

النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري

بين الفلسفة والدين

د. سناء خضر

الطبعة الأولى

منتدى سور الأمانة

www.okshall.net



ت: ٥٣٥٤٤٣٨ / ٠٣ اسكندرية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

النظرية الخلقية

عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين

د. سناء خضر

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت : ٥٣٥٤٤٣٨ - اسكندرية

النظرية الخلقية

عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين

د. سناء خضر

النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري

بين الفلسفة والدين

كمبيوتر : دار الوفاء (علاء)

الطباعة : دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر

العنوان : ش ملك حفنى ، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

ص.ب. ٢١٤١١ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيداع : ١٦٨٦ / ١٩٩٩

التقييم الدولى : 1 - 33 - 5904 - 977

المقدمة

يعتبر موضوع الأخلاق من الموضوعات الهامة التي شغلت الفكر الإنساني منذ بدء الخليقة، حيث تناوله بالدراسة والتحليل العديد من المفكرين والفلاسفة فعلى سبيل المثال فى مجال الفلسفة نجد أن موضوع الأخلاق (ومما ينطوى عليه من أهمية قصوى فى مجال الحياة والإنسان) قد شغل الفلاسفة القدامى أمثال (أفلاطون - أرسطو - أبيقور) والفلاسفة المحدثين أمثال (ديكارت - كانط) والمعاصرين أمثال (وليم جيمس - برجسون).

وقد رأى البعض أن الأخلاق تنتمى إلى الفلسفة بينما نجد قولاً آخر يقرر انتماءها إلى الدين، أما الفريق الثالث فيجمع بين الفلسفة والدين أو العقل والنقل أى الأخلاق التوفيقية.

كذلك ساهم رجال الدين بقسط وافر فى هذه الدراسة الأخلاقية، وكان موقفهم ينبع من موقف الدين، وما ينطوى عليه من قيم ومثل عليا ومبادئ إنسانية وأخلاقية فى صالح الفرد والجماعة.

من هذه العجالة اليسيرة نطرح سؤالننا الآتى :

هل كان للأدب بألوانه المختلفة سواء كان فى صورة نثرية أو شعرية - معطيات جديدة فى مبحث الأخلاق مثلما للفلسفة والدين؟ وثمة

سؤال آخر يفرض نفسه بالضرورة وأعنى ما هو موقف الأدب - تحديداً - من هذا البحث.

وقبل أن نشرع فى الإجابة على ما طرحناه، فنرى أن الفلسفة أثرت وتأثرت بالأدب قديماً وحديثاً لما بينهما من وشائج قوية، فنجد الفيلسوف الأديب والأديب الفيلسوف، وهذا ما نلمسه فى وجود قواعد فلسفية للنقد الأدبى عند أفلاطون وأرسطو فضلاً عن وجودها فى الدراما الإغريقية، مما يؤكد ارتباط الأدب بالفلسفة وانفتاحه عليها.

لقد كان للأدب بحق دوراً كبيراً فى طرح العديد من الأفكار والمعايير الجديدة والمثل الأخلاقية متمثلة فى قضايا أخلاقية بالدرجة الأولى كالعقيدة والحرية والخير والشر والثواب والعقاب والإنسان ومصيره. وكلها قضايا أخلاقية من الطراز الأول. وقد تحدث فى هذه القضايا بلغة الشعر العديد من الأدباء والشعراء القدامى، والمحدثين والمعاصرين.

ولكن سيكون مدار كتابنا هذا هو الرؤية الأخلاقية الخاصة "بأبى العلاء المعرى" الشاعر والفيلسوف، حيث قدم من خلال شعره ونثره رؤيته للأخلاق بمنظور جديد وعميق، لأن الشعر يعنى بالقضايا العامة، ومن ثم فهو أقرب إلى روح الفلسفة فتمثلت عبقريته الشعرية فى سبر الأغوار التى عاشها وعایشها فى ظروف مجتمعه التى عبر عنها بمزيد من الصدق والعمق والأصالة.

وفى هذا الكتاب نحاول أن نعرض لأراء "أبى العلاء المعرى" - الذى عرف بأنه رهين المحبسين - الأخلاقية ومكانتها بين العقل والنقل. فهل كان مؤمناً بالنقل مجحفاً بحقوق العقل فى الأخلاق. أم كان عقلائياً إلى حد إنكاره لما أتى به النقل، أم موقفاً بينهما؟ وما هى الإضافات

الشخصية التي أضافها في مجاله الأدبي إلى هذا المبحث الهام من مباحث الإنسان ألا وهو الأخلاق؟

وقد جاء تقسيمنا لمادة الكتاب على النحو التالي :

١ - الفصل الأول : أبو العلاء المعري وعصره

وقد تناولنا فيه شخصية أبي العلاء من خلال بيئته، وحياته، وأخلاقه، ومكانته. مع ذكر أهم مؤلفاته. ثم عرضنا للمؤثرات الداخلية (وتناولنا فيها أحوال عصره) والمؤثرات الخارجية على فكر "أبي العلاء". ثم انتهينا بتوضيح مكانة أبي العلاء بين الفلسفة والدين.

٢ - الفصل الثاني : المضمون الأخلاقي للذات عند "المعري"

وتناولنا فيه ما تحوى عليه الذات من مضامين أخلاقية من خلال عرضنا للإنسان المتفرد والاعتراب والعزلة، والزهد، والتشاؤم وعبثية الحياة. ثم انتهينا بالبحث في التعارض القائم بين تحقيق الذات والتفرد عند "المعري".

٣ - الفصل الثالث : طبيعة الأخلاق عند "المعري"

وقد أوضحنا الطبيعة الأخلاقية في فكر "أبي العلاء" من خلال تحديد قيمة العقل، وعلاقة العقل بالأخلاق، والأخلاق المثالية عند المعري.

٤ - الفصل الرابع : الأخلاق بين الفلسفة والدين عند "المعري"

وقبل أن نتعرض لمكانة القضايا الأخلاقية عند المعري بين الفلسفة والدين حللنا عقيدة المعري بين الإيمان والكفر حتى يتبين لنا كنه العقيدة ثم تناولنا قضايا الأخلاق، ومنها قضية الخير والشر، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية.

لما كان موضوع الكتاب هو "النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين" لذا فإننا نرى أن المنهج (التحليل المقارن) هو أنسب المناهج للوفاء بهذه الدراسة الأدبية الفلسفية، مع الاستعانة بالمنهج

التاريخى فى بعض المواضع فهو منهج تحليلى لأنه يقوم بتحليل الآراء الواردة فى الأخلاق عند اليونانيين والإسلاميين و "المعري" نفسه لانقلها كما هى. وهو منهج مقارن حيث نحاول من خلاله مقارنة أفكار "المعري" الأخلاقية الفلسفية والدينية معا.

إذن فالمنهج الملائم هنا هو : المنهج التحليلى المقارن.
ولما كانت دراستنا تنصب على الرؤية الأخلاقية فى شعر "أبى العلاء" وموقعها بين الفلسفة والدين، لذا فإن هذا الكتاب يحاول الإجابة على التساؤلات الآتية :

أ - ما هو موقع البحث الأخلاقى فى فكر "المعري" بين الفلسفة والدين؟

ب - إلى أى حد كان "المعري" أصيلاً فى بحثه عن الأخلاق؟

ج - هل هو بحق ينتمى إلى الشيعة أو احدى فرقها وهى النصيرية؟

وخاتمة الكتاب متضمنه النتائج التى توصلنا إليها من خلال التساؤلات التى وضعناها كغاية لكتابنا المتواضع، والتى أرجو أن يكون لبنة فى صرح كبير دعامة هذه الشخصية المتفردة "أبو العلاء المعري".

والله الموفق

د.سناء خضر

الفصل الأول

أبو العلاء المعرى وعصره

١. المعرى - بيئته - حياته
٢. أخلاقه - مكانته
٣. مؤلفاته
٤. المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر المعرى
٥. المعرى بين الشعر والفلسفة

فى العلم، فإنهم كانوا من ذوى المرؤة والشرف والكرم ومن أصل عربى خالص وشامخ فى الجاهلية والإسلام^(٧).

وهكذا كان "المعرى" عربياً، وعاش عيشة عربية، وأظهر آثاره الأدبية كلها باللغة العربية. وقد أنفق حياته كلها فى درس الأدب العربى، ولكن الحق أن الأمم الإسلامية الأخرى كان لها حظ كبير فى تكوين مزاج "أبى العلاء"، ولاسيما العلمى والفلسفى. فلم يترك فرقة ولا طائفة إلا عرض لها، وأكثر هذه الفرق لم يكن عربياً خالصاً فلا شك أن هناك صلة وطيدة بين "أبى العلاء" والأمم الإسلامية غير العربية. فقد كانت بلاد الشام إبان الفتح الإسلامى مزدحمة بالشعوب المختلفة من الأرميين والنبط والعبرانيين والروم^(٨).

ويؤكد "العقاد"^(٩) على بيئة المعرى العربية وأثرها فيه. فيرى أن الشيمة التى لازمت "المعرى" طوال حياته هى شيمة (الوقار) المتمثلة فى أدب البيئة وأصول اللياقة. وفى الواقع فإن لهذه الشيمة وازع قوى عظيم الهيمنة على جميع النفوس وإن عدها البعض ثانية أو ثالثة أو رابعة فى ترتيب الزواجر الأخلاقية.

ومن المنطلق السابق كان الخمر والزنا والسرقه فى درجة واحدة من ناحية التحريم عند "المعرى". ولهذا فهو يابى أن يدخل الوليد على النساء بعد بلوغه العاشرة ويابى أن تدخل المرأة إلى الحمام. وهذه هى الأخلاق اللائقة بالمرأة فى شريعة البيئة.

ومرجع ذلك عند "المعرى" سببين هما: تربية الأسرة فقد كان أبوه وأمه ذوى التقوى والصلاح، ومرجعه أيضاً إلى النشأة العربية فقد كان "المعرى" عربى الطبيعة يعرف أن العرض قوام الشرف والعزة وأن الابتذال هو الهوان.

حياته :

كانت حياة "المعري" مليئة بالكوارث ففي عام ٣٦٧ وهى السنة الرابعة من حياته رمته الأيام بأول ما خبأت له وهو مرض الجدرى الذى فقد بعده بصر^(١٠).

ومن تتبع شعر "المعري" يجده مغموراً بالألم الشديد، والجزن العميق لصابته بالجدرى والعمى . ولاترى بيتا يذكر فيه الجدرى والعمى إلا به حزن فقد كان كل ما يعلمه من الألوان هو الأحمر لأنه لبس ثوباً أحمر عند إصابته بالجدرى^(١١).

هذا وقد مات والده بعد ذلك فى الرابعة عشر من عمره، وقد رثى "المعري" والده فى قصيدة له فى "سقط الزند" فى أيام الصبا، ولكن تكلف البديع، والرغبة فى محاكاة الفحول، والاجتهاد فى إظهار علمه . ومقدرته كل ذلك جعل شعره فى هذه القصيدة لا يكاد يعبر سوى عن فصاحة لسانه، وقوة حافظته . وقد نقد د. طه حسين قصيدة "المعري" لما بها من تكلف فى اللفظ، ولخلوها من أى صورة تصلح أن تكون شعراً^(١٢).

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن

فلا جادنى الاعبوس من الدجن^(١٣)

وإن كنا نرى أن أمزجة الناس تتفاوت . فقد يرى البعض فى سقوط المطر رقة عذوية، وإحساس بالفيض والنماء، فى حين يشعر آخر به إحساس مخالف كإحساس التشاؤم والعبث والنهاية، أو إحساس يملؤه الاكتئاب . ففي حين يرى البعض قطرات المطر قطرات من السعادة، يراها البعض الآخر سيلاً من الدموع، وستاراً من الحزن يسد له السماء عليه . ولذا فإننا لا نؤيد ما جاء به الدكتور "طه حسين" من نقد لهذا البيت .

وقبل أن نتعرف على رحلة "المعري" إلى بغداد (وهي ذات أثر بالغ على حياته) ينبغي أن ندرك أن عصر^(١٤) "المعري" هذا العصر الذي ازدهر فيه التاريخ عند المسلمين في جميع أقطارهم، وقد ظهرت شخصيات مثل "المسعودي" و"البيروني" و"البلخي". ولهذا العصر ميزة خاصة، وهي كثرة الترحال. وهذا الازدهار في الجغرافيا هو الذي أطلق لسانه بهذا البيت المملوء ثقة بالنفس :

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن

الا وعندي من اخبارهم طرف^(١٥)

وقد رحل "المعري" إلى بغداد سنة ٣٨٩ فأقام بها سنة ونصف، ثم رجع إلى بلده عازفاً عن كل رغبة في الاختلاط بالناس. فقد كان بطبعه عزوفاً عن التملق والمدح التكسبي، الذي كان سبيل الشعراء للكسب والشهرة، وقد كان شديد الحساسية بسبب عاهته، ولكنه قوى الثقة بعلمه. وهذا ما جعله بعيد عن الانسجام مع أهل عصره ولا سيما الخلفاء والأمراء^(١٦).

ولكن لما دخل "أبو العلاء" بغداد أقبل عليه علماءها وأدباؤها معجبين به، وبسعة علمه. وكانت بصحبته جماعة منهم "أبي القاسم علي بن المحسن القاضي التنوخي، وكخازن دار العلم، والشريفين "الرضي" و"المرتضى" "ابني أبي أحمد الموسوي". وقد روى أنه حضر مجلساً يوماً وجرى ذكر "المتنبي" فغضب المرتضى وأخذ يتتبع عيوبه لبغضه له، وكان المعري على عكس ذلك فهو يتعصب للمتنبي فقال : لو لم يكن للمتنبي إلا قوله (لك يا منازل في القلوب منازل) لكفاه فضلا : فغضب المرتضى وأخرجه من مجلسه ثم قال لمن معه اتدرون أي شيء أراد

الأعمى بذكر هذه القصيدة مع أن لأبي الطيب ما مو أجود منها؟ فقالوا :
النقيب السيد أعرف.

فقال أراد قوله في هذه القصيدة (١٧):

وإذا انتك مزمتى من ناقص فهي الشهادة لى بأنى كامل (١٨)

وهكذا يتحدث "المعري" عن رحلته للعراق فيقول :

كلفنا بالعراق ونحن شرح فلم نلّم به إلا كهولا

ويبدو أن "المعري" قد تميز بكثرة أسفاره بدليل بعض أبياته حيث

يقول :

إلى كم تشكأتى إلى ركائبى

وتكثر عتبي خفية وجهاراً (١٩)

ندمت على أرض العواصم بعد ما

غدوت بها فى السوم غير فعال (٢٠)

وكان دليل ذلك أيضاً معرفته بالعجم والعرب فى قوله :

لعمري لقد شاهدت عجباً كثيرة

وعرباً فلا عجباً حمدت ولا عرباً (٢١)

والآن فلنتسأل عن أسباب رحلته لبغداد. فنجد أن المعرفة لم تكن

تحتوى على العلم بالقدر الذى يحتاج إليه "المعري"، وكذلك مدن الشام،

وأن بغداد هى دار العلم، وموطن الأدب والفلسفة، ولعله كان يطمع فى

الشهرة، والصيت البعيد وليس إلى ذلك سبيل إلا بغداد. ففيها مجالس

المنظرة فى الفقه والكلام ويمثلها شعر "المعري" ونثره أحسن تمثيل، إلى

جانب وجود مكتبتين هامتين فى بغداد هما "بيت الحكمة" و "بين

السوريين" (٢٢)

وهكذا كان الغرض من الرحلة هو دار الكتب، ولقاء فحول العلم والأدب، والاستمتاع بحضور محافلهم وحلقاتهم، والإفادة من محاضراتهم^(٢٣)، لأن بغداد تفوقت بكثير عن المعرفة في هذا المجال.

وإذا كان الشاعر رحل إلى بغداد^(٢٤) يلمس الشهرة، ويرفض الحياة السياسية السيئة بحلب. فأما الشهرة فقد ظفر بها. أما الحياة الهادئة فلم يوفق إليها، فحال العراق لم يكن أفضل من حال الشام أيام "المعري" ويحدد سببين صرفاه عن مدينة "السلام"، وقد كان عازماً أن يقيم فيها إلى آخر الدهر. إحداهما الفقر، والآخر مرض أمه فقال في قصيدته التي بعث بها إلى "أبي القاسم التنوخي".

أثارنى عنكم أمان : والدة لم ألقها، وثراء عاد مسفوتاً^(٢٥)

وقد سمي "المعري" بعد رجوعه من بغداد، واعتزاله الناس (برهين المحبسين^(٢٦)) وأراد بالمحبسين كما يقول د. طه حسين منزله الذي احتجب فيه، وذهب بصره. ولكنه ذكر في "اللزوميات" سجوناً ثلاثة أحداها منزلة، والآخر ذهب بصره، والثالث جسمه المادى الذي احتبست فيه نفسه حيث يقول :

أرأتى فى الثلاثة سجونى فلا تسأل الخبير النبىث
نلقى ناظرى ولزوم بيتى وكون النفس فى الجسم الخبيث^(٢٧)

٢ - أخلاقه ومكاتبه :

أخلاقه :

إذا نظرنا إلى أخلاق "المعري"، وسلوكه العملى، لوجدنا أن هذه الأخلاق هي أخلاق مثالية في طابعها، وسلوك قويمة يقترب من المثال أو النموذج الذى ينبغى أن يحتذى به الناس، وسنذكر بعضاً من أخلاقه وسلوكه.

فمن هذه الأخلاق التي اتسم بها "المعري" الزهد حيث يقول :
الحمد لله قد اصبحت في دعة
أرضى القليل ولا أهتم بالقوتى
وشاهد خالقي ان الصلاة، له
اجل عندي من درى وياقوتى^(٢٨)

ويقول أيضاً :

بلا مال عن الدنيا رحيلى

وصعلوكاً خرجت بغير مال^(٢٩)

ومن هنا كانت أول خصائص "المعري" الخلفية في زهده
واعراضه عما في الحياة من اللذات، وسيرته تسعاً وأربعين سنة دليل على
ذلك الخلق. كذلك العفة والقناعة وعزة النفس، وقد قضى حياته أو شطراً
عظيماً منها مقلاً من المال أكثراً من الأدب والعلم.

وقد كان رقيق القلب كثير العطف على الفقير. فقد أمن الحيوان
من عدوانه. وكان كريماً. سخياً طيب النفس يبذل المال إذا ملكه^(٣٠).

وقد أكدت الدكتورة "عائشة عبد الرحمن" على هذا الجانب في
أخلاق "أبي العلاء" فقالت أنه خالف بسلوكه جمهور المسلمين فحرم على
نفسه ما أحل الله من طيبات الرزق، وامتنع عن الزواج، وجهر بأقوال تتم
عن جبرتيه، وأخرى صريحة التجريح لرجال الدين. ومن هنا كان الطعن
فيه، ومن هنا أيضاً كانت صلابته في الزهد والتعفف؛ لكن عصره الذي
هضم الحقوق وأهدر الحرمات، يعد الزهد في زينته الدجياً إثماً، والقناعة
خطيئة، والصوم على طيبات الرزق معصية.

ومن العجيب ان العصور التي رجمته، وكانت عصور غريبة
للإسلام أنكرت عليه ما حرم على نفسه من طيبات الرزق، ولم تتكر إباحة

المحرمات، وانتهاك المقدسات رأت في إمتاعه عن أكل اللحوم، وشرب اللبن إثمًا، ولم تر إثمًا في محافل المجون، وأكل حقوق الناس، ولم تأخذ آخرين بإدعاء النبوة، واعتناق الثنوية، والجهر بالحلول، والتناسخ والرجعة، وكان لم يكن في الدنيا غير "المعري" عدواً للدين، وخطراً على الإسلام والمسلمين، حتى اطلقوا عليه "عدو المجتمع" (٣١).

ولكن المعري في الحقيقة اختار لنفسه منهجاً عنيفاً قام على حب الزهد والنسك (٣٢)، وبغض المال، وكره النفاق، وكان لباسه قطناً، وأكله عدساً، وحلاوته التين، وخبزه من الشعير. وكان يتجنب أصناف اللحم، ويجزع من إيلام الحيوان وفي هذا يقول :

يقنعني بلسن يمارس لي فإن اتتني حلاوة فبلس (٣٣)

وإذا كان المعري كما وجدنا فيما سبق يميل إلى الزهد والتقشف في الحياة، فلا بد انه كان يمتنع عن الرذائل، ومن هذه الرذائل شرب الخمر. وللمعري أبيات لا حصر لها يؤكد فيها انه يكره الخمر، ويحذر منها فهي مفسدة للعقل والنفس ومنها :

كأن حباب الكأس وهي حبيبته

إلى الشرب ما ينفى الحباب من السم (٣٤)

تجنب حاته القهباء

واهجر ابداً حاتم (٣٥)

لو ضرب الغاؤون بالسيف،

لا بالسوط، حد الخمر ما تابوا (٣٦)

توخ بهجر أم ليلى فاتها

عجوز، اضلت حتى طسم ومارب (٣٧)

ان سرور المدام لم يـدم
 بل اعقبت بالهموم والسدم^(٣٨)
 لو كانت الخمر حلا ما سمحت بها
 لنفسى، الدهر، لا سرا ولا علنا
 فليغفر الله، كم تطعنى مأربنا
 وربنا قد أحل الطيبات لنا^(٣٩)
 لا أشرب الراح ولو ضمنت
 ذهاب لوعاتي واحزاني^(٤٠)
 أخو الراح ان قال قولاً وجدت
 احسن مما يقول، الصموتا
 ويشرب منها إلى ان يقى
 ولا غرو إن قلت : حتى يموتا^(٤١)
 قل للمدامة، وهى ضد النهى
 تنضو لها ابداء سيوف محارب^(٤٢)

هذه بعض أبيات قالها "المعري" محذراً من الخمر. فهى من
 الناحية الشرعية حرام لأن الدين نهى عنها، وهى من الناحية الأخلاقية
 حرام، لأنها تذهب بالعقل، وتجعل الإنسان يأتى تحت تأثيرها بافعال لا
 أخلاقية. ولو كانت الخمر حلالاً ما اقترب منها "المعري"، لأنه رجل يعتقد
 بعقله، ويؤمن بقدرته على الزهد فى الأشياء. فإن كان قد حرم على نفسه
 الطيبات كما وجدنا، فما بالك بالمحرمات شرعاً وعقلاً.

ومن أخلاقيات "المعري" أيضاً انه لم يمدح الامراء، لانه لا يفعل
 اشياء لا يرضى عنها، كما أنه يكره المبالغة والرياء وتزييف الحقائق وقد
 قال فى ذلك :

بعثت شغيفاً إلى صالح وذلك من القوم رأى فساداً^(٤٣)
فإن كان "المعري" قد اضطر إلى ذلك لصالح بلاده إلا أنه يرى ان
ذلك فساد لا ينبغي أن يفعله أحد.

ومن أخلاقه أيضاً تواضعه الجم، حيث نرى التواضع^(٤٤) في
شخصيته، والتهوين من قيمة علمه وأدبه فيقول في ذلك :

ماذا تريدون؟ لا مال تيسر لي

فيستماح ولا علم فيقتبس

أتسالون جهولاً أن يفيدكم

وتحلبون سفياً ضرعها ببس؟^(٤٥)

أما وفاؤه لاصدقائه^(٤٦)، وحفظه لودادهم فكان كبيراً. ففي "سقط
الزند" وفي "الرسائل" إشارة إلى ذلك. إلى جانب حياؤه. فالكذب عدوه
وخصمه ورغم أن "المعري" أديب إلا أنه يمقت أخلاق الأديباء ويزمها
فيقول :

وما أدب الأقبام في كل بلدة إلى المين إلا معشر أديباء^(٤٧)

مكآته :

كان "للمعري" مكانة مرموقة، وقد اهتم الكثيرون بإبرازها على
السطح ومحاولة وضعها ناموساً للبشر، وان لم يخل "المعري" كغيره من
المفكرين العظماء من النقد والهجوم، إلا ان هذا كان يأتي في القليل النادر،
وسوف نشير إليه. فقد كانت "للمعري" مكانته على المستوى الخاص
والمستوى العام (أى في داخل الفكر العربى والتراث العربى كله).

فعلى المستوى الخاص :

نجد أن محبوه ومبغضوه اتفقوا على أنه كان وافر لبضاعة من
العلم، غزير متميز فى الفهم وقوة الحافظة واللغة^(٤٨).

كما أن سعة اطلاع "المعري" على أسرار العربية مكنته من إتقان شعره، وأنه لو جمع جامع ما جاء في شعر "أبي العلاء" من فراند الألفاظ ونوابغ الكلمات لاجتمع له معجم طريف في بابه يغنى الناظر فيه عن كثير من معاجم اللغة.

أما المعانى التى طرقتها فهى غاية فى الدقة والطرافة والابداع مع الكثرة فى التنوع والتوليد والتجديد. ولهذا كانت صفة الخلود هى صفة شعر "أبي العلاء". بل ان كل شعر يجمع بين العناصر التى جمعها شعر "أبي العلاء" من حيوية الموضوع وعمق التفكير، وصراحة التعبير فإنه لخليق بالعيش الطويل^(٤٩).

وفى تصنيف الشعراء نجد أن الشعراء أربعة شاعر قصر أكثر شعره على أغراض نفسه، وأهوائه فهو شاعر فردى مثل "عمر بن أبى ربيعة". وشاعر أضاف إلى أغراض نفسه ما يتعلق بقبيلته فهو شاعر قبلى أو شاعر قبيلة مثل "النابغة الذبياني". وشاعر تجاوز ذلك إلى ما يتعلق بالأمة كلها فهو شاعر أمة مثل "الفرزدق". وشاعر لم يقتصر شعره على أمة واحدة، إنما تناول فى شعره أمم مختلفة فتصدى لعاداتها وآدابها وعقائدها وما شاكل ذلك فهو شاعر عالمى وهو ما ينتمى إليه "المعري"^(٥٠).

فقد كان المعري جريئاً قوى الروح والارادة ذكياً عالماً قادراً على التعبير عما خالجه من عواطف وأفكار. قادراً على انتقاد كل ما لا يقبله الخلق الكامل، والعقل السليم بحرية وجرأة غير مبال بما تأتى به أراؤه بالنسبة لعصره من مقت ونكبات عليه^(٥١).

ولهذه المكانة السامية جادت الشعراء بالشعر فى مدح "المعري" فى حياته وبعد مماته. فقد قال عنه الشيخ "القيسرانى" (٥٢) وكان قد اجتاز المعرفة فكتب عند قبره "أبى العلاء" (٥٣)

نزلت فزرت قبر أبى العلاء فلم ارمن قرى غير البكاء
ألا يا قبر حمد كم جلال تضمنه ثراك وكم ذكاء
ولأبى العلاء قوله عن نفسه (٥٤) :

أبا العلاء يابن سليمان ان العمى أولاك إحسانا
لو عانيت عيناك هذا الورى لم ير انسانك انسانا
وقوله أيضا :

قالوا العمى منظر قبيح قلت بفقدانكم يهون
والله ما فى الوجود شئ تأسى على فقداه العيون

ويعد "المعري" من هؤلاء العظماء (٥٥) الذين تتفاوت فى تقديرهم الأجيال وتتشعب الآراء، وتتجدد الرغبة فى دراستهم بتجدد الأزمان. ففى عصرنا الحاضر نفهمه على أسلوب يغاير أسلوب معاصريه فى فهمه. فما كانوا ينقمونه منه، ويكرهونه من أجله نراه نحن موضعاً للعطف والرحمة والتأمل. وما كانوا ينظرون إليه بعين التصغير والتجهيل ننظر إليه بعين الإكبار والتبجيل. وأهل العصور المتأخرة أحسن تقديراً للعظماء. ولعل من أعظم غرائب العظماء الجديرة بالنظر هو التمام النزعة الفلسفية بالسليقة الشعرية فى "أبى العلاء المعري".

وعلى المستوى العام :

نجد أن المعري كان قمة الفكر العربى، وذروته. وفى تاريخ الفكر عباقرة لهم مكانتهم الفكرية، وعمالقة لهم عظمتهم البيانية والعملية.

ولكن المعري كان في فكره غير هؤلاء وهؤلاء. فقد كان فكره عربياً محضاً لا يخرج عن نطاق العربية وعلومها، أو اللغة ووسائلها البيانية، فما تأثر بأى ثقافة من ثقافات الأمم الأخرى^(٥٦) حتى تلك التي خالطت العرب بعد غلبه الإسلام، وأصبحت الصفة المميزة للعرب هي الإسلام^(٥٧). فقد كانت حياة "المعري" المتفردة والمتسمة بالوقار والصرامة، وبأقصى درجات الجد والالتزام كامنة وراء ذلك الشعور بمكانة أبي العلاء^(٥٨). فلم تتجب الحضارة العربية في العصور الخوالي من يفوقه في أصالة الرأي، ونفاذ البصيرة، وصدق النظرة، وروعة الخيال، وإحكام القول. ولم يشغل النقاد والباحثين أديب عالم وفيلسوف مفكر كما شغلهم (رهين المحبين)^(٥٩).

كما يرى د. طه حسين أنه ليس في شعراء العرب كافة من شارك "المعري" في خصال امتاز بها وهو الشعر الفلسفي في (اللزوميات). وربما خيل أنه شعر قديم عند العرب نظم فيه "زهير بن أبي سلمى" و"عدى بن زيد" و"أبو العتاهية" و"المتنبى" لأنهم طرقت فنون الحكمة والزهد، ولكن على غير طريقة المعري فقد أنشأ أبو العلاء فناً من الشعر أنزل الفلسفة من منزلتها العلمية المقصورة على الكتب إلى حيث تسلك طريقة الشعر، وتصل إلى قلوب الناس، والمقصود بالفلسفة هنا أشمل معانيها سواء كانت إلهية أو خلقية أو طبيعية. كذلك عمد المعري على إثبات النظريات في الفلسفة والطبيعة والأخلاق^(٦٠). وهنا نجد الدليل على أنه جمع بين العلم والفلسفة حتى لقب شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء^(٦١).

وهكذا كان للمعري حضوره المتميز في القلب من تراث العرب وحضارتهم الفكرية. حيث أنه بقي خلال قرون أربعة عشر هي عمر تلك

الحضارة عطاؤه للعقل والوجدان واللسان نسيج وحده. وهذا التفرد في الفن والحياة كاف لجعله سيره وابداءاً محموراً لاجتهادات متجددة من الدارسين^(٦٢).

ورغم كل ما سبق من توضيح لمكانة المعري في الأدب والفلسفة على المستويين الخاص والعام، وعكوف الباحثين على إبراز جوانب الإيجاب فيه. إلا أنه لم يفلت من النقد والتجريح. فهناك من ألحقه بالذندقة^(٦٣) حيث قال عنه أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة: "ابن الراوتدي" و "أبو حيان التوحيدى" و "أبو العلاء" وأشدهم على الإسلام "أبو حيان".

وهناك فريق^(٦٤) ينقل عن "المعري" ما رأى أو ما سمع من غير تبيين ولا تحميص وفريق يلحق بكلامه ما ليس منه، وآخر ينسب إليه أموراً لا يؤيدها العقل، وفريق استباح لنفسه التصرف في أقواله. أما أكثر العلماء الشرعيين فهم يبذلون المجهود في التفسير من شعره، حتى لا يطلع الناس على ما فيه من نقد العلماء، ورؤساء المذاهب والحكومات وحرية الفكر في المباحث الدينية والسياسية والاجتماعية.

٣ - مؤلفاته^(٦٥)

أ - سقط الزند^(٦٦) :

وهو من أعرف كتب "أبي العلاء"، وأكثرها تداولاً بين المتأدبين والباحثين وله شروح عديدة منها :

١ - شرح "أبي العلاء المعري" المسمى "ضوء السقط"، وهو لم يشرح جميع (سقط الزند) بل أملى شرحه على تلميذه أبي عبد الله الاصبهاني إلى (الدرعيات).

٢ - شرح "التبريزي" (٦٧) وهو من أقدم الشروح بعد أبي العلاء وقد قرأ التبريزي على أستاذه (سقط الزند) وفي ذلك قوله "وكان يغير الكلمة إذا قرأت عليه شعره في صباه، المقلب بسقط الزند، ويقول معتذراً عن امتناعه : مدحت فيه نفسي فانا أكره سماعه. وكان يحثي على الاشتغال بغيره من كتبه كلزوم ما لا يلزم وجامع الأوزان وغيرهما".

وقد شرح التبريزي "سقط الزند" بعد وفاة المعري.

٣ - شرح "ابن السيد البطليوسي" (٦٨). وليس هذا الشرح خاصاً بسقط الزند فقط. بل أيضاً أضاف (لزوم ما لا يلزم) ويمتاز هذا الشرح بكثرة التعرض لالتحقيقات اللغوية، والمسائل النحوية، وهو شديد الولع بالموازنة بين معاني "المتنبي" و"المعري"

٤ - شرح "أبي رشاد الاخسيكتي" (٦٩). وقد سماه (الزوائد) وقد ضاع هذا الشرح.

