدر نفسه، ص: 321.

² - المصدر نفسه، ص: 376.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



فالدهر يؤدب الأبناء بالمصائب إذا قصر والداهم في تأديبهم⁽¹⁾:

يؤدبك الدهر بالحوادث إذ كان شيخاك ما أدبا

الفلسفة الرياضية:

تحدث أبو العلاء عن الهيئة أي الفلك، فكتب لزومية تامة في البروج الاثني عشر فذكر أسماء نجوم وكواكب كالسهى، والبدر، وفيها أسماء عناقيد (مجموعات نجوم) الثري، وفيها أبراج (منازل للشمس) كالذلو و السماكين⁽²⁾.

أطل صليب الذلّو بين نجومه يكفّ رجالا عن عبادتها الصلّبا
فرّبكم الله الذي خلق السهّى و أبدى الثريا و السماكين و القلبا
و أنحل بدر التّم بعد كماله كأن به الظلماء قاصمة قلبا
و أدنى رشاء للعراقي، ولم يكن شريعا، إذا نصرّ البيان ولا خلبا
و صورّ ليث الشهب في مستقرّه ولو شاء أمسى فوق غبرائه كلبا
و ألقى على الأرض الفراقد فارتعت مع الفرقد الوحشي ترتقب الألبا
و أهبط منها الثور يكربُ جاهدا فتعلق ظلّفيه الشوابك و أهلبا
و أضحت نعام الجوّ بعد سموّها سدى في نعام الدوّ لا تأمن القلبا
و أنزل حوتا في السماء فضمّه إلى النون في الخضراء فاعترف السلبا
و أسكن في سكّ من الترب ضيق نجوم دجى في شبة أبت الثلبا

يذهب أبو العلاء في بعض أقواله في الأجرام السماوية إلى أنها محدثة زائلة، ويذهب في سواها إلى أنها أزلية دائمة⁽¹⁾. وقد أكثر أبو العلاء تساؤله عن الفلك وما يدور فيه من كواكب، ويرفض ألوهية الكواكب كمسلم، إلا أنه لم يرفض صراحة تأثيرها في الأمزجة⁽¹⁾، قال⁽²⁾:

¹ - المصدر نفسه، ص: 119.

² - ينظر: عمر فروخ، حكيم المعرفة، ص: 153.

¹ - ينظر: كمال اليازجي، أبو العلاء ولزوميته، ص: 603.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



هذه الأجسام تُرَبُّ هَامِدٌ فمن الجهل افتخار وأشر

جسد من أربع تلحظها سبعة دائبة في اثني عشر

فهو يرى أن العناصر التي تتركب منها الكواكب، أربعة: الماء والهواء و النار و التراب، وإليها يرد الحكماء المتقدمون كل موجود من المخلوقات، وأبو العلاء اقتفى آثارهم في ذلك في مواطن من شعره⁽³⁾، كقوله⁽⁴⁾:

الْخَلْقُ مِنْ أَرْبَعٍ مَجْمَعَةٍ نَارٍ وَمَاءٍ وَتَرَبَةٍ وَهَوَاً

وإذا كانت النجوم تسبح الله فهكذا ينبغي أن يفعل الإنسان⁵:

إِنَّ السَّهْيَ وَالسَّمَاءَ مَا غَفَلَ عَنْ ذِكْرِ مَوْلَاهُمَا، وَلَا سَهْوَاً

وهو يعتقد أن الكواكب كغيرها تتركب من هذه العناصر فيقول¹:

ولقد علم المنجم ما يوجب لدين أن يكون صريحا

من نجوم نارية، ونجوم ناسبت تربة وماء وريحا.

يعظم أبو العلاء الكواكب لأن الله عظمها في القرآن الكريم وجعلها آية لأولى الألباب لأنها دالة على قدرته ورحمته، وحض على التفكير في خلقها، فهي عند أبي العلاء أحق بالتعظيم من أشرف بني آدم⁽²⁾، يقول⁽³⁾:

ولهن بالتعظيم في خلدي أولى وأجدر من بني فهر.

وهو يرى أنها غير فانية، بل أزلية ويرد على الذين زعموا بزوالها⁽¹⁾:

¹ - ينظر: كمال اليازجي، جذور فلسفية، ص: 236.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 508.

³ - ينظر: كمال اليازجي، أبو العلاء ولزومياته، ص: 531.

⁴ - لزوم ما لا يلزم، ج 2، ص: 531.

⁵ - المصدر نفسه، ص: 531.

¹ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 238.

² - ينظر: محمد سليم الجندي، المرجع السابق، ص: 1303.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 498.



وقد زعموا الأملاك يدركها البلى، فإن كان حقا فالنجاسة كالظهر

ثم يشير إلى أساطير النجوم، هي إلا أوهام ورجوم:²

وأما الذي لا ريب فيه لعاقل فغدر أليالي بالظلامية الزهر

وإن صحَّ أنَّ النيرَات محسَّة فماذا نكرتم من وداد ومن صهر

لعلَّ سهيلا وهو فحل كواكب، تزوج بنتا للسماك على مهر

يقولون تأتي فوقنا مثلما أتى بنو الأرض في حال السرار أو الجهر

فيا ليت شعري هل تراه من الردى وتركع نسكا بالعشاء وبالظهر؟

وتكذب أن المين في آل آدم غرائز جاءت بالنفاق وبالعهـر

فهو يرى أن اعتبارها كائنات عاقلة يعزز صدق ما ينسب إليها من شؤون الحب، وشجون

الزواج وهذا هراء. فالكواكب فوقنا تتصرف كأهل الأرض وتتقلب بين المرح والترح، سرا أو

جهرًا، وإذا صح فهل تخاف الموت وتقيم الصلوات، وتناق وتفتحش شأن سائر الناس؟

وقد سمع أبو العلاء أقوال الفلاسفة وأحاديث العامة حول الكواكب، بأن لها عقلا وحسا

فارتاب في ذلك وحزم ببطلانه، فهو لا يشك في أن الكواكب أجرام جامدة لا حس فيها ولا

حياة، وأن ما يتحدث به الناس عنها من ذلك أساطير انتحلها الأقدمون يستهونون بها القلوب،

ويسخفون بها الألباب⁽¹⁾، وفي ذلك يقول⁽²⁾:

سبحان خالقهن، لست أقول: الشهب كائنة مع الدهر

لا بل أفكر: هل رَزَقْنَ حِجَى نَجَسًا، يَمَزْنَ به من الطهر

أم هل لأثناها الحَصَانِ بذي التذكير من قربي ومن طهر

أم يخطب العوى السماك ويعطي —ها الذي ترضاه من مهر

¹ - المصدر نفسه، ص: 431.

² - المصدر نفسه، ص: 431.

¹ - ينظر: طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص: 250.

² - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 499.

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري



أما الهلال فإنه عجب ينمي ويمحق في مدى شهر

وقد كان أبو العلاء يتساءل: من أين هذا الكون الرائع، وإلى أين؟ يقول⁽¹⁾:

فيا أفق من أين تلك النجوم؟ ويا غرس من أين ذاك الثمر

ويا صاح كيف لنا بالممات على ما نهي ربنا أو أمر؟

فهل علم البدر والطالعات وهنأً بأنباء هذا السمر؟

ويرى أبو العلاء تأثير الكواكب في مقدرات الناس كتأثيرها في الأمزجة⁽²⁾، وقد دلّ على

ذلك⁽³⁾:

لِعَالَمِ الْعُلُوِّ فِعْلٌ لَا خَفَاءَ بِهِ فِي عَالَمِ الْأَرْضِ، مِنْ وَحْشٍ وَمِنْ أَنْسٍ

وقال أيضا⁽¹⁾:

ما دام في الفلك المريخ أو زحلُ فما يزال عباب الشر يلتطمُ

فالشر باق في الحياة بقاء الكواكب في الفلك، لا يزول منها حتى تزول منه.

ويقول أيضا⁽²⁾:

أرى أربعا أزرت سبعة، وتلك نوازل في أنثى عشر

فالإنسان رهن بما يدخل في تركيبه من عناصر الأرض، (الماء، والهواء، والتراب، والنار)

وما يفعل به من مؤثرات الأفلاك، ولذلك جاء البشر على ما وصفهم به من فساد

¹ - المصدر نفسه، ص: 513-514.

² - ينظر: كمال اليازجي، جذور فلسفية، ص: 36.

³ - لزوم ما لا يلزم، ج 1، ص: 570

¹ - المصدر نفسه، ج 2، ص: 290.

² - المصدر نفسه، ج 1، ص: 515، أزرت: عاونت، الاثنا عشر: البروج التي تنزلها الشمس أو يحلها القمر في مدار السنة.

الخلاصة



كان العصر العباسي الثاني حافلاً بزحمة الأحداث، وتقلب السياسة، وتفرق الأمة العربية بين دويلات وإمارات منغلقة على نفسها. فعاشت البلاد في اضطراب وقلق في جميع مرافق الحياة. بينما شهد الفن الأدبي والازدهار العلمي تقدماً مستمراً وأصبحت البلاد ملتقى الحضارات ومركز الانصهار والمزج بين الفلسفة اليونانية والحكمة الهندية. فنشأت فلسفة عربية إسلامية لها خصائصها وميزاتها. فكان لابد لهذه الإنجازات والتيارات أن تؤثر في بعض الشعراء الذين جنحوا إلى المنطق والتفلسف والحكمة. وقد تجسّدت هذه الظاهرة في علمين من أعلام الشعر هما المتنبي والمعري. ونستنتج من هذه الدراسة مايلي:

أولاً: إن المصدر الأول للحكمة هو تجارب البشر وذكاؤهم الحاد وبصائرهم النفاذة وتأمل الماضي والحاضر، والنظر في جوانب الحياة، واستخلاص العبرة العامة من المواقف الخاصة ومصادر أخرى كفلسفة القدماء والوحي السماوي والقيم الأخلاقية والتشريعات الدينية.

ثانياً: اتضح لنا أن عوامل مختلفة من روافد مختلفة لتتلاقى وتنصب في نهر واحد يحدّد أطر الحكمة عند المتنبي فكان للبيئة أثر واضح في غرس أفكار معينة في نفسه، فنشأته الفقيرة البائسة بين الشرفاء، ونسبه المجهول جعله يعتمد على الذات في إثبات وجوده ولا يكثر ث بالחסب. وكذلك دراسته واسعة اطلاعه والحوادث التي مرّت به. غدّت حكّمه بإشارات ودلالات واضحة، فنظر إلى الناس بازدراء وعاملهم من منطق التعالي. وساعده على تركيز همته المتعالية الحاملة ولكن الدهر لم يطاوعه ولم يمكنه من أن يسترسل في تحقيق آماله فيئس من دهره ومن الناس جميعاً. فأتى بحكم تفلسف الوجود. وتدعم قوله الشاك في كل ما حوله. وأخذ الظنّ الكبير أن الحياة تقوم على أساس مصلحي فالقليل من الناس من يعمل الخير لذاته.

ثالثاً: ومن خلال تجربته الذاتية في الكون والحياة كشف زيف المظاهر البراقة التي تعتمد على الذراع فاتخذ لمسيرة حياته مسلكاً خاصاً من خلال حكمه المتباينة هروباً وهجوماً وهدماً وبناءً. تتعدّد المصادر التي أثّرت في قوله الحكمة فلم يستق من مورد اقتصر عليه نظره.

رابعاً: لاحظنا أن المتنبي طرق في اتجاهات الحكمة في شعره أبواباً كثيرة فكان إنساني المشاعر والاتجاه، استخدم الفلسفة والمنطق في عمليات الإقناع. وكان يستوحي الحدث الطارئ لينبئ به عن أشياء تعتلج في نفسه فلم يكن يفرغ لذاته في قصائد مستقلة ولكنه لم ينس ذاته ضمن



أغراضه الشعرية المتعدّدة. وهو وإن لم ينفِغ لنشر مذهب واضح يعالج قضاياها على انفراد، فقد لوحظت مسارب هذا المذهب من خلال اتجاهاته الشعرية المختلفة. وإذا كان لم يضع عنواناً متميزاً لاتجاهات الحكمة في شعره فإنه ترك لنا كثيراً من الشواخص الدالة على ذلك العنوان وإن لم يُخصص قصائد مستقلة لاتجاهاته الحكمية، فإننا لو جمعنا حكمه المتناثرة خلال اتجاهاته الشعرية المختلفة لوضحت لنا آراؤه ومعاني حكمه ضمن أطرٍ محدّدة ثابتة.

خامسا: كان المتنبي حكيم خواطر يطرق كل ناحية معينة دون أن يتغلغل إلى أعماق الأشياء والمعتقدات، وحكمه شبه مادية، تعالج الظاهر الكامل خلف غشاوة الأبصار. وأما نظراته الفلسفية في الكون والوجود، فهي تظهر الخبرة أو تنبه إلى بداية مذاهب فلسفية، وأنه يكتم الكثير ويفصح عن القليل.

سادسا: وعلى الرغم من أن بعض حكم المتنبي مقتبسة فإنّها جديدة في عرضها سهلة في صياغتها مطبوعة بمشاعره الخاصة حيث تتسم بطابع التشاؤم واليأس والقنوط وسوء الظن والثورة الدموية ولعلها نواة الفلسفة النيتشاوية التي تعتقد أن الخير هو القوة نفسها في الإنسان.

سابعا: لا تعني التزعة الفلسفية عند المتنبي أن صاحبها فيلسوف وإنما تعني أنه يمتلك ثقافة فلسفية والظاهر أن إمامه بالفلسفة لم يكن أقل من إمامه بالعلوم العربية والإسلامية.

ثامنا: تعددت المصادر والعوامل التي استقى منها المعري حكمه إلا أن بعضها اختص هو به، فشخصيته كان لها آثار متباينة حيث اشتهر بالذكاء ورجاحة العقل ونظراته العميقة للكون والوجود.

تاسعا: جاءت حكمه تصطبغ باللون الفلسفي. وقدر أن يصاب بالعمى، ويخلق ذميم الوجه، قبيح الشكل، فارتدت نفسه عن الحياة في يأس وقنوط يسدل أجفان التشاؤم ليهرب عن الحياة كارها لها ومبغضا لأهلها.

عاشرا: كان واسع الاطلاع، عظيم المعرفة، قرأ التاريخ العربي وآدابه، واستمد منها المادة والأسلوب، وقرأ التعاليم الإسلامية، واطلع على المذاهب السماوية وغيرها من المذاهب الكلامية الشائعة في عصره، وقد عرف مذاهب التفكير الشرقية التي كانت مزيجاً من التفلسف والتدين



وحول ذلك دار كثير من فلسفته وحكمه، كما اطلع على المذاهب الفلسفية اليونانية. وكان المعري حكيم مذهب واتجاه ثابت، وله مسير مذهبي محدد.

أحد عشر: فلسفة المعري في معظم اتجاهاتها تتقارب مع نظرات المتنبّي الفلسفية، مما يؤكد تأثره بالمتنبّي في كثير من المناحي الفلسفية، على الرغم من اختلافهما في طبيعة التفكير وطريقة الأداء للوصول إلى الغايات. فاتجاهاته كانت أكثر وضوحاً وأقرب سبيلاً إلى وصول الغايات. نجد لها أسساً ومنابع في فلسفة المتنبّي " وحسب المتنبّي أن المعري كان حسنة من حسناته، ومضة من برقه، وإن فلسفته التي تناقلها الناس، ورواها التاريخ ورددتها الأيام، وترجمتها الحوادث تعلمها عن المتنبّي، وأخذها من شعره، وإن كان قد زاد فيها شيئاً من الصّقل وبعضاً من الشرح والتحليل، ومعنى من الدقّة والعمق ونوعاً من الروعة والحسن".

أثنا عشر: انخرّف المعري في أسلوبه الحكمي عن مذاهب الشعراء الجحودين وانصرف إلى مذهب الفلاسفة المحققين، فاصطنع ألفاظ الفلاسفة والمتكلمين، وتكلّف في إخضاع تلك الألفاظ للأوزان الشعرية. وكان صوته صوت رجل مجرب حكيم.

ثلاثة عشر: كانت حكمه تمثل الاتجاه الشعري الذي نظمت ضمنه، حزينة كثيفة تميل إلى التأمل وإشغال الفكر، حيث مثل الذهن العربي أفضل تمثيل في تفكيره وفي مقاييسه وفي نظراته إلى الدنيا. أطلق المعري العنان لعقله، يجوس بخيالاته الوجود، بتحسس الأثر فلا يعثر عليه، ويرفض عقله ما عثر عليه، عاش لحظات بين أوتار الضياع العقيدي بتحسس الدرب، وركّز الشاعر على جانبي كلّ سبيل طرقه، تتبع عقله دون سواه فكان أعتى العوائق في سبيل هداة كان يعرقه عن بلوغ شاطئ الأمان النفسي والهدوء العاطفي.

أربعة عشر: بين أبي العلاء وشوبنهاور الكثير من وجوه الشبه في التفكير ولون المزاج وأسلوب الحياة، كلاهما يلمح الكون بناظر المتسخط المتبرم ويرى الأشياء في ظلال قائمة من التشاؤم والاكتئاب وينتهي به الأمر إلى رفض الحياة رفضاً باتاً لاقتترانه بالألم وامتزاجها بالشر.

خمسة عشر: كان أبو العلاء فيلسوفاً شاعراً وشاعراً فيلسوفاً أفنى عمره بحثاً عن الحقّ وإن لم يكن منتمياً إلى مذهب بعينه من مذاهب الفلسفة يؤمن بأصوله المقررة، ويضيف إليه ما يستكشفه بعد البحث والاجتهاد وإنما كان مفكراً بأوسع معنى هذه الكلمة.



أخرج المعري من وحي فكره الحر آيات بينات، ولكن لا سبيل إلى المقارنة بينه وبين شعراء الغرب فهم قد ألفوا في قصائدهم وحدة الغرض، وهو لم يألّفها على أن مراميه الموزعة في أبياته تنم عن تفوق في الفكر وإن كان دونه قليلا تفوقه في صناعة الشعر.

قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم: رواية ورش

1. إبراهيم أيوب: التاريخ العباسي (السياسي و الحضاري) دار الكتاب العالمي.
2. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية، دار أحياء الكتب العربية سنة 1947م.
3. إبراهيم العريض: فن المتنبي بعد ألف عام، ط دار العلم للملايين.
4. إبراهيم علي أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي منشورات الأدب العربي.
5. أبو العتاهية: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986.
6. أبو العلاء المعري: حياته وشعره، بيروت، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، مجموعة مقالات.
7. أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، حرره وشرح تعابيره وأغراضه كمال اليازجي، دار الجيل 2001م.
8. أبو تمام: أخبار أبي تمام، تحقيق: خليل محمود عساكر وزميليه، ط1، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1935م.
9. أبو تمام: الديوان شرح التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، ط3.
10. أبو سعيد نشوان الحميري: الحور العين، حققه وضبطه كمال مصطفى، مكتبة الخانجي 1948.
11. أبو نواس: الديوان، ضبطه وقدم له علي قاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط / 2، سنة 1994م.
12. أبو يوسف: الخراج، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1382هـ — .
13. أجنس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام نقله إلى العربية الدكاترة محمد يوسف د العزيز عبد الحق- علي حسن عبد القادر-نشرة دار الكتاب المصري، القاهرة، 1946م.
14. إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ديسمبر 1977م.
15. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط/ 10، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان.
16. أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ، ط/ 1959، 7م.
17. أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، 1977م



18. أحمد رحيم هبو تاريخ العرب قبل الإسلام (السياسي والحضاري) منشورات جامعة حلب، سوريا، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2004م.
19. أحمد شلبي: تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط/1، 1993م.
20. أحمد عثمان: الأدب اللاتيني ودوره الحضاري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989م.
21. أحمد علي: ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1961م.
22. أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.
23. أحمد معوض: أضواء على شوبنهاور، الطبعة الثانية، الدار العربية، القاهرة، سنة 1960م.
24. إخوان الصفا السائل، بيروت، 1957م.
25. أدو نيس: مقدمة للشعر العربي دار العودة بيروت ط 4، 1983م.
26. أرسطو: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت.
27. الأصفهاني: أبو الفرج، الأغاني، تح: سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط2، 188/3.
28. أفلاطون: الجمهورية الكتاب العاشر.
29. إلابي عضد الدين عبد الرحمان: المواقف، ج1، مطبعة السعادة، 1325هـ.
30. الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب الجزء الأول، الطبعة الثانية 1924م.
31. أمل دنقل: الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3: 1987م.
32. أميرة حلمي: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة، 1996م.
33. أمين الخولي: رأي في أبي العلاء .
34. إنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية العربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، د ت.
35. أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، ط/ 17 بيروت 1989.
36. أوليري: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب: ترجمة تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1957م .
37. أوندرية لالاند: موسوعة لالاند، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، باريس، تعريب خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية: 2001م.



