

بسم الله الرحمن الرحيم

## دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتابات المعري

للدكتور سحبان خليفات  
(الجامعة الأردنية)

### مقدمة

لا يقل اهتمام المتقنين العرب المعاصرين بالأفكار التي عبر عنها أبو العلاء المعري في مؤلفاته، عن اهتمام القدماء، إن لم يزد عليه بفعل الإحساس بالظلم والتجني اللذين ألحقهما معظم القدماء به، حين أسأوا فهمه. وهكذا بدأت بوادر، ما يمكن أن نسميه، حركة إعادة الاعتبار لهذا الفيلسوف العقلي.

لقد عبر هذا الاهتمام المنصف عن نفسه في صور كثيرة كالبحث عن مخطوطات مؤلفات الفيلسوف، وتحقيقها تحقيقاً علمياً وافياً، ونشرها. هذا ما فعلته، على سبيل المثال، د. عائشة عبدالرحمن في "رسالة الغفران"، والأستاذان إحسان عباس وعبدالكريم خليفة فيما يتصل بالرسائل القصار، و د. أمجد الطرابلسي في "زجر النابح"، وكنشر الشروح القديمة الممتازة، لا سيما التي اهتمت بالجوانب الفلسفية في شعره. وهذا ما فعله د. حامد عبدالمجيد بالنسبة لكتابي ابن السيد البطليوسي: "الانتصار ممن عدل عن الاستبصار" و"شرح المختار من لزوميات أبي العلاء"، وما فعلته اللجنة المشرفة على إصدار السفر الأول من "تعريف القدماء بأبي العلاء"، حيث جعلت الجزء الذي سمح الزمان ببقائه من دراسة ابن

العديم<sup>(١)</sup> (الانصاف والتحري) في تناول الباحثين المعاصرين، وكالدراسة المنهجية الجادة لهذا الفكر في أبعاده المختلفة. ومن المؤكد أن جهد هذه الحركة - غير المنظمة وغير المعلنة - إنما يمثل - في الواقع - امتداداً لجهد طائفة ممتازة من الدارسين والشراح القدماء كابن السيد البطليوسي، وابن العديم.

إن "فلسفة" المعري هي ما أهتم به، لذا فإنني غير معني، بصورة مباشرة، بتلك الدراسات التي تناولت الجوانب الجمالية والأدبية واللغوية لكتابات. إن بعض هذه "الدراسات" - ومنها للأسف الشديد أبحاث أكاديمية - ليس إلا تجميعاً لآراء القدماء في أبي العلاء، دون إخضاع هذه لأي تحليل أو نقد حقيقي رغم التناقض بينها، كما أن بعضاً آخر منها لا يزيد عن كونه عرضاً تقليدياً لا عمق فيه لآراء المعري في موضوع ما، وبطريقة لا تكاد تختلف عن تلك التي كانت سائدة في عصر المعري ذاته. ومن ثم فإنه ليس لهذا النوع من "الدراسات" قيمة كبيرة في مجال تقييم تراث الفيلسوف<sup>(٢)</sup> من وجهة النظر المعاصرة.

لعل أبرز الدراسات الحديثة التي حاولت تحديد "فلسفة المعري" - بموضوعية - تلك التي قام بها الأستاذ عبدالله العلياني في كتابه "المعري ذلك المجهول"، حين اتخذ من التحليل اللغوي والفلسفي مدخلاً لفهم تراث المعري. وإنني أنظر إلى هذه الدراسة كامتداد أصيل لتيار البطليوسي وابن العديم. إن هناك بالطبع دراسات أخرى حديثة قام بها مستشرقون من أمثال فون كرايمر ونيكلسون، وباحثون عرب من أمثال د. طه حسين، وحامد عبدالقادر، و د. عمر فروخ،

---

(١) لم يبق من دراسة ابن العديم سوى المقدمة، أما الدراسة التحليلية ذاتها فلم تصل، للأسف الشديد، إلينا.

(٢) لا يعني هذا أبداً أن كل الدراسات الأدبية والجمالية هي من هذا النوع، فلا شك أن هناك دراسات ممتازة لأدب المعري وشعره، كتلك التي قامت بها د. عائشة عبدالرحمن لرسالة الغفران، وحسين الواد للبنية القصصية في رسالة الغفران.

وعبدالوهاب عزام، وأمين الخولي، وطائفة من الكتاب الذين أسهموا في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري". ومن الممكن تصنيف هذه الدراسات المختلفة في مجموعات، لكل واحدة اتجاه معين وخصائص محددة.

(أ) إن الدراسات التي قام بها نيكلسون، وأمين الخولي، وحامد عبدالقادر، على سبيل المثال، تجسيد للاتجاه النفساني في الأدب، إذ رفض هؤلاء لعدة اعتبارات كشيوع الألفاظ الغريبة في التراكيب المعقدة، وتناقض الأحكام الخاصة بالمسألة الواحدة، أن ينظروا إلى كتابات المعري كتعبير عرفاني عن فلسفة بالمعنى الفني، ورأوا أن التحليل الفلسفي لن ينتهي بنا إلى شيء ذي قيمة عرفانية، فما جدوى الحديث عن رأيه في الدين أو القيم ما دام يقرر في كل قضية حكماً لا يلبث أن ينقضه في موضع آخر؟. إن التناول النفسي - فيما رأوا - هو وحده الذي يمكن أن يضيء لنا أبعاد هذا التراث، ويكشف عن حقيقته. وقد نسي هؤلاء أنهم - بهذا المنهج - إنما يحللون أساساً شخصية المعري لا تراث المعري، لأن هذا المنهج يرمي أساساً للكشف عن "الدوافع" النفسية التي حملت الكاتب على أن يقول ما قال، وليس للتحليل العرفاني أو المنطقي لهذه الكتابات، سواء كانت خلقية أو ميتافيزيقية. وهكذا فإن النتيجة الفعلية للتناول النفسي لكتابات المعري هي اختفاء فلسفته، إذ نحملها بتطبيق مقولات المنهج النفسي على أن تقر من بين أيدينا أو تختفي، ثم ننكر بعد هذا وجودها.

(ب) انطلق معظم الدراسات القديمة لتراث أبي العلاء المعري من منظور ديني - سياسي محافظ. هذا ما يمكن أن نصف به كتابات ابن الجوزي، والذهبي، وغرس النعمة، وياقوت الحموي ... إلخ. ليس خطأ أن تكون هناك دراسات لكتابات المعري من وجهة النظر الدينية أو السياسية السائدة في عصره أو في أي عصر آخر، لكن الخطأ هو ارتكاب واحد أو أكثر من الأمور التالية:

(١) تحريف النصوص الشعرية والنثرية: فمن هؤلاء الدارسين "من يقتضب جملة من قوله في رسالة، أو بيتاً من شعره في قصيدة، فيزعم أن أبا العلاء أراد به معارضة القرآن ... كما فعل الزمخشري في بيته الذي وصف به النار في مرثية الشريف الموسوي، وكما فعل ياقوت فيما نقله عن الفصول والغايات<sup>(١)</sup>"، وابن الجوزي الذي نحلّه بيتين من الشعر دالين على الكفر الصريح، والذهبي فيما يتصل بتحريف عنوان الفصول والغايات ليصير دالاً على تحدي القرآن. لقد اعتمد هؤلاء في تكفيرهم للمعري "على شبه وأوهام و.. جعلوا دينه نهياً مقسماً بين الأديان، فجعلوه زنديقاً وملحداً ومزدكياً وبرهيمياً وقرمطياً ودهرياً<sup>(٢)</sup>."

(٢) تزيف النصوص، أعني وضعها ونسبتها إلى المعري.

(٣) تجاهل القضايا الكثيرة التي تناولتها كتاباته، والتركيز على جانب واحد فقط مع إبرازه كأنه القضية الوحيدة التي اشتغل بها. إن في هذا العمل طمساً للجوانب الأخرى، وهو أمر أقل ما يقال فيه إنه لا يتسق وأخلاقيات البحث الفلسفي. لقد كانت غاية التركيز على عقيدة المعري الدينية والطعن فيها إخفاء الموقف العقلي - الخلقى له من الحياتين الدينية والسياسية السائدتين في مجتمعه: لقد هاجم الفقهاء وعلماء الكلام، والاختباريين، ورجال الحديث متهماً إياهم صراحة بإقحام آرائهم الخاصة في صلب الدين، وهذا اتهام بالتزيف، فردوا بتكفيره. وهاجم أيضاً فساد رجال الحكم والسياسة متهماً إياهم بالطغيان، ونهب الأموال، والمغالاة في جمع الضرائب لصالحهم الخاص، والفسق. وحين "طعن في كثير من رؤساء المذاهب والنحل، وكشف عن حقائق أعمالهم، وشنع على المتلبسين بالتقى

---

(١) سليم الجندي: مقدمته لكتاب "أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري" ليوسف البديعي، مطبعة الترقى، دمشق، ١٩٤٤، ص "م".

(٢) المرجع السابق، ص "م".

والمتدلسين .. أراد هؤلاء أن يسقطوه من أعين الناس، ويصرفوهم عن النظر فيما قاله فيهم، فطعنوا في دينه"<sup>(١)</sup>.

#### (٤) القيام بالدراسة بعيداً عن أي منهج.

إن معظم الدراسات الصادرة عن المنظور الديني أو السياسي قد اقترفت واحداً أو أكثر من الأخطاء السابقة، وكان ذلك أمراً غايته تجريم الفيلسوف دينياً وسياسياً على نحو ما فعل الأثينيون بسقراط. وبقيني أنه لو كان المعري في سن دون التي كان فيها حين كاتبه داعي الدعاة الفاطمي، أو مدَّ له في الأجل مع شيء من القوة، لقامت السلطان السياسية والدينية بقتله. وإذا كان التناول، أو المعالجة الدينية - السياسية لتراث المعري، غارقاً في الأخطاء السابقة فمن المؤكد والحالة هذه أنه ليس الطريق الصحيح إلى فلسفة المعري أو إلى تقييمها.

(ج) انقسم الدارسون المحدثون لأفكار المعري إلى عدة فرق: يرى الفريق الأول منها أن في استخدام المعري للشعر دون النثر في التعبير عن أفكاره، ما يبعده عن فئة الفلاسفة. النثر هو أسلوب الفلسفة في الشرح والتدليل، إذ لا تسمح الصياغة الشعرية بعرض الفكرة والبرهان الواضح الدقيق عليها. والعبارات المجازية تتنافى وشروط الاستدلال الصحيح. ورأى هذا الفريق أيضاً أنه ليس في كتابات المعري ما يدل على وجود "منهج" يقرر أحكامه المختلفة ابتداءً منه، الأمر الذي انتهى به - على حد قولهم - إلى تقرير أحكام متناقضة. نعم إن في كتاباته "قدراً" من الأفكار الفلسفية، لكن هذا القدر منقول عن معاصريه أو عن الفلاسفة القدماء. وبالتالي فإن الأسلوب الذي كتب به المعري مؤلفاته، وخلو هذه من المنهج، وشيوع التناقض بين أحكامه، وكون القلة القليلة من أفكاره المتسقة، منقولاً عن سواه - كل

---

(١) المرجع السابق، ص "م".

هذا يحول دون تصنيفه في زمرة الفلاسفة، ويحملنا على أن نصنفه في زمرة الشعراء المتفلسفين.

لقد حاول فريق من الدارسين ذوي الدراية الفلسفية رفع التناقض المدعى في كتابات المعري عن طريق استخدام المنهج التاريخي. ومن ثم فقد ركزوا جهودهم باتجاه تحديد تاريخ لكل واحد من مؤلفاته مع البحث في "اللزوميات" عن أدلة تساعد على وضع ترتيب تاريخي دقيق لكل لزومية. وهكذا رأوا أن رفع التناقض المدعى يكون بإسقاط أحد الحكمين المتناقضين باعتباره سابقاً زمنياً على الآخر. إنه يمثل عندئذ مرحلة تجاوزها الفيلسوف، ولا قيمة لها بالتالي في تحديد فلسفته النهائية. لكن هذا الفريق، وفي مقدمته د. عمر فروخ قد اعترف باستحالة ترتيب جميع اللزوميات ترتيباً تاريخياً دقيقاً. يضاف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تأريخ كل مؤلفات المعري، كما أن ضياع الجزء الأعظم من هذه المؤلفات قد حال بيننا وبين تحديد أفكار الفيلسوف النهائية. وهكذا نرى أن هناك عقبات موضوعية تحول دون استخدام المنهج التاريخي في دراسة فلسفة المعري. وحتى لو افترضنا إمكانية استخدامه فإن ما سيقدمه في نهاية المطاف لن يكون شيئاً كثيراً<sup>(١)</sup>.

(د) غير أن معظم الدارسين المحدثين قد رفض إمكانية رفع التناقض من كتابات المعري. وترجع أهمية هذا الاتجاه وخطورته إلى أن كثرة عدد المتبنين له وعمل معظمهم في الجامعات قد مكنهم - عبر المحاضرات والمؤلفات - من إشاعة هذا الفهم الذي سأبين أنه خاطئ تماماً. إن جل هؤلاء ممن لا حظ له في الفلسفة، بل غاية معرفته بها قراءة بعض الكتب العامة عنها. ومن هنا فإنه غير مؤهل لدراسة أفكار المعري الفلسفية، ولهذا جرى هؤلاء الدارسون القديما في رد فلسفة المعري إلى الفلسفات الهندية أو الفارسية أو اليونانية، وعجزوا عن إبراز

---

(١) انظر في هذا أيضاً بحثي: "ميتافيزيقا العلو والطبيعة في فلسفة أبي العلاء المعري" وهو دراسة ستنتشر قريباً في مجلة "دراسات"، الجامعة الأردنية.