٥ - شرح "أبي يعقوب" (٧٠) وقد طبع لأول مرة في مدينة تبريز، وعلى حواشيه "الخوارزمي المسمى (خرام السقط).

٦ - شرح الإمام "الرازي" (٧١) وليس لهذا الشرح وجود في مكتبات العالم.

٧ - شرح "الخوارزمي" (٧٢) وقد سمي شرحه (ضرام السقط)

ويمتاز هذا الشرح بعمق غوصه على أسرار معاني "المعري"

٨ - شرح "البارزي" (٧٣) وقد سمي كتابه (العمدة في شرح سقط الزند) (٧٤).

وقد ورد في سقط الزند الذي نحن بصدده ثلاثة شروح أساسية فقط

هي التبريزي، البطليوس، الخوارزمي. وإن كنا اعتمدنا في الآبيات التي استعنا بها من (سقط الزند) على شروح "التبريزي" أكثر من غيره لكونها أكثر دقة. ولاشتمالها على ما جاء به البطليوس والخوارزمي.

وهناك من يرى^(٧٤) ان الذين أرخوا "لأبى العلاء" من القدماء قد أوهمونا أن صاحب (سقط الزند) نفسه لم يكن راضياً كل الرضا عن أشعاره التي تضمنها هذا الديوان. ولكن الحقيقة أن المعري كان يحتفل بديوانه هذا احتفالاً ظاهراً يدل على ذلك أنه عنى بشرح الغريب من ألفاظه، وجعل هذا الشرح في كتاب خاص سماه (ضوء السقط). وقد أورد المعري في مقدمة (سقط الزند) أقوال ذات قيمة كبيرة. فهو يلقي الضوء على كثير من القضايا التي يختصم الباحثون فيها منذ زمن بشأن المعري في شعره، وفلسفته، ومعتقده الديني.

وقد أملى^(٧٦) "المعري" هذا النص اثناء اعتزاله الأخير في منزله بمعرة النعمان بعد الأربعين من عمره، ذلك العهد الذي أنشأ فيه خيره أعماله الفكرية والأدبية وأملى فيه (اللزوميات) ذاتها.

وأما سبب وجود (الدرعيات)^(٧٧) في (سقط الزند) وهي موجودة في الجزء الخامس من (سقط الزند) هناك رأى يؤكد أن قصائد أبى العلاء الواردة في (سقط الزند) والمتصلة بمدح امراء حلب المناضلين للروم تجرى مجرى قصائد المتنبى المعروفة بالسيفيات، والقصائد الروميات "لابى فراس الحمدانى" وهي حلقة من حلقات ملحمة الحروب العربية الرومية. فقد شعر المعري بينه وبين نفسه أن روح الجهاد قد فتر عند المسلمين. فقد التزموا خطة الدفاع دون الهجوم، وقد أحب أن يعبر عن هذا الاعتقاد فنظم تلك المجموعة الغربية من القصائد المعروفة (بالدرعيات) فالدرع وقاية لا سلاح هجوم كالسيف والرمح والقوس.

ولكننا نرى أنه إلى جانب السبب السابق الذكر فقد كان هناك سبباً آخر، وهو إرادة المعري أن يخوض جانب جديد عليه من الشعر، وهو الشعر لوصفى أو (شعر الوصف) فقد حُرِم حاسة البصر، ولكن كان يقرأ

عليه اشعاراً كثيرةً لغيره مليئةً بالوصف، وابرار الصور. فكان ما سمع
عن الدروع حافظاً على وصف الدروع وعلاقتها بالحرب والسلام.

ب - اللزوميات^(٧٨)

إذا كانت دواوين "المعري" ثلاثة هي (سقط الزند) ويقال أنه أنشده
في أيام الشباب، والثاني في (الدرعيات) وقد طبع ملحقاً (بسقط الزند)،
والثالث اللزوميات. فإنها من أكبر الدواوين نظمت كلها في طوره
الثالث^(٧٩) فمثلت حياته وعقله ووجدانه وخلقه أحسن تمثيل^(٨٠).

ولفظ (اللزوميات) أو (لزوم ما لا يلزم) هو شعار أبى العلاء في
جميع أطوار حياته، وخاصة بعد رجوعه من بغداد. فقد التزم في شعره
وفي سيرته أشياء لم يلتزمها من قبل، ولم يكن من الحق عليه إلزامها،
وإنما أثرها حين رضى لنفسه التكلف والمشقة واحتمال المكروه. فالتزم
في (اللزوميات) أن تكون القافية على حرفين، أى أن يلتزم حرفاً لو اسقطه
لما كان متجاوزاً قواعد القافية. ولم يرد "أبو العلاء" أن يظهر في هذا
الكتاب مقدرته اللغوية، وبراعته كما قال البعض، ولكنه سلك هذا المسلك
ليكون أدنى إلى إيثار الغريب حتى تخفى أغراض الكتاب على كثير من
الناس، وهذا هو علة حبه للرمز والإيماء وإيثار الألفاظ الجافية، حتى
يخفى أمر كتابه على بعض المتشددین في الدين حتى لا يتخذوه وسيلة
لاهدار دمه وازهاق نفسه^(٨١) وإن كنا لا نتفق مع هذا الرأي إلا أننا
سنعرض وجهة نظرنا في موضعها من هذا الكتاب.

ففي (اللزوميات) دلالات نفسية^(٨٢) من حيث هي تعبير عن الذات
العلائية والفن في آن معاً. وهى لا تخفى على قارئها. ولكن التزام
الشعراء ما لا يلزمهم من قيود الشعر هو في الحقيقة فن قديم، وهو موجود
لدى الجاهلية. والشائع عند الدارسين أن شعر "المعري" في (اللزوميات) ما

هو إلا نمط من الاعنات والصعوبات ولكن "المعري" قد عبر عن مطلقاته الميتافيزيقية والعبثية، ومن ثم عن أشد الأفكار والمشاعر الإنسانية وأوغلها تجريداً بنبرة أليفة تجد مستقرها في القلب والوجدان.

وقد حاول البعض^(٨٣) إيجاد فوارق بين أسلوب "المعري" في (سقط الزند) و (اللزوميات) من حيث أن "المعري" في الأول شاعر، وفي الثاني فيلسوف، أو مفكر متذهب يجرى في هذه المسألة على غير ما تقتضيه طبيعة الشاعر الإنسان.

ج - رسالة الغفران^(٨٤) :

وأملى "أبو العلاء" هذه الرسالة في معرة النعمان حوالي ٤٢٤ هـ رداً على رسالة تلقاها^(٨٥) من أديب حلبى من معاصريه هو "ابن القارح"^(٨٦).

وهي رسالة اخوانية من الرسائل الطوال التي تجرى مجرى الكتب المصنفة. ويستطرد فيها "المعري" إلى رحلة خيالية في العالم الآخر، ويذهب إليها "ابن القارح" ويوجه فيها خطاه بين الجنة والجحيم. وهذه الرسالة من تراث "أبي العلاء" في عهد عزلته، وفي صميم الشطر الثانى من رحلة حياته. وكان يودع العقد السادس من عمره ويستقبل السابع. وقد أملى الكتاب بعد أن انضجته الأيام بتجاربها ومحنها. وقد طال تأمله في مصير الإنسان. فقد كان "المعري" متأثراً بموقفه من الدنيا والناس ورأيه في "ابن القارح" الذى اعطاه "المعري" الدور الرئيسى في (الغفران). فأطل بناء عن طريقه على عالمه الآخر^(٨٧).

والغريب هو المقدمة غير المألوفة التي افتتح بها رسالته إلى "ابن القارح" حيث قاده إلى رحلة عجيبة إلى العالم الآخر، وفرض عليه دور البطولة في (الغفران) قبل أن يبدأ فى الرد على أولى فقرات الرسالة (ولم

يكن "المعري" يعرف "ابن القارح" إلا سماعاً فقط حيث قال عنه هذا الذى هجا أبا القاسم على بن الحسين المغربى) وهذه العبارة تعنى الشر والعقوق، حيث عاش "ابن القارح" محسوباً على آل المغربى حيث كانت الدنيا لهم يتقلب فى نعمتهم ثم دار "ابن القارح" مع الأيام وتكرر لمن كانوا أولياء نعمته، وأفحش فى سبهم.

أما العقدة فى رسالة الغفران فتتمثل فى المعادلة الصعبة بين زهد مؤلفها وشهوانية بطلها، وفى التورية الدقيقة لسخرية "أبى العلاء" بابن القارح فى هذا الدور العجيب الذى اختاره له على وجه التمنى والرجاء من صديق يطمع له فى حسن المأب. أو لعل عقدها فى المأزق الحرج الذى يجعل تصور أبى العلاء لعالمه الآخر مظنة التباس بالحياة الآخرة فى العقيدة الدينية^(٨٨).

وإذا كان المعري مسرفاً فى عرضه للمتعمق الحسية وتشخيص الشهوات، واللذات المادية، وما فى ذلك من دلالة على نفسية المحروم وأثر صومه الطويل وقيوده على نفسه إلا أن شهوانية "ابن القارح" هى التى وجهت "أبا العلاء" إلى أن يحشد له ما يعلم أنه يرضى مزاجه، وبلاتم هواه. وهكذا كانت الغفران عالم لأديب مفكر وعالم لغوى اتخذ من هذه الرحلة فرصة للقاء الشعراء واللغويين والرواه ليناقتهم فيما كان يشغله ويشغل عصره وبيئته من قضايا الشعر واللغة^(٨٩).

ولأهمية رسالة الغفران فقد حاول الباحثون والأدباء إيجاد علاقة بينها كعمل أدبى وأعمال أخرى فعلى سبيل المثال^(٩٠) هناك علاقة ممكنة بين الغفران ورسالة (التوايح والنوايح لابن شهيد الاندلس) والعلاقة الممكنة بين الغفران و (الفردوس المفقود للشاعر الانجليزى جون ملتون) وثالثتهما والأهم العلاقة الممكنة بين تلك الرسالة و(الكوميديا الإلهية للشاعر

الإيطالى دانتى) والرابعة العلاقة الممكنة بينها وبين قصص العالم الآخر فى الأدب الإسلامى كقصة (الأسراء والمعراج).

فمنذ القرن الرابع عشر حتى الآن والمعلقون والشراح والنقاد يتناولون كوميديا دانتى^(٩١) من النواحي الفلسفية والسياسية والأخلاقية. حيث يجدون فيها كثير من المعانى والرموز ذات المغزى والدلالة والأهمية. حيث أعطى "دانتى" صورة نابضة بالحياة لعصره ووطنه، وقد استخدم الكلمة كأداة تشكيلية مع تناول أسلوب بنائها المعمارى، وتصوير الرحلة الدانتية عبر الجحيم والمطهر والفرديوس أى أجزاء الكوميديا الإلهية الثلاثة.

والسبب فى كتابة هذه الكوميديا سبب شخصى فعندما لم يفلح "دانتى" فى الزواج من حبيبته "بياتريش" ولا الفلسفة انغمس فى الحياة، واكتشف مع صديقه، "فوريلى دوناتى" وبعض الشباب أن المتعة تكمن فى مغامرات اللهو، وقد نظم قصيدة تحدث فيها عن نساء فلورانس الجميلات، ثم نشأت فكرة (الكوميديا الإلهية) بهدف تمجيد "بياتريش" وتخليدها، وقد سمي مؤلفاته بالكوميديا. والعنوان غير مناسب، ولكن فى عصر دانتى فقدت كلمة تراجيديا وكوميديا صفتها الحقيقية.

والكوميديا الإلهية عبارة عن رحلة تخيلها دانتى حافلة بالرؤى خلال العالم الآخر. وتقوده "بياتريش" حبيبته إلى باب الفردوس، وتؤكد له أن بهجته هناك حيث تكمن فى التأمل الروحى الأبدى ومحبة الله. وقد إزداد حب "دانتى" لها لأنها انتشلته من نفسه وأدارت نظره إلى أعلى، فاختمت الرؤيا بالجلال الإلهى.

والكوميديا الإلهية مليئة بالرموز "بياتريش" رمز للحكمة الإلهية، والشمعدانات السبعة ترشد الناس إلى طريق الخلاص، والعربة رمز

للكنيسة، والجريقون (حيوان خرافى له رأس نسر وجناحان) رمز للسيد المسيح الذى يقود الكنيسة.

ومن هنا ندرك أن الخلاف الجوهرى بين "الكوميديا" و"رسالة الغفران" أن "الكوميديا" ملحمة شعرية قائمة على مضمون فكرى وتصويرى بعيد الخيال شديد التحليق فى مجال الإبداع. أما (رسالة الغفران) فهى قصة نثرية فى قسمها الأول قائمة على السجع والتصنيع، وفى قسمها الثانى جواب على عدة مسائل، كما أن الاختلاف فى الاسلوب والمشاهد ونوعية صور النعيم والجحيم اختلاف واضح بين الأثرين، ولا نفهم كيف يمكن أن تترجم (رسالة الغفران) دون أن تفقد قيمتها التى تتجلى فى أسلوب الصنعة وحفاظ الشعر على أوزانه، وعلى وجود عدد من المسائل النحوية واللغوية التى لا يمكن ترجمتها، وإذا ترجمت لا يفهم منها شئ. وإنما اغتر بعض الباحثين لوجود الشبه بين الأثرين الأدبيين، بينما الأجدر أن الشاعر "دانتي" قد تأثر بقصص الإسراء والمعراج كما يصورها الصوفية المسلمون، وعلى رأسهم "محي الدين بن عربى" (٩٢).

٤ - الفصول والغايات (٩٣)

ويعد هذا الكتاب من أعظم كتب "المعرى" فى تاريخ الأدب العربى، فهو يؤرخ فلسفته تاريخاً دقيقاً، حيث ينبئنا "المعرى" أنه كان ينتظر الخير دون أن يظفر به، حتى بلغ الثلاثين، ولم يبلغ ما كان يريد وجه حياته وجهة أخرى... وهذه الفلسفة العلانية معروضة فى الفصول والغايات، عرضاً واضحاً أشد الوضوح، غامضاً أشد الغموض (٩٤).

والفصول والغايات، موضوع على حروف المعجم. وقد أراد بالغايات القوافى لأن القافية غاية البيت. وفيه قوافى تجئ على نسق

واحد. ومقداره مائة كراسة. وهو الكتاب الذي افترى عليه بسببه، وقيل أنه عارض به السور والآيات تعدياً عليه وظلماً، ولكن الكتاب ليس من باب المعارضة في شيء^(٩٤). ولم يقصد "المعري" به معارضة أو مجازاة القرآن الكريم. فذلك من قول حساده، وكيف يريد ذلك، وهو يمجّد الله فيه أحسن تمجيد ويقر له بالعبودية^(٩٦). فالفصول والغايات كتاب العظات سيح فيه المعري صنع الخلاق، وبديع السماوات والأرض. فقدم الدليل على إيمانه القويم^(٩٧).

٥ - رسالة الملائكة :

من جملة كتب ورسائل "أبي العلاء" (رسالة الملائكة) وقد ألفها جواباً عن مسائل حرفية سأله عنها بعض الطلبة، وهي جزء واحد تتكون من عشرين كراسة. وهي من إملاء "المعري" نفسه، والفهرست والعنوان من خط الرسالة، وقد ذكر أبو العلاء في المقدمة ما يدل على أنه ألفها حين بلغ الشيخوخة.

وقد كان السؤال في الرسالة عن ست عشرة مسألة حرفية وهي المذكورة في فهرس هذه الرسالة فأجاب عنها "المعري" وقدم أمام الأجوبة مقدمة ذكر فيها إحدى وعشرين مادة بحث عن أصولها وأوزانها واشتقاقاتها وأحكامها وغير ذلك ومنها الملك - عزرائيل - منكر ونكير - الحور - العبقري - موسى.

أما بالنسبة لسبب التسمية فلم يصرح به "المعري" ولعله جعل ذلك عنوان لها كما سمي غيرها كرسالة المنيح والغفران والأغريض وتاج الحرة. وربما كان السبب في ذلك أيضاً أنه افتتح القول بالكلام على ملك وملائكة، ثم ذكر جبريل وميكائيل وغيرهم.

وقيمة هذه الرسالة تبدو في أنها أوضحت أن هذا العلم وهو علم الصرف، بلغ الذروة القصوى في ذلك العهد، وأن لرجال ذلك العهد باع طويل في معرفة الأبنية، وضبطها ووضع المقاييس، والقدرة على البحث في أصول الكلمات وردها إلى أصولها. كما تمثل تلك الرسالة ما بلغ إليه العلماء من حرية القول، والإقدام على نقد الأئمة ودحض حججهم^(٩٨).

وفي النهاية نستطيع القول أن "المعري" كان لغوياً كبيراً وشارحاً وناقداً وله من رسائل اللغة وشرح الشعر ونقده العدد الكثير منها كتاب في معاني شعر المتنبي (معجزة أحمد)، وكتاب يعرف باسم (ذكرى حبيب) في تفسير شعر أبي تمام، وكتاب (عبث الوليد) وهو يتعلق بشعر أبي عبادة البحتري وكتاب (تفسير شواهد الجمهرة) وهو معجم لغوي^(٩٩) كبير إلى العديد من الكتب والرسائل ومنها السانن، واقليد الغايات، والايك والغصون، وسيف الخطب وخطبة الفصيح، وملقى السبيل، ووقفه الواعظ، وجامع الأوزان الخمسة، والسجع السلطاني وسجع الفقيه، ورسالة الصاهل والشاهج، وإسعاف الصديق، وديوان الرسائل^(١٠٠).

والآن وبعد أن ذكرنا مؤلفات "المعري" نحاول أن نوضح الخصائص العامة في شعره وهي^(١٠١) :

١ - غموض الأغراض، ويعلل ذلك بقول "المعري" أنه (وحش الغريزة انسى الولادة).

٢ - للعلوم الفلسفية تأثير ظاهر في شعر "أبي العلاء" فهو شديد الحرص على القصد في الألفاظ والمعاني فيقول :

والحمد والكبر ضدان اتفاقهما مثل اتفاق فتاء السن والكبر^(١٠٢)
فقوله في طرفي نقيض، وضدان انما هو من ألفاظ المنطق^(١٠٣) .

٣ - له ألفاظ وأساليب جاوز فيها المعروف من قواعد النحو مثل استعمال (هأنا) دون إسم إشارة.

٤ - المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر المعري

أ - المؤثرات الداخلية:

١ - من المؤثرات الداخلية على فكر المعري شخصيته، وبيئته، والتاريخ العربي والأدب العربي، والإسلام الذي قامت عليه فلسفته والمذاهب الكلامية الشائعة في عصره والديانات المختلفة (اليهودية - النصرانية - المجوسية) (١٠٤).

وسنذكر بعضاً من هذه المذاهب ومنها المعتزلة. وهي فرقة أسهم في ظهورها ما أسهم في ظهور علم الكلام من عوامل داخلية، وأخرى وافدة. فالدارسون يتحدثون عن الخلاف الذي نشب بين المسلمين بعد قتل الخليفة "عثمان بن عفان" وكيف إنتقل ذلك الخلاف من ساحة السياسة إلى ساحة الدين. كذلك ظهر تيار المواءمة بين العقل والنقل.

كما ظهر الصراع بين العقل والشرع في موقف المعتزلة في مواجهة أهل السنة وخاصة في قضية الحسن والقبح (١٠٥).

كذلك عرف "المعري" المذاهب الباطنية Esoterism وخاصة في بغداد. فقد عرف المذهب الفاطمي الذي تفرع منه المذهب الدرزي، ثم مذهب الحشاشيين، ومذهب محمد بن نصير العلوي الذي يعرف أتباعه باسم (النصيرية) وقد كانت هذه المذاهب كلها شائعة في المجتمع (١٠٦). وفي الحقيقة أن مذهب الباطنية (١٠٧) لم يختلف عن مذهب أهل السنة والجماعة في اللغة التي عبر بها عن نفسه كل فريق، فهي تشترك جميعاً في لغة دينية واحدة (١٠٨).

كما عرف "المعري" اخوان الصفا^(١٠٩) ، ودليل ذلك عندما رحل إلى بغداد كان يحضر ندوة "عبد السلام بن الحسين البصرى" فى جماعة يتداعون بانهم اخوان الصفا إذا دعا الواحد منهم الآخر قال : يا اخانا، وكأنهم أعضاء مجمع سرى^(١١٠).

وفيهم يقول "المعري" :

وإذا اضاعتنى الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفا مضيعا^(١١١)

وكانت تعاليم اخوان الصفا ذات صبغة انسانية رفيعة فى بعض جوانبها. فهم يأمرون من يدخل معهم بالتفانى فى خدمة الجماعة بكل ما يملك من مال وجهد. وكانت فلسفتهم تقدر العمل والسعى فى الأرض، وترى أن من واجب العالم أن يعطى علمه للجاهل^(١١٢) وقد كان منطلق حركة الأخوان، ومقر جماعتهم هو البصرة، كما أن لهم فروعاً فى بلدان كثيرة قد يكون المجتمع الذى حن إليه "المعري" فى بعض أشعاره فرعاً من فروعهم^(١١٣).

ورسائل اخوان الصفا بما انتشر فيها من آراء مختلفة تمثل اتصال الفكر الإسلامى وتأثره بالتيارات الأجنبية، وبما شاع فيها من اتجاهات باطنية (تجعل لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل) تستهدف فى الأساس اشباع رغبات مزيج من المخالطين على اختلاف مستوياتهم الثقافية، وكفهم مصادر تفوقهم السياسى والدينى والاجتماعى، وجذبهم إلى موالاة الدعوة الإسماعيلية، وجمعهم تحت الحجاب الذى يتخذ من التقية درعاً يقيهم من شرور أعدائهم.

فالرسائل إذن تمثل واقعاً سياسياً مقنعاً بالتقية الضرورية التى اتخذت الفلسفات والعقائد والكتب المقدسة حجاباً تخفى خلفه فكرها السياسى وأساليب الحركة الإسماعيلية فى نشر الدعوة، وترتيب الدعاة تمهيداً لدولة

الكشف وظهور الإمام القائم، وبناء المدينة الروحانية (دولة أهل الخير)^(١١٤). فكان هذا هو السبب الأساسى فى تأليف الرسائل. أما فيما يتعلق بتهديب العامة، وتطهير الدين فتلك مظاهر وتمويهات على السلطة الحاكمة^(١١٥).

وإن كان البعض يؤكد أن الهدف الرئيسى من رسائل اخوان الصفا على اختلاف موضوعاتها هو أن يبينوا فى جلاء أن الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية لا يتعارضان فى شئ. وهذا الهدف مشترك بين الحركة الفلسفية كلها إبان القرون الوسطى إسلامية كانت فى الشرق العربى، أو مسيحية فى أوروبا، ولكن كان من رجال الدين بعد ذلك من لم يثق فى اخوان الصفا ودعوتهم التى تسوى بين الديانات جميعاً. بل قيل عنهم أنهم ما دافعوا عن الإسلام، إلا ليتخذوا منه قاعدة تؤلف لهم مذهبهم الشامل^(١١٦).

ولكن رغم ذلك لا يمكننا أن ننكر أن أخوان الصفا جاءوا بقضايا جديدة، لم تكن تثيرها جملة الثقافات الشائعة، ولا شك أن اتخاذ الاخوان طريق الثقافة إلى عقول الناس من مختلف طبقات المجتمع هو دليل على أن مجتمع هؤلاء كانت له إهتمامات ثقافية تحرك عقول الفئات الإجتماعية العريضة، وتشمل العديد من جماهير الناس، مما يدل على أن هذه الفئة كانت على صلة بأكثر صنوف المعارف والثقافات^(١١٧).

وسوف نرى (فى الفصول القادمة) إلى أى أحد كان تأثر المعرى بهذه الجماعة وخاصة فى جوانبها الإيجابية، وفى عرضه لقضايا الإنسان، ومشكلات الأخلاق.

٢ - أحوال المجتمع في عصر أبي العلاء

لقد مر المجتمع العربي والإسلامي في عصر "المعري" بأحداث سياسية، واجتماعية، ودينية، وفكرية متميزة، كان لها دوراً بارزاً في توجيه فكر "المعري" وآرائه، وخاصة في مجال الأخلاق. ومن هذا المنطلق رأينا أن يكون اهتمامنا بدراسة أحوال المجتمع من أجل توضيح موجّهات فكر "المعري".

أ - الأحوال السياسية^(١١٨) :

عاش المعري في فترات الانهيار السياسي التي تصدعت فيها السيادة العربية نتيجة الشهوات، التي كانت تضطرم في صدور المتغلبين من الديلم^(١١٩). وكذلك من الأعاجم المتسلطين. وكان هذا التسلط طابع الحكومات الإسلامية في عصر "المعري" وهو الذي قضى على ما كان للخلافة والسلطان السياسي. ذلك السلطان الذي تجاذبته مصر وبغداد مدة غير قصيرة. أما الشام وهي بيئة المعري فكانت مسرحاً للفتن والحروب، وأقربها إلى تلك الحروب والغزوات التي أثارها الأمير سيف الدولة صوناً لشغور الشام من الغزو البيزنطي^(١٢٠).

ومن المسلم به أن الاضطراب السياسي ينشر بين المسلمين ألواناً من الضعف ويولد لهم أشخاصاً خونه قد أفسد قلوبهم الطمع، والحرص، والحرمان. ويقول^(١٢١) د. طه حسين في ذلك إذا قرأت التاريخ في ذلك العصر لن تظفر بيوم خلا من دولة تسحق هو مملكه تُمحق، ونفس تُزهق، ودماء تُراق^(١٢٢).

فقد كان العالم الإسلامي في وقت "المعري" ينقسم إلى دويلات وإمارات انفصلت عن الحكم المركزي أن عن الخلافة العباسية، وأصبح

فى العالم الإسلامى أكثر من خلفه تمثل الدولة الإسلامية، وهى الخلافة العباسية فى الشرق، والأموية فى الأندلس، والفظمية فى مصر وما حولها^(١٢٣).

وببدأ العصر العباسى فى التاريخ السياسى ١٣٢هـ وينتهى ٦٥٦هـ حيث يقسم مؤرخى الآداب هذا العصر إلى قسمين : إحداهما عصر الرقى وينتهى ٣٣٤هـ، وهى السنة التى ملك الديلم فيها بغداد، والثانى عصر الانحطاط، وينتهى بإنهاء الدولة وانحطاط الآداب انحطاطاً عاماً. ولكن المؤرخون قد أخطأوا من وجهين^(١٢٤).

١ - حرصوا على موافقة التاريخ السياسى، فلم يوفقوا.

٢ - حرصهم على التقسيم السياسى فى هذا العصر، فسموا العصر العباسى الثانى عصر الانحطاط.

هذا خاطئ من وجه، وصحيح من وجه تلك القاعدة التى بنوا عليها حكمهم وهى قياس الرقى والانحطاط بما للخلفاء من قوة وضعف. فالوجه الصحيح هو أن الحياة السياسية للمسلمين قد تأثرت أشد التأثير بحال الخلفاء فقويت حين كانوا أقوياء والعكس. أما الوجه الباطل فهو المبالغة فيما بين الآداب والسياسة من صلة بحيث تجسد المؤثرات الإجتماعية والاقتصادية فى الآداب، وبحيث لا تكون الآداب خاضعة إلا للسياسة، وكأن الأدب ظل من ظلال الخلفاء.

والحقيقة أن انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دول صغيرة إنما كان نتيجة الضعف السياسى فى بغداد، ولم تكن المنافسة على الملك فقط، بل كانت تنزع إلى ملك يكفل لصاحبه السلطان، والقوة والشهرة. فكان عمل الآداب والعلوم له خطرة فتتافس المسيطرون فى العلم والأدب أيضاً. ومن هنا يمكن تقسيم الآداب العباسية إلى ثلاثة عصور هى :

١ - العصر الأول يبدأ من القرن الثاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثالث.

٢ - العصر الثاني يبدأ من النصف الثاني من القرن الثالث حتى النصف الأول من القرن الخامس.

٣ - العصر الثالث يبدأ من النصف الأخير من القرن الخامس حتى نهاية الدولة العباسية.

ورغم كثرة هذه الدول المتنافرة، فإن المعري قد اتصل بثلاث دول منها فقط هي^(١٢٥) : دولة الديلم في بغداد حين رحل إليها، والدولة الحمدانية في حلب، والدولة الفاطمية في مصر.

ولكن ما هو "موقف المعري" من هذه الأحداث؟

رأى "المعري" وطنه نهب للاهواء، والشهوات، ورأى البلاد العربية، وما آلت إليه من الضعف والاضطراب فبديهي أن يؤثر ذلك في أدبه، وأن يقسو قسوة مرة على من يظهرون وكأنهم ملائكة الرحمة بينما هم من الأبالسة^(١٢٦) :

فهو يتحدث عن الأحوال السياسية المتقلبة فيقول :

وما أمنت زماتي، في تصرفه

أن ينقل الملك من مصر إلى حلب^(١٢٧)

أرى الدويلات فيك وإن تحادت

غمائم أتجمت بوشيك همع^(١٢٨)

تغير دولة، وظهور أخرى

ونسخ شرائع وقيام رسل^(١٢٩)

ويقول المعري عن فقدان العدل :

فظالم وآخذ ما لا يحل له

ومنصف ظل فيهم ليس ينتصف^(١٣٠)

أرى حلياً حازها صالح

وجال سنان على جلقا^(١٣١)

كما ينتقد الرؤساء بقوله :

وتخالف الرؤساء يشهد، مقسما

أن المعاصر ما اهدت لصوابها^(١٣٢)

"وأبو العلاء" قد تأثر من غير شك بالمذاهب المختلفة القائمة في عصره. فدرسها وجادل فيها، ولكنه لم يستقى منها لنفسه إلا خلاصتها، وأدناها إلى مزاجه فمن قال أن "أبا العلاء" تأثر بالشيعة، ويصاحب الزنج، وبالقرامطة خاصة فشعر أن الأرض ملئت جوراً ورده إلى مصادره الاقتصادية والسياسية المختلفة، فقد قال حقاً^(١٣٣)، ومن قال ان المعري قد تجاوز هذا الحد في تأثره بأصحاب المذاهب النائرة الساخطة فرسم خطة عملية لدفع الجور، وانتظر إماماً سيأتى أو استجاب لإمام قائم، فقد أخطأ فليس أبو العلاء اسماعيلياً، ولا قريظياً، ولا شيعياً بل هو يؤمن بأن الأرض قد ملئت جوراً، ولكنه يأس من أن يرفع هذا الجور صاحب الزنج في البصرة، وزعيم القرامطة في الإحساء، والأئمة القائمون من الفاطميين في القاهرة، أو الإمام الذى ينتظره أولئك أو هؤلاء من الذين كانوا ينتظرون الأئمة المغيبين^(١٣٤). وفى هذا رد حاسم على السؤال الثالث الوارد فى مقدمة الكتاب.

إذن "المعري" لم يرتاح للفاطميين، ولا الشيعة عامة، كما لم يكن يرتاح للمتغابيين من أعراب قيس وطى، فكان يكره من هؤلاء الأعراب ظلمهم

وجهلهم وكان ينكر من الفاطميين مذاهبهم فى السياسة وأراؤهم فى الدين^(١٣٥).

ب - الأحوال الاجتماعية :

لقد أثر فساد الحياة السياسية، واختلال النظام الإقتصادي، وضعف الأثر الدينى فى النفوس على الحياة الإجتماعية. فالحياة الصالحة ليست إلا مزيجاً يأتلف من سياسة مستقيمة، وعدالة شاملة، ونظام إقتصادي معتدل، ولكن كل هذه الخصال كلن مفقودة. إلى جانب الرق، وتعدد الزوجات، فإن الذى يجمع بين زوجتين عربية وفارسية، وبين أمتين تركية ورومية لا يرجو أبناء متشابهين فى الطباع والأخلاق. فكان لكل هذا أثره على المرأة^(١٣٦). ومن الأخلاق التى كثر استنكار المعرى لها، ولوم الناس عليها شرب الخمر، والغلو فى إشباع الرغبة الجنسية^(١٣٧). وعلى وجه العموم فمن درس الآداب فى ذلك العصر أدرك مقدار ما بين أخلاقه، وبين الفضيلة من الأمد البعيد. فليس فى هذه الآداب خلقاً أظهر، ولا خلة أجلى من الدعارة، وأقبح من المجون^(١٣٨).

وعلى الرغم من أن هذه الأحوال الإجتماعية الفاسدة فى عصر المعرى قد بغضت إليه الدنيا، ولكنها لم تبغضه فى الإنسان فكان رفقته به، واجتهاده لإصلاحه^(١٣٩).

ولاشك أن سوء الحالة الإجتماعية مرتبط بسوء توزيع الثروة، أو بالمعنى الأصح بسوء الحالة الإقتصادية. فقد شهد القرنان الرابع والخامس الهجريان خللاً إجتماعياً واضحاً يتمثل فى سوء توزيع الثروة بين الناس، واستنثار الخلفاء وامراء الجيوش بالثروات الطائلة، حيث كانوا ينفقونها على العبيد، والخمور، والزينة فى حين كان جمهور كبير من المسلمين الذين ينتمون إلى أصول غير عربية يعانى من زل الرق

والعبودية، فكانوا يمارسون أخط أنواع العمل المرهق. ومن هنا كان من السهولة استمالتهم إلى الدعوات المتطرفة والثائرة. فكانت ثورة الزنج والقرامطة تعتمد على أولئك العبيد، الذين كانوا يريدون الالتفاف حول داعية يمنيهم بالمساواة، وتوزيع الثروة، والعدل بينهم حتى يخلصوا من الظلم الاجتماعي القائم^(١٤٠).