38. إلميا الحاوي: ابن الرومي فنه ونفسيته من خلال شعره، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1959م.
39. أيوب أيوب: الخيرة البشرية سوريا، منشورات دار رام، ط/2، 2007م، دمشق.
40. البرقوقي عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط/1، 2001م.
41. بشار بن برد: الديوان، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954م.
42. بطرس البستاني: آداب العرب في الأعصر العباسية، دار نظير عبود، ط/1998م، بيروت .
43. البغدادي: عبد القادر: خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، ط مكتبة الخانجي، القاهرة.
44. بكري شيخ أمين: المتنبي وصراعاته، ط الدار السعودية.
45. البلاذري: أحمد بن يحيى: فتح البلدان، عناية صلاح الدين المنجد، القاهرة 1956-1958م.
46. بلاشير: أبو الطيب المتنبي، ترجمة غبراهيم الكيلاني، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
47. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1965م.
48. ابن الأثير: عز الدين أبو حسن علي بن أبي كرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ دار صادر بيروت 1966م.
49. ابن الأنباري: نزهة الألباب في طبقات الأدباء
50. ابن الجوزي : (أبو الفرج عبد الرحمن) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 10 مجلدات، حيدر آباد 1357هـ—
51. ابن الرومي: الديوان، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 374/1
52. ابن المعتز: الديوان، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى: 1415هـ— 1995م.
53. ابن النديم: الفهرست، تح. إبراهيم رمضان ، دار المعرفة بيروت - لبنان ، 1417 هـ، 1997م.
54. ابن حزم: الفصل في الملل والنحل.



55. ابن خلدون: المقدمة، طبعة مصطفى محمد، الباب السادس - الكتاب الأول - الفصل الرابع.
56. ابن خلكان: شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، إحسان عباس دار صادر 1986م.
57. بندلي جوزي: الحركات الفكرية في الإسلام، بيروت، طبعة: 1955 .
58. ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبعة القاهرة، 1955م.
59. ابن سينا: الشفاء، ج2، طبعة القاهرة، 1980م.
60. ابن طبطبا. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، لبنان، 1386 هـ.
61. ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس
62. ابن فارس: أبو الحسن أحمد معجم مقاييس اللغة، حققه عبد السلام هارون دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1366هـ .
63. ابن قتيبة: (أبو محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الدينوري) الشعر والشعراء.
64. ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت 1966م.
65. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د.ت.
66. ابن منظور: جمال الدين محمد ابن مكرم. لسان العرب، دار صادر، بيروت 1956.
67. التفتزاني: شرح العقائد النفسية، فازان، 1910م.
68. تغريد زعيميان: الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام دار الكتب المصرية، ط / 1 سنة 2003.
69. الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن أحمد : يتيمة الدهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1956م.
70. الثعالبي: ثمار القلوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1985.
71. الجاحظ: البيان والتبيين.
72. الجاحظ: أبو عثمان، عمرو: التبصر بالتجارة، دار الكتاب الجديد، بيروت 1966م
73. جاد الله زهدي: أصول علم النفس في الأدب العربي القديم.
74. الجرجاني القاضي: الوساطة بين المتنبئ وخصومه، شرحه أحمد عارف الزيم، مطبعة العرفان، صيدا سنة 1331هـ.
75. الجرجاني: شرح مواقف الإيجي، طبعة القاهرة سنة 1325هـ



76. جعفر آل يسين: فلاسفة يونانيون من طاليس الى شقراط، منشورات عويدات، بيروت، 1981،
77. جلال الخياط: المثال والتحول في شعر المتنبي وحياته، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1987م.
78. جميل جبر: نوادر الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، القاهرة، سنة 1974م.
79. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، سنة 1994م.
80. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني 1973م.
81. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، 1975م-1978م.
82. الجوهري: إسماعيل ابن حماد: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي، مصر سنة 1956م. .
83. حاجي خليفة: كشف الظنون عن أساسي الكتب والفنون نقلا عن أميرة حلمي مطر.
84. حامد عبد القادر: فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره- طبعة لجنة البيان العربي، سنة 1950م.
85. حسام الألوسي: بواكير الفلسفة، جيل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1981م.
86. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام.
87. حسن طاطا: الساميون ولغاتهم، دار القلم دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط2، سنة 1990م.
88. حسين المرصفي: الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، تحقيق وتقديم الدكتور عبد العزيز الدسوقي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، سنة 1991م.
89. دي لاس أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه، إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972م.
90. ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة المصرية، ط4، 1957م.
91. ديمتري جوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية: ترجمة: نقولا زيادة: ط/1: مركز دراسات الوحدة العربية: 2003/07/01 .
92. الرازي: أبو بكر محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، بيروت، 1973م.
93. الرازي: فخر الدين، التفسير الكبير، المطبعة الخيرية، 1307هـ-.
94. ريتا عوض: الأسطورة في الشعر العربي الحديث. بيروت 1985.



95. الزر كلبي: خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1979م.
96. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، دار العلوم للملايين، بيروت، 1972م.
97. زكي المحاسني المتنبى، دار المعارف، ط/3، القاهرة.
98. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق.
99. زهدي جار الله: المعتزلة، طبعة أولى، القاهرة، 1947م.
100. زهير ابن أبي سلمى: الديوان، إعداد محمد عبد الرحيم، دار الراتب الجامعية، ط/ 1 سنة 2008
101. زهير غازي زاهد: المتنبى وظواهر التمرد في شعره، مكتبة النهضة العربية، ط/1 سنة 1986.
102. سناء خضر: النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار وفاء لدنيا الطبع، الإسكندرية.
103. سهيل زكار : أخبار القرامطة في الأحساء، الشام، العراق واليمن، دار حسان دمشق، 1982، ط2.
104. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار فحضة مصر للطبع والنشر بالفجالة، القاهرة، 1976م
105. السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط1، 1964م.
106. الشحات السيد زغلول: الحضارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، 1975م
107. شلبي أحمد، مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، ط08، القاهرة، سنة 1هرستاني: الملل والنحل، القاهرة، 1968م.
108. الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، طبعة السفورد، 1934م.
109. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط/ 11، دار المعارف، القاهرة، سنة 1996م.
110. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ط/ 2، دار المعارف بمصر 1975م.
111. شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده: دار المعارف، مصر، سنة 1981 م .



112. الشيخ عبد الله العلايلي: المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، دار الجديد ط/3، سنة 1995 .
113. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة.
114. طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ت.
115. طه حسين: تحديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، ط/3، د ت.
116. طه حسين: في أدب الجاهلي، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1993م.
117. طه حسين: مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، ط/15، د ت
118. عادل عوا: الكلام والفلسفة، طبعة جامعة دمشق، 1961م.
119. العبادي عبد الحميد: ناحية التاريخ في أدب أبي العلاء.
120. عبد الحليم حنفي: شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م
121. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، جامعة دمشق، 1986م.
122. عبد الحميد خطاب: الفلسفة الإسلامية بين الأمس واليوم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 208م.
123. عبد الرحمان الهمذاني: المدبة والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق: سامي النشار وعصام الدين علي، طبعة 1972م.
124. عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية) سنة 1940.
125. عبد الرحمن شعيب، المتنبى بين ناقديه في القديم والحديث، دار المعارف بمصر
126. عبد الرحمن شكري: دراسات في الشعر العربي، مجموعة بحوث نشرت بالرسالة والثقافة، والمقتطف، والهلال، وغيرها، جمعها محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، طبعة أولى، 1994م.
127. عبد الرحمن عائشة: الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري، مطبعة المعارف، 1941م.
128. عبد الرحيم الزيني: حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط/1، 2011م
129. عبد السلام سرحان: أبو التمام والبحثري بين حقائق الحكمة وخيالات الشعر، مخطوط، مكتبة اللغة العربية جامعة الأزهر.



130. عبد الستار محمد ضيف: شعر الزهد في العصر العباسي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، سنة 2005م.
131. عبد الغني الملاح: المتنبي يسترد أباه، مطبعة الناجي، بغداد، ط/1، سنة 1974م
132. عبد القادر تومي: وجوه الفلسفة، مؤسسة كنوز الحكمة، دار هومة، الجزائر، 2009م.
133. عبد الله التطاوي: حركة الشعر بين الفلسفة والتاريخ، القاهرة، دار الثقافة 1992م
134. عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط/1 سنة 2008م
135. عبد الوهاب عزام: ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام، ط دار المعارف بمصر.
136. عدنان رشيد: دراسات في علم الجمال ، دار النهضة العربيّة ، بيروت ، ط1، 1405هـ/1985م.
137. العربي حسن درويش: الشعراء المحدثون في العصر العباسي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، سنة 1989م .
138. عطا بكري الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980.
139. العقاد: أبو نواس الحسن بن هانئ، المكتبة العصرية بيروت.
140. العقاد: مطالعات في الكتب والحياة، دار المعارف بمصر.
141. العكبري أبو الطيب: شرح ديوان المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، سنة 1971م.
142. علي أحمد: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، سوريا 1997م.
143. علي حرب، التأويل والحقيقة، الطبعة الثانية، 1995م، شركة دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
144. علي شامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج1، دار المعارف، القاهرة، ط:7.
145. علي شامي، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، دار الإنسانية، بيروت، ط01، 1991م.
146. علي شلق: المتنبي شاعر، ألفاظه تتوهج فرسانا، تأسر الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط/2، 1982.
147. عمر فروخ: حكمة المعرفة، دار لبنان لطباعة والنشر، بيروت، لبنان.



148. العميدي، أبو سعيد محمد بن أحمد، الإبانة عن سرقات المتنبي، تقديم وشرح، إبراهيم الدسوقي، دار المعارف بمصر، ط2/، 1969م.
149. عنتره: الديوان: أمين الخوري مطبعة الآداب بيروت، 1893م.
150. غازي طليمات: عرفان الأشقر، الأدب الجاهلين، قضاياها، أغراضها، أعلامها، فنونها، دار الفكر، دمشق، ط/2 2007م.
151. الغزالي: أبو حامد: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى، دار القومية 1964.
152. الغزالي: مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964م.
153. فاطمة الزهراء عبد الغفار علي المواني: في الأدب العباسي رؤى نقدية، مكتبة الآداب القاهرة، سنة 2008م.
154. فتحي أسعد إسماعيل نعجة: الشخصية الإسلامية في شعر المتنبي، دار البشير، الأردن، ط/ 1، 2000م.
155. فراس السواح: الأسطورة والمعنى، منشورات دار علاء الدين بمصر، ط/2 2001م.
156. الفيروز آبادي: (مجد الدين محمد يعقوب) القاموس المحيط، دط، دت، دار الجليل، بيروت لبنان.
157. فيليب حتي: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين: ترجمة: كمال اليازجي، دار الثقافة بيروت، 1985م.
158. القاضي سعد أبو القاسم ابن أحمد: طبقات الأمم، مطبعة السعادة بمصر.
159. القيرواني أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط/1، 2001م.
160. كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/5، 1968م.
161. كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني.
162. كرم البستاني: مقدمة ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1986.
163. الكلبي هشام بن محمد السائب: الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، سنة 1924م.
164. ليون جوتييه: الاتجاهات الحديثة في الإسلام: ترجمة كامل سليمان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - 1954م.

165. ليون جوتيه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية- ط/1 سنة 1945م
166. مارسيا إلياد: ملامح الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1995م
167. المازني: إبراهيم عبد القادر، حصاد المهيم، دار الشروق، ط/3، 1976م.
168. محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الجليل، بيروت، ط 2، 1999م.
169. محمد التونجي: المتنبي أمير شعراء العصر العباسي: مطبعة جامعة حلب، 1981م.
170. محمد الخضري: الدولة العباسية، دار المعارف بيروت، لبنان، ط/7، 2005م
171. محمد الخضري: تاريخ الأمم الإسلامية- الدولة العباسية- المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، مصر 1970م.
172. محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، ط/ 2، دمشق، سوريا، 2007م.
173. محمد بن الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب، مصر، المطبعة المصرية.
174. محمد زكريا عناني: تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، 1999م.
175. محمد زكي العشماوي: موقف الشعر من الفن والحياة في العصر العباسي: دار النهضة العربية بيروت، 1981م .
176. محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، تعليق وإشراف: عبد الهادي هاشم، دار صادر، بيروت، ط/2، سنة 1992..
177. محمد طاهر الحمصي: أبو العلاء المعري، ملامح حياته وأدبه ، دار ابن كثير، دمشق، دت،
178. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1985م.
179. محمد عبد الرحمان مرحب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، طبعة بيروت، لبنان، 1970م.
180. محمد عبد الرحمن مرحبا: بدايات الفلسفة الأخلاقية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
181. محمد عبده: رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1979م.



182. محمد على أبو ريان: بين الغزالي وديكارت بحث في مجلة الشرق الجديد، 1964.
183. محمد مهدي علام: فلسفة المتنبي من شعره، صحيفة دار العلوم، عدد 1، السنة الثانية، المطبعة الرحمانية بمصر.
184. محمود شاكر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مطبعة المدني بالقاهر، د ت، 1987م.
185. إمرؤ القيس: الديوان، إعتنى بتصحيحه الشيخ ابن أبي شنب، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع.
186. المسعودي: مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الخارجية، بيروت، 1973،
187. مصطفى علم الدين: الزمن العباسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1992م.
188. مصطفى غالب: القرامطة بين المد والجزر، دار الأندلس - بيروت، لبنان. د، ط،
189. مقلد علي: البوذية، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء الغربي، ط2، بيروت، سنة 1988م.
190. الميداني: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، 1955م
191. نادية حسني صقر: مطلع العصر العباسي الثاني، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة.
192. نبيلة حسن محمد: تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1993.
193. نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار العلوم بمصر، 1962م .
194. هاتز شيدر: روح الحضارة العربية: ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار العلم للملايين، 1949م
195. هنري برجسون: الضحك، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، سنة 1983م.
196. وهبة أديب: من هو أبو العلاء - المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق سنة 1945م.
197. ياسين الأيوبي: المتنبي في عيون قصائده، المكتبة العصرية، بيروت، سنة 2004م
198. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977م.
199. يحي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979م.
200. يحيى بن علي التبريزي: شرح القصائد العشر، المطبعة المصرية.



201. يحيى شامي: أبو العلاء المعري، دار الفكر العربي، بيروت، ط/1، 2002م.
202. اليطى صالح حسن: الفكر والفن في شعر أبي العلاء، دار المعارف، الإسكندرية، سنة 1981م.
203. يوحنا قمير: فلاسفة العرب، أبو العلاء المعري، ط/3، دار المشرق، بيروت 1995.
204. يوسف أحمد الشيرازي: أطلس المتنبي أسفاره من شعره وحياته، ط/أولى، سنة 2004م.
205. يوسف البديعي: الصبح المنبئ عن حيثية المتنبي، تحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا، طبعة دار المعارف.
206. يوسف خليف: تاريخ الشعر في العصر العباسي، دار الثقافة لنشر والتوزيع القاهرة، 1988م.
207. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د.ت.
208. يوليوس قلهوون: تاريخ الدول العربية، من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية مصر 1968م.

المجلات والدوريات:

- التراث العربي: مجلة فصلية، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، سوريا، عدد 104 كانون الأول 2006م
- مجلة الثريا: تونس، أبريل سنة 1944م.
- مجلة الرسالة عدد 30/167 رقم 2050-2052، 2093-2095 سنة 1935م.
- مجلة الفكر العربي ع 79.78
- مجلة المعرفة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، عدد: 199، سبتمبر 1978م والعدد 514 تموز 2006م.
- المورد: مجلة تراثية فصلية عن وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، بغداد، المجلد السادس، العدد الثالث 1977م
- الهلال: عدد خاص في الذكرى الألفية للمتنبي، يوليو سنة 1935م.
- المراجع الأجنبية:

1 - Encyclopedia. Britannic, Art, Pessimism-vol 17.

2- G.Tennemann Manuel de L'histoire de la Philos trad, Franc, par V.Cousin, paris,1939



- 3- Jean Beaufret :Heraclète et parmenide. In : Dialogue avec Heidegger. T :1 .
minuit. 1973.
- 4- Jp Vernant : Mythes et pensées chez les Grecs T : Il maspero,1981.
- 5- M Eliade : le sacré et le profane ; idées.Galliard,65
- 6- Renan, Ernest : Histoire générale et système comparée de langues semetiques,
paris 1855.
- 7- Teau louis joubert la poésie armard colin pouis 1989
- 8- V.Cousin : Coure de Phistion de la phillas, paris, 1841

الفهرس

الفهرس

أ	مقدمة
02	المدخل: الشعر و الفلسفة
الفصل الأول الحركة السياسية والاجتماعية في العصر العباسي الثاني	
22	الحياة السياسية :
52	الحركة العلمية:
70	الحياة الاقتصادية:
76	الحالة الاجتماعية
الفصل الثاني الفكر الفلسفي العربي ومجالاته	
90	بذور التفكير الفلسفي عند العرب:
90	الفكر العربي قبل الإسلام:
96	الأديان الوثنية:
103	الأديان التوحيدية:
114	الفلسفة اليونانية:
119	مجالات الفكر الفلسفي عند العرب :
119	علم الكلام:
135	الفلسفة الإسلامية:
153	العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف
الفصل الثالث : المتني بين الحكمة والفلسفة	
161	الحكمة في الشعر العربي
161	المعنى اللغوي
162	الحكمة في القرآن الكريم
164	الحكمة في الحديث النبوي :
166	المعنى الاصطلاحي

169.....	الحكمة في العصر الجاهلي
182.....	الحكمة في صدر الإسلام
184.....	الحكمة في العصر العباسي
200.....	حياته وثقافته
204.....	أخلاقه وصفاته:
212.....	ثقافته:
219.....	رحلاته

الفصل الرابع القيم الذاتية في شخصية المتنبي:

222.....	تنبؤ المتنبي:
240.....	بين أرسطو المتنبي:
247.....	مجالات حكمته
255.....	الدنيا
259.....	الحياة والشيب والشباب
268.....	الطبع والتطبع
272.....	الحلم والعفو:
274.....	الصدقة:
280.....	الوطن:
283.....	الثورة والقوة:

الفصل الخامس : التزعة التأملية عند المعري

294.....	المعري بين الشعر والفلسفة
294.....	المعري شاعراً:
302.....	المعري بين الشعر والفلسفة
312.....	مصادر فلسفته
315.....	المعري النبائي
318.....	الأحوال السائدة في عصره:

322.....	العقيدة الإسلامية
323.....	العقائد الدينية الأخرى
330.....	الفلسفة اليونانية
333.....	تكمه الفلسفي

الفصل السادس: القيم الثقافية في فلسفة المعري

350.....	آراءه الفلسفية
351.....	الفلسفة الإلهية
357.....	النبوات والكتب والشرائع
370.....	الجن والملائكة
373.....	الروح
376.....	الموت والحياة
381.....	الآخرة و البعث
386.....	الفلسفة الطبيعية
389.....	الزمان والمكان
392.....	الفلسفة العملية:
392.....	أصل الإنسان:
395.....	الدنيا
398.....	الدهر
401.....	الفلسفة الرياضية
406.....	الخاتمة
411.....	قائمة المصادر و المراجع
424.....	الفهرس

Abstract :

Poetry had a relation with philosophy and myth in the tradition western literature since the Greek civilization, but the Arabic poetry stayed apart them.

When the Greek philosophy had its influence on the Arabic civilization and its poets, some of them used logic in their poems and they were called indeed philosophers, this seemed very well in the Abasside epoch thus we can mention Abu Tayeb El Mutannabi, a celebrated poet. Abul'ala Maary, the poet of philosophers and the philosopher of poets, Abu Tayeb El Mutannabi, a celebrated poet.

Key Word : Poetry, Myth, Philosophie, Esprit, Existence, Influence, Pessimisme.

Résumé:

La poésie fut souvent accompagnée par les mythes et la philosophie dans l'héritage littéraire occidentale depuis la civilisation grecs. Par contre, la poésie arabe est restée loin de ça.