الجوانب الأصلية فيها. ومن هنا فإننا لا نستغرب تقييمهم السلبي لفلسفة المعري، سواء من جهة الأصالة - وهم غير مؤهلين لتبينها - أو من جهة الاتساق الذاتي - وليس لهم إلمام بالمنطق ليكونوا قادرين على فحصها.

الدليل على صدق الحكم السابق أننا لا نجد في كتابات هذه الفئة من دارسي المعري ما يدل على أنهم قد عرفوا أن "النثر" ليس شرطاً لعد كتابة ما فلسفية. لقد عبر بارمنيدس عن فلسفته بالشعر، ولم يقل أحد إنه ليس فيلسوفاً لهذا السبب. ويعرف كل من قرأ شذرات هيراقليطس المعروف بالمظلم أنها عبارات مجازية في غاية التعقيد. ولا أحد يقول إن هيراقليطس ليس فيلسوفاً لأنه استعمل المجاز بهذه الدرجة. إن فشل هؤلاء الدارسين في تحديد الأداة المعرفية التي استعملها المعري وقبل بها هو الذي حملهم - عند النظر في كتاباته - على إنكار وجود منهج للتحليل أو التركيب. كما أن عجزهم عن توجيه النصوص وجهتها الصحيحة، وفهم العبارات المجازية بالطريقة المناسبة هو الذي حملهم على الحكم عليها بالتناقض. ومما ساعدهم على ارتكاب هذا الخطأ عدة أمور:

الأول: ضياع عدد كبير جداً من مؤلفات المعري التي بلغت قرابة ستين مؤلفاً<sup>(١)</sup>. إن من بين المؤلفات الشعرية الضائعة ديوان "استغفر واستغفري" الذي ذكر ياقوت أن "فيه نحواً من عشرة آلاف بيت"<sup>(٢)</sup> و"جامع الأوزان" و"فيه شعر منظوم .. عدد أبيات شعره نحو تسعة آلاف بيت، وهو ثلاثة أجزاء"<sup>(٣)</sup>، أما "لزوم ما لا يلزم" - والذي "يحتوي على أحد عشر ألف بيت من الشعر"<sup>(٤)</sup> - فقد فقدت

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية) ط٢، ج ١، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، مادة "أبو العلاء المعري"، ص ٥٥٠.

(٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، دار إحياء التراث العربي، ص ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٣.

مؤلفات عدة تتصل به مثل: "شرح اللزوم وهو جزء واحد"<sup>(١)</sup>، و"كتاب راحة اللزوم ويشرح فيه ما في كتاب لزوم ما لا يلزم من الغريب، نحو مائة كراسة"<sup>(٢)</sup>، و"كتاب الراحلة، ثلاثة أجزاء في تفسير كتاب لزوم ما لا يلزم"<sup>(٣)</sup>. أما كتاب "قاضي الحق" الذي رأي القفطي منه "سبعة مجلدات"<sup>(٤)</sup> فقد احترق "في مقام إبراهيم عندما احترق"<sup>(٥)</sup>. ولم يكن حظ كتاباته ومؤلفاته النثرية الأخرى بأفضل من حظ شعره، فكتاب "الفصول والغايات" في "سبعة أجزاء"<sup>(٦)</sup> لم يصلنا منها غير جزء واحد. و"الايك والغصون" "اثنان وتسعون جزءاً"<sup>(٧)</sup> رأي القفطي منه "في فهرست وقف نظام الملك الحسن بن إسحاق الطوسي .. ثلاثة وستين مجلداً"<sup>(٨)</sup> فقط، ولم يصلنا من هذا الكتاب الضخم غير شذرات قليلة نقلها يوسف البديعي في كتابه عن أبي العلاء. وتدل هذه الشذرات على أن تصور المعري للذات الإلهية هو أحد موضوعات هذا الكتاب. أما رسائله التي ربما أوضحت بعض جوانب فلسفته فكانت مجموعة في كتاب "قيل إنه أربعون جزءاً"<sup>(٩)</sup>، لم يبق منها إلا عدد محدود للغاية.

واضح مما سبق أن ما وصلنا من شعر المعري لا يبلغ النصف أبداً، وأن حظ النثر ليس أفضل. ولقد حال ضياع هذا الجزء الكبير من تراثه بيننا وبين

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤) القفطي (جمال الدين): إنباه الرواة على أنباء النحاة، ج ١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٦٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٦) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٤٣.

(٧) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٨) القفطي: إنباه الرواة على أنباء النحاة، ج ١، ص ٦٦.

(٩) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٦١.

معرفة قضايا كثيرة عالجهـا. إن كتبه التي بين أيدينا لا تقدم سوى جزء من فلسفته، وليس لأحد أن يستنبط من هذا الجزء حكماً على الكل، كما ليس له أن يستدل منه على سبيل اليقين على الأفكار الواردة في باقي مؤلفاته. لقد ساعدت الوقائع السابقة الدارسين الذين نتحدث عنهم على أن يذهبوا في الرجل كل مذهب، فافترضوا أموراً كثيرة لفقوا لها الأدلة مما بين أيديهم من تراثه. وشتان بين فرض مستمد من واقع كتابات الفيلسوف وآخر مستمد من تخيلات باحث غير متخصص في الموضوع، أو واقف على كامل تراث من يدرسه. لا شك لدي أن مثل هذا الباحث سيلفق الأدلة في حدود رؤيته، وهذا ما كان. إن الأحكام الموجودة في هذه الدراسات مجرد "تخمينات" أو "توقعات" صاغها صاحبها في صورة تقريرية مضللة.

الثاني - إن جزءاً من تراث المعري الذي وصلنا لم يزل غير محقق بطريقة علمية. هذا هو شأن ديوان "سقط الزند" و"لزوم ما لا يلزم" مثلاً. فإذا أخذنا في اعتبارنا تحريف بعض القدماء لبعض شعره في اللزوميات، ووضعهم الشعر على لسانه - مما تكشف عنه مقارنة بعض الأبيات الواردة في الديوان المطبوع مع ما أورده ابن السيد البطليوسي من شعر اللزوميات - عرفنا كم هي صعبة عملية تحديد أفكار الرجل أو تقييمها. لكن الباحثين السابقين ممن نتحدث عنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء تحقيق النصوص قبل دراستها أو الحكم عليها، بل تجاهلوا هذا الأساس العلمي للدراسة، واقتبلوا على عرض أفكاره وتقييمها ابتداءً من النصوص المنشورة بكل ما فيها من أخطاء وتحريفات وتزييف.

إن ضياع القسم الأعظم من مؤلفات المعري، وعدم تحقيق جزء مما بقي حتى اليوم قد ساعد الفئة السابقة في إطلاق بعض الدعاوى العريضة باسم العلم، مع أنهم لم يستقرئوا كتابات المعري كلها أو الموجودة منها، بعد تحقيقه، ليحق لهم تقرير دعاويهم. ويكشف هذا عن السمة العلمية الزائفة لدراساتهم.

الثالث- إن ادعاء القدرة على فهم العبارات الفلسفية أمر شائع، فكل فرد يدعي - في العادة- القدرة على التفلسف، فما بالك حين يكون هذا الفرد كاتباً أو عميداً للأدب العربي أو محاضراً في جامعة؟. لقد أعطى هؤلاء الباحثون لأنفسهم - دون مسوغ موضوعي- حق تفسير عبارات المعري الفلسفية دون أن يكونوا ملمين بالتيارات الفلسفية أو عارفين بمناهجها وأساليبها في التحليل والحكم. وقد تحدث المعري نفسه عن واحد من شاكلة هؤلاء الكتاب فقال: "هذا الملحد - أبعد الله - أي شيء سمعه تأوله على ما ثبت في صدره"<sup>(١)</sup>. لقد كشف لنا ابن السيد البطليوسي عن طبيعة الدراسات التي قام بها أدباء تلك العصور لفلسفة المعري. وبين فهمهم القاصر والمشوه لكتاباتة فقال في رده على أحدهم:

"قد عبتنا بذكرنا في هذا الشرح لبعض الفلاسفة المتقدمين، من الطبيعيين والإلهيين، وذلك أمر اضطررنا إليه، إذا كان شعر هذا الرجل يبعث عليه، لأنه سلك في شعره غير مسلك الشعراء ... ولم يقتصر على ذكر مذاهب المتشرعين، حتى خلطها بمذاهب المتفلسفين، فتارة يخرج ذلك مخرج من يرد عليهم، وتارة يخرج مخرج من يميل إليهم ... فمن تعاطى تفسير كلامه وشعره، وجعل هذا من أمره، بعد عن معرفة ما يومي إليه، وإن ظن أنه قد عثر عليه"<sup>(٢)</sup>.

ومعنى هذا أن ابن السيد البطليوسي قد رأى أن الدارسين من النوع الذي نتحدث عنه لم يسلكوا المدخل الصحيح إلى فلسفة المعري، لذا لم يصلوا إلى فهم أفكاره قط، بل فهموا من كتاباته أموراً ظنوها ما قصده، وليس الأمر كذلك. ومن

---

(١) أبو العلاء المعري: زجر النابج، تحقيق د. أمجد الطرابلسي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، المطبعة الهاشمية، ١٩٦٥، ص ١١٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، تحقيق د. حامد عبدالمجيد، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٥، ص ٤٧.

هنا حكم عليهم بأنهم قوم "يخبطون فيه خبط العشواء، ويفسرونه بغير الأغراض التي أراد والانحاء"<sup>(١)</sup>.

وقد علق باحث معاصر على الدراسات الحديثة لفكر المعري فقال: إنها قد جاءت "دون ما ينبغي لها أن تكون، بل مبتسرة في كثير منها، ومرتبلة .. لكونها لم تجر وفق منهج محقق"<sup>(٢)</sup>، أو "طريقة منطقية أو موضوعية يستقيم لها أن تفرغ في صيغ منهجية"<sup>(٣)</sup>.

لقد عرض بعض الدارسين المحدثين فلسفة المعري كشرح لفكرة واحدة<sup>(٤)</sup> تباينت آراؤهم في تعيينها. وقد نتج عن هذا التباين أن فُسِّرَ فكر المعري عدداً من التفسيرات المتعارضة التي يزعم كل واحد منها أنه التفسير الصحيح، لكن الذي يتبين بعد الفحص الدقيق لهذه الدراسات، ومقارنة نتائجها مع كتابات المعري، أن ما زعم الدارس أنه الفكرة الرئيسية الموجهة أو محور فلسفة المعري ليس غير فكرة مُسَبَّقة في ذهن هذا الدارس، توهمها أو استخلصها متعجلاً<sup>(٥)</sup> قبل أن يثبتها

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢) عبدالله العليلى: المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

(٤) مثل هؤلاء الدارسين مارون عبود في "أبو العلاء المعري، زوبعة الدهور"، دار مارون عبود، بيروت، ١٩٧٠، ومؤلفا "تاريخ الفلسفة العربية" و د. عمر فروخ في "حكيم المعرة" ويوحنا قمير في "أبي العلاء المعري في لزومياته".

(٥) من بين الأحكام المتعجلة قول بعض الباحثين: إن المعري "يصارح بجحود الدين" و"يرى أن كل الديانات متساوية في الضلالة، وهذا مذهب إسماعيلي قرمطي لا غموض فيه". ويستشهد الكاتبان على رأيهما بقول المعري:

قد ترامت إلى الفساد البرايا واستوت في الضلالة الأديان

(حنا فاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠). وواضح أن الكاتبين لم يميزا بين عداء المعري للتدين الزائف وبين دعوته إلى التدين الحق، كما أنهما قد ردا فلسفته إلى المذهب الإسماعيلي القرمطي رغم عدائه الشديد للإسماعيلية والقرمطية ومعاركه الفكرية معهما، ورغم قصد داعي الدعاة الفاطمي هلاكه. وأخيراً فإنهما لم يحققا النصوص الشعرية التي استنبطا أحكامهما منها، فقد روى ابن السيد البطليوسي بيت الشعر السابق بالألفاظ أخرى مختلفة:

قد ترامت إلى الفساد البرايا ونهتنا - لو ننتهي - الأديان

وواضح أن هذا النص لا يسمح أبداً بأي من الأحكام التي أطلقها الباحثان، بل هو دليل على نقضها. إن هذه النتيجة هي مجرد مثال على هذا النوع من الدراسات التي تتم في ضوء الأفكار المُسَبَّقة عن المعري وفلسفته.

الاستقراء. فبييت نية عرض فلسفة المعري على أساسها. ومن هنا وجد هذا الباحث نفسه مضطراً، إذا وجد نصوصاً تناقضها، أن ينحياها أو يفسرها متعسفاً.