وقد كان للنتيجة السياسية والاقتصادية التي لا تقوم على العدل إنتشار الجوع والإفلاس، وسادت الأوبئة انحاء بغداد، وهي قطب الدولة الإسلامية ولا شك أن هذه الصورة القائمة لمجتمع يأكل الناس فيه من الشوك دليل قاطع على فساد كل الأنظمة الإجتماعية الاقطاعية القائمة حينذاك في أنحاء الدولة الإسلامية حتى استحال الحكام أنفسهم إلى لصوص^(١٤١).

ولا شك أن كل هذا أثار نقد "المعري" وإذا كان نقده للجماعة بغية إصلاحها، فإصلاح المجتمع لا يتم بقصائد تنظم، ورسائل تحبر. فالقول لا ينفع دون العمل، وهكذا كان نقده رهن محبسه كما كان جسده رهن محبس داره^(١٤٢).

وان كنا نرى خلاف هذه الرؤية السابقة التي ترى أن المعري لم يفعل شيئاً في نقد المجتمع، ومحاولة إصلاحه، وطرح حلول لسلبياته، بل أنه حاول ذلك جاهداً، فالكلمة النافذة والدقيقة عندنا قد تكون أمضى سلاحاً، وأقصى من السيف في بلوغها إلى الهدف، وسوف يتضح ذلك لنا جلياً في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

جـ - الأحوال الدينية :

الديانات كلها من منبع واحد هو الله سبحانه وتعالى، والإسلام خاتمها، ولذلك كان أشمل وأكمل فمن طبيعة اللاحق أن يضيف جديداً للسابق ولكن الحقيقة أن كثيراً من المسلمين بعدوا عن الدين الصحيح فهم عرفوا مبادئ الإسلام، ولكنهم بعدوا عن أخلاقه^(١٤٣).

فالإيمان بلا إله إلهة أخرى لا يقل عن قوة الغرائز في البشر، وإهمال هذا الاتجاه يحدث إرتباكاً واضطراباً^(١٤٤).

وفي عصر "المعري" أشد التناقض في الأديان رغم منبعها الواحد

فتراه يقول :

وما اسلم المسلمون شرهم

ولا يهود لتوبة هادوا

ولا النصارى لديهم نصروا

وكلهم لى بذلك اشهادا^(١٤٥)

وكل ما عندهم دعاو

حتى يقيموا به الشهودا^(١٤٦)

إذا اصحاب دين احكموه

أذا لوا ما سواه وعيبوه^(١٤٧)

مجوسيه وحنيفيه

ونصرانه ويهودية

نفوس تخالف أديانها

وليست من الموت بمفدية^(١٤٨)

بنات العم تأباها النصارى

وبالأخوات أعرست المجوس^(١٤٩)

تلك اليهود، فهل من هائد لهم

والصائبون، وكل جاهل صابى^(١٥٠)

هذا إلى جانب القلب فى الأحوال الدينية حيث يقول :

لم يثبتوا أصل دينهم

فيحكموا بين رفاص ونصاب^(١٥١)

أجاز الشافعى فعال شئ

وقال أبو حنيفة لا يجوز

فضل الشيب والشبان منا

وما اهدت الفتاة ولا العجوز^(١٥٢)

رجوا اماماً، بحق ان يقوم لهم

هيات لا بل حلول ثم مرتحل^(١٥٣)

اله قادر، وعبيد سوء

وجبر فى المذاهب واعتزال^(١٥٤)

ومن الدلائل على الاختلاف فى الأديان أن هناك نوعين من المسيحية يتبع المفكرون نوعاً، وتتبع الكنيسة وعامة الناس نوعاً آخر بعيداً عن النوع الأول. فى حين أن مبادئ الإسلام وأحدة عند جميع المسلمين ومفكريهم، فوحدانية الله وكون محمد (ص) عبده ورسوله، ونظام الزواج والطلاق والمواريث أمور لا تختلف عند المسلمين عالمهم وجاهلهم. ولهذا يزداد المسلم حبه لإسلام كلما زاد تعمقاً فى دراسته، أما المسيحي فعلى العكس كلما تدارسها ظهر له بالمسيحية من تعقيد واستحالة^(١٥٥). ولا شك أن الانحراف بالاديان هو الذى سبب الصراع بين معتققيها، ولو

سارت الأديان سيرها الطبيعي كرسالات من عند الله سبحانه وتعالى دون تحريف لالتقت جميعاً في أهدافها ووسائلها^(١٥٦).

هذا وقد تعددت في عصر "المعري" الفرق والمذاهب ومنها المعتزلة حيث يقول :

ومعتز لي لم أوافق، ساعة

أقول له : في اللفظ دينك أجزل^(١٥٧)

كما ظهرت الأشاعرة فيقول :

استغفر الله، وأترك ما حكى لهم

أبو الهذيل، وما قال ابن كلاب^(١٥٨)

وخالفوا الشرع لما جاءهم بتقى

واستحسنوا من قبيح الفعل ما شرعوا^(١٥٩)

إلى جانب وجود المرجئة فيقول :

أرجوا، أو اعتزلوا، فإني عن مقامكم بمعزل^(١٦٠)

كما وجدت الصوفية فيقول :

صوفية، شهدت، للعقل نسبتهم

بأنهم ضأن صوف، نطحها يقص^(١٦١)

هذا إلى جانب وجود فرقة الإسماعيلية، وسوف نتحدث عنها في الملحق الأول. فهي فرقة مغالية من فرق الشيعة التي تعدت بالإمامة، وتعتبرها أصلاً للمذهب تفترق به عن غيرها من الفرق والمذاهب. وكان الإسماعيلية في بداية الأمر لا يختلفون عن الشيعة إلا في شخص الإمام، وكان الشيعة بدورهم لا يختلفون مع عامة المسلمين في الأصول الدينية المقررة. فهم لم يثيروا نقطة عامة مع المسلمين في الأصول الدينية المقررة، بل أثاروا نقطة فرعية حول الإمامة بعد الرسول (ص) ومن

المعروف أن الإسماعيلية قد أذاعت بين العامة بعض ألغازها حتى تستطيع السيطرة على عقولهم. فكان دعواتها ينشرون بين الناس أن أئمتهم يعرفون الغيب، ويكشفون أسرار المستقبل إلى الحد الذي أشاع سخرية بالناس بهم وبدأت الدعوة تفقد رونقها وقوتها في عهد "المعز لدين الله". وان سكت "المعري" عنهم في رسالة الغفران فلم يقل إلا قليلاً جداً لأنه كان على مقربة من سلطانهم فامسك لسانه عنهم^(١٦٢).

وإن كنا نختلف مع الرؤية السابقة اختلافاً كبيراً، "فالمعري" لم يسكت على سلبيات أي فرقة من الفرق، وقد أوضح أيضاً ما بها من جوانب إيجابية. والمعري لم يكن من هذا النمط الذي يخشى ويحزر ويخاف وسوف نعرض خلال هذا الكتاب الموقف الواضح له ازاء تلك الفرق، لأننا هنا بموضع طرح الشكل العام للحياة الدينية وتقلباتها في عصره فقط.

وإلى جانب اختلاف العقائد، كان ظهور الزندقة في عصره^(١٦٣)، وعلى العموم كثرت الفرق المسلمة التي تكفر بعضها بعضاً حيث قال المعري فيها :

ملل غدت فرقا، وكل شريعة

تبدى لمضمر غيرها، اكفارها^(١٦٤)

وخلاصة الأمر : ان اختلاف المذاهب والعقائد أدى إلى ظهور الصراع بينها وقد انعكس ذلك على سلوك وعقول الناس، مما أدى إلى ضعف العقيدة الدينية بطغيان النزعات والفلسفات الأجنبية وانتشار الإلحاد والزندقة. كما انتشر التصوف والدروشة أو الشعوذة الدينية، وقد عكس "المعري" في رسالة الغفران صورة واضحة لكل هذه المظاهر^(١٦٥).

ولكن فى نفس الوقت لا يمكننا أن نتجاهل أثر تعدد الجماعات الدينية على حيوية العقل العربى، ولكنه كان دليلاً أيضاً على فقدان النظرية الواحدة نعم كان للإسلام الحنيف موقف السيد دائماً، ولكن هذه الفرق كانت لها خطورة تفتتت الجبهة الفكرية، وإشاعة الجدل العقيم^(١٦٦). وان كان للمعرى موقفاً عاماً من الحياة الدينية يؤكد على التعقل فكراً، وعلى الإخلاص عملاً، لذلك نظر إلى الفرق بين الفرق، والاختلاف بين الديانات نظرة عقلانية، وفى رأيه أن الاختلاف بين المذاهب المختلفة يدل على وجوب ترو العاقل فى قبول اخبارها^(١٦٧).

د - الأحوال الفكرية :

جاء الإسلام^(١٦٨)، ووحد شمل العرب، وأدى إلى بعث فكر جديد تجلى فى علوم التفسير، والحديث، والفقه وأصوله، والفرق الإسلامية التى أخذت تستخدم القياس، والنظر العقلى فى تفسير الأحكام الشرعية، ففى الإسلام دعوة لترقية الإنسان مادياً ومعنوياً، والدليل على ذلك أن الإسلام يحضه على النظر العقلى فى قوله تعالى :

"فأعتبروا يا أولى الابصار"^(١٦٩)

"والذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً"^(١٧٠)

وتعد هذه الآيات، والأحاديث أصلاً لما جاء بعد ذلك فى الشعر والأدب من تمجيد العقل كقول صالح بن عبد القدوس :

إذا تم عقل المرء تمت أموره

وتمت أمانيه وتم بناؤه

وقول المعرى :

كذب الظن لا إمام سوى

العقل مشيراً في صبحه والمساء^(١٧١)

وقول المتنبي :

لولا العقول لكان أدنى ضيغم

أدنى إلى شرف من الإنسان

وقد ذكرنا في هذا الفصل (فيما يتعلق بالأحوال السياسية وفسادها) ما كان عليه عصر "المعري" رغم ذلك من رقى في الفنون والآداب، وازدهار حركة الترجمة كإنتقال التراث اليوناني.

فلم يمر على الأمة الإسلامية عصر كانت الحياة العقلية فيه، والنهضة الفكرية أشد ازدهاراً مما وصلت إليه في العصر العباسي^(١٧٢)، حيث أطلع المسلمون على ثقافات الأمم، وأخذوا منها ما يلائم دينهم وعقولهم، وكانت أنواع العلوم التي اشتغلوا بها هي : (الخط - القرآن - التجويد - الحديث - الفقه - اللغة - النحو - المعاني - التاريخ - الفلك - الفلسفة - الترجمة، وغيرها). ولقد قامت الفلسفة^(١٧٣) بدور خطير في عصر الدولة العباسية، وحياة المجتمع العربي، ومنها انتشر الشك في المجتمع، والانتقال إلى الحياة العقلية البحتة دون النظر إلى ما سواها، وتدعيم النظريات الدينية بالفلسفة.

والشعر من الفنون الجميلة^(١٧٤)، والآداب الرفيعة، فالشعر يظهر المرء في أسى عواطفه وخواطره. وهكذا كانت منزلة الشعر عند الخلفاء والأمراء منزلة عالية فكانوا يقربون الشعراء في كل عصر. أما في العصر العباسي فقد تميز الشعر فيه عن العصر الأموي حيث أطلع شعراء العصر العباسي على الكتب الفلسفية، والطبيعية والمنطقية مما أدى بهم إلى النظر الصحيح، كما تميز عند "المتنبي" و "المعري" فقد أضيف في عصر

العباسيين إلى الحماسة، والفخر والرثاء، والمدح أبواب أخرى وهي الخمريات، والتغزل. كما زادوا في العصور الأخيرة الاخوانيات، والعقاب وشكوى الدهر، والزهد. وهذا كله يدل على توسع علاقات الأمة وارتقاء أدواتها.

ودراستنا للأحوال الفكرية، وارتقاء الآداب والفنون وازدهار الاتجاهات العقلية في عصر "المعري" يساعدنا على تفسير الظواهر الثقافية والفكرية وعلاقتها بالمجتمع.

تعتبر الظواهر الثقافية ومنها الأدب ظواهر اجتماعية، لأن الطبيعة الاجتماعية للإنسان ترد كل أشكال الثقافة التي ينتجها إلى عصره وبيئته، فالأديب مهما يكن امرء فهو كائن اجتماعي، ولهذا لا يمكن أن ينفرد ولا أن يستقل بحياته الأدبية. فإذا اشتدت الصلة بينه وبين الناس كان صدق لحياتهم، وكانوا صدق لانتاجه، وكان هذا الأديب مرآة لكل ما فيهم من آراء وخواطر (١٧٥).

وهذا ما جعل البعض يؤكد على اقليمية الأدب (١٧٦) وشدة تأثر الفن ببيئته، وضرورة مراعاة ذلك في درس الأدب وتاريخه. فالفن أداة لفهم الكون، والإنسان كما كان الدين، والفلسفة، والعلم. والأديب المؤثر (١٧٧) الذي لا يقبل أعراف المجتمع بل يتمرد عليها، يصور المجتمع، أو بعض جوانبه بكل مثالبها، ونواقصها ليدفع المجتمع إلى الوعي بها، والتحول عنها، فقد يعكس هذا الأديب صوراً يضيق بها المجتمع أكثر مما يعجب، وقد يقسو المجتمع على الأديب بسبب هذه الصور، ولكن المجتمع يتوقف عندها على كل حال، ثم تتحول إلى أثر ايجابي لأنها بداية اكتشاف الوعي الزائف.

ومن هنا جاء قول "فجينيوسفيريني" G Severini من الجلى أن الصراع بين الفنان والمجتمع أمر على غاية من الأهمية... ولكن إذا كان لدى الفنان ما يقوله، وإذا أتيح له القول فى حرية، فإن الاتصال يمكن أن يتم دائماً بين عالمه، وعالم الآخرين^(١٧٨).

وارتكازاً على الآراء السابقة التى تؤكد صلة الأديب بمجتمعه، فإننا نرى ان المعرى كان مرآة عاكسة تعكس ما يدور فى مجتمعه، ويعبر بشعره عن خواطره تجاه التقلبات السياسية، والفكرية، والإجتماعية فى ذلك العصر، وكانت رؤيته نقدية لكل ما فى المجتمع من سلبيات، وانحطاط، وتدهور، وهو ما جعله يعانى الكثير ممن رأوا فى شعره أداة فاعلة من أدوات النقد الإجتماعى اللازم.

ب - المؤثرات الخارجية :

لقد كانت معرفة "المعرى" نتهل من رافدين الأول كما قلنا الثقافة العربية وآدابها، والقرآن والحديث، أما الثانى والذى نحن بصدده هو الثقافة الوافدة السائدة فى عصره، وهى ما تمثل التأثير الخارجى على فكر أبى العلاء. وعن شمول هذه الثقافة نراه يقول :

لعمرك ما غادرت مطلع هضبة

من الفكر إلا وارتقيت هضاباً^(١٧٩)

ما كان فى هذه الدنيا بنو زمن

إلا وعندى من أخبارهم طرفاً^(١٨٠)

فلم يطل عصر "أبى العلاء" على الأمة الإسلامية حتى كان قد تم نقل الفلسفة وحكمة اليونان^(١٨١) متمثلة فى أفلاطون، وأرسطو، وأقليدس، وبطليموس، وجالينوس كذلك نقلت الفلسفة الطبيعية، والرياضية، والأدبية. كما انتقل المنطق، والطب والتشريح، والهيئة، وذلك عبر الترجمات

والشروح. وقد كان للفلسفة عند المسلمين في ذلك الوقت صورتين كان القرن الرابع ممثلاً لهما أصح تمثيل: احدهما الصورة الفلسفية الخالصة التي تطلق فيها للعقل حظة من الحرية، ومثلها الفارابي وابن سينا. والفلسفة التي تكلفت ملاءمة الدين بل حياطته والذود عنه، وهي علم الكلام، والذين مثلوا ذلك في عصر المعري الأشعري، والجبائي والاسفرائيني، والباقلاني^(١٨٢).

ولكن هناك ثمة خصائص للفلسفة اليونانية تختلف عن خصائص الفلسفة العربية، فعند اليونان إيمان كامل بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء، فالفلسفة عند أفلاطون مثلاً هي حب العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء، فالفلسفة اليونانية بجملتها تبحث في الجواهر والماهيات، وتتحرى الحقيقة لذاتها، وتتوخى الكشف عن غاية الوجود، وهي فلسفة تجمع بين الحق والخير والجمال. فالعقل عند اليونان كاف، ويستطيع أن يدرك الحقيقة بالعالم المحسوس، ومن هنا فإن هذه الفلسفة عقلية توكيدية كونية، ومحبة للنظام والترتيب والجمال، مؤمنة بحرية العقل أما الفلسفة العربية فهي فلسفة عقلية دينية، ولكن ليس كالفلسفة اليونانية. فالفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة (استاتيكية). أما الفيلسوف العربي فينظر إلى العالم نظرة (دينية). فالدين في نظر الفلسفة العربية أساس ضروري لابد للفيلسوف من التوفيق بينه، وبين الفلسفة^(١٨٣).

ورغم ذلك فلا يجادل اثنان في الأثر اليوناني بل أنه أهم مؤثر إلى جانب الإسلام نفسه في صياغة الفكر الفلسفي، والعلمي العربي ويبدو أثره في الفلسفة، والتصوت، وعلم الكلام، خصوصاً في مراحل المتطورة ومن خلال معرفة الباحثين بانتقال التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية في عصر "أبي العلاء" كان إرجاعهم بعض سلوكيات "المعري" إلى هذا التراث فيرى د. "طه حسين"^(١٨٤) أن ميل المعري إلى الشدة

والتقشف ما هو إلا فلسفة ابيقور قد لاعم بينها، وبين البيئة الإسلامية ملائمة رائعة حتى خدع الناس فيها فظنوها إسلامية خالصة، ورأوا فيها مذهباً موروثاً من مذاهب الزهد والتسك. وهذه الفلسفة العلانية الأبيقورية تقوم قبل كل شئ إلى إنكار العلة الغائية التي يؤمن بها كثير من الفلاسفة أصحاب الديانات جميعاً، فالأشياء لم تخلق بهذه الغايات التي خلقت لها انما هذا كله غرور جاءنا من هذه الأثرة التي خيلت إلينا أن العالم خلق من أجلنا، وسخر لمنفعتنا.

وفي نهاية هذا العرض للمؤثرات الداخلية والخارجية على فكر "أبي العلاء" يمكن لنا أن نضعها في النقاط الآتية (١٨٥):

١ - الحياة نفسها، فقد درس "المعري" حياة قومه، وانتهى إلى نقد كثير من الأخلاق، والعادات.

٢ - الفلسفة اليونانية، وقد درسها "المعري" في انطاكية، واللاذقية واتقنها في بغداد.

٣ - الفلسفة الهندية عرفها ببغداد (١٨٦)، وهذه الفلسفة قد كانت لها حياة خاصة في العراق، وبلاد الفرس في أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس. فقد كتب "أبو الريحان البيروني" كتابه في تاريخ الهند (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة). وقد عرف المسلمون الفلسفة الهندية قبل هذا العصر عن طريقين: إحداهما الاتصال الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند، والثاني الكتب الهندية التي ترجمت للمسلمين أيام المنصور في الأخلاق ككتاب (كليلة ودمنة) وفي النجوم ككتاب (السند هند) وفي الأساطير. وأشهر ما في الهند كان فلسفتهم في الزهد وإطراح الحياة المادية.

٤ - الفلسفة الفارسية عرفها المسلمون منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتد في أيام بنى أمية، وظهرت الكتب الفارسية مترجمة أيام العباسيين بفضل ابن المقفع وبنى نوبخت وأخذ العرب من الفرس الاخلاق، والسياسة، والنجوم.

٥ - كتب الدين على اختلافها. فقد درس "المعري" الإسلام، واليهودية، والنصرانية، والمجوسية، وناقشها في اللزوميات.

٦ - الكلام، والتصوف من مصادر الفلسفة العلائية، حيث أنهذين العلمين ما هما إلا مزيجاً من الفلسفة اليونانية وأصول الإسلام.

٥ - المعري بين الشعر والفلسفة :

إن الشعر والفلسفة بينهما حرب قائمة من قديم الزمان، وإن كان هناك مستوى اسمى يلتقيان في أعاليه، ويتصافحان، ويكشف كل منهما للآخر عن نفيس خزانته فليس وظيفة الشاعر، ان يتناول الحق مباشرة، وانما وظيفته ان يتناوله من الجانب الحسى، ويضفى عليه الجمال، ويمزجه بحياة الإنسان وعواطفه، وليست المكانة الأولى في الشعر لما قاله الشاعر في ذاته، وانما لكيفية قوله(١٨٧).

والمقولة السابقة هي التي دفعتنا إلى البحث في شخصية "المعري" فقد قيل الكثير بشأنه فيما يتعلق بكونه شاعراً، أم فيلسوف. وهذه النقطة ليست فرعية، بل هي جزء من الكل، وهي مفتاح لأفكار ورؤية "المعري" في كثير من الأمور فمن الباحثين من بنى رؤيته للشخصية على أساس كونها أدبية شاعرية، ومنهم من بنى رؤيته على كونها فلسفية، وفريق ثالث قام بالتوفيق بين الرؤيتين السابقتين وسوف نعرض لهذه الآراء ثم نعقب بما نراه.

أ - المعري شاعراً :

يرى البعض أن "المعري" ليس صوفياً ولا فيلسوفاً، حيث أن الإبداع العلائى قد كشف قصور صاحبه عن التحقق بتجربة صوفية تمنحه سلام النفس وطمأنينه الروح، وبقي إلى أن قضى حياته يعاني محنة وجودية، ويشعر بالغرابة، وينشد الموت. فقد تجاوز المعري فى شعره التخوم التقليدية للشعر العربي إلى التأمل المتصل فى مصير الكون، وهموم الإنسان الفكرية، والنفسية، وعلاقته بذاته، وبالآخرين، وبالحياء والموت وما بعد الموت^(١٨٨).

وإذا كان الشعر كما قال "كولردج" يهدف مثلما يهدف الدين إلى تعميم المعانى الخاصة، ويمنع الناس من قصر اهتمامهم فقط على ظروفهم الشخصية، فإن هذا التصور الجمالى لفن الشعر لم ينطبق على شاعر عربى خلال أربعة عشر قرناً قدر انطباقه على "المعري" فهو سابق لعصره، متجاوزاً لقدرات الفن وقيمه فى أيامه^(١٨٩).

ووجهة النظر السابقة تؤكد أن "المعري" شاعر، وهو شاعر ميتافيزيقى^(١٩٠)، وليس شاعراً فيلسوفاً، وذلك لأن المعرفة لحقيقة الفلسفة، ولطبيعة العقل الشرقى كليهما لا تنفى الفلسفة عن أدب "المعري" فحسب بل عن المفكرين، والعلماء المشتغلين بالفلسفة من المسلمين. فقد إنتهى التكوين الروحى "لأبى العلاء" وهو على أعتاب الأربعين إلى حياة باطنية عميقة التأمل، وقد عكف فيها على كشف البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون. وعبر عنه فى عطاء فنى خالص، وقد خلط الكثير بين هذا التأمل الفنى الميتافيزيقى، وبين الفلسفة مما أدى إلى خطأ آخر هو الحكم على عطائه بالتناقض، والتخبط مثلما قال "نيلكسون" و "مرجليوث" لأنهم ألزموه بما لا يلزمه، وهو منهج الفلاسفة فى الوضوح، وارتباط

النتائج بالمقدمات، وبنائية الأفكار، وتطورها إلى نسق فلسفى واحد. والحقيقة أنه ليس بغريب أن يفضى تأمل الناس عن حقيقة شعرية تمس النفوس والكون. فالجديد الذى أتى به المعرى، ولم يدركه القدامى هو أنه تمثل تجربته الميتافيزيقية المتفردة واخضعها للفن بأن جعلها شعراً، ومن ثم تناول الشعر القضايا الإنسانية الشاملة والثابتة^(١٩١).

وان هذا العطاء الميتافيزيقى "لأبى العلاء"^(١٩٢) فى العربية ما هو إلا نمط فريد من الجدل لم يقم به فيلسوف، وانما أداه شاعر فنان مرهف الإحساس، جاد الإدراك، فتمكن من أدوات فنه، ولديه مجموعة ثقافات دينية، فلسفية، وحضارية متباينة، ومتفاعلة. إلى جانب فكر المتكلمين، والمعتزلة. فالحرية الفكرية لدى "المعرى" هى سمة عصر المتكلمين والمعتزلة بوجه خاص.

وإذا كان أصل الشعر فى اللغة^(١٩٣) : العلم أو الفطنة أو الإدراك. فقد استعلت المادة أولاً لما لابس الإنسان والتصق به من شعر، ثم أطلقت على الشعور بمعنى الحس والمشاعر، أى الحواس التى بها يدرك الإنسان ويحس.

والشعر ليس مجرد اللفظ والمعنى، فإلى جانب أنه تعبير موسيقى فإنه يؤثر فى النفس، ويترجم ما بها. فيكون المعرى بهذا شاعراً. وهناك من يرى أن "المعرى" كسائر الشعراء يجوز عليه الكذب (وهو قول الميمنى). فلو صح هذا الزعم لكان كل عمل عن المعرى لا جدوى به. "فالمعرى" شاعر، ولكنه يختلف عن الشعراء، فهو لا يكذب، فشعره ترجمة صادقة عما يجد، وتأملاته ليست خواطر شاعر، وليست مجرد نظم لحكم معروفة. ففى العالم الشرقى كان الخيام تلميذ "المعرى"

الأول يعالج فى شعره أدق المسائل، ويتناول مصير الإنسان، وكذلك "طاغور" فى الهند و اقبال وغيرهم.

وهناك من يؤكد على كون "المعري" شاعراً^(١٩٤) بكل ما فى الكلمة من معنى وأديباً، وفناناً لغوياً بارعاً فالمعري شاعر بمعنى متسع جداً، ولكنه شاعر على كل حال، وليس هو بالفيلسوف البحت، وهو فنان أيضاً لأنه أراد أن يبرر تجربته النفسية فى قالب رائع من اللفظ، واسلوب شيق من رقة القافية، وفتنة الوزن. ولذلك لو جردنا التراث العلائى من ذلك الثوب الخلاب، لما بقى شئ جدير بأن يعد حكمة على حدتها فالمعري^(١٩٥) من الناس الذين نفروا من الحياة، ونظروا إليها نظرة التفحص والتدقيق، حتى توهم بعض الباحثين وعدوة فيلسوفاً صاحب فكر ورأى ومنهج، وابتعدوا به أحياناً عن دائرة الشعر ليضعوه فى دائرة الفلسفة.

ب - المعري فيلسوفاً

إنتهى المحدثون إلى كون "المعري" فيلسوفاً^(١٩٦) فقد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية. وكأنما المعري اطلع على الغيب، وادرك هذه المحاولة الجديدة فى فهمه حيث قال :

يكررنى ليفهمنى رجال

كما كررت معنى مستعاداً^(١٩٧)

ويرى البعض أنه فيلسوف كما تسمى "السوفسطائية" و "سقراط"

فلاسفة ولكن ما هو مقام "المعري" فى الفلسفة؟

(١) نقد "المعري" الفلسفة الإسلامية التى وصلت إلى أيامه، ونبه إلى ما

فيها من آراء صحيحة، أو غير صحيحة، وحكم العقل فى ذلك.

(٢) كان "المعري" طبيباً اجتماعياً عرف أمراض المجتمع، وحللها، ووصف علاجها.

(٣) كان واقعياً في تفكيره لا يميل إلى الخيال، ولا يأخذ بالظن.

(٤) زعم البعض أن آرائه سلبية، وأنه إنتقد بعض العادات ولم يقدم الإصلاح.

ولكن الحقيقة أنه كان إيجابياً في أمور كثيرة كما كان لا أدريا في أخرى، ومتشائماً في ثلاثة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية^(١٩٨).

فليس المعري إذن فيلسوفاً 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 "الأبي العلاء" أفكاراً خاصة مبتكرة من الآداب والأخلاق، وأراء في المرأة، والتاريخ، 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 جمالاً شعرياً قبل أن يصير الجمال حقاً فنياً^(١٩٩).

والمأمل يجد بين الشعر والفلسفة صلة وثيقة فكلاهما يعتمد على الحقيقة ويحاول إدراك الأشياء ادراكاً صحيحاً، 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 فارغاً من النظرات الفلسفية في

كل خطواته لأن التفكير الشعري هو تفكير فلسفي أيضاً. إلا أن "المعري" كثيراً ما كان يأخذ المعنى وينحرف به عن طريق استاذة "المنتبي" لما كان بين المزاجين من فروق "فالمعري" مثالي و "المنتبي" واقعي (٢٠٠).

ويقول د. "طه حسين" (٢٠١) من الذي ينكر علينا أن نقول : أن 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 أنثى لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفية وحدها، وفي العصور الإسلامية الأولى إلى أواخر القرن الرابع.

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 ذوى 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 (لإمام سوى العقل) (٢٠٢).

لهذا فإن شعر "المعري" مثل بارز قد يجره طغيان الروح الفلسفية على السليقة الفنية، ولكن لانزاع في أن الفيلسوف إلى حد ما فنان، لأن تنسيق مذهب فلسفي وتخطيط بنائه، واللامسة من نواحيه المختلفة، واطرافه المتشعبة يستلزم البراعة الفنية، كما أن بث العلاقة بين الفن والفلسفة يعنى الفيلسوف أكثر من الفنان لأنه في داخل دائرة اختصاصه (٢٠٣).

ومن هنا كانت نتيجة النزعة الفلسفية التي جارت على السليقة الشعرية في "أبي العلاء" (في المعركة التي نشبت بين عقله وعواطفه) ان

تغلب العقل فى كثير من المواقف. وقد دفع "أبو العلاء" ثمناً غالياً لذلك. فقد أماط أبو العلاء الكذب عن شاعريته لأنه نزها عن الخيال (٢٠٤).

وإذا كان للفظ فيلسوف عند اليونانيين أو الإسلاميين يعنى من درس العلوم الطبيعية، والإلهية، والخفية درساً علمياً متقناً وبسط سلطانها على حياته العلمية وسيرته الخاصة فلم يكن هناك تناقض بين هذه العلوم وأعماله. فإن الإنسان الذى اتقن هذه العلوم، ولكن حياته تناقضها، فهو يعرف الفضيلة، ويناضل عنها، ولكن لا يطبقها فى حياته ليس بالفيلسوف. وإنما هو عالم بالفلسفة. والإنسان الخير الذى يؤثر الفضيلة لأن نفسه قد فطرت على ذلك، من غير أن يكون متقناً لهذه العلوم ليس بالفيلسوف، بل هو رجل خير فحسب. فإذا جمع بين الطرفين فإجاد الحكمة علماً وعملاً، أى بحث فى حقائق العالم، وكانت حياته موافقة لنتائج بحثه، فهذا هو معنى الفيلسوف أو الحكيم. وان صح ما قيل فى سيره "المعري" وأخلاقه ودراسته الفلسفة فى انطاكية وطرابلس وبغداد يدلنا هذا على أنه فيلسوف حقاً (٢٠٥).

هذا وقد تناول "المعري" بفلسفته ما تناول غيره من الفلاسفة فبحث عن العالم، وما فيه، وعماء وراء المادة، والسياسة، والأخلاق،

١ - بحث فى الفلسفة الطبيعية (المادة، الزمان، المكان، تناهى الأبعاد).

٢ - بحث فى الفلسفة الرياضية (النجوم، قدمها، خلودها) تأثيرها فى العالم).

٣ - بحث فى الفلسفة الإلهية (الله، الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث).

٤ - بحث فى الفلسفة العملية (أصل الإنسان، غرائزه، الدنيا،
العدم، الزواج، المرأة، الأخلاق، السياسة) (٢٠٦).

ج - المعرى بين الشعر والفلسفة :

كان "المعرى" فيلسوفاً رغم اختلاف الناس فيه، فهو فيلسوف
الرأى، والحياة وأديباً عالماً، 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 (٢٠٧).
والمعرى شاعر حقيقى، وفيلسوف مزاجى (٢٠٨)، وأهم مميزات
شعره أنه صادر عن ألم فياض من النفس، وأراءه واضحة مثال للمنطق،
وسلسلة أحكامه تتطلق من تموجات حواسه. وذهن "المعرى" فعال فى كل
ميادين الحياة.