L'influence de la philosophie grecque a laissé ses traits chez certain poète arabe de l'époque Abbassides, tel que le célèbre poète d'Arabie Abû Tayeb El-Mutannabi ; talentueux, génial, et original. Puis Abul'Alû Maarry ; philosophe des poètes et poète des philosophes.

Mots clé : Poésie, Mythe, Sagesse, Philosophie, Esprit, Existence, Influence, Philosophie des sciences, Théodicée, Pessimisme.

ملخص:

اقترن الشعر بالفلسفة والأسطورة في التراث الأدبي الغربي منذ الحضارة الإغريقية، بينما ظل الشعر العربي بعيداً عن ذلك. ولما أثرت الفلسفة الإغريقية في الحضارة العربية اتجه بعض الشعراء إلى استعمال المنطق والفلسفة في نظمهم وأحضعوا تجربتهم الشعرية إلى ذلك. فوسموا بالحكماء والفلاسفة أكثر مما وسموا بالشعراء ولعل ذلك ما تجلّى بوضوح عند شاعرين من العصر العباسي الثاني: إلهما أبو الطيب المتنبي حكيم الدهر، وأبو العلاء المعري شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الأسطورة، الحكمة، الفلسفة، الوجود، الفكر، التأثير، الدهر، الحياة والموت، التشاؤم،

إرادة القوة.

ملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوع **الترعة الفلسفية في الشعر العربي** خلال العصر العباسي الثاني الذي شهد حركة أدبية واسعة لاسيما في الشعر.

يسعى المدخل إلى رصد العلاقة القائمة بين الشعر والفلسفة، بعد تتبعها في تاريخها البعيد من خلال الموروث الشعري الغربي، المتمثل في الإغريقي خاصة، بحكم تعلقه بالأسطورة المرتبطة أصلا بالفلسفة. فقد ظلّ الإنسان الكائن الوحيد الذي يبحث عن حقيقة المعرفة، ويسعى إلى الكشف عن الكمون القائم في عمق الطبيعة والكون. وكانت اللغة أولى أشكال الترميز الموضوعي، التي ابتكرها واكتشف معها مقدرته الهائلة على استيعاب ما حوله من خلال تكوين المفاهيم، ثمّ موضعتها في الخارج عن طريق الكلمات، والاستناد إلى هذه الكلمات بعد ذلك، من أجل خلق مستوى آخر من المفاهيم أعلى من سابقه.

وتوصّل الإنسان بعد اللغة إلى اكتشاف مقدرته على التعامل مع الكلمات، واستخدامها في مجالات غير مباشرة. وهذا ما قاده إلى قول الشعر، وإنتاج الأسطورة. وهو في ترميزه لتجربته الانفعالية مع الكون والنفس الداخلية لا يلجأ إلى التحليل والتعليل، بل إلى إنتاج بنية أدبية تحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرّمز، وذلك في وحدات رمزية تعمل على اختزاله، ثم تقديمه مجدداً إلى الوعي.

وهكذا بدأ الإنسان تفسير الوجود بداية أسطورية، بعدما قدر للعقل أن يغادر الكهوف، ويلقي النظرة الأولى على العالم. ولما كشفت الأسطورة عجزها، بدأ العقل خطوة جديدة حيث انسحبت الأسطورة من ميدان التفسير فاسحة المجال للفلسفة التي استطاعت تحديد مهامها وصياغة مفاهيمها الخاصة انطلاقاً من نقدها للأسطورة. وفي كلّ ذلك كان الشعر مواكبا للمرحلتين، تعبيراً للوعي الذاتي ومحاولة لمعرفة الوجود.

ولا ريب أنّ الحديث عن اقتران الشعر بالفلسفة كمصدرين رئيسيين للوعي سوف يثير حفيظة الكثير الذين تعودوا أن يفصلوا فصلا حادا بينهما، ما دامت الفلسفة في نظرهم

تمثّل التعبير الأكمل عن الجهد العقلي المنظم، الذي لا يتعامل إلاّ مع الحقائق، ولا يعنى سوى باليقين، ولا يستخدم إلاّ البراهين. ومادام الشعر في زعمهم لا يمثل سوى تهويمات خيال، ومشاعر غامضة.

وفي الحقيقة إذا كان تعريف الشعر عصياً حقاً، فإن الفلسفة ليست أحسن حالا، فإذا أمعنا النظر في غالبية التعاريف التي وضعت للفلسفة عبر التاريخ وجدناها تكاد تنتمي إلى مملكة الشعر من انتمائها إلى الدقّة والتّحديد والعلم.

ولعلّ ذلك ما جعل فرناند ألكيبه يقول في كتابه معنى الفلسفة: « ما من تعريف دقيق للفلسفة في وسعه من البداية أن يؤخذ به، وعلى ذلك فإننا مرغمون على القيام ببحثنا بالاعتماد على صيغة مشاعر غامضة ». ثمّ خلص إلى القول: « إنّ الفلسفة الحقيقية بحكم ذلك تبدو موعودا بها، أكثر مما هي مضمون محدّد. إنّ للفلسفة والشعر في الأصل منبعاً واحداً، فأفلاطون نفسه يقول: « إنّ منبع الفلسفة هو الدهشة ». ويقول أرسطو: « إلى الدهشة التي اعترت الناس يعزى أنهم يبدأون الآن كما بدأوا أول مرّة في التفلسف ». فمن ذا يماري في أنّ الدهشة هي المنبع الأصيل لكلّ شعر حقيقي؟ وربّما كان أرسطو أول من انتبه إلى هذه الطاقة الكامنة في صيغة الشعر نفسها حين قال: « إنّ الشعر أكثر تفلسفاً من التاريخ وأهم لأن الشاعر يتعامل مع الكليات ». فالشعر بطبيعته ينطوي على الكشف وكما قال كولوردج فإنّ الشاعر هو « فيلسوف على نحو غير صريح ». أما شيلّي فيقول: « إنّ الشعراء فلاسفة بلغوا أسمى درجة من القوة وإنّ الشعر هو مركز كلّ معرفة ومحيطها ».

وعلى الرغم من أنّ أفلاطون أقام تعارضاً عنيفاً بين الشعر والفلسفة، وأدان الشعر إدانة أخلاقية لصالح الفلسفة. فإنّ جوهر الشعر يكمن في بعده الفلسفي، وتماسكه لا يتحقق إلاّ بالاتكاء على منظومة فكرية ورؤية تستبطن صميم الذات وتسمو بها على سطح الوجود. هذا ما جعل هيدغر يصغي إلى الشعر وينظر إليه على أنه نوع من المعرفة الفلسفية، ولكنّه نوع أعمق من المعرفة التي يحصل عليها الفيلسوف بواسطة عقله، « لأنّ الشاعر يقول ما هو مقدس أي ما هو أصل الطبيعة أما رجل ما وراء الطبيعة فإنه يكتفي باكتشاف معنى ما قال الشاعر ».

فإذا كان هذا ينطبق على الموروث الشعري لدى الغرب. فهل في موروثنا الأدبي شعر فلسفي؟ أم إن العرب لم يعرفوا الفلسفة إلا في قرون متأخرة، حين احتكوا بغيرهم من الشعوب خاصة في العصر العباسي حين تلقحت أفكارهم بالجديد العلمي والفلسفي والأدبي. فأخضع بعض شعرائه التجربة الشعرية للمنطق، ووسموا وسمت الحكماء والفلاسفة أكثر مما وسموا بالشعراء، بل أسرف بعضهم في استغلال ما جاء لديهم عن طريق اليونان فأقحموا الكثير من القضايا الفلسفية في شعرهم.

تناول **الفصل الأول** العصر العباسي الثاني الذي شهد تحولات سياسية واجتماعية وثقافية كبيرة، فعلى الصعيد السياسي عرف المجتمع مظاهر الفوضى والتقهقر، وانحدرت الخلافة العباسية إلى قرار سحيق، فكانت أوضاع الحكم غير مستقرة، وأصبحت المناصب الحساسة في الدولة نهبا بين الأقوياء، وعرف الكثير من المشاكل السياسية والمذهبية، لقد كانت أمور الخلافة قد تطرق إليها الاضطراب وتميّز هذا العصر بالنفوذ الواسع للأتراك الذين غلبوا الخلفاء وسلبوهم زمام الدولة، بل صار الخليفة ألعوبة في أيديهم ليس له من أمر ونهي إلا بما يوحى إليه هؤلاء القواد من الأتراك. ولم يكن حال الوزراء بأفضل من حال الخلفاء فكان الوزير يأتمر بأمرهم فإذا غضبوا عليه عزلوه وصادروا أمواله وقد يقتلونه. وكثيرا ما كان الوزير ينصب ثم يعزل ويتكرر نصبه وعزله عدّة مرّات. فكان في لحظة واحدة يتحول الوزير من صاحب سطوة وجاه وملك إلى إنسان فقير معدم مرمى في السجون. وصار القضاء وسيلة للارتزاق، وطمع فيه من لا يستحقه وارتقى إليه من ليس من أهله وازداد عدد الخارجين على الدولة ممن حمل لواء الثورة على السلطة، والتمرد على الحكم.

وأصبحت بغداد مسرحا للفتن التي ثارت بين الشيعة وأهل السنة وفتن الجند وفتن العيارين والشطار. وقامت الثورات كثورة الزنج وما كادت تنتهي هذه الثورة حتى نشبت ثورة القرامطة التي عدّت امتدادا لها ومنادية بشعارها وهو مقاومة الظلم والاستبداد ومعلنة مبدأ المساواة بين الناس.

أما من الناحية الاجتماعية فقد عرفت تقهقرا فضيعا، فقد انعكس الاضطراب الذي شمل الحياة السياسية فساد عمّ الوضعين الاجتماعي والاقتصادي، فظهر بون شاسع بين

الطبقات الشعبية، وابتعاد عن العدل في توزيع الثروة العامة، وظهرت الطبقية بشكل صارخ، فأصبح المجتمع يتكون من الطبقة العليا التي تشمل الخلفاء والوزراء والقواد والولاة و ما يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة ورؤوس التجار وأصحاب الإقطاع من الأعيان و ذوي اليسار، وهذه الطبقة كانت غارقة في النعيم تجبى لها الأموال من كل مكان، وطبقة وسطى وتشمل رجال الجيش وموظفي الدواوين والتجار والصناع وطبقة دنيا وتشمل العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة والخدم والرقيق. ومن هنا وجد في المجتمع الأغنياء الذين يملكون الأموال الفاحشة، والفقراء الذين يرزحون تحت وطأة الفقر وشظف العيش.

أما من الناحية الثقافية فقد عرف العصر العباسي نهضة فكرية راقية، وقد عرف العصر حركات ثقافية مهمة و تيارات فكرية بفضل التداخل بين الأمم.. وكان لنقل التراث اليوناني و الفارسي والهندي وتشجيع الخلفاء والأمراء والولاة وإقبال العرب على الثقافات المتنوعة أبعث الأثر في جعل الزمن العباسي عصرا ذهبيا في الحياة الفكرية. وعرفت الحركة العلمية ازدهارا أدبيا وانتعاشا خصيبا إلى أبعد الخصبوبة، لم يعرف له مثل لا من قبل ولا من بعد هذه الفترة، بفضل ما شهدته العصر من تمازج خير، وتلقيح فكري مفيد بين الحياة العربية والحضارة الوافدة الجديدة. ثم ما شهدته العصر من ترف ورخاء ساعد على الازدهار حتى أن الكثير من الأدباء اعتبر هذه المرحلة من أخصب مراحل الثقافة العربية الإسلامية، وقد كان للانقسام السياسي الأثر العظيم في ذلك الازدهار، فرغم خروج الكثير من الأقاليم من بغداد واستقلالها عنها إلا أن هذه الأقاليم كانت نفسها سببا في هذا الازدهار، حيث كانت متنافسة أشد ما يكون التنافس في جلب الأدباء والعلماء والإغداق في العطاء والبذل لتشجيعهم على البحث والتأليف. وتحقق فيها أكبر نهضة ثقافية وحركة علمية شهدتها الحضارة الإسلامية. وأصبح الشغف المفرط بالعلم حضا مشتركا بين الطبقات العامة من الناس، إذ كان العلم مطروحا في المساجد مباحا للجميع، معروضا في المكتبات العامة والخاصة، ودكاكين الوراقين. وأصبحت حركة الترجمة من أهم وأنشط الحركات الفكرية التي وجدت في العصر العباسي؛ وهي إحدى حلقات العلم، التي شكلت روح التقدم العلمي وجود المدارس المتعددة في البلاد المفتوحة حيث أصبح تلامذتها نقلة للعلوم في العصر العباسي

ولعل أشهر هذه المدارس: مدرسة الإسكندرية، مدرسة جند سابور، مدرسة نصيبين، مدرسة حرّان، مدرسة الرها، مدرسة دير قنسرين.

وتناول **الفصل الثاني** الفكر الفلسفي عند العرب ومجالاته، فتطرق إلى بذور التفكير الفلسفي عند العرب بدءاً الفكر العربي قبل الإسلام. فقد أجمع المتخصصون في تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية، بل كانت حياتهم في قبائل شديدة التمسك بالعصية إلى حد انتهى بهم إلى النزاع والصراع الدائم، من أجل الماء والكأ ورما ثارت الحروب بينهم لأتفه الأسباب، كانوا منصرفين إلى كسب قوتهم والذود عن حياتهم، مما أبعدهم عن التفكير بفلسفة الحياة وتعليل مظاهر الكون وما وراء الوجود من أغاز وأسوار.

لم يكن للعرب في الجاهلية وبخاصة جزيرة العرب رواد علم ومعرفة، كما كان حال جيرانهم من الروم والفرس، وإنما تسرب إليهم بعض من وجود العلم التي كانت عند إخوانهم البابليين والكلدانيين، ومن جيرانهم الفرس والروم. ولم يكن لهم فكر بالمعنى الصحيح، إذ استندت علومهم على التجربة والاختبار، فنشأت في بيئتهم أنواع من العلم كانوا في حاجة ماسة إليها، حيث كانت تدعوهم إليها الحاجات الملحة والضرورة الطارئة.

فقد ترسخت عندهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها، وعلم بأنواع الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفعل العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في سبيل المعيشة لا على طريق تفهم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم. ومن علوم العرب في الجاهلية الكهانة والعرافة والعيافة والقيامة والفراسة.

لقد طغى على عرب الجاهلية الطابع الوثني في معتقدتهم الديني. ويمكن أن نصنف الأديان التي عرفها العرب إلى صنفين معتقدات وثنية ومعتقدات توحيدية، فالوثنية تتبدى في مظاهر متعددة مثل: عبادة الأرواح وعبادة الكواكب والنجوم وعبادة بعض مظاهر الطبيعية، وعبادة الأصنام وهي تمثل درجات بدائية من مراحل التطور الديني. أما

المعتقدات التوحيدية فتمثل في اليهودية والنصرانية، والحنيفية، وهي مرحلة عليا بلغت درجة متطورة من التجديد.

لم يكن للعرب قبل الإسلام ما يمكن أن يطلق عليه المرء فكرا فلسفيا، فقد كانت لهم نظرات فلسفية متنافرة فيما خلفوه لنا من نثر وشعر، فالتفكير الفلسفي لم يبدأ عندهم إلا بعد ظهور الإسلام. هذا الدين الجديد الذي بعث فيهم حياة جديدة ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة لبناء حضارة زاهرة. وقد كان حجر الأساس في بناء هذه الحضارة ونظرة الإسلام إلى الإنسان حيث جعله خليفة الله في الأرض.

ورفع الإسلام من شأن العلم والعلماء وأشارت أول كلمات نزلت من السماء على محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم واعتبر القرآن العلماء أخشى الناس لله لأنهم الذين يدركون أسرار الله في خلقه ويعون روعة الكون وجمالا الخلق وجلال الخالق، وجعل الإسلام مداد العلماء كدماء الشهداء.

كان للقرآن الكريم أثر كبير في الحياة العقلية، فهو أول كتاب عربي يبرهن عن وجود الله تعالى ووحدته، ويدبر إلى التفكير بطريقة تنير العقل وتدعوه إلى البحث عن الحق، ففي القرآن شواهد لا حصر لها يتجلى منها إطلاق القرآن للطاقت الفكرية إطلاقا لا حد له.

ويأتي الحديث النبوي بعد القرآن الكريم ليحل المصدر الثاني في الإسلام فعلى الصعيد الفكري يمكن اعتباره مفصلا وموضوعا ومبينا لكل المسائل القرآنية التي جاءت بصورة المحمل والعام والمطلق.

فالقرآن الكريم والحديث الشريف كانا قد سببا بانبثاق الفكر الإسلامي ويدفعه إلى مستوى ملحوظ من مستويات الفكر الفلسفي الذي لامس المسائل الفلسفية دون أن ينشئ لنفسه حقلا في هذا المجال. وجود عناصر أخرى ساهمت في الارتقاء به إلى مستوى التأليف والتجريد والتعميم إلى العناصر التي تسربت إليه من خلال الفلسفة اليونانية والتأثيرات الفارسية والهندية.

ويعالج المبحث الثاني: مجالات الفكر الفلسفي العربي متمثلا في:

علم الكلام: الذي يعتبر أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة الإسلامية ويمثل مكانة هامة بين مباحثها ومباحث علوم الدين. لقد تأثرت ولادة علم الكلام بتيارات فكرية يمكن أن تحدد بفرعين أساسيين أولهما خارجي ومثله النصراني كالنساطرة واليعاقبة، الذين ركزوا جدلهم حول طبيعة المسيح وقولهم بالقدر وكان منهم يوحنا الدمشقي الذي ألف عدة كتب في اللاهوت والفلسفة حيث ربط بين الله وبين كل الأعمال الخيرية التي تصيب الإنسان ورأى أن الأمور الاختبارية هي ضمن تصرف البشر، ومنها الأعمال الشريرة، التي تكون مخالفة لله ولا دخل له بها مع علمه المسبق بحصولها. أما التيار الثاني فيتمثل بالمسلمين أنفسهم، حيث اضطروا إلى مجادلة ومناقشة الذين اعتنقوا الإسلام بعد أن كانوا من ديانات أخرى كاليهودية والنصرانية والمناوية والزرادشتية والصائبة بالإضافة إلى الخصومات السياسية التي كانت تصطبغ بلون المناظرة. وقد أدى هذا الواقع إلى نشوء فريقين متضادين في أواخر العصر الأموي حيث أخذ كل فريق يدافع عن أفكاره ومعتقداته ويحاول أن تسود دون غيرها، هذا الفريقان هما القدرية والجبرية.

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة، ويعود هذا الاعتزال إلى الجدل المذهبي الذي كان بدور على ألسنة أصحاب الفرق الدينية حول الإيمان والكلام في كتاب الله وسنة رسوله، فعد المسلمون مرتكب الكبيرة مادون الشرط فاسقا أو فاجرا، لكنهم اختلفوا في شأن الفاسق، هل هو مؤمن أم كافر. وتتلخص تعاليم المعتزلة في الأصول الخمسة التي اجمعوا عليها: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المتزلة بين المتزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الأشاعرة فهي فرقة كلامية تنسب لأبي الحسن الأشعري من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. لم تكن ثمة هوة شاسعة تفصل بين الأشاعرة والمعتزلة، فالأشعري كان تلميذا للمعتزلة، والمعتزلي عبد الجبار كان في أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة، وكان خصوم الأشاعرة من علماء الدين المحافظين يتهمون الأشاعرة بأنهم يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم أشد حالا منهم في الباطن، ويحكي ابن تيمية أن الناس في عصره كانوا يشنعون

على الأشاعرة وينسبونهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال وهناك من يصنف الأشعرية كواحدة من فرق المعتزلة.

الفلسفة الإسلامية:

يعتقد بعض الدارسين أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا مجرد استمرار للفكر الفلسفي اليوناني وأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، وقد غزا آخرون سبب ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر والغور في المذاهب الفلسفية والإتيان بشيء جديد يستحق أن يضاف إلى معضلة الفكر الإنساني.

فالفلسفة الإسلامية إذن هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط، فإن الإسلام لم يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل قد وجد في علوم الفكر والعقل أيضا متسعا فسيحا عن الذات.

وقد دافع عنها بعض المستشرقين وأثبتت (دوجا) أن المسلمين عارضوا أرسطو وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة. لقد عاجلت الفلسفة العربية الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإنسان والعالم وفصلت القول فيها، متأثرة بالبيئة والظروف المحيطة بها، ومستعينة بها وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، مقحمة ميادين متسعة: ميتافيزيقية وطبيعية ومعرفية، وأخلاقية وسياسية ونفسية وجمالية وفنية وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، وتمتاز الفلسفة العربية الإسلامية بوجه عام بالمميزات التالية.