يلاحظ مما سبق أن الإمام الواسع والعميق بالتيارات الفلسفية اليونانية والإسلامية، والقدرة على التفسير الصحيح لعبارات المعري المجازية، أمران ضروريان للفهم الصحيح والدقيق لكتابه. والدليل على ذلك أن في شعر المعري ما لا يمكن لغير دارس الفلسفة والمتعمق فيها أن يفهمه. مثال ذلك المقطوعة التالية:

|                                      |                                                      |
|--------------------------------------|------------------------------------------------------|
| مُغِيرٌةَ ورزَامِيَّةَ               | وَبَتْرِيَّةَ كُلُّهُم قَدْ لَغَا                    |
| وَعُتْبِيَّةَ وَمُنْمِيَّةَ          | أَطَاعَتْ شَيْطَانَهَا النَّزْغَا                    |
| وَقَالُوا سَوَانَا جِمَارِيَّةَ      | وَكُلُّهُم مِثْلَ شَاءٍ ثَغَا                        |
| مَقَالَاتُ مَنْ كَادَ دِينَ الْإِلَا | هِ فَنَالَ بِحِيلَتِهِ مَا ابْتَغَا <sup>(١)</sup> . |

وواضح أنه لا مجال لفهم موقف المعري من علم الكلام - والذي يعبر عنه البيت الأخير - إلا في ضوء المعرفة الواسعة والعميقة بالحركات الكلامية التي ذكرها. أما من لا اطلاع له على فرق المتكلمين فقد يظن، مثلاً، أن علم الكلام هو علم الدفاع عن الدين الإسلامي، فيستنتج من هذا أن عدااء المعري لهذا العلم جزء من عداؤه للإسلام .. فانظر كيف يكون الاستدلال؟.

أما إساءة تفسير عبارات المعري المجازية فراجعة إلى أنه لم تتوفر على دراستها فئة متخصصة كتلك التي درست - في التراث الغربي - شذرات هيراقليطس، من أمثال مارتن هيجر وفيليب ويلرايت وجون بيرنت وأمثالهم. لقد

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٥٠، ٧٦-٧٨. وانظر كذلك "شرح المختار من لزوميات أبي العلاء"، القسم الأول، ص ١٦٣-١٦٧. ويذكر البطليوسي أن للمعري "أشعاراً في مناقشة الأشعرية". (الانتصار، ص ٥١).

جمعت عبارات المعري الفلسفية المجازية بين شاعرية بارمنيدس وغموض هيراقليطس، دون أن يتوفر على درسها رجال كالذين توفروا على كتابات هذين الفيلسوفين الغربيين.

لقد وصف بعض القدماء عبارات المعري بأنها غريبة لا تصدر إلا عن مجنون معتوه<sup>(١)</sup>. أما عميد الأدب العربي فقد حار في فهمها حتى قال إنها لون من العبث، أي تشكيلات لغوية فارغة من المعنى، كان المعري يسلي نفسه<sup>(٢)</sup> بها، مظهراً أمام نفسه أولاً وأمام الآخرين ثانياً قدراته اللغوية الفائقة. ومن السهل علينا - إذا فهمنا الطبيعة الجوهرية للمجاز - أن نفسر شعور الدارسين القدماء والمحدثين بالغرابة والحيرة إزاء عبارات المعري، بل وأن نفسر إحساس فريق منهم بتناقض هذه العبارات:

معلوم أن الفارق الرئيسي بين "الإسناد الحقيقي" و"الإسناد المجازي" إنما يكمن في التوتر القائم بين موضوع العبارة المجازية وواصفها. ويولد هذا التوتر فينا يقظة خاصة، مبعثها الشعور بشيء غريب<sup>(٣)</sup> تماماً في التركيب اللغوي. ومن هنا وصف بول زيف المجاز بأنه ضرب "من الكلام المنحرف". لكن الإسناد المجازي ليس مجرد اقتران غريب بين لفظين بدليل أننا نحس بالغرابة أمام التركيبات اللغوية الفارغة من المعنى أيضاً. إن من أخص خصائص الإسناد المجازي أنه قابل للفهم، في الوقت الذي يفتقر فيه التركيب الفارغ من المعنى لقابلية أن يفهم. وفي

---

(١) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٧٤.

(٢) د. طه حسين: مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، مصر، ١٩٦١، ص ١٠٦ - ١١٠.

(٣) Ziff (paul): Semantic Analysis, Ithaca, New York, Chapter 1.

عبارة أخرى فإن "المجاز ينطوي، بصورة جوهريّة، على تضارب منطقي بين المعاني الرئيسية"<sup>(١)</sup> للألفاظ بحيث تبدو العبارة المجازية، للوهلة الأولى، كاذبة.

إن للإسناد المجازي ميزة هامة من حيث هو "اختزال مكثف يمكن به نسبة عدد كبير جداً من الصفات إلى موضوع ما دفعة واحدة"<sup>(٢)</sup>. لكن المجاز "بسبب تعقد معناه، معرّض بصورة خاصة إلى سوء الفهم .. إن معنى المجاز ينتشر .. على الحافة معطياً تأكيدات متناقضة"<sup>(٣)</sup>، مما يوهّم القارئ غير العارف بطبيعته أو القادر على تحليل طبيعة الإسناد فيه بأنه أمام عبارة كاذبة، أو فارغة من المعنى، أو حتى متناقضة. وهذا ما حدث بالنسبة لعدد من دارسي المعري.

غير أن علينا أن ندرك أن الفيلسوف، والفيلسوف الميتافيزيقي بصورة خاصة، مضطر إلى استخدام المجاز في تعبيراته. وقد عبر دوجلاس بيرجن عن هذه الحقيقة الهامة حين قال: إن "من الضروري أن تكون الميتافيزيقا ذات طبيعة مجازية بصورة أساسية". لأنه "إذا كان للميتافيزيقا اللازمة للتفكير الخلاق أن تتغلب على ثنائيات محيرة مثل "العقل - الجسم"، دون أن تفقد هوية الألفاظ، فمن الواجب أن تحتفظ بالرؤية الستيريوسكوبية"<sup>(٤)</sup>. إن كثيراً من العبارات الانطولوجية العامة لا بد أن يتضمن في الأصل شكلاً من المجاز. ومن هنا فإن التحليل الفلسفي للغة الدينية والتعبيرات الانطولوجية وما يماثلها يكشف دائماً عن مشكلات ابستمولوجية ثانوية في أعماق استعمالنا للعبارات المجازية في هذه الميادين.

---

(1) Beardsley (Monros S.) "Metaphor", in Encyclopedia of Philosophy", Vol. 5, p286.

(٢) Ibid, P286.

(٣) Ibid, P286.

(٤) Ibid, P288.

لا شك أن التعبير المجازي، من جهة أولى، شكل من أشكال "الجهد العام المكافح للوصول إلى المتعالي، أو إلى نمط من التعبير فوق الطبيعي"<sup>(١)</sup>، لكن القيمة الأساسية لهذا التعبير، من جهة ثانية، لا بد أن تكمن في قابلية معناه للترجمة إلى معاني لغة الحقيقة. أما إذا كانت العبارة المجازية "استبصارات" غير قابلة للترجمة فمن الصعب أن تدعي لنفسها المعنى.

بناء على ما سبق فإن التحليل الفلسفي المعاصر للعبارات المجازية قادر على مساعدتنا في دراسة كتابات المعري من جهتين: الأولى - تفسير كثير من الأوصاف التي وسمت بها كتاباته كالغربة، والتفكك، والتناقض، والجنون. الثانية - تحديد معنى هذه العبارات على نحو يمكننا من رسم صورة صادقة لأفكاره، بعيداً عن أوهامنا وتصوراتنا الذاتية، ومواقفنا المتحيزة أو المعادية. ولا شك أن التحليل اللغوي - المنطقي - لهذه العبارات لن يزيد من فهمنا لها فحسب بل وسيعمقه أيضاً.

في وسعنا أن نلاحظ على بعض دارسي المعري، من وجهة لغوية - منطقية - أنهم قد نحووا جانباً كل ما قرأوه أو سمعوه عنه، وأقبلوا بفكر محايد، وعقل مفتوح، على نصوصه، يكدون في تحديد دلالاتها ليكون في وسعهم، بعدئذ، تقييمها. هذا ما يلاحظه الدارس على كتابات ابن العديم وابن السيد البطليوسي وعبدالله العليلي مثلاً. لقد أدرك هؤلاء الطبيعة اللغوية - الفلسفية المميزة لتراكيب المعري، وامتناع فهمها معجماً أو بردها إلى آراء الفلاسفة المعاصرين أو السابقين له، واتفقوا على أن لتراكيبه - الشعرية والنثرية على حد سواء - بنية لغوية أصيلة، واستخداماً مجازياً فريداً.

---

(١) Ibid, P288.

إذا نحن انتقلنا من تحليل لغة المعري، والمنهج المناسب لدراساتها، لاحظنا في كل كتاباته أنه لا يهتم كثيراً أو قليلاً بالأسلوب التقليدي لذلك العصر في عرض القضايا الفلسفية وتحليلها. إنه لا يهتم بنقل أكبر عدد من الآراء الفلسفية منسوباً إلى أصحابه، لأنه أكثر اهتماماً بعرض أفكاره الخاصة. نعم إن تحليل المشكلة قد يحمله - بطريقة عرضية أساساً - على عرض رأي غيره أو التلميح إليه أو نقده بطريقة مختصرة وجادة. ولا شك أن هذا المنهج لم يقتصر على كتاباته الفلسفية بل شمل كل مجال من مجالات نشاطه العقلي. فقد نقل إلينا القفطي رواية خلاصتها أنه شاهد "على نسخة من (إصلاح المنطق) .. أن الخطيب أبا زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي قرأه على أبي العلاء، وطالبه بسنده متصلاً، فقال له: إن أردت الدراية فخذ عني ولا تتعد، وإن قصدت الرواية فعليك بما عند غيري"<sup>(١)</sup>. إن هذه الرواية تؤكد صحة المنهج الذي نسبته إلى المعري، وعلينا أن نراعي هذا عند تحليلنا لأفكاره، وكشفنا عن مصادرها. فما دام اهتمام المعري بنسبة الفكرة إلى صاحبها أقل من اهتمامه بصحة الفكرة في ذاتها، فمن الخطأ أن نرد فلسفته إلى مجرد تلفيق لآراء الآخرين من سابقين ومعاصرين، وعلينا أن نبحث أساساً عن الوحدة أو "البنية" التي وظفت فيها تلك العناصر المستمدة من فلسفاتهم، ففي هذه البنية تكمن أصالة الفيلسوف. إن مادة كل خلية في جسد الإنسان قد أتت من نبات أو حيوان ما، لكن ما يميز هذه المادة، ويعطيها طابعاً إنسانياً هو استحالتها فينا إلى شكل جديد. هذا الشكل الجديد أو هذه البنية الجديدة هو ما ينبغي أن نبحث عنه في كتابات المعري.

١: تتمثل حجج الباحثين الذين أنكروا صحة وصف المعري بالفيلسوف في

الأدلة التالية:

---

(١) القفطي (جمال الدين): إنباه الرواة على أنباء النحاة، ج ١، ص ٦٩.

١٠١ (أ) صاغ المعري أفكاره في صورة شعرية حفلت بغريب اللغة وبديعها، والمعقد من تراكيبيها، على خلاف العرف الفلسفي الذي درج على استخدام النثر أسلوباً في التعبير. ولو كان المعري فيلسوفاً لكان عليه أن يتابع هذا العرف، فيصوغ "آراءه أو مذهبه في عبارات منثورة واضحة قائمة على التقرير العلمي المنظم، ليستطيع الشرح والتدليل"<sup>(١)</sup>. وهذا الحكم خاص بما أورده أبو العلاء في ديوان "اللزوميات" و"سقط الزند".

١٠٢ (ب): ذهب أحد المستشرقين، وهو نيكلسون، إلى "أن مؤلفات المعري لا تتضمن أو تشتمل على نسق فلسفي، وأنه يجب أن تستنتج آراءه من الأفكار التي نثرها بصورة مفككة وغير مترابطة"<sup>(٢)</sup>. ومضى من هذا الوصف إلى التشكيك في قيمة ومكانة فلسفة المعري فقال: إن هذا "قد ترك من الفلسفة أكثر مما عرف"<sup>(٣)</sup> و"إن الجانب السلبي والهدمي في فلسفته قد حجب الجانب البنائي فيها. فأخلاقيته النقية الشامخة لا تترك في النفس غير انطباع باهت لا يلبث أن يزول وسط صخب يُحدث باستمرار أصواتاً من الشك واليأس"<sup>(٤)</sup>. وقد سبق لمارجليوث أن زعم أيضاً أن المعري "لم يكن واعياً بقيمة ما يشير إليه(!)، لذا لم يكن قادراً على متابعة هذه الأفكار حتى النهاية أو الالتزام بها بصورة دائمة"<sup>(٥)</sup>.

وقد استنتج بعض الباحثين العرب من هذا التقييم زعماً خلاصته أن عدم انتظام أفكار المعري في مذهب أو نسق يعني أنه ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للفظ. إنه لا يعد فيلسوفاً إلا "إذا توسعنا في معنى الفلسفة، وقصدنا بها مجرد

---

(١) أحمد الشايب: "أبو العلاء المعري: شاعر أم فيلسوف؟" مقال في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري"، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٥، ص ٣٧.

(٢) Nicholson (Reynold): A Literary History of the Arabs, London, T. Fisher Unwin LTD, 1923, p 320.

(٣) Ibid, p 316.

(٤) Ibid, p 316.

(٥) Ibid, p 316.