وبالرغم مما سبق فإن هناك آراء نفت عنه الشعر والفلسفة معاً،
فقد قال شيوخ صناعة الشعر فى الأدب العربى أنه ليس بشاعر لأسباب
منها (٢٠٩):

١ - أنه خرج عن المألوف فتصدى بالشعر لمعالجة أمور عقلية،
ومسائل فلسفية لم يألوها فى الشعر من قبل، وكان أول عهدا بذلك حين
ظهر بعض الشعراء قبل الإسلام يعالجون الشعر بمذاهب خاصة "كطرفه
بن العبد" الذى عالج أفكاراً تتشابه مع ما يمكن اعتباره من مذهب اللذة،
و"المتنبى" الذى عالج أفكاراً فلسفية فضاق بها النقاد. وهكذا كان إنكارهم
لشعر المعرى بسبب خروجه عن هذه الضوابط.

٢ - كان "المعرى" يعالج المسائل العقلية. وكان نتيجة ذلك ازدحام
شعره بالمعانى، والذوق لا يهضم كثرة المعانى.

أما من أنكروا فلسفته فكان ذلك لأسباب منها :

١ - أن "المعري" فى مسألة المعرفة لم يخضع فى فهمه للحياة لأصل ثابت من أصول المعرفة.

٢ - "المعري" متناقض لا يثبت على رأى فى المسألة الواحدة، فهو ينفى ويثبت.

٣ - تناول "المعري" طائفة من المسائل هى إلى مجال الفلسفة أقرب ولكنه لم يعرض تأملاته على طريقة الفلاسفة، والمتكلمين، فلم تعنيه الأدلة والبراهين.

كما ذكر البعض أدلة أخرى تنفى عن المعري فلسفته لأسباب هى (٢١٠) :

١ - ليس له بحث بالمعنى الصحيح عن الحقيقة، وليس هنالك إلا خواطر منثورة، ومنظومة، فليس من الانصاف لجهد الفلاسفة أن يسمى هذا فلسفة.

٢ - مسألة المعرفة، وهى هامة فى الفلسفة لم نستطيع أن نعرف "المعري" فيها اتجاهها، ولا منهج تفكير.

٣ - لا يمكن أن نعرف مذهب المعري فى الشؤون الإنسانية كالزهد، والحب والحياة وكرهها، والسرأة، والزواج، والنسل، والعزلة.

ثم أن "المعري" أخل بمنهج الفلسفة وهو :

١ - أن هذه الفلسفة ليست إلا البحث الحر الذى لا يحد نظر المفكرين فيه حداً لا يحتكم فى عقله غير منهجه.

٢ - الفلسفة هى فهم العالم فهماً عقلياً يقوم على تقرير أن المسبب يترتب إلى سببه.

٣ - أنه حين حاول في المنتور لم يفرق بين مواضع الدليل العقلي والشرعي.

كما نفى دي بور^(٢١١) عن "المعري" الفلسفة والشعر كلتيه فيرى أن البعض غلا في رفع شأن "المعري" فعدّه شاعراً وفيلسوفاً، وجعلوه في مكانه لا يستحقها. نعم لأبي 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 ضريباً، وليس غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج كلغوى، أو كمؤرخ شيئاً في ميدان النقد الأدبي للواقع.

و"المعري" بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة دعا إلى الزهد في ملذاتها وكان متبرماً بالأحوال السياسية، بآراء العامة في الدين، والخاصة في العلم مبيناً عيوبها. غير أنه لم يأت بجديد في ذلك، ويكاد يكون خلواً من أي موهبة تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء ببعضها. فقد كانت له مقدرة على التحليل فقط دون التركيب، وتعاليم "المعري" عقيمة، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء^(٢١٢).

والآن نعرض رؤيتنا فيما يتعلق بشاعرية "المعري" أو فلسفته. فمن خلال تمحيص كل الآراء التي قيلت بشأن "المعري"، والتي نسبت إليه الفلسفة تارة، والشعر تارة أخرى، أو وفقت بين الاتجاهين. فإننا نرى أن "المعري" شاعر وفيلسوف في آن واحد. كما دللتنا الاتجاهات السابقة والتي وفقت بين شاعريته وفلسفته. فلا يمكننا أبداً أن ننكر عليه شاعريته، وتكوينه النفسي والشعري المرهف والذي تميز به، وعرض أفكاره في إطاره شعراً أو نثراً.

وفى نفس الوقت لا يمكننا أن ننكر عليه فلسفته، وعقلانيته التى تبلورت بشدة فى لزومياته، وكثير من سقط الزند يشهد بها. وتلك سمة قلما توجد عند الشعراء. فقليل جداً من يمتلك القدرة العقلية، والتفسيرية لعرض آرائه الشعرية فى قالب فلسفى علقى. وسوف تؤكد لنا الفصول القادمة من هذا الكتاب هذه الرؤية وسلامتها من الناحية المنطقية.

ولكن هناك نقطة هامة، ينبغى الإشارة إليها، وهى أن من نسب الشعر فقط إلى "المعري" كنا نشعر وكأنه يحمل عداً للفلسفة، وكأنها وباء يريد أن يسمو بالمعري الشاعر عنه. فقد قيل أنه شاعر ميتافيزيقى، وإنما لنتساءل ما معنى شاعر ميتافيزيقى؟ وهل الميتافيزيقا اتجاه ينسب إلى الشعر أم إلى الفلسفة؟

إننا لم نسمع عن شاعر ميتافيزيقى، ولكننا سمعنا عن فلاسفة ميتافيزيقيين فإذا كانت الميتافيزيقا هى البحث فيما وراء الطبيعة من أسرار، ومشكلات، كالنفس والعقل واللّه، والبحث، وغيرهم. فليس هذا شأن الشعر بل هو شأن الفلسفة أما إذا تناول الشاعر هذه الأمور، وكانت له آراء جديدة فيها، فهو شاعر وفيلسوف معاً.

كذلك الحال نراه فيمن نسب إليه الفلسفة دون الشعر وكأنه يريد أن يجرد المعري من موهبته الخلاقة. ولكن النظرة الموضوعية والتحليلية لهذا الأمر تدعونا إلى التعجب فماذا يدين الفرد أن يجمع بين الشعر والفلسفة. فالشعر تأمل فى الطبيعة والكون، والفلسفة لا تتبع إلا عن قدرات نفسية عالية وسمو روحى يستطيع الإنسان به أن يستشف الحقائق ويصل إلى ينابيعها، كما أن شفافية الشاعر تؤدى بدورها إلى صفاء الذهن وبلورة الصورة فالشعور والعقل يصب كل منهما فى الآخر، فلا انفصال بين الشعر والفلسفة. وينطبق هذا على المعري الذى عاش

عصراً مزدهراً نمت فيه الفلسفات، وتبلورت الثقافات المتعددة، وظهرت الفنون المختلفة، وانفتحت فيه كل هذه المجالات على بعضها البعض. هذا وقد سبق "المعري" في هذا النمط الكثير نذكر منهم "المتنبى" الذي اشتهر بحكمته إلى جانب شعره وفنه المتميز. وفي عرضنا القادم لأراء "المعري" المختلفة سنجد أنه كان يستحق لقبى الشاعر والفيلسوف.

هوامش الفصل الأول

- (١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى - دار المعارف - ط
٩ - القاهرة - سنة ١٩٨٢ - ص ٩٦.
- ولابى العلاء ترجمة فى مصادر عديدة منها :
- أ- الميمنى، عبد العزيز الراجكوتى : أبى العلاء وما إليه - المطبعة
السلفية ومكبتها - الهند سنة ١٩٤٤ هـ - ص ٢٤.
- ب - الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وآثاره
ج١ - علق وأشرف على طبعه عبد الهادى هاشم - مطبوعات المجتمع العلمى
العربى - دمشق سنة ١٩٦٢ - ص ٤٩.
- ج - تيمور، أحمد : أبى العلاء المعرى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر القاهرة - سنة ١٩٤٤ - ص ٣ : ٦
- د - حسين، طه (أشراف) : تعريف القدماء بأبى العلاء المعرى - جمعه
وحققه لجنة من رجال وزارة المعارف العمومية - مطبعة دار الكتب المصرية -
القاهرة سنة ١٩٤٤
- ١ - الذهبى، أبو عبد الله شمس الدين : تاريخ الإسلام - طبعة
تعريف القدماء - ص ١٨٩ : ١٩٢.
- ٢ - ابن الوردى، عمر بن المظفر بن عمر : تتمه المختصر
فى أخبار البشر طبعة تعريف القدماء - ص ٢٠٦ : ٢٠٨
- ٣ - الصفدى، صلاح الدين أبو الصفا خليل : نكت الهميان فى
نكت العميان - طبعة تعريف القدماء - ص ٢٨٥ : ٢٩٦.
- ٤ - ابن فخرى، يوسف بن الأمير سيف الدين : النجوم الزاهرة
فى ملوك مصر والقاهرة - طبعة تعريف القدماء - ص ٣٢٩ ، ٣٣٠.

- ٥ - ناصر خسرو، أبو معين : سفر نامه - طبعة تعريف
القدماء ص ٤٦٢
- ٦ - ابن العديم، صاحب كمال الدين : الإنصاف والتحرى فى
دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى - طبعة تعريف
القدماء ص ص ٤٨٦ : ٥١١
- ٧ - الثعالبي، أبو منصور : تتمه اليتيمة - طبعة تعريف القدماء
ص ٥
- ٨ - البغدادي، الخطيب : تاريخ مدينة السلام - مطبعة تعريف
القدماء ص ٥
- ٩ - السمعاني، تاريخ الإسلام أبو سعد : الانساب - طبعة
تعريف القدماء - ص ١٢
- ١٠ - ابن الانباري، أبو البركات عبد الرحمن : نزهة الألباقى
طبقات الأدبا - طبعة تعريف القدماء - ص ١٦.
- ١١ - القفطى، أبو الحسن على بن يوسف: انباه الرواة على
انباه النحاه - طبعة تعريف القدماء ص ص ٩، ٢٠.
- ١٢ - الحموى، أبو عبد الله ياقوت : إرشاد الأريب إلى معرفة
الأديب - طبعة تعريف القدماء ص ٦٧.
- ١٣ - ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد : وفيات الاعيان
فى أنباء أبناء الزمان - طبعة تعريف القدماء - ص ١٨٥.
- (٢) السمعاني : الأنساب - مصدر سابق - ص ١٤
- البغدادي : تاريخ مدينة السلام - مصدر سابق - ص ٧
- ابن تغرى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة -
مصدر سابق - ص ٣٣٠
- ابن العديم : الإنصاف والتحرى - مصدر سابق - ص ٥١١
- الجندى، محمد سليم، الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى
وأثاره - مصدر سابق - ص ٦٤
- حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى - مصدر سابق
- ص ١٧٣

- (٣) فى وصف مدينة المعرفة، واشتقاق اسمها عند اللغويين.
انظر : الجندي، محمد سليم: الجامع فى أخبار أبى العلاء وأثاره -
مصدر سابق ص ١٨
- (٤) قد سماه أبوه أبو أحمد، وكناه بأبى العلاء، وقد جرى على عادة أهل بلدة فى ذلك أو الظاهر أنهم كانوا يكونون الأولاد منذ الحداثة.
انظر : المصدر السابق : ص ٤٩
وايضاً : حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدرس ابق - ص ١١٠
الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ١٢ : ٢٤.
(٥) لزوم ٢ / ٣٤٨
المعري، أبو العلاء : اللزوميات ج١، ج٢ - دار بيروت للطباعة والنشر -
بيروت - سنة ١٩٨٣.
- وسوف تشير طوال هذا البحث إلى أبيات اللزوميات حسب الأجزاء ٢،١ فتقول
لزوم ١ أو لزوم ٢، ثم نضع علامة تفصل بين الجزء ورقم الصفحة كما هو
مبين فى الهامش السابق.
- (٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٠٣.
صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٨٦
ص ص ٢٣٨، ٢٨٧.
- (٧) اليطى، صالح حسن. الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى - دار
المعارف الاسكندرية سنة ١٩٨١ ص ص ٦، ٧.
- الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ص ٣ : ٣٥.
(٨) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٧ : ٣٥
(٩) العقاد ، عباس محمود : رجعه ابى العلاء - مطبعة حجازى - القاهرة سنة
١٩٣٩ ص ص ٢٤ : ٣٢
- (١٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١١١
انظر أيضاً E ncyclapedia Britannica : Art (Abu - Ala Al - Marri)
Vol. 1, Encyclopedia Britannica, Inc , William Benton, Publisher,
london - P53.
- (١١) الجندي، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وأثاره - مصدر سابق
ص ص ٦٤ : ٧٠.

(١٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ١٢٠، ١٢١.

(١٣) سقط الزند ٢ / ٩٠٧

التبريزى : انى انقم على نفسى الضحك وعلى غيرى، حتى على ضاحك المزن، أى برمه فلاجادنى إلا غيم لا برق فيه. أى انى أثر أن أكون معبسا المعرى، أبو العلاء : شروح سقط الزند - خمسة أقسام - تحقيق مصطفى السقا عبد السلام هارون - عبد الرحيم محمود إبراهيم الابيارى - حامد عبد المجيد بإشراف الأستاذ الدكتور طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٣ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧. وسوف نشير إلى أبيات سقط الزند بالقسم والصفحة كما فعلنا فى اللزومات.

(١٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ،- مصدر سابق - ص ٨١

(١٥) لزوم ٢ / ١٤٨.

(١٦) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات - مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء المغرب - د. ت ص ١٢٦.

(١٧) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٦٤

الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ١٥٣.

(١٨) سقط الزند ٣ / ١٣٨٦.

ويقول الخوارزمى : الشرخ، هم الشباب وفى الحديث اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم والواحدة شارخ.

(١٩) السابق ٢ / ٦١٩

ويقول البطلبيوسى : الركائب : الأبل واحدها ركوبه - العتب : السخط واللوم فقد وصف ابله أنها تشكوه وتلومه لكثرة اسفاره، وانه يقتحم بها المالك، ويسير فوق المنايا وتحتها.

(٢٠) السابق ٣ / ١٢٠٧

ويقول البطلبيوسى : العواصم من أرض الشام مما يلى حلب وأراد ندمت على ترك العواصم، وقوله (غير فعال) يقول بعثها رخيصة جهلاً بها، ولم أعلم قدر فضلها حتى فارقتها.

(٢١) لزوم ١ / ١١٥.

(٢٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص

١٢٩ : ١٤٢.

(٢٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق ص ص ١٠٢ : ١١٥ .

(٢٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٤٢ :

١٤٩ . والميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ص ٦٥ : ٧١ .

(٢٥) سقط الزند ٤ / ١٥٩٤ .

التبريزى : الثراء : المال المسفوت : قليل البركة

(٢٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١١٠

(٢٧) لزوم ١ / ٢٤٩

النبيث : الشريير . وهو أيضاً نبث التراب : اخرجه عن السر : أى بحث عنه .

(٢٨) السابق : ٢٢٦ .

(٢٩) السابق ٢ / ٣٤١

(٣٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٩ ،

١٧٠ .

(٣١) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - دار الكتاب العربى

بيروت - ١٩٨٣ ص ص ٤١ : ٤٥ .

(٣٢) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٧٨

(٣٣) لزوم ٢ / ٧٠ بلسن : عدس، بلس : تين .

(٣٤) سقط الزند ٣ / ٩٥٦

التبريزى : من شدة كراهيته للخمر يبغض حبابها الذى يصفه الناس . فكأنه سم حباب أى حية .

(٣٥) لزوم ٢ / ٢٥١

(٣٦) السابق ١ / ١٠٩

حد الخمر : كان فى صدر الإسلام أربعين جلدة، ثم زادها عمر بن الخطاب

رضى الله عنه بمشورة الصحابة إلى الثمانين .

(٣٧) السابق ٢ / ١٤٧

أم ليلى : كنية الخمر . العجوز : من اسمائها . طسم : قبيلة من العرب العاربة .

مأرب : مسهل مأرب وهى مدينة فى اليمن اشتهرت بسدها .

(٣٨) السابق / ٢٤٧

السدم : الهم مع الندم، الغيظ مع الحزن .

(٣٩) السابق / ٥١٥

(٤٠) السابق / ٥٧٢

(٤١) السابق / ٢١٨ / ١

(٤٢) السابق / ١٧٣

النهى : العقول لأنها تنهى عن القبيح. تنضو : تستل

(٤٣) السابق / ٤٠٤

صالح : قائد عند بعض ملوك حلب حاصر المعرة فلما اشتد الضيق على أهلها
بعثوا إليه أبا العلاء شفيحاً، فامتدحه بقصيدة، فقبل شفاعته ورحل عن المعرة.
(٤٤) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق -
ص ١٨.

(٤٥) لزوم / ٢ / ٢٣

السفى : الناقة اليابسة الضرع

(٤٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٧٠

(٤٧) لزوم / ١ / ٤٣

(٤٨) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق ص ص ٢٢ : ٤٨

(٤٩) الراوى، طه : سر الخلود فى شعر أبى العلاء المعرى - المهرجان الألفى
لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى مطبعة الترقى دمشق - سنة
١٩٤٥ - ص ص ١٦٥ : ١٧٢.

(٥٠) الجندى، محمد سليم : الجامع فى اخبار أبى العلاء وأثاره - مصدر سابق
ص ١٥

(٥١) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى -
مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ ص ص ٣٢٢،
٣٢٣.

(٥٢) هو أبو عبد الله محمد نصر بن صغير بن داغر المعروف بالقيسرانى ولد
بعكا سنة ٤٨٧ هـ وكان من الشعراء والأدباء المجيدين.

(٥٣) سقط الزند / ١ / ٤٠٣.

(٥٤) السابق / ٤٠٨

(٥٥) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٧٨ -
ص ٧

(٥٦) سيكون في الصفحات القادمة شرح وتعليق على هذه الجزئية التي ترى أن المعرفة لم يتأثر بغير ثقافة العرب. وفيها نحاول توضيح مدى تأثير المعري بهذه الثقافات

(٥٧) عبد اللطيف، محمد فهمي : أبو العلاء ومعارضه القرآن - مجلة الهلال أغسطس ١٩٨٢ - دار الهلال - القاهرة سنة ١٩٨٢ - ص ١٤.

(٥٨) اليطي : صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٥

(٥٩) الجندي ، محمد سليم : الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره - مصدر سابق التمهيد - صفحة أ

(٦٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبو العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢١٠ ، ٢١٢.

(٦١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق - ص ٢٨٨.

(٦٢) اليطي، صالح حسنى : الفكر والفن في شعر أبي العلاء المعري - مصدر سابق صفحة أ من المقدمة.

(٦٣) سقط الزند ١ / ٤١٠

(٦٤) الجندي، محمد سليم : الجامع في أخبار - أبي العلاء المعري وآثاره - مصدر سابق - ص ٨.

(٦٥) مؤلفات المعري كثيرة وسنذكر أهمها بالشرح والتفصيل

(٦٦) الزند لغة - هو العود الذي تقترح به النار، وسقط الزند هو أول نار تخرج من الزند عند الاقتداح، وقصد المعري هذا المعنى بذاته لأن (سقط الزند) يجمع الكثير من شعره الذي نظمه في أوائل حياته فهو اذن أول تلك النار العبقريّة التي اقتدحها زناد فكره العبقري.

انظر : مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مؤسسة الابحاث العربية - ط ١ بيروت - سنة ١٩٨٥ ص ٨١.

(٦٧) هو أبو زكريا بن علي بن محمد بن الحسن بن محمد بن موسى بن بسطام الشيباني التبريزي مولده ٤٢١ هـ وكان اماماً في النحو واللغة والأدب، وأخذ عن أبي العلاء وتوفي ٥٠٢ هـ.

(٦٨) هو أبو محمد عبد الله بن محمد البطليوسى النحوى ولد بمدينة بطليوس ٤٤٤ هـ وتوفي ٥٢١ هـ

(٦٩) هو ابو رشاد أحمد بن محمد بن القاسم بن أحمد بن خديو الأخصيكتي ولد ٤٦٦هـ وتوفى ٥٢٨هـ.

(٧٠) هو أبو يعقوب يوسف بن طاهر الخوى من علماء القرن السادس الهجرى

(٧١) هو فخر الدين محمد بن عمر الرازى مولده ٥٤٣ هـ ووفاته ٦٠٦هـ، وهو أحد فقهاء الشافعية.

(٧٢) هو قاسم بن حسين بن محمد الخوارزمى المتوفى ٦١٧هـ.

(٧٣) هو شرف الدين هبه الله بن عبد الرحيم البارزى ولد ٦٤٥ وتوفى ٧٣٨ هـ.

(٧٤) المعرى، ابو العلاء : شروح سقط الزند - القسم الأول - مصدر سابق - صفحة ح : ج١ من التقديم.

(٧٥) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ٨٢ : ٩٠

(٧٦) الأقرب إلى الصواب فى نظرنا أن "المعرى" قد كتب جزءاً من (سقط الزند) فى صباح قبل أن يغادر المعره إلى بغداد. بدليل وجود قصائد كثيرة تشير إلى التاريخ والأحداث وسنه فى فترة الشباب والجزء الآخر قد كتبه بعد رجوعه من بغداد، والتزامه ما لا يلزم بعد ذلك فى الفن والحياة. وهذا واضح بالدليل لمن يقرأ (سقط الزند) باقسامه الخمسة.

(٧٧) العبادى، عبد الحميد : ناحية التاريخ فى أدب، أبى العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ١٩٨.

(٧٨) يقول المعرى فى مقدمة (اللزوميات)، أنه وصف فيها أشياء من العظمة وأفانين حسب ما تسمح به الغريزة، وان جاوز المشترط إلى سواه، فإن الذى جاوز إليه قول عرى عن الين. وجمع ذلك كله فى كتاب لقبه (لزوم ما لا يلزم) ومعنى هذا اللقب ان القافية تلزم لها لوازم لا يفتقر إليها حشو البيت.

انظر: المعرى، أبو العلاء : لزوم ما لا يلزم - ج١ - مصدر سابق ص ص ٣٩ : ٥ والمعنى الأدبى للزوميات Iuzumiyyat هو كلمة الضروريات وفيه يصف نظام القافية المعقد Complicated rhyming system وهو نظام اكثر ابتكاراً ونضوجاً وكان له فى (اللزوميات) تفكير متشائم فى تأمل الحياة الإنسانية والموت.

انظر Encyclopedia Britannica : Art (Abu Al - Ala Al Marri) op, cit,

P53.

(٧٩) انظر للزوميات وترتيبها التاريخى لفهم عدم تناقض المعرى فيها.

فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مطبعة الكشاف ط ٢ - بيروت - سنة ١٩٤٨ - ص ٤٣ : ٥١ حيث يرى أن فائدة تاريخ اللزوميات كبيرة في ناحيتين هما :

أ - دراسة التطور في آراء المعري لفهم مقاصده

ب - نفي التناقض الذي يزعمه المتأدبين في لزومياته.

(٨٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٨٠ ،
١٨١

(٨١) المصدر السابق : ص ص ٢٠٢ : ٢٠٤

(٨٢) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص
ص ٣٩٠ - ٣٩٦ .

(٨٣) مروة : حسن : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ١٠١ .

(٨٤) قامت الباحثة الدكتورة عائشة عبد الرحمن " بتحقيق قيم وغزير للرسالة
وكان هذا التحقيق مرجعنا فيما يختص بهذا الكتاب .

المعري أبو العلاء : رسالة الغفران - منقحة مستكملة التحقيق بمخطوطه جديدة
ومعها (رسالة ابن القارح) مفتاح فهمها - تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن - دار
المعارف - مصر سنة ١٩٥٠ .

(٨٥) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعري - مصدر سابق ص ٦٥ .

وفي الموسوعة البريطانية قيل أن رسالة الغفران كانت في وصف الرحلة
السماوية Celestial Journey وقد عرفت باسم (رسالة الأسف - Epistle of
Pardon).

(٨٦) هو "على بن منصور الحلبي" أديب معاصر "لأبى العلاء" وينسب إلى
حلب، ولكنه نزع منها يلتمس رزقه من حرفه الأدب. وقد خدم (أبا على
الفراس) بالشام ودرس عليه اللغة، وانقطع بعدها إلى خدمة (أل المغربي) في
القاهرة، حيث كانت لهم القيادة في الدولة الفاطمية، وبقي في خدمتهم إلى أن
غدر بهم الحاكم بأمر الله الفاطمي فجدهم "ابن القارح"، وتسلب عليهم بافحش
الهجاء.

وقد أسرف ابن "القارح" على نفسه في الملذات فلما جاوز السبعين من عمره
وهنت قواه، واعتزم أن يرجع إلى حلب للاستقرار، حيث بدأ يمهد لنفسه في
حلب بالكتابة إلى أديبها الأكبر (المعري) ولم يكن بينه وبين (المعري) سبق
تعارف، حيث أراد أن يعتذر للمعري عن ضياع رسالة كان أحد أدباء العصر
(أبو الفرج الزهرجى) قد أرسلها إلى المعري وقد ضاعت منه في طريقه كما

أراد أن يوضح موقفه من "أبي القاسم المغربي) حيث بلغه أن "المعري" ذكر هجاءه إياه.

انظر : عبد الرحمن، عائشة : جديد في رسالة الغفران - مصدر سابق ص ص ٥١ : ٥٣.

(٨٧) المصدر السابق : ص ص ٤٧ : ٤٩.

(٨٨) عبد الرحمن، عائشة : جديد في رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ص ١٤ : ٢٨

(٨٩) المصدر السابق : ص ص ٦١ : ٨٣.

(٩٠) الكتاني، محمد : دراسة المؤلفات مصدر سابق - ص ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٩١) وهبة، غبريال : أثر الكوميديا الالهية لدانتى - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٧ صص ٧ : ٥٤.

(٩٢) الكتاني، محمد : دراسة المؤلفات - مصدر سابق - ص ١٣٦.

(٩٣) المعري، أبو العلاء : الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ - ج ١ - ضبطه وفسر غريبة وفسره محمد حسن ذناتي - مطبعة حجازى - ط ١ - القاهرة - ١٩٨٣ وقد ترجمت الفصول والغايات فى الموسوعة البريطانية تحت اسم (Chapters and Aims)

(٩٤) حسين، طه : الفصول والغايات - المهرجان الألفى لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ص ٢١، ٢٢

(٩٥) ابن العديم : الانصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعري مصدر سابق - ص ٥٤١.

(٩٦) المعري، أبو العلاء : الفصول والغايات - مصدر سابق - صفحة د من المقدمة.

(٩٧) المحاسن، زكى : أبو العلاء المعري ناقد المجتمع - دار الفكر العربى - القاهرة د. ت - ص ١٣٦.

(٩٨) المعري، أبو العلاء : رسالة الملائكة - تحقيق لجنة من العلماء منشورات دار الآفاق الجديدة - ط ٣ - بيروت - سنة ١٩٧٩ صفحة ب : م من المقدمة.

(٩٩) الكتاني، محمد : دراسة المؤلفات - مصدر سابق - ص ١٢٧

(١٠٠) القفطى، أبو الحسن : إنباه الرواة على إنباه النحاة - مصدر سابق - ص ص ٣٨ : ٤٩.

(١٠١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٠٦ :

٢٠٩

(١٠٢) سقط الزند ١ ، ١٦٧ .

التبريزي : المعنى أن الكبر والحمد لا يجتمعان، لأن أحدهما ضد الآخر كما أن فتاء السن والكبر ضدان، فإذا ازداد أحدهما نقص الآخر، فلا يجوز لهما اجتماع. وفتاء السن : أولها، والكبر آخرها.

(١٠٣) وهذا ما يؤكد لنا تأثر المعري بالدراسات الفلسفية والمنطقية وانعكاس هذا التأثير على شعره. وهذا ما سنعالجه في النقطة التالية والخاصة بالمؤثرات الداخلية والخارجية على فكر "المعري".

(١٠٤) فروخ، عمر : حكيم المعري - مصدر سابق - ص ٤٠

(١٠٥) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري - الهيئة

المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٦ صص ٥٨ : ٦٣

(١٠٦) فروخ ، عمر : حكيم المعري - مصدر سابق - ص ٤١

(١٠٧) يعتبر هذا القول عندنا رداً مناسباً على السؤال الثالث والمطروح في مقدمة الكتاب وهو (هل ينتمي المعري إلى الشيعة أو إحدى فرقها وهي النصيرية) فمما لا شك فيه أن المعري عرف هذه المذاهب بحكم وجودها في عصره، وربما تأثر ببعض جوانبها. وهذا ما سنراه فيما بعد ولكنه ولكنه لم ينتمي إليها، ولم يكن واحداً منها بدليل انكاره للقواعد الأساسية التي تؤمن بها هذا الفرق.

(١٠٨) شعراني، وفاء : الباطنية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني -

القسم الأولى - معهد الإنماء العربي - ط٢ - سنة ١٩٨٨ - ص ٢٤٣ - راجع

أيضاً في المعتزلة والباطنية الملحق الأول من هذا الكتاب ص ص ٢٨٨ :

٢٩٣، ٢٩٦ : ٣٠٠.

(١٠٩) بذور هذه الجمعية نبتت أيام جعفر الصادق (٨٠ - ١٤٨ هـ) وهو الإمام

السادس عند الاسماعيلية، وكلمة اخوان الصفا تعني (أصدقاء المودة) فكأنوا

ينفذون إلى الناس بهذا المعنى ليكسبوا كثير من الانتصار، وقد اثبتت بعض

المصادر انهم من الشيعة، وأخرى اثبتت أن فيهم الغلو في التشيع على هيئة

تفلسف، ويقال أن لهم صلة محكمة بالقرامطة، غير أنهم كانوا هادئين بعكس

القرامطة التائرين.