1- هي فلسفة روحية دينية تقوم على أساس من الدين، وترتكز على الروح تركيزا كبيرا.

2- هي فلسفة عقلية: على الرغم من الطابع الديني الروحي للفلسفة الإسلامية، فإنها تعتن بالعقل اعتدادا كبيرا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية، والكون والإنسان.

3- هي فلسفة توفيقية: توفيق بين الفلاسفة بعضهم بعضا وقد عرف العرب شيئا من الفلسفات الشرقية القديمة لكنهم عنوا عناية خاصة بأفلاطون وأرسطو. كما عمل الفلاسفة العرب على التوفيق بين النقل والعقل وشغلوا بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد.

الفلاسفة:

كان رواد الفلسفة العربية فرادى لعل أبرزهم، الكندي والرازي وفي القرن العاشر ظهرت، جماعة الفلاسفة المعروفين بـ (إخوان الصفا) أما كبار فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد فيتمثلون مدرسة (المشائية الشرقية) التي نسخت أساسا على منوال أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين. وهناك من يقسمهم إلى قسمين: فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي، وتفاديا لهذه التقسيمات ذكرنا أشهرهم: الكندي، الرازي، إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا.

ثم تناولنا مبحثا يعالج العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف. فقد اختلفت آراء المفكرين العرب والمستشرقين على السواء، منهم من يقف بها تارة في صف العقلية العربية بمجدونها ويزكونها، وتارة أخرى يقفون في وجهها ويزعمون أنها أحط في معدنها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى. أما آراء المستشرقين حول العقلية العربية فكان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس والدين. ومن الأمثلة على التعصب للجنس، تلك الآراء التي نادى بها ارنست رينان حيث ذهب إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية، ورأى « أن العقل السامي بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفي لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي. أما هؤلاء المستشرقون الذين تعصبوا ضد الدين الإسلامي، فقد زعموا أن قصور العقلية العربية عن التفلسف والتفكير النظري ليس راجعا إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامي نفسه. ولعل خير رد على هذه العصبية الدينية اعترافات أحد المستشرقين وهو في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام يقول: J.Goldziher. المجري أجنس جولد تسيهر «إننا اعتبرنا الدين الإسلامي مسئولاً عن عيوب أخلاقية، ومسؤولاً كذلك عن ركود

عقلي، وكل ذلك نتيجة لميولنا نحو جنسنا ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها بدل أن يزيها كما يظن».

تناول **الفصل الثالث** المتنبّي بين الحكمة والفلسفة إذ تعين علينا أن نحدد مفهوم هذه الكلمة في معناها اللغوي والاصطلاحي وربما تتبعناه في مجالات أخرى غير اللغة. وفرقنا بين الحكمة والمثل عند العرب، ثم تطرقنا إليها في الشعر الجاهلي. فقد بكرت الحكمة في قصائد الشعر الجاهلي، ثم نمت وتطورت فصارت فناً مستقلاً تنظم في القصائد الطوال تعبيراً عن تجربة ذاتية، وعن طول تأمل وتبصر بأمور الحياة لتنبه الإنسان وإنارة طريقه ودله على ما فيه صلاح نفسه، وإذا كانت موضوعات القصيدة الجاهلية متداخلة فإن الحكمة تأتي غالباً ضمن هذه الموضوعات، فالشاعر ما يزال يدلي في تضاعيف قصيدته وقد يفرد لها مقطوعات. فهي صورة من صور الحياة التي يحتاجها الشاعر تكون خلاصة مكثفة لتجاربه الحياتية. ولعل أهم المحاور التي دارت حولها أغراض الحكمة في الشعر الجاهلي جدلية الحياة والموت وما يتصل بهذه الجدلية من أسباب ونتائج. ثم نظرات مختلفة كالفقر والمال والشجاعة والصدق والطموح والعزة والحقد والغضب، كما عرجنا على شعر الصعاليك الذي يمثل صورة حيّة لقيم أخلاقية نبيلة اتصف بها هؤلاء، فحوتها أشعارهم حكماً لازلنا إلى اليوم نتمثل بها في كثير من المناسبات، بل كان من العجب أن يبرز فيهم خلق اجتماعي كريم هو الاشتراكية في خير صورة يدعو إليها تشريع، أو تهدي إليها حضارة.

أما في صدر الإسلام فتبوّأت الحكمة مكانة سامية أسبغ الإسلام عليها فيوضاً من وأمدّها بنفحات من تعاليمه السمحة، فازدادت ألقاً، وسموّاً، واتسمت بالسماحة روحه، السمحة التي دعا إليها الدين الفاضلة. المستمدة من التعاليم الدينية والأخلاق الكريمة الإسلامي الحنيف.

ويأتي العصر العباسي فتنتشر حركة النقل، وتشيع الثقافات العالمية بين العرب، حيث راحوا ينقلون الحكم والأمثال من الهنود والفرس واليونان، ويضيفونها إلى حكمهم وأمثالهم. واستحدث شعر الفلسفة كغرض جديد، يمثل صدق الحياة العباسية المعقدة، التي امتزجت فيها أُمم مختلفة.

وقد أسرف بعض الشعراء في استغلال ما جاء إليهم عن طريق هذا التيار اليوناني فأقحموا الكثير من القضايا الفلسفية في شعرهم. وكلما تقدم الزمن كانت الصلة تتوثق بين الشعر والفلسفة إذ شغف بها كثير من الشعراء، شغفا جعلهم يمزجونها بمعانيهم وخواطريهم مزجا بديعا، يتقدمهم في ذلك أبو تمام الذي وثب بالشعر العربي و زواج بين الشعر والفلسفة زواجا يلد العقل والقلب والشعور. لقد ظهرت الإرهاصات المبكرة للترعة الفلسفية في الشعر إذا مع أبي تمام عندما جعل العنصر العقلي عنصرا أساسيا في البناء الفني فتحول الشعر عنده إلى صناعة عقلية ثم جاء المتنبي فعمل على أن يذيب هذا العنصر العقلي في أعماق البناء الفني ليتحول به إلى ذوب جديد.

ثم تناولنا حياة المتنبي، اسمه ونسبه، فقد شارك النقاد في شكهم بنسبه فغفل عن ذكره في بعض شعره، حتى في أبيات الفخر، وكثيرا ما كان يعتز بنفسه فقط. ثم تناولنا مولده و أسرته وأخلاقه وصفاته وخصاله الحسنة كالإباء والشمم، والجرأة والإقدام والصدق. وعزوفه عن الخمر والنساء والمجون. وأما أهم الخصال السيئة فيه فلعله أكثر الشعراء رغبة في سفك الدماء بل إنه لا يتورع عن إعلان رغبته في قتلهم، واستئصال شأفتهم، وتضح هذه الرغبة في بيته:

ومن عرف الأيام معرفتي بها وبالناس روى رمحه غير راحم

وهذا ما جره إلى أن يكون سيء الظن بأهل عصره، متشائما منهم، غير واثق بهم. وكان البخل أسوأ الصفات التي تنسب إليه، ولعلها نقطة الضعف الكبرى التي وسم بها واتخذها أعداؤه وحساده ذريعة إلى الحط من شأنه.

كما تناولنا ثقافته اللغوية والأدبية يقول فيه ابن خلكان: « وكان من المكثرين من نقل اللغة، والمطلعين على غريبها وحوشيتها». فلو لم يكن شاعرا لكان لغويا. أما ثقافته الدينية فيمكن أن نقف على الفهم الجيد لمعاني القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وقصص وسير الأنبياء والمرسلين والأمم السالفة من خلال أشعار المتنبي التي تدل على ثقافته الإسلامية. كما كان للتصوف أثر في شعره ، فديوانه يستوعب حيّزا واسعا من خواطريه

وأفكاره. وللشاعر ثقافة تاريخية وجغرافية، ثم رحلاته في الأقطار الإسلامية والبوادي والفيافي وشعره زاخر بذكر الأماكن والمدن.

يعالج الفصل الرابع: القيم الذاتية في شخصية المتنبي فتطرقنا إلى تنبئه فقد كانت النبوة في حياة المتنبي أبرز الحوادث التي عرف بها الرجل، ثم نيز بها بعد، وقد اختلف الناس في أمرها اختلافا كبيرا. وحيرت القدماء والمحدثين فاستسهل البعض قبول ادعاء النبوة واستنكرها آخرون. كما اتهم المتنبي بأخذ المعاني عن أرسطو، ووضعها في قالب شعري نسبه إلى نفسه، وهناك من ردّ هذه التهمة لعدّة أسباب ذكرنا بعضها.

وتناولنا **مجالات حكمته** فيينا موقفه من الدين الذي يتسم بالجرأة والشك وعدم اليقين، وربما يرجع ذلك إلى نشأته المبكرة وإطلاعه على الفلسفة اليونانية وامتزاج بعض آراء القرامطة والمانوية والأفكار التي شاعت في عصره، وإلى تكوينه الشخصي الذي كان همه الأول البحث في ما هو كائن أو البحث عن حلول لمشاكل المجتمع العربي إذ ذاك، والجد في طلب المال والمجد.

ونظرته إلى الدنيا حيث أكثر من ذكرها في شعره، وربط ذلك بالإنسان المتعلق بهذه الحياة وفلسف هذه الصلة بما يخدم الإنسان، من حيث إدراك وظيفته في الحياة والمجتمع. أما موقفه من الموت فهو يفلسف الموت بالطريقة التي يفكر بها في الحياة والتي توافق طموحاته وعلو همته. كما رأينا رؤيته للشيب والشباب، والطبع والتطبع فقد أدرك المتنبي الطبيعة الإنسانية ومحاولاتها المستمرة في ارتداء ثياب غير ثيابها، والتخلق بغير أخلاقها، وسلخ جلدها واستبداله بجلل أخرى، إظهارا لغير حقيقتها وتزويرا لواقعها إلا أن تلك الحقيقة ما تلبث حتى تنكشف لأعين الناس فتظهر الإنسان على حقيقته، ذامًا التكلف في قوله:

وأسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء في طباعك ضده

أما الحلم والعفو فيرى المتنبي أن الإساءة من الصديق إذ قوبلت بالحلم والعفو كانت أدعى إلى الندم والرجوع عن الغي الذي هو فيه يقول:

وأحلم عن خلى، وأعلم أنه متى أجزه حلما على الجهل يندم

وديدنه في الصداقة أن ينظر إلى الجواهر، فلا يهّمه منظر الصديق الخارجي بقدر ما يهّمه فعله وخلاّقه، ويسر إخلاصه وصدقه بالتجربة الحقيقية.

وعبر أبو الطيب تعبيرا إنسانيا شاملا عن مفهوم المواطنة، وذلك لأنه كان يحب الآفاق، كثير السفر والتّرحال لا يقر في مكان.

وكان كثير الطموح لا تقف مطامحه به عند حدّ، إثباتاً لوجوده، واعتزازاً بقدراته الفكرية، ساعيا إلى الثورة أنى أتيحت له الفرصة، ومنطق القوة عنده واضح في شعره، فهو يلازمه في كثير من المواقف التي يجابه بها خصومه، ممن أنزلتهم الحياة المتزلة التي يستحقونها، لا يبالي ما إذا كان قاتلا أو قتيلا:

ومن يبغ ما أبغي من المجد والعلا تساوى المحابي عنده والمقاتل

خصص الفصل الخامس للترعة التأملية عند المعري فعالج قضية المعري بين الشعر والفلسفة التي اختلف بشأنها النقاد، فهل هو شاعر أم فيلسوف أو كلاهما معا؟ فمن الباحثين من بنى رؤيته لشخصية المعري على أساس كونها أدبية شاعرية، ومنهم من بنى رؤيته على كونها فلسفية، وفريق ثالث قام بالتوفيق بين الرؤيتين.

كما أثار أبو العلاء عاصفة من الخلاف بشأن عقيدته، فقد وجه الكثيرون إليه تهمة الإلحاد، وذهب البعض إلى أنه كان صحيح العقيدة. لذلك كان أبو العلاء حذرا من الناس سيء الظن بهم متشككا بأمرهم، يستعمل الحيلة والحذر في مراسلاته، فيكاتب الناس حسب مذاهبهم ومشاربهم واتجاهاتهم الفكرية، مستعملا المجاز والرمزية ومتخذا التقية لإخفاء آرائه الحقيقية أحيانا.

وتتبعنا مصادر فلسفته حيث لم يذكر المؤلفون القدامى عن سيرة أبي العلاء وتاريخ حياته ما ينير الطريق لمعرفة أسس فلسفته والمصادر التي استقى من ينابيعها مبادئ آرائه وعقيدته، ويمكننا أن نستخلص نوع المؤثرات التي أثرت على تفكيره، فكانت خلاصتها

الفلسفة العلائية: كشخصيته والعقيدة الإسلامية والثقافة والديانة الفارسيان والفلسفة اليونانية. ثم تطرقنا على نزعته التشاؤمية وتهكمه الفلسفي.

وتناول **الفصل السادس** القيم الثقافية في فلسفة المعري وجلاها في مجالات دينية، طبيعية وعلمية وغيرها من المعاني ذات البعد الفلسفي المحض. لقد اختلفت آراء النقاد في فلسفة أبي العلاء وعقيدته الدينية، فقد تطورت آراءه الفلسفية والدينية بتقدمه بالعمر وباكتسابه الكثير من أسباب المعرفة، لقد شب المعري في عائلة دينية خرج منها العديد من القضاة، فكان لا شك متأثراً ببيئته العائلية إلى حد كبير في بدء حياته، ودرس مبادئ الدين والفقهاء الإسلامي على أيدي والده وغيره من علماء زمانه، ولكن بذرة الشك كانت موجودة عنده منذ نعومة أظفاره، وهذه هي التي دفعته إلى دراسة أكثر ما يمكن من الأديان والعقائد الأخرى والنظريات الفلسفية السائدة في زمانه، فقادته دراسته تلك إلى تقوية نزعة الشك عنده، ومما زاد تلك النزعة حدة ما كان يرى من فساد وشور وآثام، وأن الأديان لم تؤد واجبتها بإصلاح البشرية وإبرائها من عللها وأدوائها، فلجأ إلى العقل واعتبره المرشد الحق والدليل الوحيد إلى سواء السبيل فكون له منهجا عقائديا خاصا به مبني على الأخلاق الحميدة من جهة وعلى الاسترشاد بالكثير من الفلسفات والعقائد السائدة في عصره فيما يخص بالغيبيات من الجهة الأخرى.

وتمثل الخاتمة خلاصة العمل في جميع الفصول واستنتاجا لطبيعة النزعة الفلسفية في أم أن يمتلك ثقافة فلسفية.؟ الشعر العربي القديم. هل تعني أن يكون صاحبها فيلسوفا منظرًا فلا نقصد الفلسفة بالمعنى الدقيق الذي نعرفه عند الفلاسفة، مما يعني الاشتغال بالقضايا الفكرية الكبرى، أو البحث فيما وراء الطبيعة، أو تقديم نظرية متكاملة عن جانب من جوانب الحياة الواقعية.

Introduction

Thanks for Allah, the Exalted in Might, the Wise

"He gives wisdom to whom He wills, and whoever has been given wisdom has certainly been given much good."

Peace and blessing be upon the messenger of Huda and statement.

Man is the only creature who has been looking for knowledge and seeking to reveal the latency behind nature and the universe. Language was the first form of coding discovered by human to code. With it man has also discovered his great ability to assimilate what surround him by forming concepts then expressing them using words. Using those words he was creating higher level of concepts.

After language, man has discovered his ability to deal with words. And using them in indirect domains, this what led him to say poetry and produce myth. While coding his emotional experience with the universe and the inner self, man doesn't resort to analyzing and justifying but to produce a literary structure using its illustration and kinetic images to reproduce the world at the level of symbol. With symbolic units working on reducing then submitting it, back to consciousness.

Thus, man started interpreting the beginning of legendry after it had been destined for the mind to leave the caves and have the first look on the world. And when the legend revealed unable, the mind began a new step where the legend retreated withdrew from the field of interpretation making the way to philosophy that was able to identity its functions and succeeded in formulating its own concepts on the basis of its critics of the myth.

In all that, poetry was in line with the two phases, an expression of self awareness and an attempt to figure out existence. There is no doubt that talking about the association of poetry and philosophy as principal references to consciousness will infuriate many who have the habit to separate them sharply. As long as the philosophy represents in their views the full expression of a tidy mental effort that does not deal only with the facts, doesn't care only certainty and doesn't use only proofs. In some views, poetry represents just illusions and vague feeling. In fact, if the definition of poetry is difficult, the philosophy is not better. If we look closely in the definitions of philosophy among history we found almost belong to the kingdom of poetry.

All what have been said made Fernand Alkabah says in his book, the meaning of philosophy., " there is no precise definition for philosophy to be taken, so we are forced to search depending on form of vague feelings".

Then he said. " it is seemed that we're promised by the real philosophy rather than having it is specific content. Philosophy and poetry have the same source. Platon himself says." The source of philosophy is surprise". And Aristote says: " surprise make people stop thinking " who denies that surprise is not the authentic source for poetry.

Perhaps Aristote was the first to be aware to this potential energy in the form of poetry itself when he said: "poetry is more philosophizing than history and more important because the

poet deal with the wholes" the nature of philosophy involves detection. As Koloredj said: "the poetry is an indirect philosophy" Chile says: "poets are philosophers who have attained the highest degrees of power and poetry is the center and the surrounding of the knowledge."

Despite the fact that Plato made an opposition between poetry and philosophy and condemned poetry morally in favour to philosophy, the essence of poetry lies in its philosophical dimension, and its cohesion can not be realized only by relying on thought system and a transcending vision of the core of self. This is what made Heidegger listen to poetry and see it as a form of philosophical knowledge but a type of a deeper knowledge obtained by the philosopher's mind "the poet says what is sacred which means the origin of nature but the philosopher discovers only the meaning of what a poet says"

If this is applied on the western poetic heritage, do we have a philosophical heritage in our literary heritage? Or we didn't know the philosophy only in later centuries when the Arab got contact with other people especially in the Abbasids era and fertilized their ideas with all what was new in science, philosophy and literature. Some Abbasid poets used more logic in their poems and they were called indeed philosophers more than poets. And they used what they had obtained from the Greeks to discuss a lot of philosophical issues in their poetry. Perhaps what makes me choose with the suggestion of my supervisor Mohamed Abess the project of "philosophical issues in Abbasid poetry" is some factors which prove a cultural and civilizational necessity in the march of the Arabic poetry in a successive era.

We have already dealt with part of this poetry in the Magister we called "Ibn Khamis Altlemceni a poet" with the supervision of the same teacher.

A lot of questions and assumptions made me think in the study of philosophical trend in the Abbasids era. More than this all the research and studies made on the poetry and prose of this era talked about lives of creator periods, or some issue dealt by those creators.

After consideration and reflection, I have settled my ideas on a plan with an entrance and six chapters.

I sought at the entrance to monitor the relationship between poetry and philosophy by following their history through the western poetic history, especially the Greek by virtue of their attachment to the myth, which is originally associated with philosophy.

Then I devoted the first chapter to the Abbasid era, which has witnessed a fertile literature, thanks to the blending of the best in this era. Moreover, the intellectual vaccination between the Arab and the new coming civilizations, luxury has also helped to its flourishing.

In addition, some difficult conditions and political unrest contributed to the literary and poetic movement.

In the second chapter, I talked about the Arab's philosophical thought and its fields, referring to the ability of the Arab mentality on philosophizing, its seeds and the factors of its evolution. Then its fields like theology, philosophy and mysticism.

Thus, I could not only take two models of this phenomenon,

We devoted the third chapter to El Mutanabi who sat on the principality of the Arabic poetry and took the attention of researchers on the level of study, analysis and explanation. However, most of these studies have neglected an important aspect of his thought as a

standing side requires a psychological and physical study to its motives and purchasing the historical Arabic and foreign source in his morals. Where I've talked about in the fourth chapter

I have also talked in this chapter about the self-norms in the personality of Al Mutanabi and what has appeared and been proved from this norms.

The fifth chapter is devoted to the second model, the poet of philosophers and the philosopher of poets Abu Alaa Maari, Al Mutanabi occupied the fourth century and raised a debate among critics. Abu Alaa came to occupy the fifth century and smothered poets. Both of them are still taking attentions of researchers and critics.

The case of Abu Alaa was not the issue of poetic originality as it was for Al Mutanabi. It was a new case emerged earlier with Abi Tamam and increased with Al Mutanabi then imposed itself in power and arrogance with Abu Alaa. It is the issue of adapting poetry to philosophy.