السعي وراء الحق والحقيقة. فإذا أردنا بالفلسفة هذا المعنى الذي كان يرتضيه القدماء من فلاسفة الإغريق - وفي مقدمتهم فيثاغورس وسقراط وأفلاطون - كان لنا أن نصف المعري بأنه فيلسوف، إذ لا ريب أنه كان يسعى جاهداً في سبيل تكوين رأي معقول عن الحياة والكون<sup>(١)</sup>. "أما إذا أردنا بالفلسفة: البحث المنطقي المنظم في مشكلات الحياة والكون ... فإنه يتحتم علينا أن نصف أبا العلاء بأنه أديب متفلسف<sup>(٢)</sup>". وانطلاقاً من هذا الفهم ذهبوا إلى حد القول بأن التناقض ظاهرة عامة شاملة في آراء أبي العلاء جميعاً، "لا فرق في ذلك بين دين ودنيا، وفن وحكمة، وأدب وعلم<sup>(٣)</sup>"، بل إن هناك من يذهب إلى أبعد من هذا فيرى أن المعري قد "رفع الثقة بالمنطق والعقل<sup>(٤)</sup>" أصلاً حين تبني "اتجاهات تخل بالمنهج

---

(١) حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠، ص ١٤-١٥، ويلاحظ في كلمات هذا الباحث وسواه ممن أخذ برأي المستشرقين شيء من الخجل والتردد في عد المعري فيلسوفاً، مع وجود رغبة ضمنية لديهم في النظر إليه على هذا الأساس. لذا يوسعون من معنى "الفيلسوف" إرضاء لرغبتهم، وفي نفس الوقت يخرجونه من زمرة الفلاسفة لتصورهم الفلسفة على صورة بعينها. وقد أدى هذا التصور للفلسفة مقروناً بالمعالجة المتسريعة لعبارات المعري في "اللزوميات" إلى اعتبار التناقض سمة أساسية في تفكيره، بحيث بدا لهؤلاء الباحثين أن تفكير أبي العلاء لا يستند إلى منهج ما. هذا ما جعل أفكاره في نظرهم متناقضة.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) أمين الخولي: رأى في أبي العلاء، القاهرة، جماعة الكتاب، ١٩٤٥، ص ٩١، ٩٠ على التوالي. وقد طعن المؤلف استناداً إلى هذا في السيرة الفلسفية للمعري فتساءل قائلاً: "إلى أي نتائج بحثه كان يستند سلوكه وقد قال الشيء وضده؟". (ص ١٠١).

(٤) المرجع السابق، ص ١١٧. وقد بنى المؤلف حكمه على قول المعري: "إن سمعت أن الرقيع [السماء الأولى] أمطر جندلاً، وأنبت البقيع [الموضع فيه أوم الشجر من ضروب شتى] مندلاً [عدولاً]، فقل: أما في المعقول فلا، وأما في القدرة فبلى ... العادات بإذن الله متغيرات". وقوله: "لا يعجزك ممتنع في العقول" و"يقدر الله على المستحيلات - رد الفائت، وجمع الجسمين في مكان". (الفصول والغايات، ج ١ تحقيق محمود حسن الزناتي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٠٩، ٤٧، ١٧٤ على التوالي).

الفلسفي إخلالاً واضحاً، فقد حدد مقدرة العقل، وقرر وجود الأسرار التي لا ترام، ونفى ثبات النواميس واطراد السنن الكونية، وترك الكون للمشئنة المطلقة<sup>(١)</sup>.

١،٣ (ج) التفت بعض الباحثين إلى كثرة التعبيرات اللغوية المثقلة بغريب اللغة وصيغها البلاغية في كتابات المعري، ولم يصبروا حتى يتبينوا "الفكر" المبتوث فيها، فأسرعوا إلى استنتاج أنه أديب "يعبث بالألفاظ والمعاني ألواناً من العبث لأنه لم يكن يستطيع أن يصنع غير هذا"<sup>(٢)</sup>. كل ما كان المعري يفعله بهذه الصيغ والتراكيب - في رأي هذا الفريق - أنه كان "يسلي عن نفسه ألم الوحدة، ويهون عليها احتمال الفراغ، ويشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها"<sup>(٣)</sup>. وقد سبق لأحد القدماء أن جمع في نقده لكتابات المعري بين الملاحظتين (ب، ج) فقرر أن التناقض الشامل والطابع اللغوي المعقد لهذه الكتابات دليل على "التحذلق" و"الجنون"<sup>(٤)</sup>.

١،٤ (د) أغرت ظاهرة "التناقض" السابقة الذكر<sup>(٥)</sup> بعضاً آخر من الباحثين المحدثين بالانصراف عن التحليل الفلسفي أو حتى الأدبي لكتاباته للعمل على تحليلها تبعاً لمقولات منهج التفسير النفسي للأدب، والذي بدأ بالانتشار في العالم

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢ و ٣) د. طه حسين: مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، مصر، ١٩٦١، ص ١٠٦، ١١٠ على التوالي. ويختم المؤلف عبارته باستنتاج هذا نصه: "لم أكن إذن مسرفاً ولا غالباً حين قلت إن "اللزوميات نتيجة الفراغ واللعب". ص ١١٠.

(٤) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ، ص ١٩٤. ويقول بالحرف: "كان المعري حماراً لا يفقه شيئاً". (ص ٦٩) و"مع تحذلقه، ودعواه الطويلة العريضة، وشهرة نفسه بالحكمة، ومظاهرتة"، "وهذا كلام مجنون معتوه" (١٧٤). ومن الواضح أن هذه العبارات لا تقرر حكماً معرفياً يمكن التحقق منه، إنها عبارات انفعالية تكشف عن موقف ياقوت الانفعالي من المعري وفلسفته، دون أن تتجاوز هذا إلى تقرير أية صفة لهذا الفكر أو صاحبه.

(٥) ربما لعبت ملاحظة ياقوت السابقة دوراً في هذا الصدد.

العربي. فشرع هؤلاء بالكشف عن الدوافع النفسية التي حملت المعري على تبني هذه الأفكار بالذات وإعلانها، فألمحوا إلى وجود دوافع جنسية تقف وراء "ترك النسل" وتحريم الزواج<sup>(١)</sup>. وقالوا: إن اليأس إذا بلغ الذروة، واقترن بالفكر، قاد صاحبه "إلى فقدان الأمل بأية نجاة ممكنة، حتى في الآخرة، التي هي - عادة - ملاذ اليائسين"<sup>(٢)</sup>. وقد ذهب أحد أصحاب هذا الاتجاه إلى أن التناقض "لم يكن عاماً شاملاً لجميع عناصر الفلسفة العلائقية، بل إنه كان مقصوراً على العقائد الإلهية والتعاليم الإسلامية الشرعية"<sup>(٣)</sup>. وقد فسر الباحث هذا التناقض كحالة من التردد النفسي التي تدل "على وجود دافعين أو عاملين نفسيين متضاربين، يدفعه أحدهما إلى التعبير عن آرائه، وينصح له الآخر بالكتمان وعدم التعبير" ... "أما أولهما فهو الميل إلى الظهور، وأما ثانيهما فهو الميل إلى المحافظة على النفس ... وكأنني به وقد وقف بين هذين الميلين المتضاربين موقف الحائر المضطرب"<sup>(٤)</sup>. لكن هذا الباحث يرجح في النهاية "أن يكون العامل المباشر الذي دفع المعري إلى التعبير عن آرائه وإذاعتها في الناس هو حب الظهور، وذلك لكي يعوض على نفسه ما أصابها من فشل في الحياة الاجتماعية، ويزيل عنها وصمة النقص والعجز"<sup>(٥)</sup>. فأفكار المعري - في رأي هذا الفريق - تعبيرات عن مشاعر وانفعالات، وعقد، وتركيب نفسي مخصوص، وليس لنا بالتالي أن نناقشها كمنظومة معرفية.

---

(١) ادوار أمين البستاني: أبو العلاء المعري - متأمل في الظلمات، بيت الحكمة، بيروت، ط١،

١٩٧٠، ص ٦٣. وانظر أيضاً: أمين الخولي: رأي في أبي العلاء.

(٢) انظر الملاحظة السابقة مباشرة.

(٣) حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، ص ٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٢.

١٥، (هـ) أما من أعرض عن التفسير النفسي، وتجاوز الصياغة اللغوية المعقدة أو الأسلوب الشعري اللذين اختارهما المعري، وغض النظر عن التناقض البادي في تقديراته - لأسباب رآها وجيهة - فقد انتهى إلى أن المعري "لم يبتكر شيئاً في الفلسفة يعد رأيه أو مذهبه .. فإن فلسفته إما مأخوذة من أصول قديمة اختارها وآمن بها، وإما تأملات في الحياة مردّها ما لقي من تجارب وأحداث ... فكانت أفكاراً عامة ... [تمثل] أقل درجات الفيلسوف"<sup>(١)</sup>. المعري دارس للفلسفة وليس مبتكراً فيها، وهو - كما عبر أحد الباحثين - "فيلسوف بدون فلسفة"<sup>(٢)</sup>. وقد مهد هذا الرأي لفريق أخرج المعري من دائرة الفلاسفة وأدخله في فئة الشعراء الميتافيزيقيين، بحجة "أن الفكر الميتافيزيقي تأمل في العالم، أما الفلسفة فتتضمن أكثر من التأمل: تتضمن طريقة ومنهجاً في تأمل العالم"<sup>(٣)</sup>. وقد أسس هذا الحكم على ملاحظة أن المعري "مأخوذ بالعودة إلى حضن الأم - الأرض، مأخوذ بالمطلق: بالزمن، والموت، والفناء والأبدية"<sup>(٤)</sup>. وهو يتأمل في هذه القضايا لكن دون منهج، ومن ثم فإنه شاعر ميتافيزيقي وليس فيلسوفاً. وقد نشط هذا الفريق -

---

(١) أحمد الشايب: "أبو العلاء المعري: شاعر أم فيلسوف؟" في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري"، ص ٣٩- ٤٠. وأيضاً ٤٥. وانظر في قضية رد فكره إلى فلسفات سابقة أو معاصرة له: "رسائل أبي العلاء المعري" تحقيق م. أ. مرجليوث، أوكسفورد، المطبعة المدرسية، ١٨٩٨، طبعة بالأوفست في بغداد، مكتبة المثنى، ص ١٣٤، حيث يقول الذهبي: إن المعري كان "يرى رأى البراهمة في إثبات الصانع وإنكار الرسل، وتحريم الحيوانات وإيذائها". وانظر أيضاً "تاريخ الإسلام - الذهبي" في "تعريف القدماء بأبي العلاء"، بإشراف د. طه حسين، السفر الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤، ص ١٨٩، ١٩٨.

(٢) حنا فاخوري، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ط ٢، بيروت، مؤسسة أ. بدران، ١٩٦٣، ص ٢٢١، حيث يقول المؤلفان: "ليس أبو العلاء المعري بالفيلسوف ذي المذهب الفلسفي القائم وإنما هو فيلسوف بدون فلسفة".

(٣ و٤) علي أحمد سعيد: ديوان الشعر العربي، ج ٢، ط ١، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٦٤، ص ٢٧.

قديماً وحديثاً- في البحث، في الفلسفات المختلفة، عن أفكار تتناظر أو تشابه تلك التي نادى بها المعري، ليردوا أفكاره<sup>(١)</sup> إليها، ويثبتوا أنه مجرد دارس أو عارض للفلسفة ولكن ليس فيلسوفاً.

١،٦ (و) اتخذت الدراسات القديمة لكتابات المعري صورة نقد لتوجهها اللاديني. فاتهم بالإلحاد وإفساد القيم. لقد وصفت "الغفران" مثلاً، بأنها رسالة "احتوت على مزدكة واستخفاف"<sup>(٢)</sup> بالإسلام، وقيل إن "اللزوميات" تصدر عن رأي البراهمة<sup>(٣)</sup>، وإن "الفصول والغايات" محاكاة للقرآن<sup>(٤)</sup>، كما وصفت المؤلفات الأخرى - وهي مفقودة اليوم - بأنها دعوة صريحة إلى الكفر<sup>(٥)</sup>.

---

(١) انظر في هذا عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط٢، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ٢٥، حيث يقول: إن: "الذين زعموا فلسفته وقفوا عند حد أنه حكى أفكاراً من فلسفات شتى ثم جهد في أن يلائم بينها، وقد أخفق في رأي فريق إخفاقاً عبر عن عدم تمثيل وهضم، ووفق في رأي فريق توفيقاً معجباً، ومن وراء هؤلاء وهؤلاء طائفة تنكر عليه الفكر، وإن أضافت إليه طائفة من الخطرات الشاردة".

(٢) رسائل أبي العلاء المعري، تحقيق مرجليوث، ص ١٢٩. هذا ما قاله الذهبي في ترجمته للمعري، إلا أنه قد ختم الترجمة بقوله: "يظهر أن الرجل مات متحيراً لم يجزم بدين من الأديان". (ص ١٣٣). وانظر هذا أيضاً في "تاريخ الإسلام- الذهبي" في "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ٢٠١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٧٤.

(٥) انظر الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٧، حيث يقول: "أما الأشياء التي دَوَّنها وقالها في "الزوم ما لا يلزم" وفي "استغفر واستغفري" فما فيه حيلة وهو كثير، فيه ما فيه من القول بالتعطيل والاستخفاف بالنبوات". (ص ١٠٠). وفي "تنمة المختصر في تاريخ البشر" لابن الوردي: "وقفت له على كتاب "استغفر واستغفري" فأبغضته وازددت عنه نفرة، ونظرت له في كتب "الزوم ما لا يلزم" فرأيت التبري منه أحزم". (ج ١، القاهرة، جمعية المعارف، ص ٣٦٠).