- انظر : العبد ، عبد اللطيف : الانسان فى فكر اخوان الصفا - مكتبة الانجلو المصرية - سنة ١٩٧٦ - ص ص ٢٤ : ٣٦
- (١١٠) فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل اخوان الصفا - مجلة فصول - المجلد الأول - العدد الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ١٦١ .
- (١١١) سقط الزند ٤ / ١٦٨١ .
- (١١٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الإجتماعى فى آثار أبى العلاء المعرى - دار المعارف ط٢ - الإسكندرية - سنة ١٩٨٢ ص ١٢٦
- (١١٣) العوا، عادل : اخوان الصفا - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الانماء العربى - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨ ص ص ٤٧ : ٦٧
- (١١٤) فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل اخوان الصفا - مصدر سابق - ص ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- (١١٥) العبد، عبد اللطيف : الإنسان فى فكر اخوان الصفا مصدر سابق ص ص ٤٧ : ٤٩
- (١١٦) محمود، زكى نجيب : المعقول واللامعقول - دار الشروق - ط١ - لبنان ١٩٨٧ ص ١٧٨ ، ١٧٩
- (١١٧) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ٧٦ : ٧٧ .
- (١١٨) الجندى، محمد سليم : الجامع فى اخبار ابى العلاء وآثاره - مصدر سابق - ص ص ٧١ : ١١٠
- وايضاً : سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار ابى العلاء مصدر سابق ص ص ٤٩ : ١٢٠ .
- (١١٩) البوبهيون : أسرة فارسية تنسب إلى بوية، وهو فارس ديملى، ويقال أنه كان صياداً على بحر قزوين. ويعد عضد الدولة أعظم ملوك بنة بويه. وهو أول من لقب بشاهنشاه (ملك الملوك) فى الإسلام.
- انظر : ضيف : شوقى : عصر الدول والامارات - ج٥ - دار المعارف - مصر سنة ١٩٨٣ - ص ص ٣٣٣٣ : ٣٤١
- (١٢٠) الكيالى ، سامى : الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ص ١٧٩ - ١٨٢

- (١٢١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء مصدر سابق - ص ٦٠
- (١٢٢) المصدر السابق : ص ٦٦
- (١٢٣) الكتاني، محمد : دراسة المؤلفات - مصدر سابق - ص ١٢٣
- زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٢ : ٢٥.
- (١٢٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٣٦ : ٤٢
- (١٢٥) المصدر السابق : ص ٤٧
- (١٢٦) الكيالي، سامي : الإضطراب السياسي في عصر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ١٨٣
- (١٢٧) لزوم / ١ / ١٥٣
- (١٢٨) السابق ٢ / ١٤١ اثجمت : اسرع مطرها - الهمع : السيلان
- (١٢٩) السابق / ٣٤٥
- (١٣٠) السابق / ١٥٢
- (١٣١) السابق / ٢٠١
- (١٣٢) السابق / ١٧١
- (١٣٣) ستكون لنا وقفة عند هذا القول فيما يتعلق بتأثر "المعري" بأفكار أتت بها الشيعة أو غيرهم، في الفصل الأخير من هذا الكتاب عند تناولنا للأخلاق الاجتماعية.
- (١٣٤) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - دار المعارف - ط٤ - القاهرة ١٩٨٩ - ص ١٨٧
- (١٣٥) المصدر السابق : ص ٨١
- (١٣٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٧٢ ، ٧٣
- (١٣٧) عبد القادر، حامد : فلسفة أبي العلاء مستقاه من شعره - طبعة لجان البيان العربي سنة ١٩٥٠ - ص ص ٤٦ : ٥٤.
- (١٣٨) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٧٤
- (١٣٩) غليوم، الفريد : المعري في نظر المستشرقين - المهرجان الألفى لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ١٢٠

- الجندي، محمد سليم : الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وأثاره - مصدر سابق ص ص ١٢٧ : ١٣٣
- (١٤٠) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٦ : ٤٨.
- حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٦٦
- الجندي : محمد سليم : الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره - مصدر سابق ص ص ١١٢ : ١١٨.
- (١٤١) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٤٢
- (١٤٢) المحاسن، ذكي : أبو العلاء ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ٥ : ١٦
- (١٤٣) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج١ - اليهودية - مكتبة النهضة المصرية ط٨ - القاهرة سنة ١٩٨٨ - ص ص ٣٢ : ٣٣
- (١٤٤) _____ : _____ - ج٤ - أديان الهند الكبرى - مكتبة النهضة المصرية - ط٨ - القاهرة - سنة ١٩٨٦ - ص ١٧٢
- (١٤٥) لزوم ١ : ٣٤٧
- (١٤٦) السابق / ٣٥٦
- (١٤٧) ٢ / ٦٠٦
- (١٤٨) السابق / ٦٥٣
- (١٤٩) السابق / ٢٩
- (١٥٠) السابق / ١٥٤
- والهائد / من هاد إذا تاب ورجع إلى الحق - الصائبة : قوم كانوا يعظمون الكواكب.
- (١٥١) السابق / ١ / ١٥٤
- الرفاض والرافضة : فرقة اسلامية بايعت زيد بن علي ثم تركته. النصاب والناصبة : الذين يدينون ببغض علي، وهم ضد الرافضة
- (١٥٢) السابق / ٦٢٤
- (١٥٣) السابق / ٢ / ٢٦٤
- (١٥٤) السابق / ٢٧٣

- (١٥٥) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج ٢ - المسيحية - مكتبة النهضة المصرية ط ٨ - القاهرة - سنة ١٩٨٤ - ص ص ٨٩ ، ٩٠
- (١٥٦) المصدر السابق : ص ٢٩٧
- (١٥٧) لزوم ٢ / ٢٦٠ والمعتزلي : من المعتزلة احدي فرق المسلمين المشهورة
- (١٥٨) السابق ١ / ١٥٩
- أبو الهذيل العلاف : أحد علماء المعتزلة - ابن كلاب عبد الله بن سعيد من متكلمي الاشاعرة.
- (١٥٩) السابق ٢ / ١٢١.
- (١٦٠) السابق / ٣٧٠
- (١٦١) السابق / ٨٢ يقص : يرق العنق
- أرجو من الإرجاء : مذهب القائلين بتأخير الأعمال، واعتزلوا : من الاعتزال
- (١٦٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق ص ص ١٣٢ : ١٣٦.
- (١٦٣) الجندي، محمد سليم : الجامع في أخبار ابي العلاء وآثاره - مصدر سابق ص ص ١١٩ : ١٢٦
- (١٦٤) لزوم ٢ / ٥١١
- (١٦٥) الكتاني، محمد : دراسة المؤلفات مصدر سابق - ص ١٢٤
- حسين، طه : تجديد ذكرى ابي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٦٨ : ٧١
- (١٦٦) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء مصدر سابق ص ١٢٢
- (١٦٧) غليوم ، الفريد: المعري في نظر المستشرقين - مصدر سابق - ص ص ١٢٢ ، ١٢١
- (١٦٨) صليبا، حميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق ص ص ١٦ ، ١٧
- (١٦٩) سورة الحشر : آية ٢
- (١٧٠) سورة آل عمران : آية ١٩١
- (١٧١) لزوم ١ / ٦٦
- (١٧٢) الجندي ، محمد سليم : الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره - مصدر سابق ص ص ١٣٥ : ١٧٠

دى بور، ت ج : تاريخ الفلسفة العربية فى الاسلام - نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادى أبو ريدة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٣ ، القاهرة - سنة ١٩٥٤ ص ص ٧ : ١٠

(١٧٣) اللبان، إبراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامى ، مكتبة النهضة المصرية - ط ١ سنة ١٩٥٠ ص ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(١٧٤) شاكر، عثمان : ملوك الشعر فى الدولة العباسية - مطبعة النهضة - ط ١ - القاهرة سنة ١٩٢٧ صفحة ب، ج من المقدمة.

(١٧٥) عصفور، جابر : المرايا المتجاوزة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٣ - ص ٧٩

سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة - دار المعارف ط ٢ مصر - سنة ١٩٥٩ ص ص ٣١ : ٥٥

(١٧٦) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - طبعة جماعة الكتاب سنة ١٢٦٣ هـ ص ص ١٣ ، ١٤

(١٧٧) عصفور، جابر : المرايا المتجاوزة - مصدر سابق - ص ٨٤.

(178) Severini, G: the Artist and Society : Tr by B. wall, London

1946 - P74

عن سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة - مصدر سابق ص ١٢٤

(١٧٩) لزوم ١ / ١١٦

(١٨٠) السابق ٢ / ١٤٨

(١٨١) لمعرفة كيفية انتقال الفكر اليونانى إلى المسلمين، وكانت طريقه فى ذلك خمسة هى النساطرة واليعاقبة والزرادشتيون ومدرسة حران واليهود.

انظر : الالوسى، حسام : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط ١ - بيروت - سنة ١٩٨٠ ص ص ١٠٢ ، ١٠٣

أيضاً صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٩٥ : ١٢٠

(١٨٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٧٦ - ٧٧

(١٨٣) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٠ : ٢٤

(١٨٤) حسين، طه : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ص ٢٢ ، ٢٣

(١٨٥) ——— : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٢٣٧

ايضاً : فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص ص ٤٠، ٤١
ايضاً : الشايب ، أحمد : أبو العلاء المعري شاعر أم فيلسوف - الميرجان الألفى
لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة
١٩٤٥ - ص ص ٣٥ : ٣٧.

(١٨٦) حيث كانت بغداد كعبة علمية لكل باحث عن المعرفة طلباً للاستزادة،
وكان لقاء "المعري" محدود بالمنتديات، وبدور العلم، ومكتباته، وكان لقائه مع
أهم ثقافتين أخذتا طريقهما إلى الثقافة العربية وهي : ثقافة الهند والثقافة الفارسية
فقد عرف المعري السمات البارزة لهذه الثقافة، وتعرض لذلك في لزومياته،
وحيث يظن أنه التقى في بعض ما ذهب إليه من سلوك ومنهج في الحياة مع
بعض العادات والتقاليد الهندية.

انظر : زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري -
مصدرس ابق - ص ص ٨٣ : ٨٩

(١٨٧) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق ص ص ٩، ١٠

(١٨٨) اليطي، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق -
صفحة ج من المقدمة، ٥٧

(١٨٩) المصدر السابق : ص ٦٩

(١٩٠) ستكون لنا وقفة في التعقيب على أن "المعري" شاعر ميتافيزيقي.

(١٩١) المصدر السابق : ص ص ٧١، ٧٢

(١٩٢) المصدر السابق : ص ص ١٧٨ : ١٨٠

(١٩٣) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري - مطبعة
المعارف - سنة ١٩٤١ - ص ص ٣٢ : ٤٣

(١٩٤) عبد القادر، حامد : فلسفة أبي العلاء مستقاه من شعره - مصدر سابق
ص ٣ : ١٧

(١٩٥) الصادق، محمد : العبقرية والوحدة في حياة أبي العلاء المعري - مجلة
الثريا - تونس - ابريل سنة ١٩٤٤ - ص ٩

(١٩٦) الخولي، أمين : رأي في ابي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥، ١٦

(١٩٧) سقط الزند ٢ / ٥٦٣

التبريزي : الدهر يكررنى ليفهمنى رجال، وهم لا يعرفونى حق المعرفة ، لأن
الدهر لا يظهر لهم حقيقة الحال منى، لأ، يكرر اللفظ بعينه، ولا يكشف معناه
واللفظ إذا تضمن أغراضا بعيدة لا تعرف تلك الأغراض إلا بعبارات توضيحها.

- (١٩٨) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ص ٣٨ ، ٣٩
- (١٩٩) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ص ٨ ، ٩
- (٢٠٠) الشايب، أحمد : أبو العلاء شاعر أم فيلسوف - مصدر سابق ص ص ٣٥ : ٣٠
- (٢٠١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٨٦
- (٢٠٢) المحاسن ، ذكى : أبو العلاء المعري ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ١٢٣ : ١٢٥ .
- (٢٠٣) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق ص ص ٩٦ ، ٩٧
- (٢٠٤) المصدر السابق : ص ص ١١ : ١٦
- (٢٠٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء المعري - مصدر سابق - ص ٢٣٣
- (٢٠٦) المصدر السابق : ص ٢٤٦
- (٢٠٧) حسين، طه : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ٢٥
- (٢٠٨) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء - المهرحان الألفى لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ٢٣٨
- (٢٠٩) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٦ : ٣٠
- (٢١٠) الخولى ، أمين : رأى فى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٩٥ : ١٠٣
- (٢١١) دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
- (٢١٢) غير أنه يذكر فى الهامش أن "المعري" كان ملماً بآراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالحياة والطبيعة الإنسانية ولكنه تناول كل ذلك كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف، وهو حكيم أو شاعر متفلسف، وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص، وأننا نرى أن هذا تناقض فى الرأى وخلل فى الرؤية.
- انظر : المصدر السابق ص ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

الفصل الثانى

المضمون الأخلاقى للذات عند المعرى

١ - الإنسان المتفرد :

- أ - ذاتية أبى العلاء المعرى
- ب - قيمة الإنسان عند المعرى
- ج - الأدب والإنسان كقيمه فردية

٢ - الاغتراب والعزلة :

- أ - الاغتراب
- ١ - معنى الاغتراب ونماذج منه
- ٢ - الاغتراب عند المعرى
- ب - العزلة

٣ - الزهد :

- أ - معنى الزهد
- ب - الزهد فى الأديان
- ج - الزهد عند المعرى

٤ - التشاؤم وعبثية الحياة :

- أ - التشاؤم
- ١ - معنى التشاؤم وأنواعه
- ٢ - التشاؤم عند المعرى
- ب - العبث عند أبى العلاء
- ج - التفاؤل عند لأبى العلاء

٥ - التعارض بين تحقيق الذات والتفرد عند المعرى



<https://www.facebook.com/books4all.net>

اهتم "المعري" اهتماماً بالغاً بما يتعلق بمضمون الذات الإنسانية التي تهتم الإنسان من حيث هو إنسان له ذاته وتفردته وقيمته، له إغترابه وعزلته وتشاؤمه ومما لا شك فيه أن التركيز على هذا المضمون وما يحتويه من قضايا هامة شكل أهمية قصوى في منهج المعري الأخلاقي وفلسفته الأخلاقية، وسوف نتناول المضمون الأخلاقي للذات عند المعري بشئ من التفصيل.

١ - الإنسان المتفرد^(١)

أ - ذاتية أبي العلاء المعري :

إن النظر في شعر "أبي العلاء" يفصح عن غلبة التيار القائم على احترام النفس^(٢) واعتبار الذات، والشعور بالقيمة الإنسانية على فكره ووجدانه، مما جعله يتغلب^(٣) على آفته، ويؤدي إلى طغيان شهرته على سائر معاصريه من المفكرين والأدباء فهو القائل :

واني وان كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل^(٤)

فقد قال "المعري" ذلك وهو في شبابه، وله في الحياة آمال كبار، وأمامه دنيا بغداد. فكان طبيعياً أن يزهو هذا الزهو. ومهما يكن فقد فخر "المعري" فعلاً، وغلا في ذلك حتى أنه وهو الأخير زمانه قد آتى بما لم تستطعه الأوائل^(٥).

وإذا دققنا النظر لوجدنا أن التكوين النفسى المتميز كان البيئة الحاكمة التى شكلت ذلك الإبداع العلائى، وجعلته خلقاً خالصاً لتلك الذات عن طريق الفن، وهذا التطابق بين الذات والعطاء الفنى فى التجربة العلائية، من الحالات النادرة فى تاريخ الإبداع العربى. فالتكوين النفسى المتفرد الجانح إلى التأمل الميتافيزيقى والنازع إلى المطلق هو محور شخصية "المعري" وهذا يختلف مع ما أكده د "طه حسين" من أن فقدان البصر هو محور شخصية "المعري" فقدد البصر محنه لا شك فيها، ولكن لا ينبغى أن ننسى أن "المعري" لم يكن من أفراد الناس انه حالة نفسية شديدة التفرد ولم يكن فقدان البصر فى حالة "المعري" إلا مؤشراً حسياً لتلك التجربة الروحية والفكرية. وما كان بوسع تلك المؤثرات، ومنها البصر أن تفعل فعلها لو صادفت فى "أبى العلاء" روحاً خاملاً. واستقراء الواقع يؤكد أن فقد حاسة البصر فى الطفولة المبكرة، إنما يدل على أن المكفوفين فى تلك السن سرعان ما يتعايشون ودوافعهم الجديدة، ويكتسبون صفات تعويضية لحياتهم العلمية والعملية^(٦).

غير أننا نرى أن فقدان حاسة البصر ليست بالشئ الهين على "المعري"، ولا على أى انسان آخر، واننا لا نوافق على القول بأن "المعري" ليس من أفراد الناس فمن أى أفراد يكون هو إذن؟ فالإنسان مهما تعمق ذاته، ومهما وعى ما بداخلها بعقل لا يمكن أن ينسى أنه بشر من الناس. وفقد البصر له تأثيره البالغ على شخصية "المعري". وسندرك فيما سيأتى وقع هذه العاهه على آرائه، ونظرياته فى التشاؤم، والعزله، والزهد. لانه إذا استوى وجود هذه الحاسة مع عدم وجودها أصبح بالتالى وجودها عبثاً. وليس من عمل العقل عندنا أن يخلق الله فى

الإنسان شيئاً عبثاً، فليس هناك تطابقاً بين النور والظلمة، والأبيض والأسود، بل كلها أصداد.

وهناك من يرجع الهدف من رحلة "المعري" لبغداد إلى ذلك الدافع النفسى الغلاب إلى اعتبار الذات وتحقيقها^(٧)، وهو أعمق من مجرد الإطلاع على نفائس الكتب. وكان السبب وراء رحيله هو تصرف الشريف "المرتضى" تصرف لم يرتضيه "المعري" وهنا تكون الذات الخاصة الشديدة التفرد هي المفتاح الحقيقى لاكتشاف الشخصية العلانية. ففي (اللزوميات) نجد "المعري" أيضاً لتلك الذات، والمعبر الدقيق عن معاناتها الإنسانية والفنية، وهو الذى دفعه إلى العزله والتشرف، بل إلى إرادته ذلك أيضاً.

وهكذا كانت للعناصر الشخصية فى "المعري" أثر عظيم فى توجيه فكره^(٨)، فإذا كان العنصر الشخصى^(٩) يقوى من قوم ويضعف فى آخرين، فإن هذا عند "المعري" شديد القوة. فقد أساء الدهر إليه فى فقد بصره، وضعف جسمه وموت الأهل، وقلة المال. وإلى هذه الذات المتفردة أيضاً، ارجع أمين الخولى^(١٠) سبب تناقض "المعري"، وهو سبب نفسى يكمن فى الرغبة المتوثبة فى العلو على ضعفه، والقهر لواقعة ثم دقة هذه النفس الشاعرة فى إدراك عوالمها المختلفة، ثم إنقطاعه لتدوين خواطره. وقد جاوز شاعر آخر، وهو المتنبى^(١١)، الحد فى الاعتداد بنفسه الحد الذى وقفت عنده الشعراء، وهو الذى يقول فى أول شبابه وآخر صباه أى فى الوقت الذى تظير فيه النرجسيه :

أى مكان أرتقى	أى عظيم أتقى
وكل ما قد خلق	الله، وما لم يخلق
محتقر فى همتى	كشعرة فى مفرقى

وحين شارف الخمسين يقول :

أنا الذى نظر الأعمى إلى أدبى وأسمنت كلماتى من به صمم
أنام ملئ جفونى عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم
وهكذا كان “المعري” كاستاذ المتنبى معتزاً بنفسه وتفردده وسوف
نعرض بعض أبيات للمعري تؤكد ذلك

ولى نفس تحل بى الروابى

وتأبى أن تحل بى الوهادا^(١٢)

ورائى أمام والأمام وراء

إذا أنا لم تكبرنى الكبراء^(١٣)

والموت أحسن بالنفس التى ألفت

عز القناعه من أن تسأل القوتا^(١٤)

تعاطوا مكاتى وقد فتهم

فما أدركوا غير لمح البصر^(١٥)

ويقول فى الاعتزاز بنفسه وبلدته :

يعيرنا لفظ المعرة أنها

من العر، قوم، فى العلا غرباء^(١٦)

ولم يكن هذا الإحساس بقيمه الذات عند “المعري” مصحوباً

بالتعالى والكبرياء

فهو القائل :

وأى الناس ليس له عيوب

عيوبى إن سألت بها كثير

وليس عليه ما تخفى الغيوب^(١٧)

وللإنسان ظاهر ما يراه

ويبدو “المعري” فى مقدمة (رسالة الملائكة) قد أسرف فى

تواضعه فيقول يزعمون أنى من أهل العلم، وأنا منه خلة إلا ما شاء الله،

ومنزلتى إلى الجهال أدنى منها إلى الرهط الغلمان، وقد علم الله تعالى كلمته التي لا ابتهج بأن أكون في الباطن استحق تثريباً، وأدعى في الظاهر أريباً^(١٨) .

و "المعري" لن يعيره أن يكف الناس عن المديح^(١٩) له، وهو القائل عرفاناً بقدره :

فلا وأبيك ما أخشى انتقاصاً ولا وأبيك ما أرجو ازدياداً^(٢٠)

والأمثلة على ذلك التواضع عديدة منها قوله :

دعيت أبا العلاء، وذاك مين ولكن الصحيح أبو النزول^(٢١)

أشهد أنى رجل ناقص لا أدعى الفضل، ولا انتحل^(٢٢)

الله يشهد أنى جاهل ورع فليحضر الناس إقرارى وإشهادى^(٢٣)

وبرغم ما قيل عن تواضع "المعري" إلا أن د. طه حسين يقول :
"واظن أن العلة الحقيقية التي شقى بها أبو العلاء خمسين عاماً إنما هي الكبرياء التي دفعته إلى محاولة ما لا يطيق، وإلى الطمع فيما لا مطمع فيه، وإلى الطموح إلى ما مطمح ليه ثم يستكمل بقوله ان "المعري" لو تواضع في حياته العقلية الفلسفية كما تواضع في سيرته العملية، ولو قد عرف لعقله وحده ووقف به عند طاقته كما عرف لجسمه حده لجنب من هذه المحنة شراً كثيراً^(٢٤) "

وإن كنا نرى عكس ذلك ف "المعري" عندنا لم يكن متكبراً على أى حال، فهناك فرق كبير بين الاعتزاز بالنفس والعقل وقيمة الإنسان، وبين تعاليه وكبريائه على الناس. فلا ينبغي أن يوصف الطموح بالكبرياء والخلو.

وفى النهاية يمكننا القول أن الظروف الشخصية التي عاناها "أبو العلاء" وكذلك الظروف الإجتماعية التي عاصرها، والتي سبقت الإشارة

إليها في الفصل السابق فقد أدت إلى أن تتجمع حول نظرتة للذات مفاهيم معينه كأثر من آثار الحياة التي عاشها، وهو رهين المحبسين، وأول هذه المفاهيم هو التفرد، وقد عانى هذا التفرد كثير من الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا في حي بن يقظان وفيما بعد عند "السهرودي" و"ابن طفيل" حيث يشعر المرء بأنه وهو في قمة النضج الفكري بإمكانيه التفرد والعيش مستقلاً عن الآخرين، حيث ينمي مواهبه بذاته، ويكتشف الحقائق الأزلية، وفي قمتها وجود الله. وبالجملة فإن "المعري" قد أحس بجميع صفات التفرد الإنساني، تلك التي جعلت منه نوعاً من الشخصية الممتازة التي تعلو على الآخرين، وهذا كله يعنى وهو في سياق التفرد أنه يشعر بأنه حاصل بنفسه على القيم الأخلاقية المثلى، وأنه ليس بحاجة إلى الاتصال بالمجتمع إذ هو لا يعترف بأخلاقية المجتمع.

ب - قيمة الإنسان عند "المعري" :

إذا كان "المعري" يعرف قيمة ذاته، فإنه يدرك بالتالى قيمة الإنسان عامة وقد راعى "المعري" أن الحياه حين تدب في الكائن الحى تكون أشبه بالدخان ثم تشتد فتكون ناراً، ثم تخدم فتصبح رماداً وهكذا يقول :

وكالنار الحية فمن رماد أو اخرها، وأولها دخان^(٢٥)

تلك حياة الفرد، وكذلك الحياة الإنسانية كلها، حيث تبدأ ضئيلة خافته، ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تبلغ غايتها، وينتهى أمرها للخمود فتكون رماداً^(٢٦).

و "المعري" يرى قيمة الإنسان عامة في إرادته فيقول :

لا يدرك الحاجات إلا ناقد إن عجزت قلاصة لم يعجز^(٢٧)

وإذا كان "المعري" يدرك قيمة الإنسان فلا بد أنه يعرف مكوناته
وغرائزه فقد كانت أقوال العرب في الغرائز كثيرة، وكان "المعري" أكثر
من تعرض لها، وإهتم بها، ولذلك فهو يرى أن :

- ١ - الغرائز تعم الناس جميعاً.
- ٢ - تتحكم الغرائز في تصرفات الإنسان منذ الصغر حتى الهرم.
- ٣ - محبة الدنيا غريزة
- ٤ - الشر في الإنسان غريزة
- ٥ - بعض الغرائز ذميم.
- ٦ - الغرائز طباع
- ٧ - هناك خصومه بين الطبع والعقل.
- ٨ - العقل ينهى عن أمور كثيرة، و لكن الطبع والغريزة يجذبان
المرء إليها^(٢٨)

وهو يقول في مكونات الإنسان :

أيا جسد المرء : ماذا دهاك؟

وقد كنت من عنصر طيب

تخبثت، إذ اجمعت أربع

لديك، وأضحكت في الحى بى^(٢٩)

تألف، أربع فينا، فتزكى

بها منا ضغائن واحتراب^(٣٠)

إنا ائتلفنا، لأن الله ركبنا

من أربع، ثم صرنا بعده نختلف^(٣١)

جسد من أربع تلحظها

سبعة راتبة في اثني عشر^(٣٢)

أركان دنيانا غرائز أربع

جعلت لمن هو فوقنا أركاناً^(٣٣)

و "المعري" هنا متأثر بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة الطبيعيين الأوائل في أصل الأشياء وطبيعتها.

كما يعرض "المعري" لصور من عظمة الله سبحانه وتعالى في التكوين العضوي للإنسان^(٣٤) إذ أنه أوجد بفمه عذوبة الريق، وفي عينيه ملوحه الدموع وفي أذنيه مرارة السوائل الحيوية لحدوث السمع، فهو هنا يشير لقوله تعالى: "وفي أنفسكم... أفلا تبصرون"^(٣٥).

ونجد في هذا تقارب مع ما جاء به الدين الإسلامي وقرآنه من شمول لمعرفة الإنسان وغرائزه وطبائعه أو ما يختص بالجانب التشريحي والعضوي فيه.

وذلك على عكس بعض الماديين مثل "ماركس" وزعماء المادية الفرنسية المتطرفين في القرن الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بالكثير من أفكاره. فالإنسان عندهم شيء في الطبيعة، وكتلة ذات أبعاد ثلاثة من اللحم، والدم، والعظم، وتنطبق عليه قوانين الطبيعة دون زيادة أو نقصان، كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى. فقد أنكر ماركس وجود روح لا مادية، ووجود جواهر روحية من أي نوع، ولذلك أنكر وجود الله، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقا ضرب من الأكاذيب تحاول أن تغتصب مكانة العلوم الطبيعية^(٣٦).

وفي حين أدرك "المعري" أن الإنسان نفس وجسم ولا يمكن لاحدهما أن يكون دون الآخر وقد جاء ذلك في أشعاره حيث يقول:

الجسم والروح من قبل اجتماعهما

كان وديعين لاهماً ولا سقماً

تفرد الشئ خير من تألفه

بغيره، وتجبر الألفة النقسما^(٣٧)

إذا سخطت روح الفتى، فليقل لها :

لعمرك ما وفقت أن تسكنى الجسم^(٣٨)

النفس فى العالم العلوى مركزها

وليس فى الجوى، للجساد، مزدرع^(٣٩)

لابد للروح أن تنأى عن الجسد

فلا تخيم على الأضغان والحسد^(٤٠)

وقد رأينا، كثيراً بيننا، جسداً

بغير روح، فهل روح بلا جسد^(٤١)

إن مات جسم فهذى الأرض تخزنه

وإن نأت عنه روح، فهى بالفلك^(٤٢)

إذا اقترنت بجسم الحى روح

فتلك وذاك فى حالى جهاد^(٤٣)

ولجسمى إلى التراب هبوط

ولروحى إلى الهواء صعود^(٤٤)

وأوصال جسم، للتراب مالها

ولم يدر دار : أين تذهب روحها^(٤٥)

فكيف لا تخبث النفس التى جعلت

من جسمها، فى وعاء، كله دنس^(٤٦)

وفى كل ما سبق ترى تأكيد "المعرى" على الوحدة الإنسانية التى

هى نفس وجسد، وكل منهما من طبيعة مختلفة أما الجسم فمن طبيعة

مادية، والنفس من طبيعة روحية، وهو يعرض لرأى الفلاسفة فقد قال البعض أنها ذات طبيعة مادية، وقال آخرون ذات طبيعة روحية، وأن الروح تسكن الجسم، وأن النفس تتأثر بالجسم، وهى تمضى معه فى الثواب والعقاب، وهذه الأقوال نجد صداها واضح فى فلسفات أفلاطون وأرسطو فيقول "المعري" فى ذلك :

والروح أرضية فى رأى طائفة

وعند قوم ترقى فى السماوات

تمضى على هيئة الشخص الذى سكنت

فيه، إلى دار نعمى أو شقاوات^(٤٧)

والجسم للروح مثل الريح تسكنه

وما تقيم إذا ما خرب الجسد^(٤٨)

ولكن هل بين لنا "المعري" طبيعة العلاقة بين الروح والجسد فى

شعره؟

الإجابة نعم، ولكن قبل أن نعرض لطبيعة العلاقة بين الروح

والجسد عند "المعري" ينبغى أن نتعرف على النظرة الفلسفية لهذه

العلاقة.

فهناك جوهرية^(٤٩) للصورة والهيولى، وإلى إجتماعها معاً فى

جوهر الجسم أو حاجة كل منها إلى الآخر، وهذه الحاجة لما كانت متبادلة

بين الجهتين وليست من جهة واحدة، لذلك لا ينبغى أن تكون بينهما علاقة

سببية، بحيث تكون إحداها علة وسبباً للآخرى. فالعلاقة بينهما علاقة

تلازم وارتباط، فوجود إحداهما هو بعينه وجود الآخر، فلا يمكن إدراك مادة الخشب في المكتب دون إدراك صورة المكتب وشكله "وابن سينا" يؤكد التلازم بين الصورة والهيولى مع الغاء العلاقة السببية بينهما. وإذا كانت هذه الرؤية الفلسفية في علاقة النفس بالجسم فما هو موقف "المعري" منها؟

يقول "المعري" في هذه العلاقة :

كأنك الجسم الذى هو صورة

لك فى الحياة، فحاذرى أن تخدعى^(٥٠)

وأجسامنا مثل الديار لأنفس

جواند، منها جاهل وحليم^(٥١)

وقد صدئت نفسى بجسمى ولبسه

فهل تصطفئها ميتتى بصقال^(٥٢)

لا تكرموا جسدى إذا حل بى

ريب المنون، فلا فضيلة للجسد^(٥٣)

ومن المنطلق السابق فإن النفس حاملة للوزر من جهتين :

أولهما : سكنها الجسد إن كانت فعلت ذلك مختارة، لأنها تكون قد

أثرت على السلام السماوى.

ثانيهما : ما أوقعت فيه الجسد من إثم المعصية، إذ أنه بدون

الروح مادة لا إرادة لها، ولا فعل و "المعري" هنا يخالف "أفلاطون" الذى

قال بنورانية الروح، وكونها مصدراً للخير، والجسد الذى هو مصدر

الشر.

كما يدل على أن "المعري" يتفق مع أفلوطين والافلاطونية المحدثه حيث أن الروح سكنت الجسد، ووفدت إليه من العالم العلوى، وهى على غير طبيعته فالروح سبب معاناة الجسد، وشرور الإنسان. فالعلاقة بين النفس والجسد علاقة صراع^(٥٤).

والحقيقة عندنا أن "المعري" أكد على أن النفس ذات طبيعة روحية، والجسد ذا طبيعة مادية، ومن شأن الفناء أن يبتلع المادة، وليس الروح لأنها علوية سماوية وإن كانت لها بهذا الجسد علاقة وطيدة، ومن هنا تتبلور عند "المعري" فكرة الخلود، وبالتالي أحقية الإنسان فى الثواب والعقاب.

ومن خلال معرفة "المعري" بالإنسان عامة أو مكوناته، وعلاقة نفسه بجسمه نجده ألزمه بفضائل هى أخلاقية فى المقام الأول ونذكر منها على سبيل المثال فضيلة الصدق حيث يقول :

ان عذب المين بأفواهكم فإن صدقى بقمى أعذب^(٥٥)

كما يدعو إلى فضيلة المساواة بين البشر فيقول :

والناس جنس، ما تميز واحد كل الجسوم إلى التراب، تنسب^(٥٦)

لو عرف الإنسان مقداره لم يفخر المولى على عبده^(٥٧)

وإن كان فى البيت السابق دعوة إلى المساواة بين البشر فهى دعوة

أيضاً إلى النهى عن التكبر والعجب.

ج - الأدب والإنسان كقيمة فردية :

مما لا شك فيه وجود ارتباط فعلى بين الأدب والإنسان كقيمة

فردية "المعري" شاعر وفيلسوف، وقد ركز على إبراز قيمة الإنسان

وإعلاء ذاتيته كما وجدنا من قبل. والأديب^(٥٨) هو الفرد المتميز فى

المجتمع، وتميزه بوصفه أديباً مرتبطاً بعمق إنفعاله ودقة إدراكه، بل أن عمق الإنفعال هو الذي يتيح للأديب أن يشعر بالنقص وضغط الضرورة. وهو أول من يفعل بما يبدو للآخرين عادياً.

كذلك فإن عملية التفكير المبدع لا بد لها من حوافز، وبواعث، ومن شروط ملائمة. ويبدو لأول وهلة أن الدافع الوجداني لدى الشاعر أو الروائي أشد خطراً من العوامل العقلية. وأن حالة الملهم شبيهة بحالة المتصوف الذي يهبط عليه الإلهام وهو في حالة استسلام تام^(٥٩). كذلك يرى د/ "طه حسين" أن الأدب انساني والنقد انساني، والأدب يصور حياة الناس، والنقد^(٦٠) يبين ملاءمة هذا الأدب لأذواقهم أو مخالفته لها، وليس في الأرض أدب إلا وهو يصور حياة أصحابه، ومن هنا كان الأدب مصدر من مصادر التاريخ الإنساني، وربما يكون أخطر مصادر التاريخ^(٦١).

ولكن في نفس الوقت فإن الإفراط في حب الذات لا يفسر كون الفنان فنانياً، وإلا انفصل عن جمهوره، وفقد زهوه، ولكن إحساسه بأنه يؤدي عملاً اجتماعياً مهما كانت فرديته يعوض نرجسيته بنرجسية أشمل وأرحب لا سيما وقد تركزت في علاقته بهذا العمل الفني الذي يتلقاه الجمهور^(٦٢) وهذه المقولة ترتبط إلى حد كبير "بالمعري" فعلى الرغم من شدة تفرده وإحساسه بذاته، إلا أن أدبه كان موجهاً إلى المجتمع بغية إصلاحه والسمو به.

٢ - الإغتراب والعزلة

أ - الإغتراب^(٦٣)

١ - معنى الإغتراب ونماذج منه :

كثيراً ما تعبر الأسئلة عن أصل الوجود، وكنه الإله عن معاناة الإنسان في عالماً. كما تعبر عن فضله لمعرفة كل شيء، فالإنسان مهما بلغ من معرفة يبقى هنالك شيء ما يقلقه، ويدخل في نسيج وجوده، بالمعنى

الوجودى للكلمة. إنه السؤال عن معناه كإنسان، وهذه النقطة هي التي ولدت ما يدعى بالاغتراب، فالإنسان يعيش الاغتراب كثيراً أو قليلاً، بل يعيش فيه خاصة في مجتمعنا المعاصر. وهناك ثلاث نقاط فيما يتعلق بمعنى الإغتراب هي:

١- الأصل اللاتيني لكلمة اغتراب هو Alienation ويرتبط أحد استخدامات هذه الكلمة بما يتعلق بالملكية.

٢ - لفظ الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر ففعل Alienare يفيد معنى فتور علاقة ودية مع شخص آخر.