The sixth chapter deals with the cultural values in Maari's philosophy and its appearance in religious, natural and scientific fields and other meanings of purely philosophical dimension. The conclusion represents on compendium work in all chapters and a conclusion to the nature of philosophical tendency in the ancient Arabic poetry. Does it mean that its owner is a philosopher or has a philosophical culture?

We do not mean philosophy in the strict sense that we know with philosophers, which means engaging the major intellectual issues or look beyond nature or to provide an integrated theory on one aspect of real life.

We have taken from an integrative approach a tool that in a phenomenon we find a reaction of all what is historical, social and psychological, using description and analysis mechanism to monitor the phenomenon.

In the years of my scholarship to Damascus, I managed to collect sources and references books. I've profited from the libraries of its universities and aquired books rare in our country like El Sobh El Monabi in Haytiyat El Mutanabi by Joseph Albadici, the philosophy of Al Mutanabi from his poetry to Mohamed Mehdi Alam, the balance between wisdom in the poetry of El Mutanabi and the poetry of Alaa to Lzhadi Sabri El Khawaja and Hakim El Maara to Amr Faroukh.

I faced some obstacles which did let me finish the work in the right time because I fell ill but I managed to recuperate thanks for god willing

Finally, I want to thank my supervisor for his patience and guidance

CONCLUSION:

The Abbassids era witnessed lot of events, political fluctuation and the division of the Arab world into small principalities closed on itself. Resulted in troubles and pressure in life facilities. On the other hand, literary art and science prospered and the Arab world became at the crossroad of civilization. And a center of blending between the Greek civilization and the Indian wisdom. So an Arabic philosophy has been established with special characteristics. All achievements and movements affected some poets who used logic, philosophizing and wisdom in their poems; and this appeared clearly in two famous poets El Mutanabi and El Maari and from this study we conclude:

First: the first effective source to wisdom is human experience, mind intelligence, effective foresight, meditation in the past and present; looking in the different sides of life and concluding general morals though special events and other sources like ancient philosophy , divine revelation, moral norms and the religions legislations,

Second: it is seemed that different elements from different sources cannot come together to show wisdom in Mutanabi's poems.

His environment had great effect on striking some special ideas in himself he grew miserable among the rich, he was unknown and he did not care about esteem to prove himself.

His great studies and acquaintance riched his wisdom with clear marks and meanings. He disrespected others and look at himself superior. But it was not destined to him to realize all his dreams, he became desperate from his era and all the people. So he came out with the verdict philosophizing the existence and he supported his doubt on all what surround him. He was convinced that non has a good will and life is based just on profits.

Third, through his own experience in life and universe he revealed the fake of the shinny appearance so he followed a special path through his wisdom; escaping, attacking, wrecking and constructing. He was influenced by lot of sources in saying wisdom

Fourth, we've noticed that wisdom in the poems of Al Mutanabi knocked a lot of doors. He was human in his emotions and directions. He used logic and philosophy in persuasion. He speculated urgent events to talk about his inner self. he didn't only talk about himself in some poems and he didn't also forget himself among his poetic purposes even if he did devoted himself to one doctrine and discuss its cases it seen through his different poem's what doctrine it is.

Al Mutanabi left many marks of his wisdom even if he did not present it directly and if we gother all the wisdom spread throughout his poetic directions we can see his views and the meaning of wisdom in specific frames.

Fifth, Al Mutanabi was very wise concerning matter of inner self he didn't left any side without been infiltrated he went deeper inside things and thoughts. And his wisdom were physical which treat what is hidden behind sight. His philosophical theories on the

universe and the existence show his great experience and attention to the beginning of philosophical doctrines.

Six: In spite the fact that some of his wisdom was borrowed, it was new in presentation, easy in structure, printed with special emotions. Thai were marked by pessimism, depression, hopeless, misthinking and blood revolution. Perhaps it is the core of Neich philosophy which thinks that goodness is a power in human.

Seven: the philosophical rengen of Al Mutanabi do not mean that its owner is a philosopher but has philosophical knowledge. His acquaintance in philosophy was not less than his acquaintance in the Arabic sciences and religion.

Eight: AlMaari had several sources and elements from which he made his wisdom. However, some of them were specialized to him. His character had great effect; he was very clever and had a deep vision on universe and the existence.

Nine: a wisdom came with a philosophical phase Al Maari was blind and ugly what made him pessimist and desperate escaping from life and he hated it.

Ten: he was knowledgeable, he studied the Arabic literature and history and took from them material and style. He also studied the Islamic instructions and was familiar with divine doctrines and other doctrines in his era. he knew the oriental doctrines which were a mixer of philosophizing and religiousness, around them he built lot of his philosophy and wisdom. he knew Greek philosophical doctrine. Al Maari was wise his doctrine which was précised.

Eleven: the philosophy of Al Mutanabi and Al Maari almost approached which show the influence of Al Maari by Al Mutanabi. Although they were different in their thoughts and style to arrive to purposes. Al Maari's directions were clearer and bases and sources in Al Mutanabi's philosophy . According to Al Mutanabi, Al Maari was one of his gifts, a twinkle from his lighting and his philosophy was learnt from Al Mutanabi and taken from his poems, he just added a bit of explanation, analysis, and a type of deepness, accuracy and glamour.

Twelve: Al Maari diverted in his style from the other poets in that time and went to the doctrine of investigating philosophers. he synthesized words of philosophers and assumed in putting poetic balances to those words. He had a voice of experience and wisdom.

Thirteen: his wisdom represented his poetic direction; sad went to speculation and mind occupation where he represents the Arabic mind best in its thinking, measuring and visioning life.

He let his mind free in the universe to grope for relics without finding them and he refused what he found. He lived moments of ideological confusion in groping for path, he centered on the two sides of any path he went into. He followed his mind, which obstructed him to find self-security and emotional calm.

Fourteen: there are lot of similarities between Abu Alaa Al Maari and Schopenhauer in thinking, mood and life style.

Both of them glanced the universe with resentment and saw things black with pessimism and depression, then they refused life because of pain and people.

Fifteen: Abu Al Alaa was a poetic philosopher and philosophical poet spent his life looking for justice. Although he did not belong to one specific philosophical doctrine and believe in his roots, he added what he discovered after research but he was a real intellectual.

Al Maari made perfects but there is no comparison between him and western poets who performed in their poems the unity of purposes but he did not, his spread aims in his poems show a great consideration.

جامعة ابن خلدون - تيارت

جامعة
ابن خلدون
تيارت

الخطيونية

مجلة العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

نوفمبر 2011

العدد 05

Khaldounia.ut@gmail.com

www.univ-tiaret.dz

ISSN : 1112-5896

الإيداع القانوني: 718-2005 Dépôt Légal

- 5 مدى دستورية قانون تنظيم حركة المرور عبر الطرقات وسلامتها وأمنها.....
- 17 كتمان السر المصرفي وإفشاؤه - دراسة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.
- 41 التنظيم القانوني للتعاقد الإلكتروني.....
- 51 المحكمة الرقمية.....
- 71 التلقيح الاصطناعي بعد الوفاة دراسة مقارنة.....
- 79 نظام التقاعد في ظل الإصلاحات الاقتصادية الجزائرية.....
- 96 جريمة الرشوة الانتخابية في التشريع الجزائري.....
- 104 الموازنة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة وفقا لقواعد القانون الدستوري.
- 123 النظام المالي للزوجين في قانون الأسرة الجزائري دراسة مقارنة.....
- 139 دور مندوبي الحسابات في حماية أقلية المساهمين داخل شركات المساهمة.....
- 155 الشاعر و الصوفي جدل التوحد - مقارنة توصيفية.....
- 162 تجليات الانزياح اللغوي في شعر أبي الطيب المتنبي.....
- 176 ظاهرة التأويل النحوي عند الدارسين المحدثين و جهودهم في تيسير النحو.....
- 189 تطور الكتابة الروائية عند الطاهر وطار.....
- التشريعات الإدارية و السياسية للاستعمار الفرنسي و انعكاساتها على
الجزائريين نهاية القرن 19 وبداية القرن 20.....
- 204 موقف العربي المشرفي من الحماية القنصلية من خلال نازلته "الرسالة في أهل
البصبر الحثالة".....
- 225 بنو يفرن الزناتيون في جنوب الأندلس وعلاقتهم بدول الطوائف.....
- 245 تقييم فعالية السياسات الطاقوية للدول الكبرى الملوثة للحد من مشكلة التغيرات
المناخية.....
- 261 أساليب قياس الفقر.....
- 276 إشكالية فرض الضريبة ضمن تحديات التجارة الإلكترونية.....
- 286

تجليات الانزياح اللغوي في شعر أبي الطيب المتنبي

الأستاذ بوزيزة علي

كلية الآداب و اللغات

جامعة تيارت

ملخص:

تنهض هذه الدراسة باستحلاء ظاهرة أسلوبية، تتمثل في الانزياح اللغوي في شعر أحد أكبر شعراء القرن التاسع إن لم يكن أهم شعراء العربية على الإطلاق، إنه أبو الطيب المتنبي الشاعر الذكي والعبقري والمبدع.

ويتجلى ذلك الانزياح في اختراقه للقواعد المعروفة للنظام اللغوي العادي سواء على مستوى النحوي، أم الصرفي أم الدلالي.

Résumé :

Ce thème est un essai pour clarifier un phénomène stylistique, celui de la déviation linguistique dans la poésie d'un grand poète arabe du 9^e siècle, si ce n'est pas le célèbre poète d'arabe, talentueux, génial, et original, il s'agit d'ABU Tayeb El-Mutanabi.

Cela se reflète dans sa pénétration dans les règles connues au régime ordinaire de la langue au niveau grammaticale, morphologiques, acoustiques et sémantique.

ظلت اللغة زمنا أداة يعبر بها الكاتب عن فكره وموضوعه، مخلوقا ثابتا لا ينطق بنفسه عن شيء، بل يفصح به المبدع عن كل شيء، بيد أن هذا المنظور قد ولى، وأضحت اللغة أداة في إنتاج إبداع فكرة الكاتب، خالقة لموضوعه، مبدعة له. إنها عين الإنسان على هذا الوجود وفي الوقت نفسه طريقته في تركيب هذا الوجود وبنائه، لذلك احتاج الإنسان في تعمقها ومعرفة أسرارها نوعا جديدا من الدراسة؛ دراسة اللغة، ودراسة الكائن المتحول باللغة؛ إنها الأسلوبية. (1)

فاللغة في حد ذاتها كما قال والتر هيلتون: « تشبه الماء، باردة ولا طعم لها » [2] وهو يعني بذلك اللغة وهي ما تزال بعد مادة غفلا، لم تنتقل بالممارسة والاستعمال إلى حيث تتشكل في نسق تعبيرى،

ثم إلى حيث يتشكل من هذا النسق وتضافره نظام قولي أو أسلوب، له وظيفته الخاصة، وله سماته الفارقة في العمل الأدبي، فحين يتم هذا الانتقال يغدو "ما كان باردا ولا طعم له" عامرا بالدفء والحرارة، متميز اللون والرائحة والمذاق. (3)

وقد شرعت الأسلوبية في البحث عن هذا اللون والرائحة والمذاق، للوقوف عما يميز الكلام الفني عن غيره من أصناف الخطاب. ورأت أن ذلك يتحقق عن طريق خرق القواعد المعروفة للنظام اللغوي العادي، سواء في مستواه الصوتي أم الصرفي أم التركيبي أم الدلالي، لخلق لغة شعرية، تنهياً من غير المتوقع، فالمبدع يتجاوز دائرة الإبلاغ إلى دائرة التأثير والانفعال - الناتجة عن تعاقب الوظيفة الجمالية الشعرية مع الوظيفة الإبداعية - وهذا ما يسمى في الدراسات النقدية الحدائية بالانزياح أو الانحراف الأسلوبي، حيث أصبح هذا المصطلح المعيار الحقيقي في الدراسات النقدية الحدائية، الذي يمكن أن يكشف مدى صدق انتماء القصيدة إلى هوية الشعر. هذا الشعر الذي له لغته الخاصة التي تميزه عن النثر والكلام العادي الساري وفق صرامة القاعدة والتزام القانون، بينما تعدل لغته عن ذلك لتشكيل خروجاً يفضي إلى جمالية شعرية. فبقدر ما تتراح اللغة عن الشائع والمعروف تحقق قدراً من الشعرية في رأي كوهين: «نستطيع أن نقدم البرهان النقيض فنثبت أنه يكفي أن نحذف الانزياح أو نضعفه في أي صيغة شعرية لينتفي الشعر». (4)

وقد نظر اللغويون إلى لغة الشعر نظرة خاصة، فأجازوا فيها ما لا يجوز لغوياً ونحوياً، باسم "الضرورة الشعرية" يقول الخليل بن أحمد: «الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا، وجائز لهم ما لا يجوز لغيرهم». (5) كما تلمس بعض النقاد بإحساسهم الفني طبيعة التجربة الشعرية، وداروا حول معنى الانزياح وهم يتحدثون عن المجاز ومعنى المعنى، فكان الشاعر يجاهد من أجل أن يزيح اللفظ عن موضعه الأصلي، وينحرف بالمعنى عما تواضع عليه العامة. وذلك عبر استخدام تقنيات الاستعارة والمجاز، إضافة للمخيلة الشعرية.

ولعل هذا الشائع من تلك الجوازات، والمجازات ما هو إلا مظهر من مظاهر لغة الشعر التي يخلق بها الشاعر في فضاء رحيب من الخيال غير مكترث بقيود اللغة. فالخروج عن نسيجها في أي مستوى من مستوياتها (الصوتي، التركيبي، الأسلوبي، البلاغي) يمثل في حد ذاته حدثاً أسلوبياً. إنها خروقات للمعيار، وتمرد عليه. وهنا يصدق قول محمد بنيس: «إن الخروج من القوانين العامة إلى القوانين الخاصة لا يأتي صدفة، ولكنه بحث في سؤال الإبداع». (6) أوليس الشعر في أصله تجاوز لمنط التفكير، والتعبير السائد إلى نمط آخر يحققه هذا التجاوز أو الانحراف الأسلوبي. (7)

وقد ورد في الدراسات النقدية العربية القديمة والحديثة عدد من المصطلحات بمس مفهوم الانزياح على درجات متفاوتة من القرب أو البعد منها: الإبداع والعدول والتغيير والانحراف والخروج واللحن. (8)

لم تعرف العربية شاعرا أشرعت الأقلام للكتابة عن شعره كالمتنبي، ولم يثر شاعر حسادا ومناوئين ونقادا ومعجبين، في عصره وما بعد عصره، كما فعل المتنبي. ولم يحظ شاعر من الاهتمام والدراسة بحياته ونبوغه الشعري بقدر ما حظي المتنبي، وكأنه استشرّف بحدسه المستقبل البعيد فتنبه للدهر المنشد لشعره فقال: (9)

وما الدهر إلا من رواة قلائدي إذا قلت شعرا أصبح الدهر منشدا

ملأ الدنيا بدرر معانيه وفرائد حكمه، وشغل الناس بمشكل شعره، وغموض فكره وخروجه على ما أصله علماء اللغة، وما قاسه أهل النحو، فتبارى النقاد حول شعره وثارَت المناظرات والمناقشات، وألفت الكتب والرسائل منذ ألف عام وما تزال. وانقسم النقاد حياله فريقين: فريق معجب بفنّه، منافع عنه، يفسر معانيه؛ ويراه قمة الشعر العربي والنموذج الغدّ في فنّه وشاعريته، خاتمة فحول الشعراء، جمع من المحاسن ما فضل به كل من تقدمه، ولو أنصف لعلق شعره كالسبع الطوال بالكعبة، ولقدّم على جميع شعراء الجاهلية في الرتبة، فهو فوق الوصف وفوق الإطراء. (10) أو لم يصدق في قوله عن نفسه حين مدح سيف الدولة: (11)

لا تطلبن كريما بعد رؤيته إن الكرام بأسخاهم يدا ختموا

ولا تبال بشعر بعد شاعره قد أفسد القول حتى أحمد الصمم

لذلك التمسوا له العذر وعزوا عدوله إلى الضرورة الشعرية، فحقّ له ما لا يحق لغيره.

وفريق آخر حسده لما وجد فيه من عجب واستعلاء على الناس، وحقد عليه، ولما ناله من شهرة واسعة لم يبلغها شاعر عربي قبله أو بعده. فأحصى سقطاته، وعدّ سرقاته عدّا واعتبرها أخطاء وإن كان شاعرا فذاً. وأولع بإظهار ما في مغالاة مدحه من التهكم المقصود أو فساد الذوق غير المقصود، وما في استطالته بالفخر من كفر أو شبه كفر (12) واستشهدوا بقوله: (13)

أيّ محلّ أرتقي	أيّ عظيم أتقي
وكل ما خلق الله	هـ وما لم يخلق
محتقر في همّي	كشعرة في مفرقي

المتنبي ظاهرة ترخر بفيض لا ينتهي من قضايا أدبية، ولغوية تظل جديدة، لا يماثله أحد بتفرده وتميزه. (14) لقد كان من المكثرين من نقل اللغة والمطلعين على غريبها وحوشيتها، حذقها، وبلغ منها شأوا بعيدا أعجب من عاصره ومن جاء بعده، حتى قيل: لو لم يكن شاعرا لكان لغويا. (15) يمتاح من التراكب ويتفاعل مع المعطيات فتبدو بصماته الأسلوبية ومعجمه اللفظي وكأنها صدع في جدار اللغة الشعرية، على حين أنها إعادة بناء هذه اللغة، ومحاولة لاستئناف تشكيلها في نسق صياغي.

كان المتنبي ينحرف في أساليبه عن النمط المعهود، بحثا عن تركيب غير عادي يوائم به بين نفسه المستخدمة وأداته الفنية ولو أدى ذلك إلى الإخلال ببنية الكلمة أو نظام الجملة، والخروج عن المعيار. ذلك أنه شغوف بانحرافه في اختيار الألفاظ وتوزيعها وترتيب أجزاء الجملة لغايات فنية وجمالية، يسبب أحيانا للمتلقي هزة غير متوقعة، إنه يواجه الحياة من خلال اللغة بنفس كبيرة، ويميل للأساليب والألفاظ الغريبة حتى أصبح ذلك بمثابة البصمة الأسلوبية التي تساعد في كشف شخصيه المتوارية خلف قناع اللغة. (16) وربما كان ذلك هو السبب الذي جعل النقاد يعنون بشعره في مختلف العصور امتثالا لقوله: (17)

أنام ملء جفوني عن شواردها . . . ويسهر الخلق جراها ويختصم

ولعلّ الشاعر هنا يترك نصّه مفتوحا، ويعلن عن غيابه صريحا وقد قيل: " النوم أخو الموت"، غياب الشاعر أي موت المؤلف كما جاء عند رولان بارت، وتبقى سلطة النصّ قائمة، لأن الخلق يسهر جراها ويختصم، ولعلّ هذه واحدة من نبوءات المتنبي فقد أصبح ديوانه قبلة العلماء والنقاد والمبدعين. (18)

لقد تعقبه النقاد، وأصحاب اللغة، ومحاولين ضبط المواضيع التي تمثل خروجا سافرا على اللغة، وقيّدوا شواهد كثيرة تدل على عدوله المقصود عن النسق المعهود، فهناك من التمس العذر الطيب لأبي الطيب، وأدخل نفر منهم تجاوزاته في باب الضرائر التي تجوز للشاعر ولا تجوز لغيره.

ظلت تلك التجاوزات عند الكثير أخطاء وسقطات إلى أن شالتهما الأسلوبية الحديثة في ظل الشعرية الحديثة، فعدتها انزياحا يساعد على فهم الجانب المخفي من ذات الشاعر، الذي يترع دوما إلى أن يكون مختلفا عما هو كائن، وهو لا يلام مطلقا عن سبب عصيانه للمألوف، وتمرده عن السائد المعروف، لأن الإنسان - على العموم - مخلوق انزياحي بطبعه، فما بالك والشاعر، بل وما بالك والمتنبي، صاحب المعاني المخترعة البديعة. ولقد صدق أبو القاسم المظفر بن علي الطبسي حين رثاه فقال: (19)

كان من نفسه الكبيرة في جيب — ش ومن كبرياه في سلطان
 ما رأى الناس ثاني المتنبى — أي ثان يسرى لبكر الزمان
 هو في شعره نبي ولكن — ظهرت معجزاته في المعاني

وقد ذهب أبو العلاء المعري مذهب الطبسي حين آمن أنه نبي في الشعر وإعجازه في بيانه لا غير، فشرح ديوانه وسماه: "معجز أحمد". ولعل من معجزاته هذا الانزياح الذي يكاد يكون عنده نوحاً يشمل شعره كله، إذ لا تخلو قصيدة له من احتراق على نحو ما. وقد انتبه النقاد إلى هذا الأمر فالكثير مما سمي بالمخاسن كان تجاوزاً استساغ ذوق النقاد، ومعظم ما سمي بالمساوي كان تجاوزات لم يستطع النقاد أن يدركوا مواضع الإبداع فيها، ولم يستسيغوها لأنهم أخضعوها إلى مقاييسهم الفنية. وحاول الباحث، أحمد علي محمد تلمس أوجه هذا التجاوز، مؤكداً أنه يكمن في عدول المتنبى عن الأنساق المألوفة على صعيد الدلالة اللغوية، والصياغة الشعرية، وعلى مستوى استخدام اللغة فناً أو مجازياً، ومن أمثلة ذلك.