هذه هي جملة الانتقادات التي وجهت إلى كتابات المعري، ورأى مطلقوها أنها تُخْرِجُ الفكر المبتوث فيها- إن وجد- من دائرة التراث الفلسفي، مثلما تخرج صاحبها من دائرة الفلاسفة. إن من المناسب أن ننقل الآن إلى تحليل هذه الانتقادات، وفحص الحجج التي سيقف بين يديها، لنخلص إلى التعرف على حقيقة وأبعاد النشاط الفلسفي للمعري.

١٠١١ (أ) ذهب الانتقاد الأول إلى أن الصياغة الشعرية لفكر المعري، وعزوفها عن مجازاة العرف الفلسفي السائد، أمر يحول دون إدخال هذا الفكر في دائرة الكتابات الفلسفية. صحيح أن هذه الصياغة قد تعقد عملية الاستدلال، لكن الصياغة النثرية - في المقابل - ليست شرطاً ضرورياً للكتابة الفلسفية. لقد كان جميع التراث الفلسفي اليوناني، وحتى ظهر كتاب انكسيماندريس، منظوماً. "ومن المرجح أن يكون هذا هو أول كتاب يوناني يكتب بالنثر. ويمكن أن نلاحظ هنا أن النثر الايوني كان الأداة المألوفة للكتابة الفلسفية والعلمية. وقد كتب الفيلسوفان اليونانيان بارمنيدس وامبدوقليس بالشعر في تاريخ متأخر. غير أن هذا الأمر كان استثنائياً تماماً"<sup>(١)</sup>. ونحن لا ندري في الحقيقة لماذا نظم المعري أفكاره<sup>(٢)</sup>، لكننا

---

Burnet (John): Greek Philosophy, London, Macmillan and co., LTD, (١) 1960, p 22.

وانظر أيضاً د. علي سامي النشار: "هيراقليطس في العالمين اليوناني والمسيحي" في "هيراقليطس فيلسوف التغيير"، ط١، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، حيث يقول: "اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادي، ولم يصلوا بعد إلى معرفة السبب الذي دفع بارمنيدس وانباذوقليس إلى نظم فلسفتها". ص ٢٢٥.

(٢) تحدث ياقوت عن كتاب "الفصول والغايات"، فقال: إن المعري "بدأ بهذا الكتاب قبل رحلته إلى بغداد، وأتمه بعد عودته إلى معرة النعمان". (معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٤٧). ويتحدث د. طه حسين عن صلة هذا الكتاب باللزوميات فيقول: "إن أحد الكتّابين صورة صادقة للآخر، صورة تطابق الأصل كل المطابقة بحيث يجب أن يفسر أحدهما بصاحبه". (مع أبي العلاء في سجنه، ص ٢٠١). فالمعري "ينكر في "الفصول والغايات" ما أنكره في "اللزوميات" ... ويثبت في "الفصول والغايات" ما أثبتته في "اللزوميات" ... (المرجع المذكور، ص ٢٠٠ - ٢٠١). وبعد أن تحققت من صدق هذا الحكم سمحت لنفسني أن أقول إن المعري قد نظم أفكاره في اللزوميات.

نعلم من صريح أقواله أن الصياغة الشعرية لم تخرج أحكامه من دائرة الدقة اللازمة للفلسفة، فقد كتب يقول: "احبس لسانك أن يقول مجازاً"<sup>(١)</sup>، مثلما وصف شعره في "اللزوميات" بأنه "أبنية أوراق، توخيت فيها صدق الكلمة، ونزهتها عن الكذب، والميظ"، والديوان بكامله "قول عرى من المين"<sup>(٢)</sup>. كل واحد منا يعلم أن الصياغة الشعرية لم تخرج بارمنيدس من بين صفوف الفلاسفة، وينبغي بالمثل ألا تخرج المعري أو سواه، فبأي شيء تهما الصياغة الشعرية التي اختارها المعري لأفكاره ما دام قد كفل لنا فيها دقة التفكير والتعبير؟.

١،٢١ (ب) أما الحجة الثانية فمكونة من ثلاث حجج فرعية: غياب النسق والمنهج، واللاعقلانية المتمثلة في التناقض الشامل في فكره، ونفيه فكرة القوانين الطبيعية الضرورية والمطرودة.

١،٢١١ ما ينبغي أن يقال في وجه الحجة الأولى أن المعري فيلسوف عقلي جعل العقل الأداة الرئيسية للمعرفة اليقينية، إن لم تكن الوسيلة الوحيدة إليها<sup>(٣)</sup>. وقد اتسم فكره بذات خصائص المذاهب العقلية التأملية، فاعتمد البرهان الاستدلالي في

---

(١) فاسأل حباك إذا أردت هداية واحبس لسانك أن يقول مجازاً "اللزوميات"، ج ١، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦١، ص ٦٢٦. ويستعمل المعري كلمة "المجاز" بمعنىين: الأول هو الاستخدام اللغوي المعروف والمستند إلى علاقة تشبيه صريحة أو ضمنية، والثاني حيث لا يكون المجاز تعبيراً عن تشابه مدرك بل تعبيراً عن خاصية جوهرية في الشيء المعبر عنه، وهنا يصير منهجاً في التفكير والتعبير معاً. وقد استعمل المعري الكلمة في النص السابق بالمعنى الأول دعوة إلى تطابق الفكر واللغة مع الواقع.

(٢) فاسأل حباك إذا أردت هداية واحبس لسانك أن يقول مجازاً (٣) يقول المعري: فاسأل حباك إذا أردت هداية واحبس لسانك أن يقول مجازاً. (المرجع السابق، ص ٦٢٦).

كافة حججه، ورأى أن ما توصلنا إليه الحواس لا يزيد عن "الظن"، وكون في النهاية مذهباً يتناول قضايا الميتافيزيقا والأخلاق<sup>(١)</sup>.

أما أنه لا يعرض في مؤلفاته، وعلى نحو منهجي، نسقاً أو مذهباً فلسفياً، فليس حجة على أنه فيلسوف، فهيراقليطس ومعظم الفلاسفة السابقين لسقراط لم يعرضوا أفكارهم في صورة نسق أو مذهب، كما عُرفَ فلاسفة الوجودية في هذا العصر بعدائهم للمذهبية، دون أن يكون في هذا الموقف ما يحمل على إخراجهم من فئة الفلاسفة. والأكثر غرابة من هذا الادعاء القائل، دون أي برهان، أن المعري قد ترك من الأفكار الفلسفية أكثر مما كان يعرف ويعي أو أنه لم يعرف القيمة الفلسفية لما كان يقوله.

ربما يكون السبب وراء الأحكام السابقة الطابع المتعجل لتلك الدراسات، فقد بين باحثون آخرون، لا يقلون عن هؤلاء إن لم يكونوا أفضل منهم، أن المعري "فيلسوف جدير بالاحترام"<sup>(٢)</sup>، كما أن فون كريمر Von Kremer "الذي قام بدراسة شاملة للزوميات"، وفحص مضامينها في بحث يدل على البراعة، قد اكتشف في أبي العلاء واحداً من أعظم فلاسفة الأخلاق في مختلف العصور، وأنه قد سبق، بعقريته الفذة، إلى كثير من الأفكار التي تنسب عادة إلى ما يدعى بالروح الحديث للتنوير<sup>(٣)</sup>. وقد رأى أحد الباحثين المعاصرين أن "من أبرز سمات

---

(١) عالجت هذه القضايا بالتفصيل في عدد من الأبحاث منها: "الخير والعقل والإرادة: بحث في فلسفة المعري الخلقية" و"ميتافيزيقا العلو والطبيعة في فلسفة أبي العلاء المعري" و"الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري". وستنشر في مجلة "دراسات"، الجامعة الأردنية.

(٢) Von Hammer: Literaturgesch der Araber, Vol. Vi, p, 900, sqq, quoted by Nicholson(R): A Literary History of the Arabs, p 316.

(٣) Von Kremer: Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademik der Wissenschaften, Vol. Cxvii, 6th Abhandlung (Vienna, 1889), Quoted by Nicholson (R.), Ibid, p 316.

المعري باعتباره فيلسوفاً ... اعتماده في نقده على العقل وحده، الذي له الحق المطلق في التفكير الحر، دون الاعتداد بما تقضي به التقاليد ... وما تذيعه السلطات الدينية، وما تقره الشرائع ... ومع كونه لا يعارض معارضة صريحة ما جاء به القرآن من تعاليم فإنه كان يناقش المسائل التي يعدها المسلمون غير قابلة للمناقشة كالحشر والثواب والعقاب. فهو في عرف الفلاسفة المحدثين فيلسوف راشينالي أي عقلي ... يتخذ العقل حجته، ويجعل التفكير والنظر سبيله إلى الحكم على الأشياء<sup>(١)</sup>. إنه إذن فيلسوف عقلي يستخدم منهجاً عقلياً تأملياً. ولا يلزم من عدم إدراك بعضنا لهذا المنهج أنه غير موجود.

١٠٢١٢ أما حجة اللاعقلانية المتبدية في التناقض الشامل الذي قيل إنه يسم كتاباته فمؤسسة على القراءة العاجلة للزوميات، وقد حاول بعض الباحثين رفع هذا التناقض عن طريقين: الأول - تحديد زمن تأليفها<sup>(٢)</sup>، والثاني - الترتيب التاريخي لكل لزومية فيها. وقد نجح هؤلاء في تحقيق الهدف الأول، واعترفوا في نفس الوقت بأن "ترتيب جميع الزوميات ترتيباً صحيحاً دقيقاً مما يدخل في باب المستحيل"<sup>(٣)</sup>. وبالتالي فإن هذا الفريق لم ينجح في رفع كل التناقض الذي أشار إليه أصحاب الحجة. لقد أنكر أحد الباحثين الممتازين "ضرورة ترتيب الزوميات

---

(١) حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) يقول د. عمر فروخ: "أرى أن المعري نظم هذه الزوميات ... عام ٤١٨، أو بعده بقليل، وعمره يومذاك ... خمسة وخمسون عاماً". (حكيم المعرة، ط ٢، مطبعة الكشف، بيروت، ١٩٤٨، ص ٤٦). ويقول د. عبدالوهاب عزام: "كل حادثة مؤرخة نجدها في الزوميات تقع في العشرين الأولى من القرن الخامس. وكل رجل ذكره الشاعر ذكر الأحياء هلك حول هذا التاريخ".

("لزوم ما لا يلزم" في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري"، دمشق، ص ٢٦٤).

(٣) د. عمر فروخ: حكيم المعرة، ص ٥١.

ترتيباً تاريخياً التماساً لإدراك تطور المعري الفكري<sup>(١)</sup>، ذلك أن المعري نفسه قد وصف "اللزوميات" مجتمعة بالصدق وعدم التناقض. وليس لأحد أن يرفض هذا الوصف قبل إقامة الدليل على بطلانه. غير أن "اللزوميات" لم تنزل حتى اليوم دون تحقيق أو دراسة علمية لتراكيبها اللغوية وصيغها البلاغية، وأفكارها الفلسفية<sup>(٢)</sup>. ومن ثم فإن تهمة التناقض لا تقوم على أساس علمي بل على القراءة المتعجلة. ومعنى هذا أن التناقض لا يكمن في "اللزوميات" نفسها بل في "فهم" هذا الفريق لها.

١٠٢١٣، أمّا إنكار المعري وجود القوانين الطبيعية الضرورية المطردة فقد أثبت بطلانه في غير هذا المكان<sup>(٣)</sup>.

١٠٣١، في وسعنا أن ننقل الآن إلى الحجة (ج) التي قررت كون المعري أدبياً يعيب بالألفاظ بغرض المباهاة بقدرته اللغوية. إن ما يؤخذ على أنصار هذه الحجة هو أنهم لم ينتبهوا إلى اللافتات التحذيرية التي نصبها لهم المعري نفسه وبثها في مختلف كتبه. لقد نبه قارئه إلى أن مؤلفاته ليست مصادر للغة أو النحو كما قد يظن الناظر فيها، لكنها كتب تسجل فلسفته، فإن وقع قارئ في المحذور دل بهذا على سذاجته وعدم قدرته على التمييز بين المختلفات جوهراً والمتشابهات

---

(١) عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ٨٩. وانظر أيضاً ما بعدها وحتى الصفحة ٩١.

(٢) شرح ابن السيد البطليوسي بعض اللزوميات في "شرح المختار من لزوميات أبي العلاء"، وشرح د. طه حسين بعضاً منها في "صوت أبي العلاء" و"شرح اللزوم" ج ١ بالاشتراك مع إبراهيم الأبياري.

(٣) انظر بحثي: "ميتافيزيقا العلو والطبيعة في فلسفة أبي العلاء المعري" وسينشر قريباً في مجلة "دراسات"، الجامعة الأردنية.

مظهراً، تماماً كما يعجز ناقص العقل عن التمييز بين كلمتي "الهادي" و "الهادي"  
لتقارب حروف الصورتين اللتين تكتبان فيهما:

من يبيع، عندي، نحواً، أو يُردُّ لغةً      فما يساعفُ من هذا ولا هذي  
يكفيك شراً، من الدنيا، ومنقصة      أن لا يبين لك الهادي من الهادي<sup>(١)</sup>.