٣ - ترتبط كلمة الاغتراب بالغربة Enttremung وهذا الاصطلاح يعنى التغريب^(٦٤).

ولكن الاغتراب في نفس الوقت مقولة غير محدودة المعالم، يختلف معناها باختلاف إستعمالاتها. فهناك الاغتراب بالمعنى الحقوقي، وهو التنازل عن الملكية لصالح آخر، كما تعنى في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه، أما في الفلسفة فتشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، فالاغتراب إذن نقص وتشويه، وانزياح عن الوضع الصحيح، وهذه المقولة تعود إلى الديانات السماوية والمسيحية واليهودية بشكل خاص، حيث ترى هذه الديانات أن الإنسان اغترب عن جوهره حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه^(٦٥).

وهكذا لم يكن الاغتراب أمراً جديداً إذا تناولناه على صعيد العلاقة بين الإنسان، والمجتمع، والطبيعة^(٦٦). فعلى سبيل المثال كان "أفلاطون" معترباً عن أخلاق عصره ومجتمعه وكان يدعو لنظام جديد في (الجمهورية) حيث يحكمها فلاسفة، وإلا فالعدل لن يتحقق. وما فكره المثل

إلا تعبيراً عن الاغتراب فهي الصورة الحقيقية التي كان أفلاطون يريد تحقيقها.

٢ - الاغتراب عند "المعري" :

هناك من يرى أن "المعري" استشعر الغيب، والاجدوى، وتنفس الغثيان، والاعتراب والعقم في نفسه وفي الكون بأسره عبر يقينه بلاغائية العالم من ناحية، وبجبرية الانسان من ناحية أخرى. مما أدى إلى تكريس الموت وهكذا فإن التمثل الصادق لتجربة العبث العلاني يكشف عن معاشته لمناخ الاغتراب^(٦٧).

إذن فغرية الحياة في التجربة العلانية ترتبط بجنوحه الظاهر إلى نفي العلة الغائية عن الكون. وهنا ينبغي عدم الفصل بين إحساسه الوجودي بغربة الإنسان وجبريته شبه المطلقة، ونفيه لحرية الإرادة. كما أن هناك كثيراً من المفكرين المعاصرين عانوا الإحساس بالاعتراب وهم مبصرون اصحاء. إذن فالتجربة العلانية لم تكن لتتغير جذرياً وكيفياً ما لم يفقد بصره^(٦٨).

ولكننا لا نتفق مع هذه الرؤية التي ترجع تجربة الاغتراب عند "المعري" إلى نفيه للعللة الغائية (إنكار الفاعل الحقيقي لكل الموجودات وهو الله) فالحقيقة عندنا أن "المعري" لم يكن منكراً لوجود الله. وهذا ما سنوضحه تفصيلاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هل كل إحساس بالاعتراب ناجم عن إنكار العلة الغائية؟ هذا ما نشك فيه من خلال ما نعرفه من نماذج إنسانية عانت الاغتراب لاسباب متعددة، أما فيما يتعلق بعدم أهمية فقد البصر في تكوين المناخ الاغترابي، فهذا غير مقبول، وقد عارضناه في موضع سابق. ففقدان البصر قد يشعر الإنسان بغربته عن الناس والعالم كله حيث يسدل عليه

ستاراً حاجزاً بينه وبين العالم. ومما لا شك فيه أن حياه التفرد والعزلة التي عاشها "المعري" والتي أشرنا إليها سابقاً لابد أن يصحبها نوع من الاغتراب، وهذا الاغتراب قد يؤدي عند البعض إلى الشعور بالكمال المطلق، وبأنه مصدر للأخلاق الفاضلة. وقد يؤدي إلى التشاؤم. وهذا ما حدث عند المعري "فقد شعر بالكمال الأخلاقي. وبأنه غريب عن مجتمعه بما يحمله هذا المجتمع من رذائل وأخلاق لا تتفق معه، كما أدى إلى تشاؤم يؤكد له تفوق الشر على الخير.

وقد تكون هناك ظروف إجتماعية، وسياسية، وتيارات فلسفية^(٦٩) متعددة تدعو الانسان إلى الاغتراب ومثال ذلك ما كان في حالة الأديب^(٧٠) "كافكا" فقد عاش ميلاد الاكتشافات العملية في كل المجالات، وقد كانت الرأسمالية تنتشر في كل مكان ورأى طغيان المادة، وسيطرة الآله على الإنسان، وحيث تشوه العلاقات الرأسمالية السائدة العلاقات الإنسانية، وتنتشر فوضى الانتاج، فيجد الإنسان نفسه في مواجهة قوى لا قبل له بها فينكفي على ذاته، ويعيش منزوياً بعيداً عن الناس.

وقد تأثر "كافكا" بذلك وكان أبوه يعمل صاحب منشأة حيث رأى كافكا الاستغلال البشع من أبيه ضد العاملين. ومن هنا قامت حياة كافكا على محورين متناقضين تماماً كافكا الإنسان، كافكا الفنان. الأول معذب قلق، متشائم، مقهور. والثاني حر، متفائل، ويستطيع أن يبدي رأيه بلا خوف على طريقته الخاصة به كفنان يريد أن يكون متميزاً بعالمه الذي يبينه من الكلمات^(٧١).

ولهذا فإننا نرى ان الظروف الاجتماعية والسياسية الفاسدة لها دوراً بارزاً في تشكيل مناخ الاغتراب وهذا ما كان في حالة "أبي العلاء"

الذى عايش مناخ الاغتراب وظروف إجتماعية فاسدة، وظروف شخصية مؤلمة تتمثل فى فقدته لبصره ولوالديه.

وسنعرض الآن أبياتاً للمعري تدل على أنه عاش الاغتراب فيقول:

تغيبت فى منزلى برهة

ستير العيوب فقيد الحسد^(٧٢)

هى غربتان : فغربة من عاقل

ثم اغتراب من يحكم عقله^(٧٣)

قد آنسونى بإيحاشى، إذا بعدوا

وأوحشونى، فى قرب، بإتياس^(٧٤)

ولو لم ألق غيرك فى اغترابى

لكان لقاءك الحظ الجزيلا^(٧٥)

من عاش تسعين حولاً، فهو معترب

قد زایل الأهل، إلا معشراً جديداً

وشاهد الناس من كهل، ومقتبل

ودالف الخطو، لا يحصى لهم عدداً^(٧٦)

ب - العزلة :

جسد "المعري" العزلة فى قوله المشهور :

أرانى فى الثلاثة من سجونى

فلا تسأل عن الخبر النبيث^(٧٧)

لفقدى ناظرى ولنزوم بيتى

وكون النفس فى الجسد الخبيث

هذا هو الاختيار العلانى للعزله فقد إختار "المعري" العزله ولم

تختره هى، فلم تُفرض عليه من الخارج، مما يدل عندنا على شدة الإيمان

بها وقوة الارادة فى تحقيقها.

هذا وقد تعددت الأسباب التي طرحها المفكرون بشأن عزله
"المعري" فيرى البعض أن تجارب "المعري"، وإخفاقه في مساعيه قد
حمله على العزلة، وهذه العزلة قد وفرت لديه من الوقت ما يسمح له
بالتفكير فيما تحتويه الحياة من شرور وآثام وفيما ينتشر بين الناس من
فساد^(٧٨).

ويرى "الجندي" في أخباره أن "المعري" كان دقيق الحس، شديد
الفتنة، كثير الشك، وكان كما قال عن نفسه (وحشى الغريزة، أنسى
الولادة)، مما أدى إلى الابتعاد عن الناس، وحبب له العزلة، وعندما رحل
إلى بغداد ورأى ما رأى من أخلاق لا تتفق مع شيمه ومعرفته كان عزمه
على العزلة، في حين رأى البعض أن العزلة حصلت له في بغداد، وأنها
أثر من آثار اطلاعه على كتب الفلسفة فيها، واحتكاكه بالفلاسفة^(٧٩).

في حين رأى البعض أن مزاج "أبي العلاء" هو الذي حمله على
الوحدة، والعزلة، ولزوم البيت، فإن ما لقيه من أذى الدهر، ولوم الناس
بغض إليه الاجتماع، وحبب إليه الانفراد. والظاهر أن في طبيعة
"المعري" شيئاً من حب العزلة حيث قال في رسالة إلى خاله أبي القاسم
أنه وحشى الغريزة أنسى الولادة). واللزوميات تزخر بكثير من مذهبه في
الوحدة، ولا ريب أنه قرأ في كتب الفلاسفة ما وافق هذه الأهواء في نفسه.
فكل هذه أسباب ألزمته داره، وجعلته رهين المحبسين، وذلك يدل
على أنه لم يعتزل الناس إلا بعد بحث وتفكير^(٨٠). وتتفق هذه الأسباب مع
الأسباب التي جاء بها الجندي إلى حد كبير.

وهناك رأى آخر يرى أن "المعري" يعشق التفرد وينشده، وفكرة
التفرد والتوحد من الأفكار التي لها نصيب كبير في أدب "المعري".
والإنسان الذي لديه هذا الإحساس الحاد بالذات لا يستطيع أن يلتزم تحت

وطأة ظرف ما ثم ينهى ذلك الالتزام إذا تغيرت الظروف، وما التزمه "المعري" من سلوك هو في حقيقة الأمر نتاج حتمى لذلك الصراع القائم بين "أبي العلاء" والبنية الإجتماعية في عصره^(٨١).

في حين يرى البعض وجود إرتباط وثيق بين إحساس اللذة والألم، وإحساس الوحدة والتفرد. فالذات عندما تستشعر اللذة، فإنها تستسلم لهذا الشعور بحيث أنها تكاد تنسى نفسها، وتتخلى عن ذاتها، في حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع في ذاتها، وتتطوى على نفسها.

ومن هنا كان الألم وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى (تجربة الوحدة) على حقيقتها. فالإنسان الذى يتألم يميل دائماً إلى الانعزال عن الناس، لأن من شأن الألم أن يشعره بحدوده، وأن يحبسه داخل تلك الحدود^(٨٢) وهذه النظرة تنطبق إلى حد كبير على "المعري" إذا ما قسناها بمقياس شخصى.

وقد فسر البعض الآخر العزلة عند "المعري" من الزاوية النفسية فقد كانت غريزة "المعري" الجنسية المكفوفة، أسيره في جسمه، كما كان جسمه أسيراً في معتزله وطوال هذا السجن المضاعف نظم "المعري" أشعاره في تجريح المرأة، ونقد أخلاقها - ولم يسلم من يعتزل الناس أن ينظر إليه فرويد نظرة نفسية لأن العزله مرض نفسى لمخالفته للقياس الإجتماعى^(٨٣). وإن كنا لا نوافق على هذه النظرة التى ترى أن البعد النفسى الحقيقى لعزلة "المعري" هو ابتعاده عن المرأة ومجافاتها.

كما يرجع "جاكس مونود"^(٨٤) عزلة الانسان إلى تصادمه مع العالم وعدم إتفاقه معه كلية فيقول (لابد للانسان أن يدرك أنه يعيش على حدود عالم غريب متصام عن موسيقى الإنسان، وغير مكترث بآماله، كما هو غير مبال بآلامه، وان الإنسان يكتشف إنفراده الكلى، وعزلته

الجوهريّة) (٨٤). وهذا الأمر وارد ومتفق عليه إذا ما طبقناه على " المعري".

وفى الحقيقة أن العزلة التي إختارها "المعري" بعد التفكير الطويل لم تكن حالة ركود وجمود، بل هي مصحوبة بنشاط فكري عظيم، حيث نظم لزومياته، وألف أكثر كتبه ورسائله، وقد كانت آفته السبب الأساسي في اعتزاله وتوحده وقد أعانته آفته على تقوية ذاكرته حتى بلغت درجة عالية من الإستيعاب لا يبلغها كامل الحواس إلا في حالات نادرة (٨٦). وهنا نلمس الجانب الإيجابي للعزلة عند "المعري"، والتي انت بعد تفكير وتأمل، وأنت ثمارها فيما تركه "المعري" من روائع أدبية تشبعت بالروح الفلسفية التي انعكست عليها.

في حين يرى البعض أن هذا طابع الفلاسفة فكلهم يميلون إلى العزلة ومنهم "رووسو" (٨١) الذي قطع علاقاته بأكثر أصدقائه، وشوبنهاور الذي كان غليظاً في معاملته لاتباعه. فأكثر الفلاسفة لم تكن علاقاتهم الإجتماعية مرضية وقد إسترعى ذلك افلاطون قديماً فقال : أن الفلاسفة يعرضون عن الأندية والولائم (٨٨). وإن كنا لا نوافق على التعميم السابق فليس كل الفلاسفة ولا الشعراء يميلون إلى العزلة، لأنهم بطبيعة الحال ليسوا من طبيعة واحدة.

وفى الأبيات الآتية دلائل على إعتزال "المعري" الناس وهجرهم فيقول :

بعدي عن الناس برء من سقامهم

وقربهم، للحجى والدين، أدواء (٨٩)

وحالي خير حال كنت يوماً

عليها وهي صبر واعتزال (٩٠)

علمت بأن الناس لا خير عندهم
فجاتبهم من جائرين وبخال^(٩١)
لم تلق في الأيام إلا صاحباً
تأذى به، طول الحياة، وتألم^(٩٢)
إذا كنت قد أتيت لباً وحكمة
فشمر عن الدنيا، فأنت منافيتها
وكون لها، في كل أمر مخالفاً
فمالك خير في بنيتها ولا فيها^(٩٣)
أرى دنياك خالطها قذاها
واعيت أن يهذبها مصفى
بنوها مثلها، فحللت منها
بوهدٍ أو بهضبٍ أو بقف^(٩٤)
ولهذا كله كانت دعوته إلى الوحدة والتفرد في قوله :
فاتفرد ما استطعت، فالقائل الصا
دق يضحى ثقلاً على الجساء^(٩٥)
عصا في يدا الأعمى، يروم بها الهدى
أبر له من كل خدن وصاحب^(٩٦)
رجوت بقرب من خليك، ومرحباً
وبعدك منه في الحقائق، أربح^(٩٧)
من لى بأتى وحيد لا يصاحبني
حى، سوى الله، لا جن ولا أنس^(٩٨)
أنا جاهل إلا بأمر واحد
ما عالمى هذا بأهل تأنس^(٩٩)

تخير، فإما وحدة مثل ميتة

وإما جليس، فى الحياة منافق (١٠٠)

إذا انفرد الفتى أمنت عليه

دنيا، ليس يؤمنها الخلاط (١٠١)

هويت انفرادى كيما يخف

عن أعاشر، ثقل احتمالى (١٠٢)

اجتنب الناس وعش واحداً

لا تظلم القوم، ولا تظلم (١٠٣)

وختاماً لما ذكرنا بشأن العزلة والاغتراب عند "المعري"، نستطيع أن ندرك أن الأسباب تحالفت وتآزرت فى تشكيل نزعة الاغتراب والعزلة التى سيطرت على "المعري" فى كل مناحى تفكيره فمناخ الاغتراب العلائى كان نتيجة فقدان حاسة البصر التى هى من الحواس الهامة والضرورية لحياة سوية لأى انسان. كذلك فإن التكوين النفسى الفريد "لأبى العلاء" كان له دوره البارز، ولا يمكننا تجاهل الظروف الشخصية التى لحقت "بالمعري" من فقر، وموت لوالديه، وفشل رحلة بغداد إلى جانب الأحوال السياسية، والاجتماعية التى عاشها "المعري" فى عصره وما سادها من فساد وتناقض، وانهيار، كل هذه الأمور كان لها شأنها فى نفسية "المعري".

ولكننا لا نستطيع أن نهمل ذلك الجانب الإيجابى الذى أتت ثمرته العزلة والاغتراب العلائى ألا وهو الإنتاج الأدبى الخصب ونخص به شعر اللزوميات وهو أقوى ما أنتج "المعري" فى مرحلة العزلة والاغتراب، تلك المرحلة التى أتاحت له الفرصة فى التفكير والتأمل والعكوف على الذات. فقد تكون للاغتراب آثار سلبية، كثيرة ولكن فى

نفسية كنفسية “المعري”، وعقليته، وظروف كظروفه كان لها هذه الميزة المتمثلة في إنتاج أدبي وفني راق..

٣ - الزهد

أ - معنى الزهد^(١٠٤)

إن العفة بوصفها فضيلة أساسية، هي الاعتدال في تناول لذات الحواس، فالعفة تهدف إلى إخضاع الشهوات والغرائز لضوابط العقل. وهناك فرق بين العفة والتقشف. إن العفة اعتدال بينما التقشف حرمان. ومن المترادفات التي تستعمل للتقشف كلمة الزهد، ويضيف الزهد إلى التقشف معنى الرياضة الروحية والبدنية، وكلمة زهد Ascetism مأخوذة عن كلمة يونانية بمعنى الرياضة، وكلاهما يقوم على التعارض بين الحس، وما فوق الحس.

فالزهد أن هو الامتناع الإرادي ليس فقط عن الزوائد، بل وأيضاً عن الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس إبتغاء الحصول على المزيد من السيطرة على الذات. أما التقشف فهو الاكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الانسان ويكفل بقاء نوعه..

ولا ينبغي في الزهد الأخلاقي أن يتجاوز الحد المعقول، وإلا يتحول إلى تعذيب للذات، بل يمارس بقدر ما يؤدي الغاية منه، وهو ضبط الشهوات والسيطرة على الذات، أما أن يتلذذ الإنسان بالحرمان والألم، فإن هذا لا يعد زهداً أخلاقياً، بل هو ولعاً بالآلام، وهي حالة مرضية^(١٠٥).

ومعظم الفلاسفة يستتكرون الزهد والتقشف لأنه إفراط، والفضيلة وسط بين إفراط وتفريط، فأرسطو ينكر الزهد لأنه إفراط في إنكار اللذة.

فالزهد يضاد العفة، لأنه ليس اعتدالاً في اللذة، بل منع من تحقيق الفعل المؤدى إلى اللذة والغبف لا يحتاج إلى الزهد. كما يرى "استبوارت مل" أن الزهد لا يؤدى إلى سعادة صاحبه، ولا سعادة غيره^(١٠٦).

ب - الزهد فى الأديان :

الزهد قديم قدم التفكير الإنسانى، وقد تجسد فى ديانات الهند^(١٠٧) القديمة كما انتشر بين اليهود^(١٠٨) والمسيحيين^(١٠٩)، وانتقل أخيراً إلى المسلمين.

وعند المسلمين فإن الزهد يرتبط بالتصوف^(١١٠) Mysticism فالتصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك، وهناك خصائص نفسية وأخلاقية، وإستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هى :

١ - الترقى الأخلاقى

٢ - الفناء فى الحقيقة المطلقة

٣ - العرفان الذوقى المباشر

٤ - الطمأنينة أو السعادة

٥ - الرمزية فى التعبير^(١١١)

والمرحلة الأولى فى نشأة التصوف الإسلامى هى التى تسمى بمرحلة الزهد^(١١٢) وهى واقعة بين القرنين الأول والثانى الهجريين. فكان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله بالعبادات والدعاء، وكانت لهم طريقة زهدية تتصل بالمأكل الملبس فقد أرادوا العمل من أجل والآخرة. وقد كان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما :

١ - القرآن الكريم بآياته المعروفة عن الزهد ومنها:

"وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور"^(١١٣)

"وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو" (١١٤)

"زين نلذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنو" (١١٥)

٢ - الأحوال السياسية والاجتماعية وإضطرابها بعد مقتل "عثمان بن عفان" مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين إلى إثارة العزلة والعبادة ابتعاداً عن الإنغماس في الفتن السياسية.

هذا وقد انتشرت حركة الزهد في أمصار كثيرة فظهرت مدارس الزهد في المدينة ومن أبرز رجالها سعيد بن المسيب ت ١٠٦هـ وفي البصرة وأبرز رجالها الحسن البصري ت ١١٠هـ، وفي الكوفة كان سعيد بن جبير ت ٦٢هـ. وبعد هذه الفترة حدث شمولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية.

ويقصد الصوفية من الإجتهد (١١٦) مجاهدة الجسم والنفس معاً، إذ لا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن، مثل شهوة المأكول، والمنكوح، والمال، والجاه، ومن ثم تزدهم الآفات النفسية، والأخلاق الذميمة كالكبر، والرياء، والحسد، فالصوفي لا يسمح لنفسه أن تستريح إلى لذة في فعل فاضل، إنه يجب أن تصدر الطاعات عنه والنفس عنها بمعزل..

ج - الزهد عند "المعري" :

كان "المعري" زاهداً (١١٧) عفيفاً، وكان يرى أن الإنسان لا يملك في هذه الدنيا إلا ما يقوم بحاجاته وهذا هو الذي أوجب عليه البقاء على فقره الذي كان يراه غنى وثروره. فكان طعامه العدس والتين حيث يقول :

يقنعني بلسن يمارس لي فإن اتتني حلاوة فبلس (١١٨)

كذلك كان لباسه غليظاً وفراشة اللبد في الشتاء وحصر البردى في الصيف.

فقد كان شديداً على نفسه يكلفها من الآلام ما لا يطيق، وربما اغتسل بالماء البارد في الشتاء وفي ذلك يقول :

أجاهد بالظهارة حين أشتو وذاك جهاد مثلى والرباط
مضى كانون ما استعملت فيه حميم الماء ما قدم يا سباط^(١١٩)

فقد كان "المعري" يمتلك نزعة التحدي وهي كامنه فيه، وقد دفعه ذلك إلى الترفع على ملاذ الحياة وأطاييها. وهو أشد وطأة على الروح، وأبلغ دلالة على رفض الحياة من لحظة انتحار تمر سريعاً، وأن هذا الزهد العلاني كان رافضاً فكرياً كاملاً وصريحاً لمطلق الحياة^(١٢٠).

ومن دلائل زهد "المعري" تحريمه أكل الحيوان^(١٢١)، وكان في العيش هو المفضل لعيشة الفقر على عيشة الغنى، وزى الراهب على زى الملك، وهتف كما هتف المسيح عليه السلام من شاء التخلص من أذى الدنيا فليحط أتقاله وليتبعني.

و "المعري" إذن يأخذ بالزهد في حياته وسلوكه إلا أنه يأخذه على أصوله لا على شكله الظاهر فيقول :

تسكت بعد الاربعين ضرورة ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ^(١٢٢)

فهو لا يرى أى فضل لذلك التمسك الذي يأخذ به الناس مكرهين، وقد ضعفت قوتهم، وماتت فيهم القدرة على تلبية الدوافع، ومن هنا كان هجوم "المعري" على الزهاد لأنه كان زاهداً رغم قدراته على الحياة الرغدة، وذلك لما رآه في زهد هؤلاء من تكلف، واخذ بالسطحية، وإنصراف عن جوهر الحقيقة. فكان زهده دلالة سلوكية على موقف فكري وشعوري من الوجود بأسره^(١٢٣).

ولقد كانت "للمازنى" رؤية جديدة فى زهد "المعري" فهو يرى أن الزهد والاعتزال ينافيان الطباع، "فالمعري" عنده ليس زاهداً، ولكنه يتزهد، ويروض نفسه على الحرمان، فهو فى الحقيقة وكما قال لم يعرض عن اللذات إلا لأن خيارها تفوته، فقد كان "المعري" واسع المطامع ففاته أن يكون بحيث يجب فتفرد وأثر العزلة^(١٢٤).

ولكن القيمة الفعلية لزهد "المعري" تكمن فى ثلاث نقاط هى :

١ - أنه نابع عن إختيار وليس قسراً : حيث أثر عن طيب خاطر أن يعيش ناسكاً متبتلاً، وإن لم يكن مرتجياً جزءاً ولكن نسكه كان من باب الرياضة التى لا غنى عنها. وقد كان تضيقاً فى الظاهر، ولكنه تحرير وإطلاق فى واقع الأمر، فهو فقير يودى إلى الغنى، والخصوبة، ويشحذ الخاطر ويقوى العزيمة^(١٢٥).

٢ - أنه تابع للعقل : من حيث أن روح النصوص الخاصة "بالمعري" فى طبيعة زهده يدل على أنه يمارس تجربته الزهدية لا على انها مجاهدات روح تسعى للخلاص بالفناء فى الكمال المطلق، بل خاضها من خلال عقل حاكم يسعى لإثبات ذات بموقف سلوكى تجاه الحياة ورفضها^(١٢٦).

٣ - انه ايجابى : فزهد "المعري" كلفه الكثير من الصراع ضد نوازعه وغرائزه المتدفقة إلى ملاذ الحياة. وهنا تظهر بوضوح ايجابية الفكر والعمل فى تجربة الزهد العلانية^(١٢٧).

ولكننا رغم ذلك نرى تحاملاً شديداً من الدكتور "زكى مبارك" فيما يتعلق بزهد "المعري" حيث يطرح سؤالاً هل زهد "المعري" فى أكل اللحم؟ ويرى أن هذا تضليل، فإن كان "المعري" يتحرج من أكل لحم الطير والحيوان ولكنه كان مولعاً بأكل اللحم المحرم، لحم الإنسان، فما

ترك فنة، ولا جماعة، إلا ونهش لحمها. أما أراؤه فى الزهد والزهاد،
فهى أصحابك، وهى تشهد بأنه لم يعرف الزهد لأنه كان فى قرارة نفسه
يؤمن بأن الناس لا يزهدون إلا مخادعين، ولعله لم يزهد إلا خداعاً^(١٢٨).
وليس لنا فى هذا تعليق سوى بكلمة واحدة وهى أن الزيف والكذب
مهما طال لا بد أن ينكشف فى هفوة أو فلتة. وأبو العلاء قد عاش طويلاً،
ولا يمكن أن يكون مخادع فيما سلكه لنفسه طوال عمره، ولم ينكشف
أمره، وإن كنا لا نعول أهمية على هذه النقطة، فإلينا التجربة الحياتية التى
عاشها "المعري" وممارساته السلوكية، وأشعاره التى نخرت بألوان الزهد
والتقشف.

وسوف نذكر بعض أبيات من شعره توضح زهده حيث يقول :

لو أن كل نفوس الناس رائية

كرأى نفس، تناءت عن خزاياها

وعطلوا هذا الدنيا، فما ولدوا

ولا اقتنوا، واسترحوا من رزاياها^(١٢٩)

وزهدنى فى الخلق معرفتى بهم

وعلمى بأن العالمين هباء^(١٣٠)

أعن وخذ القلاص كشفت حالاً

ومن عند الظلام طلبت منالاً^(١٣١)

حورفت فى كل مطلوب هممت به

حتى زهدت، فما خليت والزهدا^(١٣٢)

وقد تعددت آراء الباحثين فيما يتعلق بأسباب زهد "المعري"

فهناك من أرجعها إلى أسباب نفسية، ووجد فى الصراع اللاشعورى كما

توضحه وجهتا نظر فرويد و يونج صلة وثقى "بالمعري"، لأن حياته كانت

خلواً من الإشباع الجنسي، أى أن الكبت الجنسي كان أثراً من آثار ذلك الزهد^(١٣٣).. بينما نجد البعض الآخر يرجعه إلى فقدانه البصر، وهى المحنة التى حملته على التزهّد وإيثار العزلة، ورياضة النفس على الكفاف، ولكن فى نفس الوقت فإن ذهاب البصر لا يورث صاحبه بما عزوه فى "المعري" إلا إذا اجتمع أمران على الخصوص حس مرهف دقيق، ومجتمع لا يزال يشعره أنه مكفوف كأن يبدى العطف عليه، ويعيره به إلى جانب عوامل أخرى مثل نشأته فى بيت علم وفضل وتقوى^(١٣٤).

هذا وهناك من رأى أن باعث قانون "المعري" الأخلاقى فى الزهد لم يكن شيئاً، وإنما كان باعثاً سلبياً محضاً نتج عن جهله بما وراء الموت، وخوفه من ذلك، وعدم معرفته ما يراد به من ثواب أو عقاب. فهو أن أوصى بالصلاح والزهد فذلك حتى لا يكون المرء إذا صح البعث والحساب من الخاسرين.

ولذا فإن قانونه الذى استنته لنفسه قد بنى على قاعدة سلبية محضة وليس فيها من الفلسفة، قدر ما فيها من الحذر اللذين يوجبهما الجهل والتوقف إلى جانب الباعث الناشئ عن الظروف الإجتماعية والشخصية، ولذلك دعا إلى الوحدة والزهد فى كل شئ^(١٣٥).

هذا وقد ربط البعض بين زهد "المعري" وأنماط الزهد الأخرى. فنجد أن أول من نسب الزهد الهندى إلى "المعري" هو "أبو الفداء" المؤرخ المشهور فقد قال عنه أنه تمذهب بمذهب الهندود فيما يتعلق بنباتيته، وقد وصفه بالراهب كما رأى بعض المستشرقين مثل "فون كريمر" أن فلسفة "أبى العلاء" قد نهلت من المصادر الهندية خاصة فيما يتعلق بالزهد، والرفق بالحيوان، والنباتية، وفلسفة العدم، وقد ناقض هذا الرأى المستشرقان "تيكلسون" و"ماسينون"، حيث أن "المعري" أخذ الزهد لا عن

مذهب فلسفى معين، وان كانت الصلة بين الهند وبلاد العرب قد اشتدت في زمانه على يد "محمد بن سبكتكين" (١٣٦).

وقد ذهب إلى نفس الرأى السابق "الميمنى" (١٣٧). حيث رأى أن "المعري" يذهب مذهب البراهمة والزهاد في ترك اللذائذ، وإن كان هناك من ذهب إلى أن سبب التحريم هو ضيق ذات اليد، أو أن هذا إجتهد في التعب، ورحمة للمذبح ورغبة في المغفرة حتى قال تلميذه عنه في رثائه.

إن كنت لم ترق الدماء زهادة

فلقد ارقت اليوم من جفنى دماً

وقد ذهب إلى نفس الرؤية في كون "المعري" برهيمياً ابن الانبارى فقد قال أن "المعري" لما مرض وصف له الطبيب فروجاً فقال : استضعفوك فوصفوك فهل وصفوا شبل الأسد (١٣٨).

ولكننا نرى في حقيقة زهد "المعري" أنه أولاً نابع من شخصيته ونفسيته "فأبو العلاء" شخصية تريد أن تعلق على ذاتها، وبالتالي على الصغائر التي من حولها وهي نفسية شاعرية رقيقة في نفس الوقت حيث تعطف على الحيوان، كما تعطف على الإنسان لانهما يشتركان في الإحساس والشعور، وإذا صادفت هذه الشخصية شعوراً دينياً جارفاً بأن كل شئ إلى انتهاء، وان الطمع رذيلة والعفة فضيلة، كان ميلها إلى الزهد. فقد كان زهد "المعري" تعبيراً عملياً صادقاً عن شخصيته ومعتقده الدينى. وفي نفس الوقت فإن زهد "المعري" ليس نمطاً من زهد الصوفية في عصره الذى كان يلتبس فيه - في بعض الأحيان - الإدعاء مع الحقيقة، حيث زهدهم لم يكن نابعاً عن شعور دينى صادق بل عن تظاهر وتفاخر بالتعفف والتزهد وقد ذمهم "المعري" في لزومياته، ولكنه في نفس الوقت مدح من إتبع أصول الزهد الحقيقية من الصوفية. ولكننا لا يمكن أن ننكر

إطلاع "المعري" على ما فى الأديان من أخلاقيات، وخاصة كتب الهند المختلفة، ولكننا لا نرى تأثيره بما فيها من زهد قدر معرفته بانماط الزهد فيها، بدليل نقد "المعري" لهذه الأديان فى بعض سلبياتها. فزهد "المعري" زهداً إسلامياً لا زهداً هنديةً.

وفى تقديرى أن "المعري" لم يرتكب خطيئة لا تغفر حين حرم نفسه شيئاً، فقد كان حراً مختاراً لا مرغماً ولم يفرض "المعري" سلوكه هذا ليكون دستوراً للبشر، فمن حقه أن يأكل اللحم، أو لا يأكل. ومن حقه أن يعيش عيشة رغدة أو عيشة الكفاف كحق أى إنسان آخر، وأن من يستحق اللوم والذم فقط عندنا هو المسرف فى لذاته وشهواته، المقبل على الحياة المادية متناسياً ما بها من جوانب روحية وعقلية وليس العكس.

٤ - التشاؤم وعبثية الحياة

أ - التشاؤم

١ - معنى التشاؤم وأنواعه :

التشاؤم Pessimism هو إستعداد نفسى لرؤية الجانب السئ فى الأشياء^(١٣٩). وقد تطور معنى كلمة تشاؤم فى اللغة العربية المعاصرة وقد كانت الكلمة تدل على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم^(١٤٠).

وما من شك فى أن التشاؤم موقف من (قيمة الحياة) لأنه يتعلق بالأحسن والأسوأ، فجوهر التشاؤم هو (توقع الشر). وكلمه التشاؤم^(١٤١) استحدثت فى العصور الحديثة، وجاءت من معنى (أسوأ الكل - الأردأ) لتشير وتدل على موقف اليأس Hopelessness تجاه الوجود، وجاءت عبر رأى غامض Vague بأن الألم والشر يتسلطان على العالم بأسره.

ولمفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم أخرى مثل الشك، واليأس^(١٤٢)،
والعناية الالهية، والالوهية، والحرية، وثنائية الخير والشر، والحتمية،
والحرية. ولكن الموقف السائد عند مفكرى الحضارة الإسلامية هو موقف
رفض التشاؤم. هذا وقد شمل موقف التشاؤم شتى الميادين الوجودية،
والأخلاقية والحضارية. وفي هذه الأيام نرى (التشاؤم العلمى) وفيه تأكيد
على أن جهل الإنسان هو الذى يتسع لا معرفته و (التشاؤم التكنولوجى)
الذى يرى أن ما يصنعه الإنسان مدمر له وليس معيناً^(١٤٣).

وهناك أنواع من التشاؤم^(١٤٤) : التشاؤم الفلسفى، والتشاؤم
الشعرى، والتشاؤم النفسى، وهو الذى يقوم على التحليل النفسى الدقيق
لمزاج المتشائم وحساسيته بالخير والشر. وهناك أيضاً التشاؤم
المطلق^(١٤٥)، حيث يعتقد أصحابه أن الوجود كله شر، وأن عدم خير منه.
أما التشاؤم النسبى فيرى أصحابه أن الوجود ليس شراً مطلقاً دائماً، فالحياة
تحتوى على الخير والشر، والعاقل من يستطيع أن يتغلب على الشر^(١٤٦).

٢ - التشاؤم عند "المعري" :

كان لدى "المعري" عاطفتين لهما أكبر الأثر فى حياته، وهى
عاطفة الحياء من جهة، وعاطفة سوء الظن من جهة أخرى^(١٤٧)، حيث أن
النظرة التشاؤمية للحياه الإنسانية عند "المعري" وهى الغالبة فى معظم
(اللزوميات) وهى نظرة توصف بالحذر وسوء الظن. فالشر هو الذى
يجتذب أخلاق الناس وأفعالهم فى رأيه. فهل كان ينظر كذلك للحياة فى
(سقط الزند)؟ فى "سقط الزند" قصائد فى المديح، واللقاء والفرار
والشوق والغزل والوصف، وهو يتحدث فيها بوجدان (إنسى) لا (وحشى)
حيث يعبر فيها عن إنفعالات وجدانية وعاطفية^(١٤٨). ولكن لا ينبغى أن
ننسى أنه فى (سقط الزند) أيضاً كانت هناك شذرات من التشاؤم... فقد

تحدث "المعري" في رثائه لأبيه عن التشابه الذي يجمع عنده بين (صوت النعي وصوت البشير) و (وبكاء الحمامة وغنائها) وهذه النظرة هي التي حالت بينه وبين التمييز بين شيئين بينهما بون شاسع وأمد بعيد^(١٤٩).

وإذا كان في التشاؤم^(١٥٠) والاقرار بأن الشر أصل الوجود، فقد كان "المعري" من الشعراء الذاهبين إلى أن الدهر قائم على الفساد والمجتمع منصوب على الغدر والخيانة. فلا شئ قائم على العدل والمساواة، والنظام. ويتتبع "المعري" طريق الخطيئة في الكون^(١٥١) ويجد مصدره في آدم، فخطيئة آدم في ميلاده، فقد كان من الخير أن لا يكون ويقول في ذلك :

سعى آدم، جد البريه، في أذى لذرية، في ظهره تشبه الذرا^(١٥٢)

هذا وقد رأى البعض في تشاؤم "المعري" سخطاً^(١٥٣) أكثر منه تشاؤماً. فقد كان "المعري" ساخطاً على الدنيا لا يرى فيها إلا الشر، والشر في الوجود غالب، والإنسان مجبول على الشر، كما أن نفوسنا لا يمكن أن تتطهر إلا إذا فارقت البدن ففي كل إفتراق خير، وفي كل إجتماع نقمة، ومثال ذلك إجتماع العقل مع الغريزة والرجل بالمرأة، والإنسان بالإنسان.

ذلك في حين يرى البعض الآخر بطلان هذه الرؤية في تسمية تشاؤم "المعري" سخطاً؟ فهو ليس سخطاً بل تشاؤماً^(١٥٤). لأن "أبا العلاء" لم يعد طالباً من الحياة حظاً، وقد انكشفت له حقائقها في أبشع صورها، ولا هو كاره للون من ألوان العيش دون لون، بل كاره للعيش كله.

وهناك رأى آخر يناقض الآراء السابقة في أن "المعري" لم يكره الدنيا أبداً، ولم يكن يوماً اعتزل دنياه، ولو كان "أبو العلاء" اعتزل الدنيا

لأكتفى منها بأيسر العيش، ولكنه عاش عمراً طويلاً والقتال بينه وبين الدنيا كان قتالاً بين عاشقين يظهران البغض والحقد، ويضمران العطف والحنان^(١٥٥).

ولكن الحقيقة أن التشاؤم عند “المعري” له أهمية كبيرة، فهو الأصل الثاني من أصول فلسفة “المعري” بعد الزهد والعقل، فهو تشاؤم واسع يمتد إلى كل مناحي الحياة السياسية، واجتماعية^(١٥٦).

ورغم تشاؤم “المعري” إلا أنه يرى شمول إرادة الله للخير والشر معاً، فهو خالق لهما، ويعتبر تعليل حكمة خلق الشر مشكلة قديمة شغلت اليونانيون والعرب، فقد رأى “المعري” أن الله تعالى خلق الشر، لأنه أدرك ذلك، ونحن نجهل الحكمة منه لأننا لا نملك إلا مقياسنا الإنسانية التي صنعناها عقولنا^(١٥٧). وتبدو النظرة الإيجابية في علاقة التشاؤم بالأخلاق في أنها لم تمنع “المعري” من أن يدعو الناس إلى عمل الخير، بل أراد أن يكون الإنسان نفسه مثل للخلق النبيل والعدل بصرف النظر عن الناس، وعما ينال منهم من شكر وعطف^(١٥٨). وفي نفس الوقت فإن مؤلفات “المعري” يجد فيها القارئ من السخط ما يبعده عن الخذلان أو ينبه فكره، ويبعث فيه النشاط، والإيمان بالحقيقة^(١٥٩).

وكما اختلف الباحثون في رؤيتهم لشخصية “المعري”، وزهده، وعزلته من قبل، نجدهم أيضاً يختلفون في رؤيتهم للأسباب التي دعت إلى التشاؤم. فقد أرجع البعض تشاؤمه إلى ظروف المجتمع^(١٦٠) حيث أن شعر “المعري” في اللزوميات يدلنا على أنه إنما تأثر في اندفاعه إلى طريقته الخاصة بسوء الحياة العامة، فهو يذم الحياة السياسية، والدينية، والخلفية، ثم هو يذم أهل عصره عامة، ثم يعتزلهم. وهكذا لم يكن تشاؤم “المعري” فطرياً طبيعياً وإنما كان متكسباً مستمداً من بيئته.

وقد خالف البعض الآخر الرؤية السابقة في سبب تشاؤم "المعري" حيث أن عصر "المعري" لا شك كان سبباً في تطيره، ولكن تشاؤم "المعري" كان أبعد من أن نعزوه إلى حالة عصره. وعبقرية "المعري" بطبيعتها عبقرية حزينة وهكذا كانت أهم العوامل المكونة لتطير "المعري" إحساسه الفردي، ومشاعره الشديدة اليقظة^(١٦١).

في حين أرجع البعض الآخر تشاؤم "المعري" إلى فقدان البصر من حيث أن العجز الذي يقترن بفقد البصر، العجز الذي يجعل صاحبه مستعيناً دائماً بالآخرين يجعله أعزل إذا جالس المبصرين، ويقدر ما تزيد حاجته إليهم تزيد عزلته عنهم فلا تنتج هذه العزلة سوى حالة متأصلة من (سوء الظن)^(١٦٢).

كذلك فإن السأم المتولد عن الحياة عامة، إنما يعبر عن ضيق الإنسان بالحياة الطبيعية المتغيرة، أو نزوعه إلى حياة أسمى لا يملك سوى أن يحن إليها بكل جوارحه، حيث يشعر الإنسان أن نطاق الحياة الراهنة لا يكفي لسد حاجات الإرادة النهممة، ولا يقوى على إشباع نزوع الموجود البشري الذي يحن إلى اللامتناهي^(١٦٣). ولا يقصد هنا صفة التشاؤم عند "المعري" بالذات، ولكن بشكل عام قد يكون البحث عن المطلقات واللامتناهيات، وعدم القدرة على الحصول عليها سبباً في التشاؤم.

وفي حين كانت الآراء السابقة تؤكد على السبب الواحد في تشاؤم "المعري" إلا أن هناك آراء أكدت على أكثر من سبب في هذا التشاؤم^(١٦٤).

ولكننا نرى في الحقيقة أن التشاؤم رؤية حياتية قديمة، وحديثة، فقد مارسها قديماً الكثير من المفكرين والشعراء والفلاسفة، كذلك في العصور الحديثة والمعاصرة، فهي ليست بجديدة، ولا هي من صنيع "أبي العلاء".

أما فيما يتعلق بأسباب تشاؤمه عندنا فهي أسباب كثيرة، حيث أن هناك تداخلات متناغمة في حياة "المعري" هي التي أدت به إلى هذا القدر من التشاؤم ومنها ظروفه الخاصة القاسية، وتكوينه الشخصي الفريد وأحوال المجتمع السيئة. ولكننا نعتبر أن البحث عن المطلق والنموذج الأمثل عند "المعري" وعدم حصوله عليه من أهم أسباب تشاؤمه، فهو يرى الكمال بمنظوره الخاص، ويبحث عن مجتمع مثالي في كل شئ وفي نفس الوقت يرى الطريق الصعب في العثور عليه فيتولاه التشاؤم وتسيطر عليه العبيثية.

هذا وقد حاول البعض إيجاد علاقة بين تشاؤم "المعري" وتشاؤم غيره من الشعراء والمفكرين، على اعتبار أن هناك وحدة في الكيان الإنساني، وكثيراً ما نرى توارد الخواطر وتناسخ الأفكار، وخاصة إذا تقاربت الشخصيات والمكونات النفسية للأفراد.

يرى د/ طه حسين أن "المعري" كان أبيقورياً في تشاؤمه، فيذهب مذهب "أبيقور" و "لوكريتوس" فيثبت للعناصر التي انتلفت منها أجسامنا طهراً ونقاءً في حالتها الأولى، ويثبت لها دنساً طراً عليها بعد أن تألفت منها الأجسام^(١٦٥).

كذلك يمكن مقارنة تشاؤم "المعري" بتشاؤم بعض المتشائمين من فلاسفة الغرب وشعرائه أمثال "فيتشر"، و "شوبنهاور" وأنقرن النقد الخلقى والإجتماعي في شعر "المعري" بما يمكن أن يمثله عند لارشفوكو أو خيال "ملتون" و "دانتي"^(١٦٦).

ولكن من أهم المقارنات السابقة هي مقارنة تشاؤم "المعري" بتشاؤم "شوبنهاور". فقد كان شوبنهاور رومانتيكي النزعة، وفي هذا تفسير لناحية عني بها عناية خاصة، وهي الحنين إلى الشرق الهندي، فإن

أصحاب النوعة الرومنتيكية قد وجدوا فى الشرق ملاذاً عذباً لأحلامهم فى اللانهائى، ومن حكمة الهند صدى لما يشيع فى نفوسهم من نزعات : مثل الشعور بفناء الوجود وحب الخلاص عن طريق التصوف والزهد، والامتلاء لعاطفة التشاؤم، فإن الوجود وهم زائل^(١٦٧).

وإذا نظرنا إلى تشاؤم "شوبنهاور" و "المعري"^(١٦٨) لوجدنا أن كلا منهما يلمح الكون بنظرة الساخط المتبرم أو يرى الأشياء فى ظلام قائم من التشاؤم والاكتئاب، وينته به الأمر إلى رفض الحياة لاقترانها بالألم، وإمتزاجها بالشر فيقول "المعري"

وارحت أولادى فهم فى نعمه العدم التى فضلت نعيم العاجل^(١٦٩)

أما شوبنهاور فنجده يقول إذا لم يكن الشقاء هو غرض الحياة وغايتها. فإنى أستطيع أن أؤكد أن وجودنا فى الحياة أنأى الأشياء عن الغرض والقصد وكلا المفكرين سئ الظن بالطبيعة الإنسانية، بارع فى الكشف عن عيوبها، حيث يرى "شوبنهاور" أن المجتمع قائم على الخديعة والزيف وكل إنسان يتخذ له قناعاً يستر به حقيقته، ويدارى به ما بنفسه من شرور وأحقاد.

وكلا من "المعري" و "شوبنهاور" يائس من الإصلاح فما يسميه شوبنهاور (إرادة الحياة) يسميه "المعري" (حب الحياة)، وقد أدرك "المعري" سوء أثره فى خداع النفس وترغيبها فى الحياة مع ما بها من الآلام والرزايا فيقول :

وحب العيش اعبد كل حر وعلم ساغباً أكل المرار^(١٧٠)

أما الطريقة المتلى عند "شوبنهاور"^(١٧١) للخلاص من الآلام فى الحياة هى مقاومة الإرادة، وقهرها واستئصال المطامع والشهوات، والتزام العفة، والانتهاى إلى حالة الهدوء، والاستقرار، وهى تشبه ما يسميه

البوذيون (النرفانا) أما "المعري" فيرى في الزهد طريق الخلاص من متاع الحياة.

وهكذا قال أحد الكتاب الفرنسيين عن "شوبنهاور" ليس هو فيلسوف كالآخرين، وإنما هو فيلسوف قد رأى الدنيا. و"شوبنهاور" بأسلوبه وتفكيره أقرب الفلاسفة إلى الأدباء والشعراء، أما أبو العلاء فهو شاعر كبير ولكنه رجل تفكير يستعمل خياله لتوضيح آرائه، حيث يحلل عناصر المجتمع والطبيعة ويكشف عن أصول الأخلاق، ويتناول المذاهب والعقائد. وهو بنظرته الشاملة أقرب الشعراء إلى الفلسفة. كما كان "شوبنهاور" أقرب الفلاسفة إلى الشعراء.

كما توجد أوجه تشابه بين تمرد "أبي العلاء" وثورة "بايرون" وقد (١٧٢) كان الفرق بينهما في طريقة التعبير فقد عبر الأول عن ثورته بالقسوة والجفاف. وعبر الثاني عنها في حرارة وصور قاتمة. كما يمكن مقارنة ثورة "بايرون" بثورة "الخيام".

ولكن في النهاية نستطيع أن نقول رغم هذه الفروق الطفيفة في تناول كل هؤلاء للتشاؤم إلا أنهم يتفقون في الموضوعات الرئيسية التي يتخذونها أهدافاً لهذا التمرد والتشاؤم وهي (١٧٣) :

١ - سيادة الشر على الخير، والألم على اللذة

قال "المعري" :

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب في ازدياد (١٧٤)

٢ - الشر أصل الوجود، ولا سبيل مطلقاً إلى الخلاص منه

٣ - فقدان الحرية، فإن كل شئ يسير ولا مجال للاختيار فقد قال

المعري :

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى ولا حياتى، فهل لى بعد تخيير (١٧٥)

وقال "الخيام" (لو كنت مختاراً في المجئ ما جئت)

٤ - سوء تقسيم الحظوظ وتحكم الصدفة فى مصير الناس، ثم حقيقة الموت الرهيبة فيقول "المعري" :

والفقر أروح فى الحياة من الغنى والموت يجعل خائلاً كمخول^(١٧٦)

٥ - ان الزمان يقضى على كل شئ، فلا حقيقة منه غير الحاضر.

تلك هى المعانى العامة التى حام حولها هؤلاء الشعراء

المتشائمون، وقد عبرت عن موقف روحى واضح من الموجود.

وفى النهاية سوف نعرض بعض ابيات للمعري توضح لنا نزعتة

التشاؤمية حيث يقول :

علانى فان بيض الامانى

فنبت والظلام ليس بفان^(١٧٧)

ان كنت تهوى العيش فابغ توسطاً

فعند التناهى يقصر المتطاول^(١٧٨)

ان كنت قد جاوزت خمسين حجة

ولم الق خيراً، فالمنية لى ستر^(١٧٩)

ان حزناً فى ساعة الفوت اضعاف

سرور فى ساعة الميلاد^(١٨٠)

فلا تطلبين من عند يوم وليلة

خلاف الذى مرت به السنوات^(١٨١)

وقد كان نتيجة هذا التشاؤم ما نالته الحياة عند "المعري" من ذم

وهجاء فقد ذم الزمان والدنيا بأبيات كثيرة نذكر منها :

كم أردنا ذاك الزمان بمدح

فشغلنا بدم هذا الزمان^(١٨٢)

مد الزمان، وأشوتنى حوادثه

حتى مللت وذمت نفسى العمرا (١٨٣)

لعمرك، ما الدنيا بدار اقامة

ولا الحى فى حال السلامة آمن (١٨٤)

سكنت إلى الدنيا، فلما عرفتها

تمنيت انى لست فيها بساكن (١٨٥)

إنما دنياك غائبة

لم يهنئ زوجها، العرس (١٨٦)

دنياك تكنى بام دفر

لم يكنيها الناس أم طيب (١٨٧)

وإذا كان “المعري” قد ذم الدنيا كلها، فهل يمكن أن يهرب من

ذمه الناس كلهم؟ بالطبع لا. فقد ذم “المعري” الناس فى كثير من أبياته

فيقول :

شر أشجار، علمت بها

شجرات أثمرت ناساً (١٨٨)

هذى طباع الناس معروفة

فخالطوا العالم، اوفارقوا (١٨٩)

فاحذر من الاتس، ادناهم وابعدهم

وان لقوك بتبجيل وترحاب (١٩٠)

ب - العبث (١٩١) عند ابي العلاء:

والآن بعد أن استعرضنا ماهية التشاؤم وأسبابه عند “المعري”.

نحاول أن نعرف على تجربة العبث العلائى، والتى نراها نتيجة حتمية

للتشاؤم. فالإنسان المتشاؤم يرى العبث واللاجدوى والعدم يخيم على الوجود، كما يرى التفاوت والتناقض في الأمور التي تجرى من حوله دون أن يدرك لها سبباً أو علة.

وفي الحقيقة لا يمكن أن نصف "المعري" بالرضا والاستسلام فيما يخص قضايا الوجود^(١٩٢). فإذا كان قد ابتعد عن ملذات الحياة في المأكل والمشرب والملبس، فإنه لم يفعل ذلك عن كراهية لها، وإنما كان ذلك تعبيراً عملياً صارماً عما إنتهت إليه الإرادة العاقلة من إيمان مطلق بعبثية الحياة. فقد كانت بذور العبث والتشاؤم والشك في جدية الحياة كلها كامنة بالفطرة في نفسية "المعري".

كذلك فإن قضية العقل المقهور^(١٩٣) في مواجهة الوجود إلى جانب فساد الحياة والبشر. كل هذا كان من ركائز مناخ العبث في تفكير "المعري"، ولا شك أن عجزه عند رؤية علة غائية^(١٩٤) للكون هو الأساس في العبث العلاني وإذا كان العبث العلاني^(١٩٥) قائم على اليقين الشعوري بفساد الكون إذ هو لاغائي، فإنه قائم أيضاً على فساد الإنسان إذ هو مجبور فاقد الإرادة والقدرة على الاختيار.

نستطيع أن نقول بعد هذا أن الموقف العبثي عند "المعري" لم يكن أساسه فقد البصر فقط فقد كان لديه البصيرة، وإن كان للبصر دوره الهام كذلك كان للتكوين النفسي العلاني، وظروف مجتمعه، وظروفه الخاصة الأثر الكبير في نزعه العبثية، ولكن مالا نوافق عليه هو القول بأنه لم يعترف بالعلة الغائية، "فالمعري" كان يدرك وجود الله سبحانه وتعالى، ويدرك أن هناك حكمة في خلق العالم ولكنه لا يدرك ما وراء هذه الحكمة، وأبيات شعره زاخرة بالاعتراف بالله سبحانه وتعالى وقدرته وخلقته، ولكن ما نستطيع قوله أن "المعري" يجهل الحكمة من خلق العالم، ولكنه لا

ينكر العلة الغائية، وفرق كبير بين أن أنكر الشئ وأن اعترف به شريطة أنى أجهل الغاية منه، والدليل على ذلك ما أوردناه فيما يتعلق بالتشاؤم عند “المعري”، حيث أقر- عكس الكثير من المذاهب - ان الله سبحانه وتعالى خلق الخير والشر معاً، ولحكمة ما خلق الشر، هذه الحكمة نحن نجهلها لأننا نريد أن نعرفها بمقاييسنا الخاصة، وهى مقاييس قاصرة عن إدراك مثل هذه الأمور.

والنقطة الهامة التى نود أن نلفت النظر إليها فيما يختص بعبثية “ المعري ” أنها عبثية إيجابية، فلم يمارس “المعري” تجربة سلوكية عبثية فلم يلهو ويعبث ولم يستخف ولم يتعالى، ولم يتعاطى مسكرات تنسيه عبثيته، بل كان تعبيره العبثى فى الحياة يكمن فى زهده ما دام كل شئ إلى الزوال، وإلى اعتزاله ووحدته ما دام لا جدوى من الإجتماع، وكان تضيقه على نفسه لكل ما لا يلزم من أخلاقيات كحب الخير دون اثابة، الرحمة بالإنسان والحيوان، والامتناع عن المنكرات والمباحات فى آن واحد.

وسوف نعرض بعض أبيات له توضح نزعتة العبثية فيقول :

إن كان الثراء إلى الزوال

فكل ممول منا حريب^(١٩٦)

يا ترب الحالة! كل إلى الترب

فجنب حسد المترب^(١٩٧)

ان زماتى برزياه لى

صيرنى أمرح فى قده^(١٩٨)

أسفت لفانت، وسلوت عنه

وهل مثلى على ماض أسوف؟^(١٩٩)

وما عالمي، ان عشت فيه، بزائد

ولا هو، ان ألقيت من؟ بناقص

إذا مت لم احفل بما قال عائبي

وهل ضر تربارميه بالمشاقص (٢٠٠)

جـ - التفاؤل (٢٠١) عند أبي العلاء :

هل كان "المعري" على هذا القدر من التفاؤل والعبث، ولم تظهر

لديه بارقة أمل واحدة تدعوه للتفاؤل؟

الإجابة لا، بل أن للمعري ومضات من التفاؤل وإن لم تكن له

وقفات كثيرة فيها إلا أننا لا يمكن أن ننكرها عليه.

وإذا كان الفلاسفة المتفائلين (٢٠٢) يحاولون أن يبرروا الشر بقولهم

أنه سبيل للوصول إلى الخير، فإن خصومهم من المتشائمين يردون بقولهم.

"يا عجباً لهذا الخير الذي لا يولد إلا عن خصمه اللدود.

وإننا لا نستطيع أن نحيا إلا على ذلك التقابل القائم بين قطبي

الخير والشر وقد ظهرت بوادر التفاؤل (٢٠٣) في الشعر القديم كقول شاعر :

رأيت الهلال على وجهه فلم ادر أيهما أنور؟

سوى أن ذاك قريب المزار وهذا بعيد لمن ينظر

وذاك يغيب وذا حاضر فما من يغيب كمن يحضر

ونفع الهلال كثير لنا ونفع الحبيب لنا أكثر

وتطل نزعه التفاؤل وحب الدنيا من شعر "المعري". "قالمعري"

إنسان وليس بإنسان من لا يشتهي الحياة الطيبة (٢٠٤) ويفزعه المصير

الذي لا مفر منه وهو الموت. وهكذا ظلت مأساة "المعري" تكمن في

ذلك الحب الغريزي لحياة فاقت كل الدلالة على أنها فاسدة. حيث أن حب الحياة قوى عنده لدرجة أنه اعتبره أحد الوصايا الإلهية فقال:

كأن المهيمن أوصى النفوس

بعشق الحياة، وإحبابها^(٢٠٥)

وهو يدرك أن الحياة هي الحب والهلاك معاً فيقول :

دنياى، فيك هوى نفسى ومهلكها

والماء يؤدى بنفسى الوارد الصادى^(٢٠٦)

ففى "رسالة الغفران" هان عليه كل شئ، أما الذى لم يهن عليه هو مجاهدة ما رسخ فى نفسه من حب الدنيا، أو ما ظل يكابد من ظمأ إليها، وشغف بها مع اصراره حتى آخر عمره، وإن ظن الناس أنه كرهها منذ لحظة انسحابه إلى محبسه^(٢٠٧).

ولكن سلوك "المعري" كان موضع تقدير لأنه استطاع مع حبه للدنيا وعجزه عن السلو عنها أن يأخذ نفسه بهذا الحرمان الصارم. وهكذا باع الدنيا من كان أشد الناس تمسكاً بها، وكان انسحابه عنها احتجاجاً عملياً على فكر العصر وفساد المجتمع^(٢٠٨).

وسوف نعرض بعض أبيات من شعره توضح نزعه التفاؤل عنده:

إذا ما النار لم تطعم ضراماً فاوشك أن تمر بها رماداً^(٢٠٩)

هون عليك ولا تبال بحادث يشجيك ، فالايام سائرة بنا^(٢١٠)

ولا تظهرن الزهد فيها، فكنا شهيد بأن القلب يضر عشقها^(٢١١)

وان كانت نزعته التفاؤل عند "المعري" لم تلق اهتماماً من

الباحثين قدر نزعته التشاؤمية لأنها كانت نزعته أقل من التشاؤم. كذلك

فإن للتشاؤم نتائجه الأخلاقية عند "المعري" (وذلك فيما يتعلق بفلسفة

الخير والشر) أما التفاؤل فلم نجد له صدى على المستوى الأخلاقى. فقد

علا صوت التشاؤم على صوت التفاؤل عند "المعري" فكان أصدق تعبيراً عن نفسية وشخصية الشاعر. وهنا نستخلص أن تشاؤم "المعري" وعيئته لم يكونا مطلقين بل نسبيين، وذلك لوجود نظرات تفاؤلية وآمال متدفقة يحول دون ظهورها العوائق من ظروف شخصية وإجتماعية سيئة.

٥- التعارض بين تحقيق الذات^(٢١٢) والتفرد عند "المعري":

هل استطاع "المعري" بهذه المكونات النفسية الفريدة، وعزلته وتشاؤمه أن يحقق ذاته كأديب ومفكر، وان يجنى ثمار جهده الذي استغرق عمره كله الاجابة نعرفها من العرض التالي :

يقول ذ/ زكريا ابراهيم "ليس في استطاعة الإنسان أن يحبس نفسه في قمع فإن قطب (الأنسا) لا يستطيع أن يعيش إلا في علاقته بقطب (الغير). فالإنسان يحيا ويموت بمفرده، ولكن لا يحيا إلا مع الآخرين وللآخرين. وهكذا قال "هيدجر" (أن الوجود بدون الآخرين، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين) بمعنى أن الشعور الفردي لا ينطوى على أى انفصال مطلق مع عالم الغير الذي هو من مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة^(٢١٣).

وكما ذكرنا سابقاً في مجال الفن فإن الإفراط في حب الذات لا يفسر لنا كون الفنان فناً وإلا انفصل عن جمهوره، ولكن احساسه بأنه يؤدي عملاً إجتماعياً مهما كانت فرديته يعوض نرجسيته بنرجسية أشمل^(٢١٤).

وكذلك في مجال الأخلاق نجد أن وجهة نظر علم الاجتماع، تركز على أسس إجتماعية، حيث تكتسب معاني الإخلاص والنزاهة دلالات إنسانية، فالإنسان كائن أخلاقي يعيش ضمن جماعة، ولو لم تكن هناك حياة إجتماعية، فإنه بالتالي لا يمكن قيام حياة أخلاقية، إلا أنها عندئذ

ستصبح غير ذات موضوع^(٢١٥). وهنا يتم التحول من مركزية الذات إلى الاجتماع، وذلك أنه كلما ازداد وعينا الاجتماعى تزايد إدراكنا بوجود الآخرين حولنا وبمطالبهم، ولضرورة تقييد رغباتنا إذا ما تعارضت مع ما يرضى الآخرين، وثمة مفهومات تقليدية تتجلى فيها هذه الضرورة مثل: العدالة، والرحمة و التسامح. كما تتجلى فى أقوال حكيمة مثل :

١ - عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.

٢ - أحب جارك حيك لنفسك^(٢١٦)

مما سبق ندرك مدى إستحالة ندرك مدى إستحالة تحقيق الذات فى ضوء التفرد على كثير من المستويات الإجتماعية، والاخلاقية، والنفسية، وحتى على مستوى الفن.

وفيما يتعلق بعزلة "المعري" ومدى توفيقه فيها نجد أن "المعري" عندما بدأ سيرته الشاقة فى معرة النعمان، أخذ الناس يسعون إليه والحياء يحول بينه وبين ردهم. والحق أن العزلة التامة لم تكن ميسورة "الأبى العلاء"، وإنما كانت أمنية ضائعة. فهو وأن كان قد زهد فى كل ملذات الحياة لم يكن بوسعه أن يزهد فى العلم. وهذا يكلفه عشرة الناس لاحتياجه إلى من يقرأ ويكتب عنه، ثم إشتغل بالتعليم فالتف حوله الطلاب يدرسون عليه اللغة والأدب. فاستحالت عزلته إلى نوع من الاختلاط الحميم بالناس، ولكنه لم يأسف لفوات هذه العزلة، لأنه وإن كثر اختلاطه بالناس، فإنه لم يصله بهم إلا العلم، وليس فى العلم ما يؤذيه^(٢١٧).

وهكذا نجد كيف أن "المعري" على الرغم من حبه للعزلة إلا أنه كان على إتصال مستمر بالناس، ولا يرغب مطلقاً فى الكف عن الإتصال بهم. وقد عبر عن هذا الاتجاه فى أبيات شعرية له يقول فيها :

ولو أنى حببت فى الخلد فرداً

لما أحببت بالخلد انفراداً

فلا هطلت على ولا بأرضى

سحائب ليس تنتظم البلاداً (٢١٨)

والناس بالناس من حضر وباده

بعض لبعض، ولان لم يشعروا خدم

وكل عضو لأمر ما يمارسه

لامشى للكف بل تمشى بك القدم (٢١٩)

ومن يقرأ (اللزوميات) ويتتبع ما فيها من نقد إجتماعى وسياسى

يرى أن "المعرى" لم ينقطع عن الناس انقطاعاً تاماً، وانما عاش معهم

وبهم فانكر من أمرهم ما أنكر، وعرف من أمرهم ما عرف، واتخذ من

هذا كله مادة لفلسفته وشعره (٢٢٠).

هوامش

الفصل الثاني

(١) المذهب الفردي Individualism هو كل ما يفرق بين الناس، ويميز بعضهم عن بعض، وهو مذهب يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى تدخل الأفراد.

انظر : وهبة، مرد : المعجم الفلسفي - مصدر سابق - ص ٣٠٤

ولا يختلف موقف الدين الإسلامي من الفردية عن موقف المسيحية، وكان الشعور بالذات في الجاهلية مصحوبا بنوع من المركزية القبلية. وبظهور الإسلام تجاوز الفرد فرديته، وأصبح بانتسابه للأمة مسئولاً بصفته فرداً عن جميع أفعاله تجاه الله، والكائنات البشرية. فالغرض من الوجود الإنساني هو التعارف والتعاون "يأيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم" الحجرات (٣)

انظر : فنياس، غسان : الفردية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني القسم الثاني - معهد الإنماء العربي - ط١ - بيروت سنة ١٩٨٨ - ص ٩٣٠

أما الذات Essence فهي مقولة فلسفية غير محددة، وتطلق على معان متعددة كالمعنى الميتافيزيقي، وتطلق الذات على الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين. أما الذاتية فهي كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء إليها في الفن والأدب والفلسفة.

انظر : حنفي، حسن : الذات - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربي - ط١ - بيروت - ص ص ٤٥١ : ٤٥٥

محمود، زكي نجيب : (إشراف ومراجعة) : الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق - دار القلم بيروت - د.ت - ص ٤١٢.

(٢) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٦
(٣) يعد "شوبنهاور" من الفلاسفة الذين عبروا عن قيمة الذات بشكل واضح في قوله (العالم من أمثالي) فكل وجود خارجي مرده في الواقع إلى الذات، ومن هنا كان مذهب شوبنهاور في المعرفة مذهب الذاتية. فإذا كان العالم من أمثالي استطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٤٢ - ص ٧٧
(٤) سقط الزند ٢ / ٥٢٥

(٥) مروة، حسين، تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ١٠٢، ١٠٣.

(٦) البيطى، صالح حسن، الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - صفحة من
المقدمة، ١٩، ٢١.

(٧) المصدر السابق : ص ص ٥٢، ٥٩، ٧٣

(٨) فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص ص ٢٣ : ٣٧

(٩) يستحضرنا هنا تأثير فكر إخوان الصفا على "المعرى" فى التركيز على أهمية
الذات فقد كانت تعاليمهم ذات صبغة إنسانية كما عرفنا فى الفصل الأول. وقد أشرنا
فيه إلى احتكاك المعرى بهم وإطلاعه على آرائهم.