1 - العدول عن السماع والقياس:

لقد تبناه اللغويون منذ القرن الأول الهجري إلى أن اللغة العربية محكومة في ألفاظها وتراكيبها وشعرها ونثرها بقوانين جامعة مطردة ناظمة لها، فاستنبطوها إلى أن نشأت مجموعة من العلوم، منها: النحو والصرف والبلاغة والعروض والقوافي. وهي علوم تحتوي تلك القوانين والمقاييس؛ ودونوا كل ما رأوه يخرج على تلك القوانين المطردة ويخالفها، ولذلك عد السماع والقياس، أصليين من أصول العربية، ومعياراً ينبغي للشاعر وغيره أن يحترمه ولا يتعداه.

غير أن المتنبى تمرس في دراسة اللغة وامتلك ناصيتها، فأحس بأن له الحق أن يصنع لغته قياساً وإن لم ترد عن العرب سماعاً. فهو يشتق اللفظ الذي يؤدي له المعنى على مقتضى القياس وإن ضاقت دائرة هذا القياس أو منعه النحويون، يقول: (20)

فدى من على الغبراء أولهم أنا لهذا الأبي الماجد الجائد القرم

فيشتق اسم الفاعل "جائد" من جاد بجود، قياساً، وإن لم يسمع عن العرب حيث استعاضوا عنه بالصفة المشبهة "جواد" لخفتها ورشاقتها. ولكنه أرادها على وزن اسم الفاعل، فضل عن القياس والسماع. (21) وعلى الرغم من تحطيم اللغويين له إلا أن الجرجاني دافع عنه بقول - فيه من التعليل المنطقي - ما يؤكد أن المتنبى كان من جهابذة رجال النحو والتصريف والاشتقاق: « هذا الباب يستغنى فيه بالقياس عن السماع، لأطراده واتساق أمره على الاعتدال، فكل "فعل" في الكلام يقتضي

كان المتنبي يلجأ إلى استعمال الغريب عمداً ليدل على علمه بالعربية وينال إعجاب اللغويين من أصحاب الغريب، وهم يعرفون له هذه الرغبة من إظهار علمه وفضله قال الصحاح بن عباد عنه: «ومن أطم ما يتعاطاه التفاضح بالألفاظ النافرة والكلمات الشاذة، حتى كأنه وليد حباء وغذي لبن لم يظأ الحضر، ولم يعرف المدر». (30) وقد علل الصحاح هذه الحالة بأنه كان يقصد إلى التبدي في لفظه، بينما يرى شوقي ضيف أنه كان يريد أن يحقق لنفسه التفوق في أوساط اللغويين مؤيداً رأي العكبري عندما علق على كلمة (تفاح) في إحدى مدائحه لكافور بأنه يأتي بهذه اللفظة وأمثالها لمن يكون بالمكان من العلماء والأدباء فهو يصنع الشعر لهم وأقرانهم لا لكافور وأمثاله. (31)

إذا سارت الأحداج فوق نباته تفاح مسك الغانيات ورنده

ولقد تنوعت الآراء واصطدمت بين الشعراء والنقاد حول قضية الغرابة في اللفظ يقول الجاحظ: « إن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبع». (32)

إن لذة الشعر ونكهته تكمنان في نظر الجاحظ في استغلال الشاعر ألفاظاً غريبة غير معهودة قد يكون عصر الجاحظ القريب نسبياً من عصر الجاهلية الأولى سبباً في استحسان هذا الغريب الذي لم تستغل معه معاني النص كما سيحدث في إبداعات لاحقة، حيث لم يعد مصطلح الغرابة يحمل دلالة قدحية، فابن سنان الخفاجي رغم عدم تسامحه مع كل ما هو غريب فإنه لم يجد بداً من الاعتراف بمدى التأثير الذي يمكن أن يحدثه لفظ "تفاح" في البيت السابق. « وقد قيل إن أبا الطيب أول من نطق بها على هذا المثال، وإن وزير كافور الإحشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب المتنبي فقال: أخذتموها» (33). فالمتنبي يأبى إلا أن يخرج عن المعيار باستعماله ألفاظاً لا تخضع إلى شروط الفصاحة وتعاليم النقاد، سواء تألفت حروفها أم تنافرت، يقول مادحا أبا الفضل أحمد بن عبد الله الأنطاكي: (34)

جفخت وهم لا يجفخون بما بهم شيم على الحسب الأغر دلائل

يرى صاحب الصبح المنبي أن لفظه "الجفخ" مرّة الطعم إذا مرّت على السمع اقشعر منها، وكان باستطاعته أن يستعمل فخرت وهي لفظة حسنة راقية دون أن يحتل شيء من وزنه. (35) بيد أنه يريد الإغراب في اللفظ، حتى يثبت مهارته وتفوقه في اللغة. وربما دفعه هاجس التفرد والتميز دفعاً إلى

البحث عن صيغ جديدة لم يألفها اللغويون، يدهشهم بما ويدفعهم إلى البحث عن هويتها، ويصدم بما
إحساس المتلقي، كما في قوله مادحا عضد الدولة وهو يودعه: (36)

وما أرضى لقلته بحلم إذا انتبعت توهمه ابتشاكاً

وقد قيل لم يسمع شعر قديم ولا يحدث فيه كلمة ابتشاكاً (أي الكذب) إلا هذا البيت. (37) وواضح
أن مثل هذه الألفاظ تدل على رغبة نحن إلى الاختراع، وهي وإن كانت موضع إنكار عند المتلقين، إلا
أنها مؤشرات ذات معنى على التجاوز المستمر لما هو معتاد. وهي من ثم الفوارق الجوهرية التي تميز شعر
المتنبي لكونها علامات تحمل بصماته على اللغة.

وربما تجاوز الشاعر حين يتخطى عن شاعرية اللفظة أحياناً حيث لا يلتقي بالالامتلقي ولا يرضي ذوقه
فيسمعه اللفظ الذي يخدش حياءه، ويخاطبه بما هو غير متوقع، في قوله: (38)

إني على شغفي بما في خمراها لأعف عما في سراويلاتها

وقد كان الشعراء يذكرون المآزر ويكون بما وراءها تزيها لألفاظهم عما يستشع ذكره، لكن المتنبي
يتخطى إلى التصريح. فلا يبدو العيب هنا في استعماله لفظة سراويل بدل مآزر فقط، بل هو أشد في
المعنى الذي رأى فيه نفر من النقاد ضرباً من العهر، فقيل: «إن كثيراً من العهر أحسن من عفاف هذا
الشاعر». (39) غير أن المتنبي لم يكن يجهل - بحسه الشعري وثقافته النقدية - أن كثيراً مما يستخدم من
المفردات في لغة الكلام والكتابة لا يمكن إقحامه على لغة الشعر لنبوؤها عن الذوق الشعري ولأن تقاليد
الشعر تأبأها وتنفرد منها.

3 - تكرار الكلمات:

التكرار هو إلحاح على جهة هامة من العبارة، يُعنى بها الشاعر أكثر من عنايته بسواها، وهو بذلك ذو
دلالة نفسية قيمة، تفيد الناقد الأدبي الذي يدرس النص، ويحلل نفسية كاتبه، إذ يضع في يديه مفتاح
الفكرة المتسلطة على الشاعر. لقد تنبه النقاد القدامى والمحدثون لظاهرة التكرار في شعر المتنبي فقد رأى
ابن رشيق أن «للتكرار مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها: فأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون
المعاني،... فإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً، فذلك هو الخذلان بعينه، ولا يجب للشاعر أن يكرر اسماً إلا
على جهة التشويق والاستعذاب، إذا كان في تغزل أو نسيب... أو على سبيل التنويه به، والإشارة إليه
بذكر... أو على سبيل التقرير والتوبيخ...» (40) وقد عيب على المتنبي قوله: (41)

عظمت، فلما لم تُكلم مهابة تواضعت، وهو العظم عظماً من العظم

حيث علق عليه الصاحب بن عباد قائلاً: « ما أكثر عظام هذا البيت، ولو وقع عليه أبو الكلاب بجميع كلابه وهي جائعة لكان لهم فيه قوت». (42)

ولعل حبّ المتنبّي للترديد، وإكثاره منه في قصائده، جعله ظاهرة أسلوبه اتسم بها شعره، وميزه من غيره، وكأنه يقصده قصداً، ويسعى إليه سعياً، (43) ومن أمثلة ذلك قوله في قصيدة مدح بها أبا الفرج أحمد بن الحسين القاضي: (44)

ولست بدون يرتجى الغيث دونه

ولا منتهى الجود الذي خلفه الخلف

ولا للضعف حتى يتبع الضعف ضعفه

ولا ضعف الضعف بل مثله ألف

أقاضيها! هذا الذي أنت أهله

غلطت ولا أثلاثان هذا ولا التصف

يتساءل أحد النقاد المعاصرين فعلاً: «ألا ترى كيف انتقلنا من الشعر والخيال إلى عمليات حسابية ومسائل رياضية بل إلى متواليات هندسة، لانتجها كتب اللغة، وإنما تحملها جداول (اللوغاريتم)». (45) ومن ضروب ذلك التكرار قوله:

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله

ويجهل علمي أنه بي جاهل

فكرر الجهل في خمسة مواضع، فأثار ذلك استنكار الناس واستهجان الملقين حتى كأنه أراد صهر المعنى في كلمة واحدة، أو تركيزه في ناحية محددة، فضاقت عليه اللغة، فلم يجد بداً إلا أن يخرج هذا المخرج الضيق، من أجل ذلك رأى النقاد فيه عيباً تمثل في وضعه المفردات في غير موضعها. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله: (46)

فقلقلت بالهم الذي قلقل الحشا

قلائل عيس كلهن قلاقل

وهذا البيت يروى على أنه من طرائف الشعر، وقد اشتهر مع قبح تكريره، وقد عاب الصاحب بن عباد أبا الطيب على هذا البيت فقال: «ما له قلقل الله أحججاءه، وهذه القافات الباردة». (47) ومع ذلك فإن كثيراً من يستحسن هذا الكلام ويحده ذروة الإبداع لا يتأتى إلا للقليل من الشعراء قال الصاحب: «وهؤلاء المتعصبون له لا يقبح عنهم أن ينقشوا هذا البيت على صدر الكعبة وينادى في الناس: قعوا له ساجدين». (48)

ليس هذا التكرار دليلاً على أن المعجم اللفظي لدى الشاعر له حدّ، ولا عن تلاعب بالكلمات، ينمّ عن براعة لغوية، ولا حاجة لموسيقى شعرية دعاها اضطراب نفسي، بل هو اضطراب يكسر إرادة الشاعر ليس له من استبداله بدّ، وهو مع ذلك يترك بصمته على اللغة الشعرية ولعله مجال للتخطي الأسكلوبي الذي أظهره تكراره اللامعهود.

وقد يتعدى المتنبي إلى ضرب استقرار تراكيب الجمل فيبيدي المرونة في توزيع الكلمات والجمل، كأنه حراً طليق في إزاحة الكلمة عن موضعها، غير مبال ما دام يحقق ذلك الدلالة المطلوبة كمثل قوله:

(49)

أَنى يَكُونُ أبا البرايا آدَمَ وأبوكَ و الثَّقَلانِ أَنْتَ مُحَمَّدُ

ويمكن إعادة ترتيب الكلمات وإزالة الانحراف الأسلوبي بقولنا:

أنى يكون آدم أبا البرايا وأبوك محمد و أنت الثقلان

فالمتنبي لم يبلغ ما بلغه من عبقرية إلا بواسطة اللغة، التي تكمن فيها شاعريته، ويتحدد سبب شهرته، وذلك بعدوله عن الأنساق المألوفة على صعيد الدلالة، وعلى صعيد الصياغة الشعرية وعلى مستوى استخدام اللغة، فنياً ومجازياً متحللاً أحياناً من العرف اللغوي والمقاعد النحوية. فشعره يزخر بالانحرافات الأسلوبية التي تعتمد على كسر رقابة النظام اللغوي، لذلك نجد أساليبه الشعرية تشحن المتلقي بطاقة انفعالية يقول إحسان عباس: « صدم المتنبي الذوق مرتين: مرة بشخصه المتعالي المتعاضم، ومرة بجرأته في الشعر، جرأته التي تتركب المبالغة وتمتصرف باللغة ... تصرف المالك المستبد ». (50)

ومع جرأة المتنبي في التجاوز، وتطاوله على الأعراف الفنية المتصلة بعناصر التكوين الشعري إلا أنه لم يثر على شكل القصيدة، فلم يمسه تعديل يذكر في ضوء نزوعه المحموم إلى التجاوز، ولم يشكل ذلك عائقاً أمام سؤال الإبداع والتفرد. لأنه اكتشف سر استعمال المفردة العربية وفن تركيبها، فطبع شعره بطابع شخصية متميزة، يظل علينا من وراء كل بيت لنميز بين روحه وأرواح الشعراء الآخرين، لتعرف على نفسيته المحتدمة، الطموحة، التواق للانزياح.

الهوامش

- 1- ينظر: بير جيرو: الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي الطبعة الثانية 1994م ص4-6،
- 2- Turner G.W. Stylistics. Englend 1975 نقلاً عن: محمد فتوح أحمد: شعر المتنبي قراءة أخرى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1988م، القاهرة، ص97
- 3- ينظر: محمد فتوح أحمد: شعر المتنبي قراءة أخرى، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1988م، القاهرة، ص97.
- 4- Cohen. Jean : structure du langage poétique, Flammarion , 1966, p140
- 5- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء و سراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشرقية، 1966 ص43.
- 6- محمد بنيس : حداثة السؤال، دار العودة بيروت المركز العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى سنة 1985م ص33.

- 7- ينظر: عبد الله العشي: أسئلة الشعرية، بحث في آلية الإبداع، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، سنة 2009م، ص.121
- 8- أحمد محمد ويس: الانزياح في التراث النقدي والبلاغي: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م، ص35
- 9- عبد الرحمن البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط/، 2001م، ج2، ص10
- 10 - ينظر: عباس حسن: المتنبي وشوقي وإمارة الشعر، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1973م ص18-19
- 11- الديوان، ج4 ص.106
- 12- عبد الرحمان شكري: دراسات في الشعر العربي، مجموعة بحوث نشرت بالرسالة والثقافة والمقتطف والملاح وغيرها، جمعها وحققها وقدم لها الدكتور: محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى: 1415هـ-1994م، ص63-64
- 13- ينظر: الديوان، ج3، ص60
- 14- جلال الخياط: المثال والتحول في شعر المتنبي وحياته، دار الرائد العربي، بيروت، ط/2-1987م، ص5
- 15- ينظر: محمد التويحي: المتنبي أمير شعراء العصر العباسي: مطبعة جامعة حلب، 1981م، ص69
- 16 - ينظر: منى أمين مصطفى: التوحد المأسومي في شخصية المتنبي وشعره، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الإسكندرية، 1971م ص200، نقلا عن الظواهر اللغوية والصرفية في شعر المتنبي ص50.
- 17- الديوان، ج4، ص63
- 18- ينظر: راوية بجاوي: استراتيجية التلقي في كتاب "المأخذ على شراح ديوان أبي الطيب المتنبي لابن معقل المأخذ على شرح ابن جني أمودجا، بحث بدورية الخطاب منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد السادس جانفي 2010م، ص227-228
- 19- محمد التويحي: المتنبي مالم الدنيا وشاغل الناس، عالم الكتب، ط2، سنة 1992م ص157، نقلا عن: ياسين الأيوبي: المتنبي في عيون قصائده، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م.
- 20- ينظر: الديوان، ج4، ص130
- 21- صاحب أبو حنان: المورد مجلة تراثية فصلية، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، المجلد السادس العدد الثالث، دار الحرية للطباعة، بغداد، عدد خاص أبو الطيب المتنبي، 1379-1977 ص27
- 22- أبو الحسن علي بن عبد العزيز الشهير بالقاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه عني بطبعه وتصحيحه وشرحه: أحمد عارف الزين، مطبعة العرفان، صيدا، سنة 1331هـ، ص470
- 23- الديوان ج4، ص252
- 24- المصدر نفسه، ص255
- 25- المصدر نفسه، ص288.
- 26- المصدر نفسه، ج3/ص168.
- 27- الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص400

28- ابن حني

29- ينظر: معلى الصارم، مع المتنبي وطه حسين، ط2، منقحة ومزيدة، حمص، سوريا، 2003م، ص31.

30- صاحب بن عباد: الكشف عن مساوئ شعر المتنبي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة بغداد، ص48

31- شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، ص335-336

32- الجاحظ البيان والتبيان، ج1/ ص89-90

33- ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، تحقيق داود غطاشة دار الفكر والتوزيع سنة 2006م، ص68-69.

34- الديوان، ج3، ص283

35- يوسف البديعي: الصبح المنبي عن حثية المتنبي: تحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا، دار المعارف، القاهرة،

ط/1994م ص311

36- ينظر: الديوان، ج3، ص96

37- المصدر نفسه، ص367

38- المصدر نفسه، ج1، ص243

39- صاحب بن عباد: الكشف عن مساوئ المتنبي: ص75.

40- ابن رشيق المسيلي: العمدة: تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت/ ط1/ سنة 2001م ج2

ص.92،93

41- الديوان، ج4، ص133

42- صاحب بن عباد: الكشف عن مساوئ المتنبي: ص65

43- ينظر: عبد الجليل يوسف بدا: الظواهر النحوية والصرفية في شعر المتنبي، المكتبة العصرية، بيروت ط2، 2006م،

ص. 211.

44- الديوان: ج3، ص19.

45- محمد كمال حلمي: أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقه، وشعره وأسلوبه، مكتبة سعد الدين، دمشق ط2، سنة

1986م، ص. 344.

46- الديوان، ج3، ص214

47- الجرجاني: الوساطة ص72-73

48- صاحب بن عباد: الكشف عن مساوئ المتنبي، ص65

49- الديوان، ج2، ص44.

50- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت مؤسسة الرسالة ط1، 1971م، ص252.

المصادر والمراجع:

- أحمد محمد ويس: الانزياح في التراث النقدي والبلاغي: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م

- ابن رشيق المسيلي: العمدة: تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت/ ط1/ سنة 2001م

- ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، تحقيق داود غطاشة دار الفكر والتوزيع سنة 2006م.

- بير جبرور. الأسلوبية، ترجمة منأمر عباسي الطبعة الثانية 1994م

- الجاحظ البيان والتبيين

- المرجان أبو الحسن علي بن عبد العزيز الشهير بالقاضي: الوساطة بين المتنبي وخصومه، عني بطبعه وتصحيحه وشرحه: أحمد عارف الزين، مطبعة العرفان، صيدا، سنة 1331هـ

- حازم القرطاجني: منباج البلغاء و سراج الأدياء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة تونس دار الكتب الشرقية 1966

- حلال الخياط: المثال والتحول في شعر المتنبي وحياته، دار الرائد العربي، بيروت، ط/ 2- 1987م

- شوقي ضيف: الفن ومداهبه في الشعر العربي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، سنة 1960م

- صاحب بن عباد: الكشف عن مساوي شعر المتنبي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة بغداد، سنة 1965م.

- عباس حسن: المتنبي وشوقي وإمارة الشعر، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1973م

- عبد الله العشّي: أسئلة الشعرية، بحث في آلية الإبداع العشي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، سنة 2009م.

- عبد الجليل يوسف بدا: الظواهر النحوية والصرفية في شعر المتنبي، المكتبة العصرية، بيروت ط2006، 1م

- عبد الرحمن البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط/، 2001م.