١،٣٢ وإذا نحن تعمقنا خصائص التعبير اللغوي عند المعري وجدنا أن هذا  
المفكر قد نظر إلى اللغة مفردات وتراكيب ونحواً باعتبارها صورة تطابق الوجود،  
أشياء ووقائع وعلاقات. إنه يفهم "الوجود" على ضوء "اللغة"، فالنسق اللغوي يتكون  
يتكون من "الجذور" وتفرعاتها الاشتقاقية المتكونة وفقاً "لمبادئ" معينة. كما أن  
للسق الرياضي جذوراً هي العدد، وتفرعات هي النظريات المتحصل عليها بقوانين  
الاستدلال الرياضي. وكما يجري "النسج" في كل أجزاء النبات، فإن "دلالة" الجذر  
تسري في التفرعات الممتدة والتراكيب المتكونة منه، ليكون "الواحد" في "الكل".  
وكما أن في اللغة أمراً هو بناء ثابت، وإعراباً هو ضم وفتح وسكون، كذلك فإن في  
الوجود أشياء ينتابها الكمون والحركة والسكون<sup>(٢)</sup>. فإذا فسدت "ثوابت" اللغة سقطت  
دلالة الإعراب. وبالمثل فإنه إذا فسدت المفاهيم الأولية للفكر فسد النسق المكون  
منها.

ليست "اللغة" إذن مجرد "أداة تعبير" بل ما يمكننا من رؤية الأشياء في  
كينونتها. ولا شك أن حرص المعري على خصائص معينة في شكل التعبير أمر  
"يعبر التكلف له والاحتقال به عن قصد لا يتم إلا به أيضاً"<sup>(٣)</sup>. فمن الخطأ أن

---

(١) اللزوميات، ج ١، ص ٤٠٩.

(٢) يقول المعري: فسد "الأمر" كله فاترك الإعراب إن "الفصاحة" اليوم "لحن". (المرجع

السابق، ج ٢، ص ٥٠٨). أي أن الظواهر الموجودة ضلال لاختلال ثوابت الفكر.

(٣) عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ٣٩.

ننظر إلى هذا "الأسلوب" على أنه ضرب من العبث بالألفاظ. وعلينا ألا ننسى أبداً أن المعري حين "أخذ بنواميس اللغة لفهم النواميس العامة، تتكرر كثيراً لمن يتلاعبون بها تلاعباً عبثياً من فقهاء اللفظ"<sup>(١)</sup>.

١،٣٣ إذا صح ما قلناه عن ارتباط ألفاظ المعري وتراكيبه بطريقة مخصوصة في التفكير، فما هو المضمون المعرفي الإجمالي للديوان المسمى بـ"لزوم ما لا يلزم"؟ إن هذا الاسم ليس مجرد مصطلح عروضي يدل على التزام الشاعر في الروي بأكثر من حرف، كما توهم مقدمة الديوان مثلاً، لكنه في نفس الوقت مصطلح من "علم الجدل" المعروف لعلماء الكلام والفلاسفة، ويدل - من هذه الناحية - على أمرين: (١) النتائج السلبية التي تلزم بالضرورة عن أفكار الخصم واعتقاداته، والتي يظن أنها غير لازمة عنها. (٢) الأفكار الصحيحة اللازمة للحياة العقلية والخلقية، والتي يظن الخصوم أنها غير لازمة ولا ضرورية. وبهذا يتبين أن في "اللزوميات" جانبين: جانباً هدمياً، ينقد فيه المعري آراء خصومه، ويشكك في قيمتها العقلية على نحو يغري الآخرين بتركها والبحث عن فكر جديد أكثر تماسكاً، وجانباً إيجابياً يعرض فيه الفيلسوف أفكاره الخاصة. إن من الخطأ أن نظن أن هذا الوصف للزوميات "تكنيك" لحل التناقضات المدعى وجودها، ذلك أنه وصف موضوعي مستمد من قول المعري في مقدمة "اللزوميات": "إن بعضها "تمجيد لله ... وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرقدة الغافلين، وتحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأول"<sup>(٢)</sup>. وينبغي أن نقرر في حالة كل لزومية ما إذا كانت تنتمي إلى الجزء النقدي من فلسفة المعري أم إلى الجزء البنائي ليصير في وسعنا تحديد مكانها في فلسفته.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦، ويقول المعري في هذا الصدد: "اللزوميات، ج ٢، ص ٢٠٨: والنسك، لا نسك موجود فتبغيه فَعَدَّ عن فقهاء اللفظ، مراق.

(٢) المرجع السابق، ج ١، المقدمة، ص ٥. وانظر أيضاً، عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط ٢، ص ٩٧، حيث يقول: "الغاية من اللزوميات ... أنها بيان لمناهج المتوحد وأسلوب تأمله"، على أن نفهم لفظ المتوحد بالمعنى الذي استخدمه فيه الفارابي وابن سينا وابن باجه. وانظر أيضاً ص ١٠٤ في نفس المرجع.

١٠٤١، إن حجة أنصار الفهم النفسي لفكر المعري مؤسسة على مغالطة فاضحة: فبيان الدوافع الكامنة وراء اعتناق فكرة ما أو مذهب ما - وأياً تكن هذه الدوافع - لا يشكل إثباتاً أو نقضاً لصدق الفكرة أو صحة المذهب. فإذا كان الدافع الكامن وراء تبني المعري لفكرة ترك النسل هو "العجز الجنسي" مثلاً، فهذا لا يعني بالضرورة أن "ترك النسل" خطأ، وأن النسل صواب، وإلا لجاز في المقابل أن نقول: بما أن الدافع وراء مناداة أينشتاين بالنسبية هو الرغبة في تدمير الكون، وبما أن هذه الرغبة شريرة، ومن الخطأ قبولها، لذلك فإن النظرية النسبية خطأ. والإشارة إلى أن فلسفة المعري "تعويض" عن النقص الذي كان يحسه، والفشل الذي كان يعيشه في الحياة الاجتماعية إشارة لا معنى لها، لأن المعري لم يكن نكرة تسعى إلى إثبات ذاتها في الحياة الاجتماعية أو الأدبية أو الثقافية، بل كان فيلسوفاً يفر من الناس ما استطاع. يضاف إلى هذا أن الحريص على الظهور لا يرفض إقبال الناس عليه أو تكريمهم له، والمعري كان يفعل هذا كما نعلم.

١٠٥١، أما ما تذهب إليه الحجة (هـ) فهو أن ما يسمى بـ"فكر المعري" أو "فلسفته" لا يخرج - عند التحليل والفحص - عن كونه آراء أخذها عن سواء من الفلاسفة، ولم يعمل عقله فيها تحليلاً، وتركيباً، وتغييراً، لتتسبب إليه. لكن هذه الدعوى غريبة تماماً، ففي الوقت الذي حكم فيه صاحبها على المعري بأنه "فيلسوف بدون فلسفة" قال: إنه قد أقام "للحياة دستوراً فلسفياً خاصاً"<sup>(١)</sup>. ونحن نسأل: أليس الدستور الفلسفي الخاص الذي قال إن المعري قد أقامه هو نفسه المقصود بـ"الفلسفة" و"المذهب الفلسفي"؟.

أما من أنكر أن يكون للمعري مذهب أو نسق فلسفي فقد كتب يقول: "لقد نجح هذا الشاعر نجاحاً باهراً في تحليل النظريات، وتشريح الأفكار

---

(١) حنا فاخوري و د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٢١.

والآراء، ولكن ذلك النجاح لم يصادفه في أن يؤلف بين الآراء والنظريات، ويكوّن منها وحدة منظمة مترابطة العناصر، مؤتلفة الأجزاء مبنية، كما فعل الفلاسفة من قبل ومن بعد. وإنك إذا أردت أنت أن تكون هذه المرحلة الفلسفية كان عليك أن تقرّ "اللزوميات" من أوله إلى آخره لتلم بأطراف فلسفته وتجمع بين متفرقاتها<sup>(١)</sup>. أوليس "التحليل" هو الجانب الأكثر أصالة في عرف عصرنا، أوليس "التركيب" نظرية مدعاة لا يمكن إثباتها في عرف فلاسفة العصر؟. إذا قلنا بهذا الرأي كان المعري فيلسوفاً أعطى للتحليل والنقد مكانة ممتازة، أما تركيب النتائج التي انتهت إليها تحليلاته فربما يكون موجوداً في مؤلفاته المفقودة، وهو أمر يستطيع الباحث المعاصر، على أي حال، أن يقوم به.

١٥١١، كتب المعري في إحدى رسائله يقول: إنني مذ "فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسي باجتماع علم من عراقي ولا شامي". وإنما الذي دفعني إلى الرحلة إلى بغداد "مكان دار الكتب فيها"<sup>(٢)</sup>. وفي هذا دليل على أنه قد استمد معارفه الفلسفية من الكتب، غير أنه كان مدفوعاً إلى هذا البحث المحموم عن المعرفة بدوافع فلسفية أصيلة: "حملتُ ثَقْلَ اللَّيَالِي فِي بَنِي زَمَنِي"<sup>(٣)</sup>. ولم تكن "المعرفة" و"المعاناة" هي كل ما لدى المعري، إذ تبني نتائج التفكير الفلسفي، وكان مستعداً لدفع "الثن" الذي سبق لسقراط أن دفعه: "وأردتموني أن أكون مُدَلِّساً، هيهات غيري أثر التدليس"<sup>(٤)</sup>. إن فلسفة المعري، كما تبدو للمحقق المتعمق، فلسفة تأملية، وليست نقلاً أو توفيقاً، أو تلفيقاً لفلسفات ما، ليتمكن ردها إليها. إنها

---

(١) حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، ص ١٦ - ١٧.

(٢) رسائل أبي العلاء، تحقيق د. عبدالكريم خليفة، ج ١، عمان، منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، ١٩٧٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٦. وانظر أيضاً ذات المرجع، ص ٢٢١.

(٣) وتكملة البيت: فَقَدْ ظَلَّلْنَا بِذَلِكَ النَّقْلَ نَحَاطًا. (اللزوميات، ج ٢، ص ١٠٤).

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

تركيب مبدع، مثلما أن حياته ونشاطه العقلي نموذج للسيرة الفلسفية في مفهوم ذلك العصر.

١٠٦١ لا تمثل الحجة (و) إنكاراً لوجود فلسفة للمعري، لكنها حكم يقرر أن لهذه الفلسفة وجهة معينة، أعني الإلحاد. فهي حكم عليها من وجهة النظر الدينية. وقد اختلف النقاد الدينيون في حقيقة المصدر الإلحادي الذي استمد منه المعري فلسفته، فمنهم من قال إنه المزدكية، ومنهم من نسبه إلى البرهمية أو المانوية... إلخ. ويبدو لي أن إغفال النقاد القدماء وسكوتهم عن الجوانب الخلقية والميتافيزيقية الأخرى في فلسفة المعري، والتوجه في النقد نحو الجانب أو الطابع اللا ديني لها- إن صح- ليس ناجماً عن طبيعة العصر، كما قد نتوقع، لكنه عملية إعلامية خالصة رمت إلى تحويل أنظار الناس عن "شيء ما" خطر في هذا الفكر. ولقد كان الدين ولم يزل سلاح السياسة، فما الذي قال به المعري حتى أشهروا في وجهه هذا السلاح، وجعلوا فكره محرماً نقله واعتقاده، ليقتل في مهده أو يحاصر، فلا ينتشر على أقل تقدير؟. لقد اتخذت عملية "العزل" و"التحريم" و"القتل" هذه صورة قذف المفكر بالإلحاد والزندقة، مع لعنه والحكم "عليه بالخسران في الدنيا وعذاب الجحيم في الآخرة"<sup>(١)</sup>.

١٠٦٢ ليس صعباً على الدارس ملاحظة أن سيرة المعري الفلسفية والحياتية تحاكي بإعجاب شديد سيرة سقراط شهيد الفلسفة في أثينا: سواء في زهده وتقشفه أو في امتحانه لفئات المجتمع المختلفة<sup>(٢)</sup>، أو هجومه على الجهلة من رجال الدين

---

(١) د. عائشة عبدالرحمن: أبو العلاء المعري (اعلام العرب)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٣٢.

(٢) يقول المعري:

سألتُ عن الحقائق كلَّ قومٍ  
فما أَلَيْثُ إلا حَرْفٌ جَدُّ  
(اللزوميات، ج ١، ص ٣٨٤).

والسياسة. لقد أعلن المعري موقفه من الفقهاء الذين يحرفون الدين ابتغاء المال والجاه. وفي "اللزوميات" نقد مر لأفعالهم، فكان من الطبيعي أن يدافع هؤلاء عن أنفسهم. وكُنْتُبُ ذلك العصر حافلة بما نسبته الفقهاء إلى المعري من كفر، وما نحلوه من شعر إلحادي، وما اختلفوه من روايات، قصدوا فيها جميعاً توفير دليل ما، إما لتحريم فكره الذي كان يشكل خطراً يتهدد بهم، أو لإدانتهم والتخلص منه - خدمة لجهة عليا ما - كما فعل أو حاول داعي الدعاة الفاطمي أن يفعل.

٦١٢١، ١ نقلت كتب التراجم التي وضعها خصومه أو التي اكتفت بنقل رواية الخصوم دون نقد، أن فقهاء بغداد طاردوه حتى خرج منها، لأجل بيتين من الشعر قالهما في اليد<sup>(١)</sup>. والحقيقة التاريخية غير هذا، فإن خروجه من بغداد كان مناسبة احتشد فيها البغداديون لوداعه، مؤملين حمله على الرجوع عن عزمه مغادرة

ويقول في الصوفية:

|                                       |                                          |
|---------------------------------------|------------------------------------------|
| صوفية ما رَضُوا للصَّوفِ نِسْبَتَهُمْ | حتى ادَّعَوْا أَنَّهُمْ من طاعةِ صُوفُوا |
| تبارك الله، دهر حشوه كذب              | فالمراء منا بغير الحق موصوف              |

(المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٥).