- محمد بنيس : حدائث السّؤال، دار العودة بيروت المركز العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى سنة 1985

- محمد التويحي: المتنبي أمير شعراء العصر العباسي: مطبعة جامعة حلب، 1981م

- محمد فتوح أحمد: شعر المتنبي قراءة أخرى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.

- محمد فتوح أحمد: شعر المتنبي قراءة أخرى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.

- محمد كمال حلمي: أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقه، وشعره وأسلوبه، مكتبة سعد السدين، دمشق ط2، سنة 1986م، ص 344.

- معلى الصارم، مع المتنبي وطه حسين، ط2، منقحة ومزودة، حمص، سوريا، 2003م

- منى أمين مصطفي: التوحيد المأسوي في شخصية المتنبي وشعره، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الإسكندرية، 1971م.

- نزار قباني: قصتي مع الشعر، منشورات نزار قباني بيروت.

- يوسف البديعي: الصبح المتنبي عن حيثية المتنبي: تحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا، دار المعارف، القاهرة، ط/ 1994م

المراجع الأجنبية:

-Cohen. Jean : structure du langage poétique, Flammarion , 1966

-Turner G.W. Stylistics, Englend 1975

الدّوريات

- المورد مجلة تراثية فصلية، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، المجلد السادس العدد الثالث، دار الحرية للطباعة ، بغداد،

عدد خاص أبو الطيب المتنبي، 1379-1977

- الخطاب منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد السادس جانفي 2010م
- عبد الرحمان شكري: دراسات في الشعر العربي، مجموعة بحوث نشرت بالرسالة والثقافة والمقتطف والهلل وغيرها، جمعها وحققها وقدم لها الدكتور: محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى: 1415هـ - 1994م.

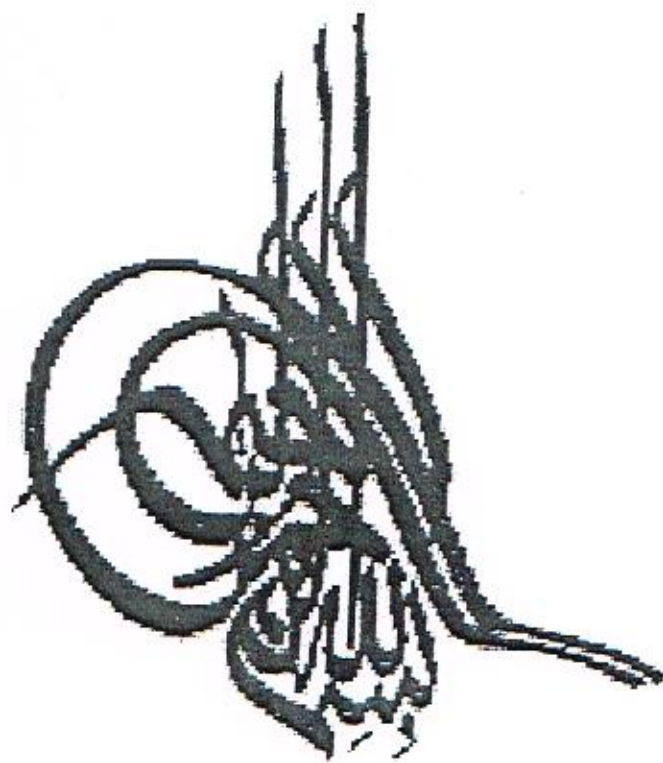
المعيار



مجلة دورية محكمة تصدر عن المركز الجامعي تيسمسيلت - الجزائر

جوان 2011 العدد: 03

المركز الجامعي: تيسمسيلت - الجزائر - الهاتف/الفاكس: 045/47/56/18



كلمة افتتاحية

بصدور عددها الثالث تكون مجلة المعيار قد تحطت بإذن الله تعالى مرحلة البحث عن تصور أولي لترسيخ رؤية بحثية في المركز الجامعي بتسمسيلت، لتدخل في مرحلة أكثر ثقة بنفسها وبإمكاناتها العلمية والمعنوية في تثبيت تجربة العمل على ترسيخ هذه الرؤية من خلال الحفاظ على تقاليد العمل العلمي ونشره في دورية تطمح لتحقيق البقاء والاستمرارية من جهة، وتوسيع دائرة المعرفة على مستوى المركز الجامعي والخروج بها من ثمة إلى معانقة تجارب أعمق في الجامعات الجزائرية الأخرى.

ونحن إذ نشكر مسئول المركز الجامعي بتسمسيلت على ما وفروه من إمكانات مادية من أجل صدور المجلة في موعدها، فإننا نشكر كذلك كل من ساهم من الأساتذة في توفير المادة العلمية. وستسعى المجلة بإذن الله تعالى أن تتفادى هفواتها الأولية بتنويع مصادر مادتها العلمية والحرص على تقديمها في صورة صارمة يكون هدفها خدمة البحث والباحثين والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

د. محمد بلحسين

المدير مسؤول النشر

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
أ. مرسى رشيد
المركز الجامعي: تيسمسيلت - الجزائر.
الهاتف/الفاكس: 046 47 56 18
البريد الإلكتروني:

Rachidmersi@yahoo.fr
ISSN 2170-0931

شروط النشر وضوابطه

- المعيار مجلة علمية محكمة تنشر البحوث الأكاديمية والدراسات الفكرية والعلمية والأدبية التي لم يسبق نشرها من قبل.
- دورية تصدر مرتين في السنة عن المركز الجامعي بتيسمسيلت. الجزائر.
- تُقبل البحوث باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.
- تخضع البحوث والدراسات المقدمة للمجلة للشروط الأكاديمية المتعارف عليها.
- تخضع البحوث للتحكيم من طرف اللجنة العلمية للمجلة.
- تُقدم البحوث والدراسات مكتوبة في ورقة على مقاس (24/17) بهامش 2.5 سنتيم عن يمين الصفحة ويسارها وأسفلها وهامش 2.00 سنتيم عن أعلى الصفحة.
- تتم الكتابة بخط (Traditional Arabic) حجم (16)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم (14).
- تتم كتابة البحوث كاملة أو الفقرات والمصطلحات والكلمات باللغة الأجنبية داخل البحوث المكتوبة باللغة العربية بخط (Times new roman) حجم (14)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم (12).
- تكون الهوامش والإحالات في آخر الدراسة ولا يستعمل فيها التهميش الأوتوماتيكي.
- يُقدم البحث في قرص مضغوط ونسخة ورقية مطبوعة.
- لا يقل حجم البحث عن 10 صفحات ولا تتجاوز 20 صفحة.
- الأعمال المقدمة لا تُردّ إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها، والمجلة غير مسئولة عن أراءك وأحكام الكتاب. كما أن ترتيب البحوث يخضع لاعتبارات تقنية وفنية.

رئيس المجلة: د . بن جامعة الطيب. مدير المركز الجامعي تيسمسيلت

المدير المسؤول عن النشر: د . بلحسين محمد

مدير مساعد مكلف بالدراسات.

رئيس الهيئة: أ . دردار بشير

رئيس التحرير: أ . مرسي رشيد.

هيئة التحرير

أ . توالي خالد

أ . دايري مسكين

أ. روشو خالد
أ. بلخياطي الحاج لونيس

أ. لعقاب الجليلي
أ. يعقوبي قدوية

الهيئة العلمية

أ.د محمد عباس. جامعة تلمسان.
د. بوسماحة الشيخ. جامعة ابن خلدون. تيارت.
أ.د مختار حبار. جامعة وهران.
أ.د شريط عابد، جامعة ابن خلدون. تيارت.
أ.د عبد الجليل مرتاض. جامعة تلمسان.
د. عبد القادر راجحي. جامعة سعيدة.
أ.د محمد بلوحي. جامعة سيدي بلعباس.
د. علي كبريت، المركز الجامعي. تيسمسيلت.
لخضر بوسعيد ونورة عرجان
عبد القادر راجحي

التنفيذ التقني
تصميم الغلاف

محتويات العدد

اللغة والأدب العربي

- شعرية ما بعد السبعينيات واستحضار المرجعيات المغيية في النص الشعري الجزائري المعاصر
- د. عبدالقادر راجحي..... 13
- شعرية التناص في رواية فوضى الحواس لأحلام مستغانمي
- أ. سعاد شريف..... 27
- السيميائيات تحوّل مستمر في البحث عن الدلالة
- أ. مسكين دايري..... 39
- مصطلح التناص في النقد الحديث
- أ. مختارية بلعابدي..... 47
- صورة تلمسان في الشعر من ابن حميس إلى كلود موريس
- أ. بوعزيزة علي..... 61
- التركيب المنهجي لدى محمد مفتاح (تناهج أم تلفيق)؟
- أ. كاملة مولاي..... 77
- التحليل النفسي وجمالية التلقي
- أ. خالد بن شعيب..... 95
- العقل المستعار في "منهج طه حسين"
- أ. بوبكر معزير..... 111
- استنباط الأحكام الفقهية والبيانية من خلال أسلوب الالتفات
- أ. عبد الرحيم إبراهيم فواتيح..... 125
- تقارض حروف المعاني بين النحو والبلاغة
- د. ابراهيم بلقاسم..... 135

العلوم القانونية والإدارية

- المسؤولية المدنية لدولة الاحتلال عن انتهاكات حقوق الإنسان
أحمد. لعروسي..... 149
- الإبلاغ كآلية لمكافحة جرائم الفساد
أ. توفيق مالكي..... 165
- أثر العولمة على التحول الديمقراطي في الجزائر خلال دستور 1996
أ. أحمد شامي..... 181

العلوم الاقتصادية والتجارية

- فعالية تسعير الخدمات في تحقيق رضا العميل في سوق خدمة الهاتف
النقال دراسة حالة مؤسسة أوراسكوم تيليكوم الجزائر Gsm Djezzy
أ. أحمد محمودي..... 207
- دراسة علاقة التكوين المهني بالمحيط الاقتصادي في ظل إصلاحات المنظومة التكوينية
أ. بوعبد الله راجحي..... 221
- واقع مؤشرات اقتصاد المعرفة في الجزائر
أ. صغير عبد الصمد..... 239

اللغة والأدب العربي

صورة تلمسان في الشعر من ابن خميس إلى كلود موريس

أ. علي بوعزيزة
كلية الآداب واللغات
جامعة ابن خلدون - تيارت

ملخص:

تعتبر تلمسان مدينة الفن والتاريخ، وفرت ثراء طبيعيا مختلفا وضمنت إقامة طيبة لسكانها منذ عهود قديمة. استوطنها الرومان فسموها بوماريا (بمعنى الحدائق). لكن أزهى حضورها امتد من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر الميلادي في ظل الدولة الزيانية، حيث شيدت المعالم الثقافية والحضارية وشهدت الدولة حركة علمية وأدبية واسعة، فأصبحت بحق غرناطة إفريقيا. ويكفي شهادة علي ذلك ما قاله لابي بارجاس: «تلمسان في كلمة واحدة: كانت في هذه الفترة حيث كانت عبقرية الأمم الأوروبية تنام في سبات عميق إحدى المدن المنظمة والمتحضرة في العالم». ولعل المميزات الطبيعية الجميلة التي تزخر بها ألهمت كثيرا من الأدباء والشعراء، فتشكلت صورة جمالية لدى الشعراء منذ ابن خميس إلى كلود موريس.

تمثل المدينة في الأدب صورة جمالية، يضي عليها الأديب من ذاكرتها الحضارية والتاريخية أبعاداً لا نهائية، تتحول إلى شعرية خاصة، هي في الواقع امتداداً لشعرية المكان الضارب في جذور الشعر العربي:

فقد تعلق العربي منذ القدم ببيئته، فارتبط شعره في جلّه ارتباطاً وثيقاً بالمكان، حيث انتشرت ظاهرة الوقوف على الأطلال، وأشعار الشوق والحنين إلى الأهل والديار. وظل العرب في حلّهم وترحالهم يغنون الربوع والأماكن التي يألّفونها أيماً أو شهوراً. فلما استقروا في المدن الحضارية ازداد تعلقهم بما ألفتوا فصوروا ما عاشوا وما عرفوا، فإنّ ظعنوا واغتربوا دعوا بالعودة والرجوع إلى تلك المنازل والربوع التي كانت لهم بمنزلة الأوطان، فيه تتجمع معاني الحياة النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي العمق التاريخي والامتداد الحضاري للذات الشاعرة، قال الصّروي: (1)

سقى الله أيام التواصل غيته
ورداً إلى الأوطان كلّ غريب
فلا خير في الدنيا بغير تواصل
ولا خير في عيشٍ بغير حبيب

وتمثل الأندلس ذروة البناء الحضاري العربي الإسلامي الذي استمرّ ما يقرب ثمانية قرون (700م-1492م) كانت بمثابة مملكة الأحلام وحنّة الله في أرضه، جعلت أحد شعرائها يفضلها على جنات الخلد (2)

يا أهل أندلس لله دركم
ماء وظل وأثمار وأشجار
ما حنّة الخلد إلّا في دياركم
ولو تخيرت هذي كنت أختار

يبد أن هذا الخلد المزعوم سرعان ما تحاوت عليه معاول الهدم والخراب فانهار إمارة تلو الإمارة. وأضاع العرب فردوسهم المفقود، وبكوه بكاءً مرّاً. وقد عبّر أبو البقاء الرندي في نونيته تعبيراً صادقاً عن رثاء الأندلس استهلها بحكمة بالغة وأنهاها بعبارة كلّها كمد وحسرة (3)

لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصان
فلا يغرّ بطيب العيش إنسان
لمثل هذا يذوب القلب من كمد
إن كان في القلب إسلام وإيمان
وتبرز في المغرب الأوسط مدينة تلمسان التي شهدت تعاقب حضارات مختلفة، وتربعت على موقع في غاية الروعة والجمال.

تقع مدينة تلمسان في الإقليم الغربي الشمالي من أرض الجزائر، تغفو على سفح جبل شامق، يحضنها بقطف وحنان، فيحفظها من عتير الصحراء ويقيها لفتح الجنوب، ويروّح عليها بأشجاره الكثيفة هواءً منعشاً يحيي النفوس، فهي محمية جنوباً بطوق "لالاً ستي" إذ تبدو كعروس مشرقة الجبين. مما جعلها تستحق لقب «المحروسة من قبل الآلهة» وتشرف على سلسلة من التلال الساحلية، وسهل واسع خصب يموج بالقرى، يلوح الرائي في أفقه البعيد البحر أيام الربيع الصّحوة. قال عنها أبو زكريا يحيى بن خلدون في بغية الرواد متحدّثاً عن إمارة بني عبد الواد: «ودار ملكهم وسط بين الصحراء والتل تسمى بلغة البربر "تلمسن" كلمة مركبة من "تلم" ومعناه تجمع و "سن" ومعناه اثنان أي الصحراء والتل»⁽⁴⁾.

استقرّ بها الرّومان فسموها «بوماريا» أي البستان وتربّع بها الإسلام فصارت جوهرة مغربية، حيث لمع اسمها وأصبحت ذات شأن في التاريخ وصاحبة شأو في الحضارة الإسلامية. ولقد كانت إبان العهد الزياني من أهمّ الحواضر في المغرب العربي، تمتلئ قصور ملوكها بالعلماء والأدباء والشعراء والفنّانين، وتعتج مساجدها وزواياها بالفقهاء والزّهاد والأولياء، فكانت كما يشهد لها التاريخ ويقرّ لها الأجانب مستقطبة للأنظار مستهوية غيرها من الأمصار، تنيخ بها قوافل الحجّ والتجّار.

ولعلّ المميّزات الطبيعية العديدة التي منّ الله بها عليها، جعلتها موقعا عتيقا يصلح لإقامة الإنسان، ويضمن له تاريخاً حافلاً بالأحداث المحيطة والمآثر التليدة. فلقد سجّلت في تاريخ القرون الوسطى طرودة جديدة بصمودها لحصار المرينيين سنة 698هـ، دام ما يربو عن ثماني سنوات، ذاق فيه أهلها الأمرين وتجرّعوا الوبال علّاً ونحلاً. ويكفيها شهادة على هذه المترلة ما قاله "لويس بياس": «تلمسان في كلمة واحدة، كانت في هذه الفترة - حيث كانت عبقرية الأمم الأوروبية تنام في سبات عميق - إحدى المدن المنظّمة والمتحضّرة في العالم»⁽⁵⁾.

لقد أنجبت هذه البلدة الطيبة العديد من العبقريات والشخصيات التي برزت في شتى العلوم والمجالات، وبين أحضان هؤلاء العلماء وفي ساحة ذلك الرّبحم الأدبي والشعري الذي كانت تعجّ به جوهرة المغرب العربي نشأ فحل من فحول الشعر وبرز عالم من أعلام الفقه وراوية من رواة اللّغة إنه أبو عبد الله محمد بن خميس⁽⁶⁾ شاعر المائة السابعة، الذي ذاع صيته في بلاد الأندلس والمغرب، واخترق اسمه آفاق المشرق. فقد أجهله قاضي القضاة ابن دقيق⁽⁷⁾ وقال عنه: «إنكم لم تنصفوه، وإنه يمثل ما وصفناه لحقيق»⁽⁸⁾.

نشأ الشاعر في بلدته تلمسان وترعرع في ربوعها يتقيل برد ظلالها، فهي مسقط رأسه ومرتع صباه يذكرها في قصيدة مشبها نفسه بأشهر ملوك الفرس ملك الملوك أردشير بن بابك: (9)

وعهدي بما والعمر في عنفوانه وماء شبابي لا أجين ولا مطخ
قرارة تميام ومعنى صباية ومعهد أنس لا يكذبه لطح
كأني فيها أردشير بن بابك ولا ملك لي إلا الشبية والشرخ

وعاش الشاعر الحصار وأخذ موقفا إزاءه بل كان سبب جلالة من بلدته، وفراره إلى الأندلس التي راح ينظم فيها قصائد الشوق والحنين. يسأل الريح عسى أن تمنّ عليه بخبر، ويرى في خفقان البرق إشارة وتحية من بلدته، يقضي الليلة تلو الليلة محذقا صاغيا نحو الشرق، ينتظر نبأ عن تلمسان (10)

سل الريح إن لم تسعد السفن أنواء فعند صباها من تلمسان أنباء
وفي خفقان البرق منها إشارة ليك بما تنمي إليك وإيماء
مر الليالي ليلة بعد ليلة وللأذن إصغاء وللعين إكلاء
وإني لأصبو للصبأ كما سرت وللتجم مهما كان للتجم إصباء
وأهدي إليها كل يوم تحية وفي رد إهداء التحية إهداء

ثم يصف تلك الفاجعة التي نزلت ببلدته والمحنة التي ألمت بها، ذلك الحصار المريع الطويل الذي أحكم على أسوارها، فصارت عرضة للعابثين خرابا، ومكانا ضيقا لقاطنيها الذين رحلوا عنها. فلم تعد كعهدها مقاما طيبا للنازلين والراكبين: (11)

لعشرة أعوام عليها تجرمت إذا ما مضى قيظ بما جاء إهراء
يطتب فيها عاثون وخرّب ويرحل عنها قاطنون وأحياء
كأن رماح التاهيين لملكها قداح وأموال المنازل أبداء
فلا تبغين فيها مناخا لراكب فقد قلصت منها ظلال وأفياء
وكم أرجفوا بما ثم أرجأوا فيكذب إرجاف ويصدق إرجاء

ولعلّ أروع ما قال ابن خميس في شوقه إلى بلدته قصيدته "يطير فؤادي" بثّ فيها كامل عاطفته وإحساسه، وسكب كل ما في جنانه من محبة وشوق، وطاف فيها بين أشهر أحياء تلمسان، متأملا مناظرها البديعة: (12)

وسح على ساحات باب جياها ملت يصافي ترها ويصافح

لقد أصبح فؤاده يطير كلما لمع بارق لعله يسمع عنها خيرا، وينهل دمه ككلما
ناح طائر بل صار كل شفر من أشفار جفونه دلوا يمتح دموعه، وفي كل جزء من فؤاده
تضرم نار شوقه، فكأنما الماء كل الماء دموعه وكأنما النار كل النار ما تخفيه جوانحه من
شوق، وهو مع ذلك يحاول أن يكتف هذا الحزن العظيم واللوعة الشديدة، ولكنه لا يطيق
ذلك لأن الدمع يفضحه.

يطير فؤادي كلما لاح لامح وينهل دمعي كلما ناح نائح
ففي كل شفر من جفوني مائح وفي كل شطر من فؤادي قاذح
فما الماء إلا ما تسح مدامعي وما النار إلا ما تجن الجوانح

ينتقل الشاعر إلى معلّم آخر من معالم تلمسان، ألا وهو "ساقية الرومي" وهي ما
تعرف بساقية النصراني والتي لها مكانة خاصة عند الشاعر لأنه طالما غدا فيها وراح لاهيا
لاعبا مستمتعا بمسيل الماء فيها سارحا في بساتينها جامحا في ميادينها، يقول:

لساقية الرومي عندي مزية وإن رغمت تلك الروابي الرواشح
فكم لي عليها من غدو وروحة تساعدي فيها المنى والمناح
فطرفي على تلك البساتين سارح وطرفي على تلك الميادين جامح

ثم يلقي على قرية العباد تحية عطرة، مثلما يفوح المسك من نافحته أو وعائه،
متبركا ومترحما على دفينها الولي الصالح أبي مدين شعيب،⁽¹³⁾ الذي وإن بعد عنه جسم
الشاعر فإن الروح متعلقة به والقلب نازل له، مشيدا بجهده وسعيه في نيل المعارف وإدراك
الحق، فسعيه مشكور وتجارته رابحة لن تبور.

على قرية العباد مني تحية كما فاح من مسك اللطيمة فائح
وجاد ثرى تاج المعارف ديمة تغصن بها تلك الرّبي والأباطح
إليك شعيب بن الحسين قلوبنا نوازع لكن الجسوم نوازح
سعيك فما قصرت عن نيل غاية فسعيك مشكور وتجرّك رابح

وغير بعيد عن العباد، يسير الشاعر نحو الشرق فيتذكر "الوريطة"، وتمتاز روحه
بالطبيعة بل يغدو هو نفسه الطبيعة، فهو لا ينسى أبدا ورقة بساتينه التي تفوح شدى

وحسب، مسرب حتى سارده حيث يراعى ماوصى بي حيه تصفاح بيص، ثم يتساءل: اهذا
الماء ماء الغدير أم دمع عينيه المنساب؟. فإن كان فيض دمعته فهو سكران بحيه.
وإن أنس لا أس الوريظ ووقفه أنافح فيها روضة وأناوح
مطلا على ذاك الغدير وقد بدت لإنسان عيني من صفاه صفائح
أماؤك أم عيني؟ عشية صدقت عليه فيما ما يقول المكاشح
لكن كنت ملانا بديعي طافحا فإني سكران بحبك طافح

ثم يعود من سكره إلى واقعه فيراه ماء خالصا صافيا ينسكب من شهب شاحق
ليحث القرائح ويستنهضها للوصف والتعبير عن هذه الروعة والجمال، فهو أرق من شوقه
المكتوم وأصفى من دمعته المسكوب حبا وشوقا إلى تلمسان.
قراح غدا ينصب من فوق شاحق يمثل حلاه تستحث القرائح
أرق من الشوق الذي أنا كاتم وأصفى من الدمع الذي أنا سافح

ويعود الشاعر إلى وسط تلمسان، وكيف له أن ينسى قلبها النابض حركة
وتجارة، ورواقها البديع الذي تستعرض فيه حسناواتها جمالهن. إنها "القيسارية" التي تركها
الشاعر لا عن تهاون. وكيف يتركها طوعا ورجبة، وغزاله سارح فيها، سائر من ميمنها
إلى ميسرها.
تركتك سوق البرّ لا عن تهاون وكيف؟ وظبي سائح فيك سارح

هذه تلمسان التي أحبها الشاعر وبكى لفراقها، فغدت قطعة من روحه، فهو يمزج
عواطفه وأحاسيسه بالطبيعة، وهو الغائب والحاضر، الغائب بجسده في غرناطة، والحاضر
بروحه في تلمسان. إنه الحنين والشوق الجارف حين يتحول هيما لمحبوبة، لعب بين
أحضانها وتغذى من جناحها، لا بل قل: إنها الأم التي أنجبتة ورعته وغذته من خيراتها.

شهاب الدين أبو العباس أحمد المقرئ:

أما ابنها المقرئ فيذكر محاسنها وجمالها، ويؤلف فيها كتابه «أنواء نيسان في أنباء
تلمسان»⁽¹⁴⁾ ويصفها فيجيد، حيث يشبّهها بحسنة ذات وجه جميل، أضحت الرّياض
عذارها وأمسي الوادي معصمها، وقد اتخذ الجسور أساور من فضة وذهب: ⁽¹⁵⁾
بلد تحفُّ به الرّياض كأنه وجه جميل والرّياض عذاره
وإنما واديه معصم غادة ومن الجسور سواره

ما أطيب رباها، حين باكرها الرسمى وحياتها»⁽¹⁶⁾

فهو يشبه تلك الربوع بصدف البحر يجود بدره المكنون بعد أن سقاها الغيث
فأعطت من خيراتها ما تلذ الأنفس وتشتهي العيون، ففضلها عام ونعيمها ليس باليمنون،
جمعت بين الدنيا والدين، وازينت بشتى الفنون. يقول: ⁽¹⁷⁾

حيًا تلمسان الحيا فربوعها صدف يجود بدره المكنون
ماشئت من فضل عميم إن سقى أروى ومن ليس بالمنون
أو شئت من دين إذا اقتدح الهدى أروى ودنيا لم تكن بالدون
ورد التسيم لها بنشر حديقة قد أزهرت أفناها بالفنون

محمد بن يوسف الثغري:

ثم ها هو ذا محمد بن يوسف الثغري يفردنا بروائع الجمال، وبدائع الحسن في
عبارات راقصة⁽¹⁸⁾. تأخذ بالقلوب، بما أضفى عليها من رقة ونعومة، وتشايه حلوة وصور
بديعة، لأن بلدته من أجمل البلدان، سحرت طبيعتها بصره، وولدت فيه حب الجمال،
وسعة الخيال، فجعل الحسن وقفا على تلمسان: ⁽¹⁹⁾

أيها الحافظون عهد الوداد جددوا عهدنا بباب الجياد
وصلوها أصائلا بليال كلال نظمن في الأجياد
في رياض منضدات المجاني بين تلك الربى وتلك الوهاد
رق فيها التسيم مثل نسيبي وصفا التهر مثل صفو ودادي
وزها الزهر والغصون تثنت وتغنت عليه ورق شوادي
وانبرى كل جدول كحسام عاري الغمد سندسي التجاد
وظلال الغصون تكتب فيه أحرفا سطر بغير مداد
واصفرار الأصيل فيها مدام وصفير الطيور نغمة شادي
كم غدونا بما للأنس ورحنا جادها رائح من المزن غادي
ولكم روحة على الدوح كادت أن تريح الصبا لنا وهو غادي
رقت الشمس في عشايها حتى أحدثت منه رقة في الجهاد
كل حسن على تلمسان وقف وهو زاه على ربى العباد

ويدعوننا لنرى منظر ربيعها وزهره البادي في الرياض كأنه الدرر في أجياد
الحسناوات، مشيدا بدولة أبي حمو الزباني، الفائضة يداها جودا وسخاء، الباسطة بالأرض

حفا وعدلا، والساطية بحل معاند وفاسط، تحت سلطه صاحبها دي المنصب العالي الرفيع، حيث تاهت بفضلها على كل بلدة حسنا وجمالا.

تم فاجتل زمن الرّبيع المقبل
وانظر إلى زمن الرّياض كأنه
في دولة فاضت يداها بالتّدى
بسطت بأرجاء البسيطة عدلها
سلطانها المولى أبو حمّو الرضى
تاهت تلمسان بدولة على
تر ما يسرّ المحتني واحتلي
درر على ليات ربّات الحلّي
وقضت بكلّ منى لكلّ مؤمل
وسطت بكلّ معاند لم يعدل
ذو المنصب السامي الرفيع المعتلي
كلّالبلاد بحسن منظرها الحلّي...

ويُعرجُ بنا الشاعر على واديهما الشرقيّ "الصفصيف"، وقد حلّي بالأزاهر حيث حفت به من كل جانب، وهو ينساب كالشعبان انسيابا غير منقطع. ويتألا كالحسام اللّامع.

واعمد إلى الصفصيف يوما ثانيا
واد تراه من الأزاهر حاليا
ينساب كالأمم انسيابا دائما
وبه تسل وعنه دأبا فاسأل
أحسن به عطلا وغير معطل
أو كالحام جللاه كف الصّيقل

ثم يعرجُ بنا عاليا فيشرف من على تلها الجنوبي الذي بدا عليها وكأنه تاجُ حسناء فرادها بمجة وبهاء: (20).

واشرف على الشرف الذي بإزائها
تاج عليه من المحاسن بمجة
لترى تلمسان العلية من عل
حسن بتاج بالبهاء مكلّل

محمد بن أبي جمعة التلايسي:

كما ازدان البلاط الزباني بشخصية أبي عبد الله محمد بن أبي جمعة التلايسي الذي حذق في الطّب وتميّز في العربية والأدب وأتى بالشعر الجيّد، يصف تلمسان في قصيدة مدح بها مولاه أبا حمّو حيث يلقي تحية عطرة على ربوع بلدته ذات القدر العالي، ويذكر أيام شبابه الخالي، وتلك الليالي التي قضاها بوادي "الصفصيف" الذي تسامى على الأنهار، وغدير الجوزة الذي يسلب العقل، فكم نعم به طفلا وكم هام به كهلا، نهل من معينه وعبّ من عين أمّ يحيى التي ليس من مثلها أحلى، دون أن ينسى روضة العباد أين يثوي شيخ المتصوفين أبو مدين الغوث، مزار العابدين وملتمقي الناسكين، وقد زان بلدته ذلك الطوق الجبلي فغدا كتاج على جبين العروس، هذه بلدته بل جنة الدنيا، راق جمالها ففضلت على كل البلاد حسنا (21).

ربوع تلمسان التي قدرها استعلى
 جررت إلى اللذات في دارها الذبلا
 تسامى على الأنهار إذ عدم المثلا
 نعمت بما طفلا وهمت بما كهلا
 لأنها في الطيب كالتيل بل أحلي
 به روضة للخير قد جعلت حلا
 أبو مدين أهلا به دائما أهلا
 بتاج عليها كالعروس إذا تجلى
 فحازت على كل البلاد الفضلا

ي ... من سرب احيا حاصلا وبلا
 ربوع بما كان الشبَاب مصاحبي
 وكم ليلة بننا بصفصيفها الذي
 نعم، وغدير الجوزة السالب الحجا
 منه ومن عين أم يحي شربنا
 وعبادها ما القلب ناس ذمامه
 به شيخنا المذكور في الأرض ذكره
 لها بحجة تزري على كل بلدة
 فيا جنة الدنيا التي راق حسنها

الأمير عبد القادر:

تغزل الأمير عبد القادر بتلمسان في قصيدة رائعة عندما فتحها وأخرج منها
 الفرنسيين سنة 1854م، فجعلها حسناء تمدّ يديها طالبة الصون بعد أن حافظت على
 شرفها وحسنها من كل طامع أو معتد، لتبقى له حليلة موشحة، تختال في ثوب العزة وتجر
 رداء الصمود والإباء: (22)

إلى الصون مدت تلمسان يداها
 وقد رفعت عنها الإزار فلج به
 وذا روض خديها تفتق نوره
 ويا طالما صانت نقاب جمالها
 وكم رائم رام الجمال الذي ترى
 وحاول لثم الخال من ورد خدها
 فكنت لها بعلا وكانت حليلي
 ووشحتها ثوبا من العز رافلا
 ولبت فهذا حسن صوت ناداها
 ويرد فؤادا من زلال نداها
 فلا ترض من زاهي الرياض عداها
 عادة وهم بين الأنام غداها
 فأرداه منها لحظها ومناها
 فضنت بما يبغي وشط مداها
 وعرسي وملكي ناشرا للواها
 فقامت بإعجاب تجرداها

مفدي زكريا:

يخلد شاعر الثورة مفدي زكريا الجزائر في إلباذته فيجعل منها معجزة في الجمال
 وجنة الله في الكائنات، ولوحة في سجل الخلود، ولعل تلمسان إحدى الصور التي تموج بما
 هذه اللوحة: (23)

جزائر يا مطلع المعجزات
 ويا لوحة في سجل الخلود
 ويا حجة الله في الكائنات
 دتموج بما الصور الحالمات

فيقف وقفة إجلال وإكبار ملقياً سلاماً خالصاً على ربوع تلمسان الآمنة، موطن الحسب والتسب ومعنى الأدب، مشيراً إلى متزّه "الوريط" الذي لقت شلالاته زرياب أجمدية الطرب.

فيراها عروس الدنيا، تناثرت عليها أحلام المحبين وسلوانهم. هام فيها "أبو مدين الغوث" زهداً وتصوفاً. فأنشئت له القبب في كل مكان. وسالت فيها ساقية الرومي سلسبيلاً ألد وأسكر من التبيذ. وشيد فيها حصن "المشور" المنيع، أين خلّد فيه أمراؤها مجد دولتهم عزّة وصموداً، كانت فيه بين شقي الرّحى. ثم ذكر في البيت الأخير شخصيتين بارزتين عرفتهما تلمسان: شخصية "ابن خميس" الشاعر الفقيه حين وقف بالوريط قائلاً:

وإن أنس لا أنسى الوريط ووقفه أنافح فيه روضه وأصافح

وشخصية "يحيى بن خلدون" الذي لمع اسمه في تلمسان، فألف كتابه المشهور: "بغية الرّواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد":⁽²⁴⁾

أمانا ربوع الندى والحسب	أمانا تلمسان معنى الأدب
وتاه الوريط بشلاله	يلقن زرياب معنى الطرب
تلمسان أنت عروس الدنيا	وحلم الليالي وسلوى المحب
بحسبك، هام أبو مدين	وفي معبد الحب شاد القبب
وأجرى بك الروم ساقية	بها أسكر الحسن بنت العنب
وفي مشور المجد أذن موسى	وخلد زيان مجد العرب
ونافح فردوس ابن خميس	ويحيى ابن خلدون فيك التهب

ثم يطوف الشاعر الجزائر طولا وعرضا، وشرقا وغربا، ويطيل الطواف لينهيه المطاف يتلمسان، حيث يستدعي مؤسسها "يغمرا سن بن زيان" ليخبره كيف ظلّ يغالب الزمان في حروبه مع "بني حفص وبني مرين" ليجعل من تلمسان دار سلام فيها يأتلف أمر الجزائر كلّها. وينهي قصيدته بسؤال يجيب فيه عن حيرته من حسن وجمال تلمسان، إنها قطعة من جنان الخلد مخطوفة:⁽²⁵⁾

تلمسان مهما أطلنا الطوفا	إليك تلمسان ننهي المطافا
يغمرا سن الشّم، ضاق اصطباراً	وغالب خمسين عاما عجاجاً
وأصلى بني حفص حربا عوانا	وما استطاع بابن مرين اعترافا
فكانت تلمسان دار سلام	وأمر الجزائر فيها اتلافا

أفي رفر ف الخلد؟ قد وجدوا تلمسان... فاختطفوها اختطافا؟؟

سورة موديس روبرار:

تلمسان جوهرة المغرب العربي، وغرناطة إفريقيا بترها التاريخي استقطبت الباحثين وبفضل جمال محيطها ألهم الشعراء. (26). هكذا قال عنها وعنني بما في القرن العشرين «كلود موديس روبرار» فقال:
أغنيك تلمسان ولا أحد يوقف همي.
لأني أحبك هل ترين؟
حبا عصبيا.
لنحب الدنيا كما أحبك.

أقول هذا:

أحب أن أموت هنا و في هذا المساء
بين الاخضرار والأزهار
من أن أعيش مئة عام
في موضع آخر (27).
تلمسان الشعر والموسيقى.
وتغني نساؤها الحوفي.
وهن يغسلن الصوف
لتجهيز العروس
في شلالات الوريط.
ويغسلن الثياب البيض والأرجل البيض.
يغنين للحب وخفقان القلب.
يغنين لبهجة تلمسان وللشباب الجميلات.

ما أحلاك للسكنان
وبنات القرغليين

«تلمسان يا عالية
فيك بنات الحضرة
فيك البنات اللامعات كالبلار.
ذوات العيون المحيطة بالكحل
ذات الحواجب المقرونة بالحر قوس» (28)

هذه تلمسان الساحرة المحمية ب/أوليائها الصالحين، تجمع بين الفن والتاريخ، لتكون عاصمة للثقافة الإسلامية لهذا العام (1432هـ - 2011م). وهي جديدة أن تكون عاصمة

للشعراء. ولئن حق لها ان يصخر بمولد ساعرها احزين ابن حميس فهي مدينة له حتى
تترد له مكانته وتجعل من قصائده في الشوق والحنين أنشودة لأبناء تلمسان، وتنحت من
اسمه لافتة في كل مكان. فهلاً كانت النية معقودة على أن تقوم أقلام من هذه البيئة على
تدارك هذا التجانف.

المواهب

- (1)- أبو الفرج الأصفهاني: "أدب الغرباء" تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد بيروت (بلا تاريخ) نقلا عن: إبراهيم رماني: المدينة في الشعر العربي، (الجزائر نموذجاً 1925م-1962م) دار هومة، الجزائر، ط/2، 2001م، ص 20.
- (2)- إبراهيم رماني: المدينة في الشعر العربي، ص 30.
- (3)- مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط/4، سنة 1979م، ص 548.
- (4)- أبو زكرياء يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تقديم وتحقيق وتعليق، الدكتور عبد الحميد حاجيات، الجزائر، المكتبة الوطنية، 1980م، ج/1، ص 86.
- (5)- voir: L. Piesse: Itinéraire de l'Algérie. Hachette, Paris, 1862.p239
- (6)- هو «أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن حميس الحميري الحجري الرعيبي، ينتمي نسبه إلى حمير وحجر ذي رعين مساكن باليمن. ولد سنة 650هـ وتوفي مقتولا بغرناطة ضحوة عيد الفطر سنة 708هـ». عبد الوهاب بن المنصور: المنتخب النفيس من شعر ابن حميس، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، الطبعة الأولى، سنة 1365هـ، ص 40-15.
- (7)- تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المنفلوطي، الصعيدي، الشهر بابن دقيق العيد ولد في شعبان سنة 625هـ وتوفي قفي صفر سنة 702هـ. ينظر علي صافي حسين: ابن دقيق العيد حياته وديوانه، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى، سنة 1960م، ص 61، 63، 90.
- (8)- عبد الوهاب بن منصور: المنتخب النفيس من شعر ابن حميس، مصدر سابق، ص 22.
- (9)- المصدر نفسه، ص 96-97.
- (10)- المصدر نفسه، ص 62.
- (11)- المصدر نفسه، ص 63-64.
- (12)- المصدر نفسه، ص 85.
- (13)- هو الولي الشهير أبو مدين شعيب بن الحسن الأنصاري، أصله من ناحية إشبيلية بالأندلس ورحل إلى المغرب حيث اتبع طريق الصوفية. اشتهر أمره ببجاية، توفي قرب تلمسان ودفن في قرية العباد. توفي سنة 594هـ. أنظر كتاب الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان: عبد الحميد حاجيات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1394م-1974م، ص 23. وانظر أيضا: كتاب الوفيات لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني، تحقيق، عادل نويهض، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، بيروت، ط/1، 1971م، ص 298.
- (14)- أبو قاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري، ج/2، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط/2، 1985، ص 221.

- (13) - حمد بن عمرو الطمّار: تاريخ الادب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص300.
- (14) - محمد بن عمرو الطمّار: تلمسان عبر العصور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص301.
- (17) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (18) - رشيد مصطفىاوي: تلمسان في الأدب العربي، بحث في مجلة الأصالة، السنة الرابعة، ع 26 جويلية، أوت، 1975م، ص354.
- (19) - محمد بن عمرو الطمّار: تلمسان عبر التاريخ، مرجع سابق، ص232.
- (20) - أبو زكرياء يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، ص88.
- (21) - محمد بن عمرو الطمّار: تاريخ الأدب الجزائري، ص240، 241.
- (22) - مفدي زكريا: إلهة الجزائر، الملتقى السادس للفكر الإسلامي، 24 جويلية إلى 10 أوت 1972م، الجزائر، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، المجلد الأول، ص27.
- (23) - المرجع نفسه، ص41.
- (24) - المرجع نفسه، ص59.
- (25) - الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق، ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2، 1965م، ص39-38.
- (26) - Louis ABADID: Tlemcen au passé retrouvé. Edition Jacques Gandini- France, 1994 p5
- (27) - انظر: المرجع نفسه، ص139.
- (28) - وزارة الأبناء والثقافة: تلمسان سلسلة الفن والثقافة، الشركة الوطنية للتوزيع، إسبانيا، مدريد، مطبعة ألتاميرا، روتوبيرس ش.م ديسمبر 1971م، ص10.