ويقول في الساسة: يسوسون الأمور بغير عقلٍ فينفذ أمرهم ويقال ساسة (المرجع السابق، ص ٣٥).

(١) يَدْ بَحْمَسِ مئين عسجدٍ فُدَيْتْ ما بالها قُطِعَتْ في رُبْعِ دينارٍ؟

(المرجع السابق، ج ١، ص ٥٤٤).

وانظر الحكاية في ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل): البداية والنهاية، ج ١٢، القاهرة، مطبعة السعادة، بلا تاريخ، ص ٧٣.

مدينتهم. وكتب الفقهاء هي أول مصدر ظهرت فيه هذه الحكاية، فضلاً عن كونها المصدر الذي استمدت منه أخبار إلحاد المعري<sup>(١)</sup>.

بدأت عملية الحصار وتلفيق تهمة الإلحاد بذكر الزندقة التي نسبها إليه ابن الجوزي، إذ نحله في كتابه "المنتظم" نقلاً عن أستاذه محمد بن ناصر مُحَدِّث العراق بيتين من الشعر دالين على الكفر الصريح. وظن بهذا أنه قد توفر أمام الناس الدليل الكافي لتكفير المعري. وقد تناقلت الدليل المصنوع، وعلى مر العصور، طائفة من الفقهاء والقضاة وكتاب التراجم من أمثال سبط ابن الجوزي، وابن كثير، وياقوت الحموي ... إلخ. لقد وصفت دليل ابن الجوزي بالمختلق لسببين، الأول: إن البيتين مما لم يرو في ديوانه، والثاني: إن العباسي قد ذكر بيتين مماثلين لهما في المعنى في كتابه "معاهد التنصيص" لابن الرواندي الملحد<sup>(٢)</sup>.

(١) قال القاضي أبو يوسف عبدالسلام القزويني: "قال لي المعري: لم أهج أحداً قط. فقلت له: صدقت إلا الأنبياء عليهم السلام. فتغير وجهه". (ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، ص ١٢٦). وقال القاضي المنازي: "اجتمعت بأبي العلاء المعري بمعة النعمان وقلت له: ما هذا الذي يروى عنك ويحكى؟ فقال: حسدني قوم فكذبوا علي وأساءوا إلي. فقلت له: على ماذا حسدوك وقد تركت لهم الدنيا والآخرة؟ فقال والآخرة أيها الشيخ؟، وظل يردد لها. وقال له فقيه آخر: "ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً". لاحظ الأغلوطة الواردة في هذا، حيث استخدمت كلمة "أعمى" الواردة في الآية بمعنى "الضال" بينما صرفها قائلها إلى معنى "فاقد البصر". ولاحظ كيف يتلاعب هذا الفقيه بكتاب الله حتى في تهجمه على المعري، مما يثبت صحة ما نسب إليهم. انظر في هذا د. عائشة عبدالرحمن: أبو العلاء المعري، ص ٢١٤ - ٢١٥. والقفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، ص ٧٣، ٨١. والوافي بالوفيات، ج ٧، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢) البيتان اللذان نسبهما ابن الجوزي إلى المعري هما:

|                                            |                                                 |
|--------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| وَتَرْزُقُ مَجْنُوناً وَتَرْزُقُ أَحْمَقاً | إذا كان لا يحظى بِرَزْقِكَ عَاقِلٌ              |
| رَأَى مِنْكَ مَا لَا يَشْتَهِي فَتَزْدَقَا | فَلَا ذَنْبَ يَا رَبَّ السَّمَاءِ عَلَى امْرِئٍ |

(عن تعريف القدماء بأبي العلاء، ص ٢٢). أما ما جاء في: معاهد التنصيص فهو التالي:

|                                              |                                             |
|----------------------------------------------|---------------------------------------------|
| وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوقاً       | كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أُعِيَتْ مَذَاهِبُهُ   |
| وَصَيَّرَ الْعَالِمَ النُّحْرِيَّ زُنْدِيقاً | هَذَا الَّذِي تَرَكَّ الْأَوْهَامَ حَائِراً |

(عبدالرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد العباسي: شرح شواهد التلخيص) (معاهد التنصيص) المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣١٦ هـ، ص ٥٣).

١٠٦١٢٢ وعمد ابن الجوزي - كما عمد سواه- إلى كتاب "الفصول والغايات في محاذاة السور والآيات" فبدلوا العنوان إلى "الفصول والغايات محاذاة للسور والآيات"<sup>(١)</sup>. وبينما يدل العنوان الأصلي على إعجاب المعري بالأسلوب القرآني يدل العنوان المحرّف على تحدي المؤلف للقرآن. ثم قام الكتاب بإطلاق اسم جديد على الكتاب وهو "قرآن أبي العلاء"، فإذا نقلوا منه نصاً قالوا: وجاء في قرآن أبي العلاء، كذا، ليُرسّخوا في نفوس قرائهم زعمهم الأول. وقد اختلقوا رواية جاء فيها أنه قيل لأبي العلاء: "ما هذا إلا جيد، إلا أنه ليس عليه طلاوة القرآن. فقال: حتى تصقله الألسن في المحاريب أربعمئة سنة، وعند ذلك انظروا كيف يكون"<sup>(٢)</sup>.

١٠٦١٢٣ لم يتصد المعري لرجال الدين فقط بل وللحكام أيضاً على نحو يذكر بسيرة سقراط، فالساسة فئة تحولت مهمتها من رعاية المجتمع لصالحه إلى رعاية المجتمع لصالحهم. لقد "ظلموا الرعية واستجازوا كيدها، وعدوا مصالحها وهم

---

(١) يقول ابن الجوزي في المنتظم: "وقد رأيت للمعري كتاباً سماه: الفصول والغايات" يعارض به السور والآيات. وهو كلام في نهاية الركة والبرودة، فسبحان من أعمى بصره وبصيرته". (عن "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ٢١). ونقل ابن كثير في "البداية والنهاية"، عن ابن الجوزي قوله: "رأيت لأبي العلاء كتاباً سماه: الفصول والغايات في معارضة السور والآيات". (البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٧٤).

(٢) البديعي، الصبح المنبي، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ١٩٦٣، ص ٥٥. وأورد الذهبي في "تاريخ الإسلام" القول التالي عن الكتاب: قيل لأبي العلاء: "أين هذا من القرآن؟ قال: لم تصقله المحاريب أربعمئة سنة". (عن "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ١٩٥). وقد وصل أحمد تيمور إلى ذات الاستنتاج حين قال: إن المعري قد أتي "من جهة حسدته وشأنه، وولوع جماعة منهم بتقويله ما لم يقل، وإشهاره بما كانوا ينظمونه على لسانه من أقوال المعطلة والزنادقة، حتى صارت الأذهان لكثرة ما قر فيها من ذلك، إذا ألقى إليها شيء من شعره فيه إبهام، انصرفت إلى إساءة الظن به". (أحمد تيمور: أبو العلاء المعري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠، ص ١٣٢).

أجروها<sup>(١)</sup>. وقد وسع المعري من نقده للحياة السياسية بنقد الحركات الفلسفية - السياسية - وعلى رأسها الباطنية التي جعلت "الإمام" لا العقل مصدراً للمعرفة اليقينية والتشريع<sup>(٢)</sup>. وقد سفه الفيلسوف هذا الرأي وأعلن صراحة أنه قد "كذب القوم"، لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء<sup>(٣)</sup>. فـ"إنما هذه المذاهبُ أسبابٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء<sup>(٤)</sup>". وحين وصل أنصار الباطنية إلى السلطة عزموا على تصفية حسابهم معه، فكانت داعي الدعاة الفاطمي بهدف الإيقاع به، فحاور المعري وحاول دفعه إلى إعلان موقف يسمح بإدانتته بتهمة الكفر، وهي تهمة تكفي لتصفيته جسدياً. وقد ابتدأ الحوار الغادر برسالة بعث بها داعي الدعاة إلى المعري، ووضح من صيغتها ومضمونها أنها معدة بصورة مسبقة للنشر - وقد نشرت الرسائل بالفعل على أوسع

---

(١) اللزوميات، ج ١، ص ٥٤.

(٢) ميزت الإسماعيلية بين الإمام "الناطق" والإمام "القائم". والإمام القائم هو مصدر التأويل واليقين والتشريع من حيث له حق نسخ الشريعة. ويقول المعري: "يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء". (اللزوميات، ج ١، ص ٦٦). ويقول: "أرادوا الشر وانتظروا إماماً يقوم بطي ما نشر النبي". (اللزوميات، ج ٢، ص ٦٤١). وقد وصف هؤلاء القوم بقوله: "كذب القوم لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء". (اللزوميات، ج ١، ص ٦٦).

(٣) هكذا روى البطلوسي البيت عن تلميذ المعري في "شرح المختار من لزوميات أبي العلاء"، تحقيق د. حامد عبدالمجيد، القسم الأول، مطبعة دار الكتب، مصر، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، ص ٥٧. وقد حرفت كلمة "القوم" في اللزوميات (ج ١، ص ٦٦) والمراجع التاريخية وكتب التراجم إلى كلمة "الظن" مما يشير إلى هوية الجهة صاحبة المصلحة في هذا التحريف، وذلك إخفاء لحقيقة الدوافع الكامنة وراء موقفها من المعري.

(٤) اللزوميات، ج ١، ص ٦٦.

نطاق فيما بعد- إذ حرص كاتبها على أن توحى عباراتها لكل قارئ بوجود سر في اعتقاد المعري الديني<sup>(١)</sup>.

١٦١٢٤، ما دام المعري قد خصص جزءاً من نشاطه الفلسفي لنقد رجال الدين والسياسة، فقد كان من الطبيعي أن يتحالف هؤلاء في العمل على الخلاص منه. فشرعوا - كما يحدثنا ابن العديم وهو أدق من أرخ سيرته - بالنظر في كتاباته فوجدوها "خالية من الزيف والفساد. وحين علموا سلامتها .. سلكوا فيها معه مسلك الكذب والمين<sup>(٢)</sup>، ورموه بالإلحاد والتعطيل<sup>(٣)</sup> ... فمنهم من وضع على لسانه أقوال الملحة<sup>(٤)</sup>، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده<sup>(٥)</sup>، فجعلوا محاسنه

---

(١) يقول داعي الدعاة الفاطمي في رسالته للمعري: "قام في نفسي أن عنده من حقائق دين الله سرأ، وقد أسبل عليه من البقية سترأ". (ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٣، ص ٢٠٥). "ومن أين لي أن أظهر على مكنون جواهر علوم دينه كظهوري على مصنفات أدبه وشعره؟" (المرجع السابق، ص ٢١٢-٢١٣). ويقول باحث معاصر: "لم ينج أحد من طائفة الحكام من نقد أبي العلاء القاسي، وإننا لنعجب حقاً كيف أن ناقداً صريحاً يحتقر الحكام مثله قد نجا من عقابهم". (حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، ص ٤٢).

(٢) من هؤلاء ابن الجوزي. وقد تنبه الخطيب البغدادي، وهو معاصر للمعري، إلى الأساس المخلوق لتكفير المعري وقال في كتابه "تاريخ مدينة السلام": "كان ينزهد ولا يأكل اللحم، ويلبس خشن الثياب ... وحكي عنه حكايات مختلفة في اعتقاده، حتى رماه بعض الناس بالإلحاد". (المجلد الرابع، ص ٢٤١).

(٣) أورد ياقوت في معجمه قول أبي اليسر المعري: "كان رضي الله عنه يرمي من أهل الحسد له بالتعطيل، وتعمل تلامذته وغيرهم على لسانه الأشعار، يضمنونها أقاويل الملحة، قصداً لهلاكه، وإيثاراً لإتلاف نفسه". (ج ٣، ص ١٤٣).

(٤) انظر الملاحظتين السابقتين وكذلك الصفدي: الوافي بالوفيات ج ٧ ص ٩٩-١٠٠، ويدعم هذا الرأي قول المعري عن نفسه: "أنا شيخ مكذوب عليه". (ابن الوردي: تنمة المختصر في اخبار البشر، ج ١، ص ٣٦٠).

(٥) حين قال المعري: أفيقوا يا غواة فإنما ديانتم مكر من القدماء.

(اللزوميات، ج ١، ص ٦٥). استعمل خصومه هذا القول وغيره كدليل على كفره، فاضطر إلى وضع كتابه "زجر النابح"، لبيان المعنى المراد، والرد على الخصوم، فقال: "إن أهل الكتاب كانوا يمحرون بأتباعهم. وفي الكتاب العزيز ... : (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً)، وهذا من المكر. وكثيراً ما يقول اليهود في ألفاظهم وحديثهم: ذكر قدمائنا كذا، وخبر قدمائنا ذلك، فبني الأمر على هذا النحو". (أبو العلاء المعري: زجر النابح، تحقيق د. أمجد الطرابلسي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٥، ص ١٤). كما وضع "زجر الزجر" لذات الغرض. وفي زجر النابح نقد لمن يسقط أفكاره وإلحاده على شعره، فقد قال: "هذا الملحد - أبعد الله - أي شيء سمعه تأوله على ما ثبت في صدره". (ص ١١٧).

عيوباً ... وأخرجوه عن الدين والإسلام، وحرفوا كَلِمَهُ عن مواضعه<sup>(١)</sup>،

وأوقعوه في غير مواقعه<sup>(٢)</sup>."

١٦١٢٥، يحس الإنسان بالدهشة أمام الحملة الواسعة المكثفة على عقيدة المعري الدينية. ومصدر الدهشة "أن تلك العصور التي رجمت أبا العلاء بتهمة الزندقة والإلحاد [قد] رثّ فيها الدين ... وفقد حرمة في صراع المذاهب ومعتزك الأهواء، ففيم كانت هذه الحمية للدين، تنكر على أبي العلاء ما حرم على نفسه من طيبات الرزق الحلال، ولا تنكر إباحة المحرمات وانتهاك المقدسات؟ ترى في امتناعه عن أكل اللحم وشرب اللبن إثماً ... ولا ترى إثماً في أكل حقوق الناس وشرب دمائهم<sup>(٣)</sup>".

إن غضب خصوم المعري، من رجال السلطتين الدينية والسياسية، راجع في الواقع إلى احتجاجه على إفسادهم الدين واستغلاله "بإدعاء النبوة، واعتناق المثنوية، والجهر بالحلول، والتناسخ، والرجعة"<sup>(٤)</sup>، مما حفلت به فلسفات العصر

---

(١) من أشكال تحريف الخصوم لأقوال المعري أن ابن السيد البطلوسي قد نقل في "شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ٣٥" قوله: "قد ترامت إلى الفساد البرايا، ونهتنا لو ننتهي الأديان"، فحرف عجز البيت في "اللزوميات" إلى: "واستوت في الضلالة الأديان". وقد كتب المعري في "رسالة الضبيين" إلى أمير حلب، "معز الدولة ثمال بن صالح، يشكو إليه رجلين ... كانا يؤلبان عليه، وينسبانه إلى الكفر والإلحاد، وقد قال عنهما: "وفي حلب حماها الله نسخ من هذا الكتاب بخطوط قوم ثقات، يعرفون ببني هاشم، أحرار نسكة، أيديهم بحبل الورع متمسكة، جرت عادتهم أن ينسخوا ما أمليه، وإن أحضرت النسخ ظهرت الحجة بما قلت فيه". وقد حرف هذان الرجلان بيتاً من لزوم ما لا يلزم عن موضعه ليثبتا عليه الكفر بذلك. (رسالة الضبيين، نقلاً عن ابن العديم، في "الانصاف والتحري"، "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٢) ابن العديم: "الانصاف والتحري" في "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ٤٨٤.

(٣) د. عائشة عبدالرحمن: أبو العلاء المعري، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٤. وقد عللت الباحثة الحملة على المعري تعليلاً جانب الحقيقة، إذ تقول: "ولا تفسير لهذا عندي إلا أن أبا العلاء كان نمطاً فريداً لا عهد لتلك العصور بمثله، ومن ثم بقي فيها غريباً لأنه ليس من أهلها ... لقد رفض حياتهم فحاولوا أن يرفضوه، وقعدوا في أمر عقيدته وقاموا تشويهاً لصورة الأديب الحر المناضل". (المرجع السابق، ص ٣٤٥). إن العداء للمعري ليس بسبب عدم فهم فلسفته (أو أدبه كما تقول الباحثة)، بل بسبب فهمهم لحقيقة وأبعاد هذه الفلسفة التي نادى بثورة في السلوك مؤسسة على ثورة في التفكير. أما الرفض اللاعقلي الذي تشير إليه فتصور يوتوبي يعكس تجاهل الوظيفة العملية للفكر ودوره في التغيير ونزوعه إليه. ولم يكن معاصرو المعري على هذا القدر من السذاجة في تعاملهم مع فلسفته. وأفضل من تفسيرها السابق الدور النضالي الذي أشارت إليه. (انظر في المرجع السابق الصفحات: ٢٠٩، ٢١٣).

ومذاهبه الكلامية. فتأمروا عليه ورموه في عقيدته الدينية لتحويل أنظار الناس عما في تعاليمهم ومواقفهم من تجميد للعقول، وإبطال لحق العقل في البحث، وتخريب للنفوس، وإفساد للقيم، ولم يكن في وسع الفيلسوف أن يسكت على ما يجري من إفساد، فكان الموقف الفلسفي الجذري الذي اتخذته علة تلك الحملة الشرسة عليه.

١٧، في وسعنا أن نقرر الآن عدداً من النتائج:

أ- للمعري فلسفة عقلية بعيدة في نتائجها وأهدافها عن إفساد القيم الخلقية أو التتكر للأديان. إنها على العكس مما قيل فلسفة ترسخ القيم الخلقية، وتحارب التدين الشكلي.

ب- لا تقدح الصياغة الشعرية أو التراكيب اللغوية المعقدة في الطابع الفلسفي الأصيل لكتابات المعري وأفكاره. لقد حرف خصومه بعض أشعاره، واختلقوا بعض الحكايات عنه فإذا نحينا هذا جانباً، واستطعنا أن نفهم طريقة الفيلسوف في التفكير والتعبير وجدنا كتاباته متسقة من الناحية المنطقية، وتبيننا أن الأحكام المؤلفة لها مقرررة في ضوء العقل، وليست بأي حال ضرباً من العبث واللهو، ولا حاجة بالتالي إلى أية محاولة للدفاع عن صاحبها بالتماس تفسيرات نفسية لأفكاره.

ج- فلسفة المعري مذهب متكامل يغطي مجال الميتافيزيقا، والطبيعة، والإنسان والقيم.

د- لهذه الفلسفة منهج في التفكير والبرهان.

هـ- تتمثل سيرة المعري في سلسلة من المواقف الفلسفية الجذرية كانت السبب في محاربة رجال السلطتين الدينية والسياسية له وإلى حد التطلع إلى قتله.

و- إذا أخذنا في اعتبارنا أن معظم الدراسات التي ظهرت حتى الآن عن فلسفة المعري هي حملات تشهير صريح أو ضمني به أو تأويلات غير

سوية لكتاباتته، ظهر أن منهج التحليل اللغوي - المنطقي، والوصف  
الفينومينولوجي هما أفضل مدخل لدراسة فكره.

١٠٨ إن الأفكار أو المحاور الرئيسية التي قررتها الدراسات اللامنهجية لفكر  
المعري مجرد أفكار للباحثين الذين قاموا، بغية إثباتها، بتفتيت فكر الفيلسوف  
وإعادة بنائه من جديد على أساسها. لقد كانت نتائج هذه الدراسات بعيدة عن  
التوافق مع منظومة المعري الفلسفية، لهذا فإن الدراسة البعيدة عن الأفكار المسبقة  
ضرورية في إظهار بنية هذه الفلسفة.

إذ قلنا إن فكر المعري "شيء مستغلق أشد الاستغلاق"<sup>(١)</sup>، فإن علينا أن  
نضيف إلى هذا أنه لا يكاد يكون له نظير في تاريخ الفلسفة غير هيراقليطس  
المظلم الذي صاغ أفكاره في عبارات مجازية ضاعفت من صعوبة فهمه. وعلينا  
أن نأخذ هذه الواقعة في اعتبارنا عند تحليل كتابات المعري. كما أن محاولة رد  
فلسفته إلى فلسفة ما، معاصرة أو سابقة، لن تنتهي إلا بعدم الفهم. نعم إن هذه  
الفلسفات قد تثير لنا شيئاً هنا وهناك، لكنها لن توفر لنا الفهم التام لهذا الفكر  
ذي الخصوصية المتميزة، فالمعري "يلح بشيء جديد ويشير إلى آفاق جديدة  
للفكر"<sup>(٢)</sup> جعلته "قمة من أسمى قمم الفكر العربي الضائعة في عزلتها"<sup>(٣)</sup>.  
وأخيراً فإنه:

---

(١) عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط٢، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٢.

لا ينبغي أن يقر في أذهاننا أو نتوهم أن النتائج الصحيحة هي ما أجمع عليه الباحثون القدماء أو المحدثون، أو رجحوه "فإن الحقيقة لم تعد تنال بالتصويت، كما إن الانتخاب من عمل الطبيعة وهي لا تغالط نفسها، كما لا تعتمد إلى التزوير"<sup>(١)</sup>.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

## أ- المراجع الأساسية العربية

- ١- أبو العلاء المعري: الفصول والغايات، ج ١، تحقيق محمود حسن الزناتي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٣٨.
- ٢- أبو العلاء المعري: رسائل أبي العلاء المعري، تحقيق م. أ. مرجليوث، أكسفورد المطبعة المدرسية، ١٨٩٨، طبعة بالأوفست، بغداد، مكتبة المثنى.
- ٣- أبو العلاء المعري: رسائل أبي العلاء المعري، ج ١، تحقيق د. عبدالكريم خليفة، عمان، منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، ١٩٧٦.
- ٤- أبو العلاء المعري: لزوم ما لا يلزم، المجلد ١، ٢، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦١.
- ٥- أبو العلاء المعري: زجر النابح، تحقيق د. أمجد الطرابلسي، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، المطبعة الهاشمية، ١٩٦٥.
- ٦- ابن السيد البطلوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، القسم الأول، تحقيق د. حامد عبدالمجيد، القاهرة، مركز تحقيق التراث، وزارة الثقافة، ١٩٧٠.
- ٧- ابن العديم: "الانصاف والتحري" في "تعريف القدماء بأبي العلاء".
- ٨- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل): البداية والنهاية، ج ١٢، القاهرة، مطبعة السعادة، بلا تاريخ.
- ٩- أمين الخولي: رأى في أبي العلاء، القاهرة، جماعة الكتاب، ١٩٤٥.
- ١٠- حامد عبدالقادر: فلسفة أبي العلاء، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠.

- ١١- حنا فاخوري و د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، بيروت، مؤسسة أ. بدران، ١٩٦٣.
- ١٢- محمد بن احمد الذهبي: "تاريخ الإسلام" في "تعريف القدماء بأبي العلاء".
- ١٣- د. طه حسين: مع أبي العلاء في سجنه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.
- ١٤- د. عائشة عبدالرحمن: أبو العلاء المعري، (اعلام العرب)، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، ١٩٦٥.
- ١٥- عبدالله العلايلي: المعري ذلك المجهول، ط٢، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.
- ١٦- د. علي سامي النشار: "هيراقلطس في العالمين اليوناني والمسيحي" في "هيراقلطس فيلسوف التغير"، ط١، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٩.
- ١٧- ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

#### ب- المراجع الإنجليزية

- 18- Beardsley (Monroe C.): "Metaphor", in "the Encyclopedia of Philosophy", (Edwards (p.), ED.), Reprinted Edition, New York, The Macmillan co. and free press, 1972.
- 19- Burnet (John) Greek Philosophy, London Macmillan co. LTD, 1960.
- 20- Nicholson (Reynold): A Literary History of the Arabs, London, 3rd impression, T Fisher Unwin LTD, 1923.

21- Ziff (Paul): Semantic Analysis, Ithaca, New York, 1960.

### ج- المراجع الثانوية

- ٢٢- ابن الجوزي: المنتظم في "تعريف القدماء بأبي العلاء"، السفر الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤.
- ٢٣- ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، تحقيق د. حامد عبدالمجيد، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٥.
- ٢٤- ابن الوردي: تنمة المختصر في تاريخ البشر، ج ١، القاهرة، جمعية المعارف، ١٢٨٥هـ.
- ٢٥- أحمد تيمور: أبو العلاء المعري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.
- ٢٦- أحمد الشايب: "أبو العلاء المعري: شاعر أم فيلسوف؟" في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري"، دمشق، مطبوعات المجمع العربي بدمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٥.
- ٢٧- إدوار أمين البستاني: أبو العلاء المعري - متأمل في الظلمات، ط ١، بيروت، بيت الحكمة، ١٩٧٠.
- ٢٨- علي أحمد سعيد (أدونيس): ديوان الشعر العربي، صيدا - بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٦٤.

- ٢٩- الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، المجلد ٤، بيروت، دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.
- ٣٠- د. سحبان خليفات: "الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري"، دراسة ستنتشر قريباً في مجلة "دراسات" - الجامعة الأردنية.
- ٣١- الصفدي (صلاح الدين): الوافي بالوفيات، ج٧، تحقيق إحسان عباس، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٦٩.
- ٣٢- عبدالرحمن بن عبدالرحمن بن أحمد العباسي: معاهد التنصيص (شرح شواهد التلخيص)، القاهرة، المطبعة البهية المصرية، ١٣١٦هـ.
- ٣٣- د. عبدالوهاب عزام: "لزوم ما لا يلزم" في "المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري"، مطبوعات المجمع العربي بدمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٥.
- ٣٤- د. عمر فروخ: حكيم المعرفة، ط٢، بيروت، مطبعة الكشاف، ١٩٤٨.
- ٣٥- القفطي (جمال الدين): إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٠.
- ٣٦- مارون عبود: أبو العلاء المعري - زوبعة الدهور، دار مارون عبود، ١٩٧٠.
- ٣٧- يوسف البديعي: الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣.
- ٣٨- يوسف البديعي: أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٤.

#### د- الموسوعات

- ٣٩- دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية)، ط٢، ج١، دار الشعب، القاهرة،  
١٩٦٩، مادة: "أبي العلاء المعري".