(١٠) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٥٦

(١١) حسن، طه : خصام ونقد - دار العلم للملايين - ط ٩ - بيروت ١٩٧٩ - ص
٢٤١

(١٢) سقط الزند ٢ / ٦٠٠

البيطىوسى : الروابى : المواضع المرتفعة ضربها مثلاً لمعالى الأمور، والوهاد
: المواضع المنخفضة ضربها مثلاً لخسائس الأمور.

(١٣) السابق ١ / ٣٩٢

البيطىوس : إذا الكبراء لم يوفونى حقى، ولم يعلموا لى مكانتى من الفضل فارقتهم
مجملاً، وإرتحلت عنهم بعد أن كنت مقبلاً فصار أمامى وراء وورائى أماماً.

(١٤) السابق ٤ / ١٦٠٠

(١٥) السابق ٢ / ٦٤٩

(١٦) لزوم ٢ / ٤٣

المعرة : العيب وعلم لبلدته المنسوب إليها، العر : من المعرة.

(١٧) السابق / ١٠٥

(١٨) "المعرى"، أبو العلاء : رسالة الملائكة - مصدر سابق - صفحة ن من المقدمة،
٤٩، ٥١

الرھط : عدد كبير يجمع من ثلاثة إلى عشرة، الثريب : الاستقصاء فى اللوم والتوبيخ،
أما الأريب : من الأدب، وهو استعمال ما يحمد قولاً وفعلاً، أو الوقوف على
المستحسنات.

(١٩) العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٤

- (٢٠) سقط الزند ٥٦٧ / ٢
- (٢١) لزوم ٣٤٨ / ٢
- (٢٢) السابق / ٣٧١
- (٢٣) السابق ١ / ٣٧٩
- (٢٤) حسين، طه : مع أبي العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ٤٨
- (٢٥) سقط الزند ١ / ١٨٧
- (٢٦) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين دار الفكر العربى - ط ٢ - ١٩٧١ - ص ٧٥
- (٢٧) سقط الزند ١ / ٤٢٠
- البطلبيوسى : القلاص : الفتية من الإبل، واحدها قلووص . لا يصل إلى حاجاته ومآرابه إلا الإنسان نافذ العزيمة - إن عجزت ابله عما يسوقها إليه تركها وسار على قدميه.
- (٢٨) زهدى، جار الله : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - بيروت سنة ١٩٨٧ ص ١٠٨ : ١١١
- (٢٩) لزوم ٢ / ١٨٠ الأربع : الطبائع الأربع هى الحرارة، والرطوبة واليبوسة والبرودة
- (٣٠) السابق ١ / ١٠٠
- (٣١) السابق ٣ / ١٥٤
- (٣٢) السابق ١ / ٦٠٧
- أربع : الطبائع الأربعة - سبعة : الكواكب السيارة السبعة - راتبه : ثابتة - اثنى عشر : بروج السماء ، أى أن الطبائع فى العالم خاضعة لتأثيرات الكواكب السيارة النازلة فى البروج
- (٣٣) السابق ٢ / ٥٣٠
- لمن فوقنا : أى الفلك بما فيه من كواكب وبروج، وتزعم الفلسفة القديمة أنها عاقلة
- (٣٤) اليطى، صالح حسن، الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ١٥٠
- (٣٥) سورة الذاريات : آية ٢١
- (٣٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٣٩١ : ٣٩٨
- (٣٧) لزوم ٢ / ٤٢٨
- (٣٨) السابق / ٤١٩
- (٣٩) السابق / ١٢٥

- (٤٠) السابق / ٣٧٢
- (٤١) السابق / ٣٧٦ / ٢
- (٤٢) السابق / ٢٤٠
- (٤٣) السابق / ٣٨٦ / ١
- (٤٤) السابق / ٢٤٧
- (٤٥) السابق / ٢٨٤
- (٤٦) السابق / ١٨ / ٢
- (٤٧) السابق / ٢٢٨ / ١
- (٤٨) السابق / ٣٢٣
- (٤٩) نصر، سامى : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى - مكتبة الحرية الحديثة ط ١ - سنة ١٩٧٨ - ص ص ١٦٢ : ١٧٢ .
- (٥٠) لزوم / ١٤٤ / ٢
- (٥١) السابق / ٣٩٣
- (٥٢) السابق / ٣٢٣
- (٥٣) السابق / ٣٣٩ / ١
- (٥٤) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر ابى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٣٦ : ١٤٥
- (٥٥) لزوم / ١ / ١٠٦
- (٥٦) السابق / ١٠٧
- (٥٧) سقط الزند / ٣ / ١٠١٦
- يقول التبريزى : هذا ضد قول أبى الطيب المتنبى المعروف :
لا تشتري العبد إلا والعصا معه إن العبيد لأنجاس مناكيد
- (٥٨) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة - مصدر سابق - ص ص ١٤٥ : ١٤٨
- (٥٩) مراد، يوسف : مبادئ علم النفس العام - دار المعارف - ط ١ - مصر - ١٩٦٩
- (٦٠) النقد الأدبى كفرع من فروع الفن يهتم بالإنسان مبدعاً ومنتقياً، ويخص ما يصدر عنه من أعمال بالدرس، كشفاً عن سماتها الفنية، وأبعادها الإنسانية التى تثرى حياة المجتمع. وتعدد نتائج الدراسات مع الأبحاث النفسية من أهم الوسائل التى اتخذها النقد الأدبى ليقترّب من ركب العلم فيما يمكن أن نسميه بالاتجاه النفسى فى نقد الشعر، حتى يتم توظيف هذه النتائج النفسية وإستثمارها فى الكشف عن قيمة العمل الأدبى تحليلاً وتفسيراً وتقويماً.

انظر : أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى فى نقد الشعر - تالهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٨٤ - ص ص ٣ : ٢٣

(٦١) حسين، طه : خصام ونقد : مصدر سابق ص ص ٤٤ ، ٥٥

(٦٢) أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى فى نقد الشعر - مصدر سابق ص ٣٣

(٦٣) لغويًا : أن يغترب الإنسان أى أن يكون الآخر، وفلسفيًا : يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنسانى والإجتماعى إلى شئ مستقل عن الإنسان، ومتحكم فيه، ويعنى الإغتراب عند "هيجل" العالم وهو الروح المطلق فى حالة اغتراب، وعند "ماركس" الاغتراب يعنى فقدان الإنسان لذاته، وقد وصل ماركس لذلك خلال الفحص النقدى لوضع العامل فى النظام الرأسمالى، حيث يكون العامل مغترباً عما ينتجه.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفى - دار الثقافة الجديدة ط٣ - القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٦

(٦٤) محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوى وراية المسخ نموذجاً - مجلة عالم

الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد الثانى - سنة ١٩٨٤ ص ص ٧٧ : ٨١

(٦٥) دراج، فيصل : اغتراب - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد

الانماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ٧٩

(٦٦) جاسم، عزيز السيد، تأملات فى الحضارة والاعتراب - دار الشؤون الثقافية

العامة ط١ - بغداد - سنة ١٩٨٦ - ص ١٢٩

(٦٧) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - صفحة

ج من المقدمة.

(٦٨) المصدر السابق : ص ص ٢٤٧ ، ٣١٧

(٦٩) من هذه التيارات الكانطية الجديدة، والفرويدية، والظواهرية، والماركسية

(٧٠) ولد : كافكا ١٨٨٣، وقد جسد الاغتراب الذى يعيشه الإنسان المعاصر فى

رواياته وقصصه ومن أهم أعماله رواية القضية، وأمريكا.

(٧١) محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوى ورواية (المسخ) نموذجاً - مصدر

سابق - ص ص ٩٢ : ١٢٤

(٧٢) لزوم ١ / ٤٠٤

(٧٣) السابق ٢ / ٣٥١

(٧٤) السابق / ٤٩

(٧٥) سقط الزند ٣ / ١٤٠١

(٧٦) لزوم ١ / ٣٥٢

مقتبل : أى مقتبل الشباب، دالف : من دلف : مشى كالمقيد فى خطواته

(٧٧) السابق / ٢٤٩

(٧٨) عبد القادر، حامد : فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره - مصدر سابق - ص ٧٣

(٧٩) الجندى، محمد سليم، الجامع فى أخبار "أبى العلاء واثاره - مصدر سابق ص
ص ٢٨٠، ٢٨١

(٨٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥٢، ١٥٣

(٨١) زيدان عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء - مصدر سابق - ص
٢٦٨

(٨٢) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مكتبة مصر - القاهرة - د. ت : ص ص
٣٥ : ٣٦

(٨٣) المحاسن، زكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص
٤٧ : ٤٩.

(٨٤) أحد الفائزين بجائزة نوبل فى حفل البايولوجيا الجزئية، ومدير معهد باستور فى
باريس، ومن أشهر كتبه المصادقة والضرورة Chance and necessity

(٨٥) لويس، جون : الإنسان ذلك الكائن الفريد - ترجمة صالح جواد الكاظم دار
الشنون الثقافية العامة ، ط ٢ - بغداد - سنة ١١٨٦ - ص ٢٥

(٨٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٨٥، ٢٨٦

(٨٧) قال رومسو (١٧١٢ - ١٧٢٨) إن الإجتماع شر : فالأنانية، والحرب، والرق
والرذيلة لا وجود لها فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الإجتماع وتعيش مع
بعضها البعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة، ولذلك فهو يدعونا إلى العودة إلى
الطبيعة Back to Nature فالرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها، وهو سبيل
الإصلاح سواء كان سياسياً، أو إجتماعياً أو أخلاقياً.

ليلي، وليم : المدخل إلى علم الأخلاق - ترجمه وتعليق على عبد المعطى - دار
المعارف الجامعية - اسكندرية - ١٩٨٥ - ص ١١٤

(٨٨) أدهم، على : سيكولوجية الفلاسفة - مجلة الهلال - العدد العاشر - دار الهلال -
القاهرة - ١٩٦٩ - ص ص ١٢١، ١٢٣.

(٨٩) لزوم ١ / ٤٨ الحجى : العقل، أدواء : واحدها داء أى مرض

(٩٠) سقط الزند ٤ / ١٦٥٩

(٩١) لزوم ٢ / ٣٢٠

(٩٢) السابق / ٤١١

(٩٣) السابق / ٦١٠

(٩٤) السابق / ١ / ١٦

(٩٥) السابق / ٦٦

(٩٦) السابق / ١ / ٢٨٢

(٩٧) السابق / ١٤٢

(٩٨) السابق / ٢ / ١٨

(٩٩) السابق / ٢٨٢

(١٠٠) السابق / ١٧٨

(١٠١) السابق / ١٠٠

(١٠٢) السابق / ٣٦٤

(١٠٣) السابق / ٤٧٢

(١٠٤) الزهد Ascetism في علم الأخلاق هو إفراط في احتقار اللذة الجنسية بدعوى أنها تقضى إلى الآلام، فالزهد تقشف مع إضافة معنى الرياضة الروحية والبدنية، وفي الأخلاق الدينية الزهد هو : البحث عن الألم لكي تتقدم الروح وتتشبه بالله.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفي - مصدر سابق - ص ص ٢١٦، ٢١٧

(١٠٥) بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات - ٢ - الكويت سنة ١٩٧٦ ص ص ١٨١، ١٨٢

(١٠٦) المصدر السابق : ص ص ١٨٣ : ١٨٦

(١٠٧) راجع في ذلك :

شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق، ص ص ٣٨ : ٨٥، ٧٥ : ٩٣، ١٤٨ : ١٦٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ١٧٠ : ١٧٢

وهبة مراد : المعجم الفلسفي - مصدر سابق ص ٨١

(١٠٨) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج١ - اليهودية - مصدر سابق ص ٢٩٥

(١٠٩) _____، _____ ج٢ - المسيحية - مصدر سابق، ص ص ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٣٥، ٢٣٦

(١١٠) دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - مصدر سابق ص ص ٩٨ : ١٠١

(١١١) التفقازانى، أبو الوفا : تصوف - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانتماء العربى - ط١ - بيروت - ١٩٨٦ - ص ص ٢٥٨ : ٢٥٩

(١١٢) المصدر السابق : ص ص ٢٦٠ : ٢٦١

(١١٣) سورة آل عمران : أية ٨٥

- (١١٤) سورة ال عمران : اية ١٨٥
- (١١٥) سورة البقرة : اية ٢١٢
- (١١٦) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٣٢ : ٢٣٣
- (١١٧) حسين، طه : تجديد ذكرى ابي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٦ : ١٦٨
- (١١٨) لزوم ٢ / ٧٠
- (١١٩) السابق : ١٠١ الماء الحميم : الساخن سباط : لغة في شباط
- (١٢٠) اليطى، صالح : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ١٨٤
- (١٢١) الخولى، أمين : رأى في أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨ : ٤٠
- فروخ، عمر حكيم المعرة - مصدر سابق ٩٠ : ٩٣
- (١٢٢) لزوم ١ / ٣٠٤
- (١٢٣) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٨٩ : ١٩٤
- (١٢٤) المازنى، ابراهيم عبد القادر : أبو العلاء شاعر إنسانى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ١٤٨
- (١٢٥) الصادق، محمد : العبقريّة والوحدة في حياة، أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٠
- (١٢٦) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٩٤
- (١٢٧) المصدر السابق : ص ص ٢١٠ ، ٢١١
- (١٢٨) مبارك، زكى : هل كان المعرى يكره الدنيا - مجلة الهلال - الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين - اغسطس ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨ - ص ص ١٩٢ ، ١٩٣
- (١٢٩) لزوم ٢ / ٦١٩
- (١٣٠) السابق ١ / ٤٢
- (١٣١) سقط الزند ١ / ٢٥ : ٢٧
- التبريزى : اكتشفت الغطاء عن حال وخذ القلاص وتكليفها متابعة السير، وتو تعرفت الحقيقة لعرفت أن إيمان المسير لا يجلب الرزق ولا الغنى، وأنه لا يغير القضاء، فليس الظلام موضعاً لطلب المال، فأضربى عن هذه المكابدة صفحاً وهو هنا يخاطب

النفس وهذا الاستفهام له معنى الإنكار أى لا ينبغي أن تفعل ذلك والقلاص : جمع قلوص أى الفتية من الأبل - الوخد : السير السريع.

(١٣٢) لزوم ٣٥٣/٢ حورفت : حرامت من الحرمان

(١٣٣) البيطى صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ٣٣٧

(١٣٤) المازنى، ابراهيم عبد القادر: أبو العلاء المعرى شاعر إنسانى - مصدر سابق - ص ص ١٥٥ : ١٥٧

(١٣٥) العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات - مجلة الرسالة - ع ٣٢١ - ٢٨ اغسطس سنة ١٩٣٩ - دار الرسالة - القاهرة - ١٩٣٩ - ص ١٦٩٤.

(١٣٦) لاووست، هنرى : اختلاف الآراء فى فلسفة أبى العلاء المعرى، المهرجان الألفى لأبى العلاء "المعرى" - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى دمشق - سنة ١٩٤٥ - ٢٩٨

(١٣٧) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق ص ١٨٤

(١٣٨) ابن الانبارى، أبو البركات : نزهة الالباء فى طبقات الادباء، مصدر سابق - ص ١٧

(١٣٩) وهبه،مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ١٠٧

(١٤٠) الشؤم : فى اللغة خلاف اليمن، كما فى اللسان، ونقيض اليمن كما فى الصحاح وضد اليمن كما فى القاموس. وأهل اللغة كثيراً ما يفسرون التطير بالتشاؤم والتشاؤم بالتطير. والسبب أن العرب كانوا يطلقون الطير، وكانوا يتشائمون أو يتفائلون تبعاً لعودتها.

الجندي، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى - وآثاره - مصدر سابق .٣٣٣

(141) Encyclopedia Britannica, Art. Pessimism - Vol 17 - P.632

(١٤٢) اليأس مرض يصيب النفس الإنسانية فيفقد المرء ثقته بنفسه وبالناس حيث يفقد فاعليته أو يضيع الأمل فلا يتطلع إلى شئ ولا يطمع فى أن يصل إلى خير. وقد حذرنا القرآن الكريم من هذا المرض الخطير الذى يقضى على النشاط فيقول تعالى :

"لا تقنطوا من رحمه الله أن الله يغفر الذنوب جميعاً" سورة الزمر : ٥٣

"لا يستم الإنسان من دعاء الخير إن مسه الشر فينوس قنوط" سورة فصلت : ٤٩

جاد الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق ١٥٣.

- (١٤٣) قرني، عزت : تشاؤم - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربي - ط١ - بيروت - ١٩٨٦ - ص ص ٢٢٥ : ٢٥٧
- (١٤٤) بدوي، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ٢٧١
- (١٤٥) الجندي، محمد سليم : الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره - مصدر سابق ص ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
- (١٤٦) راجع الملحق رقم (٢) في التشاؤم
- (١٤٧) حسن، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ٦٠ : ٦٣
- (١٤٨) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ١٠٨ ، ١٠٩
- (١٤٩) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٣٠١ - ٣٠٢
- (١٥٠) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء المعري - مصدر سابق - ص ٣١٤
- (١٥١) بدوي، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ٢٥٩
- (١٥٢) لزوم ١ ، ٤٨٨
- (١٥٣) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق - ص ص ٢٩٢ ، ٢٩٤
- (١٥٤) الفاضل، محمد : قصد أبي العلاء من رسالة الغفران - مجلة انثريا - تونس - ابريل - سنة ١٩٤٤ - ص ٢٠
- (١٥٥) مبارك، زكي : هل كان المعري يكره الدنيا - مصدر سابق - ص ٨٩
- (١٥٦) ضيف، شوقي : فصول في الشعر ونقده - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - ١٩٧٧ ن ص ١١٤ .
- هناك أصول ستة لفلسفة أبي العلاء كما يراها د/ شوقي ضيف وهي انزهد - التشاؤم - العقل - صلة الإنسان بربه ومدى حريره ازاء ما سجله القضاء - القول بحدوث العالم وما يتصل به من المادة والزمان والكواكب - الإيمان بالله وملائكته ورسوله.
- انظر : المصدر السابق ص ١١٣ : ١٣٧
- (١٥٧) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٠١ : ١١٥
- (١٥٨) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق ص ٥٧
- (١٥٩) العابد، محمد : المعري ومنزلته في الأدب العالمية - مصدر سابق - ص ٧
- (١٦٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق ص ٢٣٥
- (١٦١) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ص ٣٥ : ٣٧
- (١٦٢) عصفور، جابر : المرايا المتجاوزة - مصدر سابق ص ٢٤٠

- (١٦٣) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ١٨٤
- (١٦٤) الكيالي، سامى : الضطراب السياسى فى عصر ابي العلاء - مصدر سابق ص
ص ١٨٨ : ١٨٩
- أيضاً : صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق - ص ص ٢٩٤ : ٢٩٨
- (١٦٥) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - صمدر سابق - ص ١٨٨
- (١٦٦) عصفور، جابر : المرايا المتجاوزة - مصدر سابق - ص ٢٥٦
- (١٦٧) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ١١٢
- (١٦٨) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ص ١٨ : ٢٧
- (١٦٩) لزوم ٢ / ٣٥٤
- (١٧٠) السابق ٢ / ٥٦١ اعده / اتخذه عبداً، الساغب : الجائع، المرار : شجرة المر
- (١٧١) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ٢٧ : ٣١
- (١٧٢) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ص ٢٦٠ : ٢٦١
- (١٧٣) المصدر السابق : ص ص ٢٦٦ : ٢٧٠
- (١٧٤) سقط الزند ٣ / ٩٧٧
- (١٧٥) لزوم ١ / ٤٣٩
- (١٧٦) لزوم ٢ / ٣٤٩
- (١٧٧) الخائل : واحد الخول من العبيد، المخول : من خوله الله المال : اعطاه اياه
متفضلاً.
- (١٧٧) سقط الزند ١ / ٢٥٤ : الخوارزمى : علانى امر من عللت الصبى بفاكهة إذا
الهيته بها
- (١٧٨) السابق ٢ ، ٥٥٢
- (١٧٩) لزوم ١ / ٤٢٩
- (١٨٠) سقط الزند ٣ / ٩٧٨
- (١٨١) المصدر السابق / ١٠٣٨
- (١٨٢) السابق ١ / ٤٢٨
- (١٨٣) السابق ٤ / ١٧٠٢
- (١٨٤) لزوم ٢ / ٤٩٤
- (١٨٥) السابق ٥٤٦
- (١٨٦) السابق / ١٧
- (١٨٧) السابق ١ / ١٦١

(١٨٨) السابق ٢ / ٣٣

(١٨٩) السابق / ١٨٩

(١٩٠) السابق / ١٥٧

(١٩١) عبث : Vaim اتخذت الكلمة بعد امهما عند الوجوديين الفرنسيين والألمان فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتى تلتها وهذه الكلمة تعنى خلو الحياة من أى معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ثاقبة، فقد جعل سارتر فى روايته (الغثيان) المنشورة سنة ١٩٣٨ إكتشاف لتجربة العبث التى تؤكد عدم قدرة العقل على تفسير الوجود. كما كانت تجربة العبث التجربة الأولى فى كل مؤلفات (البيركامو) المسرحية. فقد نادى بالتمرد لكى يتخطى الإنسان تجربة العبث هذه.

زنتاى، جورج : عبث - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول معهد الإنماء العربى - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ٥٧٩.

(١٩٢) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص

٢٢

(١٩٣) المصدر السابق : ص ص ١٦٤ : ٢١٣

(١٩٤) أن البحث فى حكمة خلق الإنسان يرجع إلى أصل عام هو الحكمة العامة للوجود هل للخلق حكمة معروفة، وفى الفلسفة اليونانية ظهرت فكرة العلة الغائية ساذجة فى الميتولوجيا، ولكن المدرسة الذرية وزعيمها "ديموقريطس" حاربت فكرة العلة الغائية. كما جاء سقراط وقرر الاشئ فى العالم خلق عبثاً، وأعلن "أرسطو" أن ما نرى فى العالم ليس ضرباً من العبث. أما فى البيئة الإسلامية فقد راج القول بحكمة الوجود وخلق العالم. فقد خلق الله الخلق لحكمة ما.

عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ٦٥ :

٧٢

(١٩٥) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص

٢٤٢

(١٩٦) لزوم ١ / ١٠٢ الحريب : المسلوب المال

(١٩٧) السابق / ١٧٥ الترب : الحالة : أى الفقير - المترب : الغنى

(١٩٨) سقط الزند ٣ / ١٠١٥

التبريزى : المرح : افراط النشاط - والمعنى أن الزمان قيدنى، فلما ألفت القيد صرت أمرح فيه.

(١٩٩) لزوم ٢ / ١٥٧

(٢٠٠) السابق / ٨٦

(٢٠١) التفاؤل Optimism فى الفلسفة نظرية ترى أن العالم على أحسن ما يكون، وأن الحياة تستحق أن نعيشها.

Encyclopedia Britanica, Art Optimism - Vol 16 - Op. - Cit P832

والإتجاه العقلى فى التفاؤل إما أن ينتهى إلى موقف تفاؤلى مطلق، وإما إلى موقف نسبى، أما التفاؤل المطلق فهو القول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر، وليس جوهر الوجود مثل مذهب الرواقيين. أما التفاؤل النسبى، فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، وأن الخير سوف يتغلب على الشر، وهو يؤكد انتصار الخير فى النهاية. والموقف التفاؤلى يناسب الإتجاه العقلى فى الفلسفة بينما يناسب الموقف التشاؤمى الإتجاه المادى والشكى، وقد يأخذ مذهب بالتشاؤم والتفاؤل معاً مثل المذهب الماركسى. فالفلسفة الماركسية تفاؤلية من وجهة نظر العمال وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

قرنى، عزت : تفاؤل - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت ١٩٨٦ ص ٢٨٦.

(٢٠٢) إبراهيم/ زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ١٠٢

(٢٠٣) فكرى، على : الإنسان - القسم الأول - مطبعة عيسى البابى الحلبي - ط١ أ مصر - سنة ١٩٣٥ - ص ٥٧.

(٢٠٤) المازنى، إبراهيم عبد القادر : ابو العلاء شاعر إنسانى - مصدر سابق - ص ١٥١

(٢٠٥) لزوم ١/ ١٨٠ المهيمن : الشاهد وهو من أسماء الله تعالى.

(٢٠٦) السابق / ٣٨٠

(٢٠٧) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ٣٢

(٢٠٨) المصدر سابق : ص ٣٧

(٢٠٩) سقط الزند ٢/ ٥٥٨

التبريزى : الضرام : الوقود، واوشك أى اسرع. فالقلوب إذا لم ترفه، ولم يخفف عنها تبدلت مثل النار إذا لم تشبع بالحطب خمدت.

(٢١٠) نزوم ٢/ ٥٢٩

(٢١١) نزوم ٢/ ١٩٥

(٢١٢) أشار راشدال Rashdall إلى أن مصطلح "تحقيق الذات" الذي استخدم غالباً لوصف الحياة الأخلاقية لا يمكن أن يعنى (ما يجعل الذات على ما هو عليه فى الحقيقة) وإنما يعنى (ما يجعل الذات تتصف بالكمال).

ليلي، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - مصدر سابق - ص ٢٩٥

(213) Wahl.J : Esq wisse pour une historie de L'xistentialisme. L'Arch 1949.

P.35

عن إبراهيم، زكريا : مشكلة الانسان - مصدر سابق - ص ١٦٠

(٢١٤) ابو الرضا، سعد : نحو منهج نفسي فى نقد الشعر - مصدر سابق ص ٣٣

(215) E. Durkheim : De Division du tracaill dsocial, P 443

عن إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق ص ١٦٥

(٢١٦) فلوجل، جون كارل : الإنسان والأخلاق والمجتمع - ج٢ - ترجمة سعد

الغزالي راجعة أمين مرسى - دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٦٦ ص ٣٣٩

(٢١٧) حسين : طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ١٥٧ - ١٥٨

(٢١٨) سقط الزند : ٥٦٤ / ٢

(٢١٩) لزوم / ٢ ٣٩٨

(٢٢٠) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ١٤١

منتدى سورالازبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

الفصل الثالث

طبيعة الأخلاق عند المعري

- ١ - قيمة العقل
- ٢ - علاقة العقل بالأخلاق
- ٣ - الأخلاق المثالية عند المعري

وجدنا في الفصل السابق ما إنتهى إليه "المعري" في عرضه لقضايا الذات - وما تنطوى عليه من مضامين أخلاقية - من تقدير بالغ للإنسان كقيمة فردية، وبقضاياها الهامة التي تشغله من حيث هو إنسان، ولا شك أن عقلية "المعري" التي انبثت هذه الأفكار الإنسانية، وأعلنت من قدر الإنسان لابد أن تعطى للعقل الإنساني مكانة فريدة، حيث أن هذا العقل هو ملكة الإنسان، وهو نفحة وهبة من الله سبحانه وتعالى. فلهذا العقل قيمة عالية في مجال الأخلاق وهو الذي سيشكل الصورة النهائية لطبيعة الأخلاق عند "المعري". وفي هذا الفصل سنعرض رؤية "المعري" في العقل وعلاقته بالأخلاق.

١ - قيمة العقل

أ - ما هو العقل وما وظيفته؟

العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مفارق لها في فعله، وهو النفس الناطقة. التي يشير إليها كل واحد بقوله : أنا، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقيل العقل قوة النفس الناطقة. كما قيل العقل : ما يعقل به حقائق الأشياء وقيل محله الرأس كما قيل محله القلب^(١) .

ووظيفة العقل إدراك ما يقع له من مظاهر الوجود، وقد ينتج الإدراك معرفة، لكنه لا يقيم إيماناً، حيث أن الإيمان أكبر من المعرفة.

فالإيمان شوقٌ ملح لكشف النقاب عن وجه الحق، والإيمان معاناه أشبه بالحال التي يكون عليها العاشق الوله. أما الإدراك أو المعرفة فلحظة مشرقة في كيان الإنسان تتقدح فيها شرارة ثم تنطفئ، وتطلع فيها حقيقة ثم تذوب^(٢).

أما التأمل فهو أحد وظائف الفكر، فهو فعل التفكير. وهو تفكير جديد في فكرة متكاملة إنتهى الفكر من تشكيلها، ويتناولها من حيث علاقتها بشئ معلوم خارج الذات، أو علاقتها بالذات نفسها^(٣).

وقد أوضح "برجسون" الفرق بين المعرفة العقلية والحدسية فالمعرفة العقلية لا تستطيع أن تلمس الشئ موضوع المعرفة إلا سطحياً، وهي نسبية أي أنها لا تبدأ إلا من وجهة النظر الذاتية، وهي معرفة مجردة للشئ، وهي معرفة فنية إستاتيكية لا تستطيع أن تنقل لنا إلا حالة واحدة للشئ هي حالته الثابتة وهي تعتمد على تحليل الشئ موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التي حللتها. أما المعرفة الحدسية فهي تسد هذه النقائص كلها في المعرفة العقلية ذلك أن المعرفة الحدسية معرفة عالية تنقل إلينا الحياة الكلية للشئ دون اللجوء إلى تحليل^(٤).

ب - العقل عند المعرى :

يرى " المعرى " أن العقل هو الهادى إلى الرشاد، به تنقشع الغيوم والعقل يعجز في بعض الأحيان عن إدراك الحق لسببين هما^(٤) :

١ - طغيان الطبع والغريزة والهوى عليه.

٢ - تعقد بعض المسائل

ولكن عجز العقل عن إدراك بعض المسائل لا يدعو إلى هجرة

لأن الفساد كل الفساد في إتباع الهوى والغرائز.

ويتضح من (اللزوميات) (٦) أن المقصود بهذا العقل – الذى يردد ذكره "المعري" فى أكثر الصفحات فيلوز به كلما عرضت له مشكلة – هذا الإدراك أو الرأى المشترك بين الناس يأخذون به فى إختيارهم اليومى. هذا الإدراك العام الذى جعله "ديكارت" مشاعاً بين البشر، وهذا العقل سيد فى منطقته المادية. أما إذا ارتفعنا إلى ما فوق فلا يرى إلا الانكار. والنفى. هذا العقل، وهذا المقياس البسيط هو الذى تسلح به "المعري" يقيس به كل شئ.

وفى معنى العقل يقول المعري :

والعقل فى معنى العقال ولفظه فالخير يعقل، والسفاه يحله (٧)

وإذا تأملنا هذا البيت لوجدنا أنه يحتوى على مغزيين هما :

١ - المغزى الأول : التعريف العربى الصرف لمعنى العقل والذى

أوردناه سابقاً.

٢ - المغزى الثانى : أن العقل هو محك الخير (الأخلاق) فمعنى

أن الخير يعقل أى يدرك بالعقل.

ولا شك فى أن قيمة العقل (٨) فى أدب "المعري" قيمة رفيعة. فقد

وصل العقل إلى قمته فى أدب فلسفى، أو فى فلسفة صبها أصحابها فى

صورة أدبية كأبى العلاء فى المشرق العربى، "وابن باجه" و "ابن طفيل"

فى الأندلس. ففى شعر ونثر "المعري" تمجيد للعقل (٩) كاد أن يبلغ حد

التأليه كما فعل فلاسفة التنوير فى فرنسا إبان القرن الثامن عشر هذا من

جهة مضمونه الفكرى أما من جهة أشكاله الأدبية فهى تتميز بالتخطيط

والترتيب والإنسجام.

فإذا كان "المعري" قد افتقد عقلية الفيلسوف التى تتطور بالفكر

إلى فلسفة. فقد تطورت تجربته الفنية وفقاً لتطور حياته الروحية من

هيمنة الإحساس عليها إلى أن صارت تأملاً ميتافيزيقياً عميقاً للعالم، وما الفرق بين شعره في (سقط الزند) و (اللزوميات) إلا الفرق بين هيمنته الإحساس على التجربة الفنية ثم هيمنة التأمل على التجربة^(١٠). وإن كنا لا نرى افتقاد " المعرى " لعقلية الفيلسوف فقد تبلورت بالفعل في تجربته الفنية كما أكدنا في الفصل السابق.

كما تبدو قيمة العقل عند " المعرى " في (الفصول والغايات) حيث يقول : العقل نبئ، والخاطر ربئ، ونور الله يهدي الثلاثة^(١١). وهناك أبيات كثيرة " للمعرى " وضح فيها أهمية العقل وقيمته نذكر منها :

ولو أن المطى لها عقول

وجدك لم نشد بها عقلاً^(١٢)

واللب قطب، والأمور له رحي

فيه تدبر كلها وتدار^(١٣)

فكذب العقل في تصديق كاذبهم

والعقل أولى بإكرام وتصديق^(١٤)

العقل نجم الليل أو بدر تمه

فيصبح من أفعالنا يتعجب^(١٥)

ترتجى الناس أن يقوم إمام

ناطق في الكتيبة الخرساء

كذب الطن لا إمام سوى الـ

عقل، مشيراً في صبحه وانمساء^(١٦)

ج - العقل قبل المعرى :

رغم أهمية ما جاء به "المعري" فيما يتعلق بالعقل إلا أننا يجب أن نتذكر أن الإيمان بقيمة العقل في حياة الإنسان لم يكن بالجديد عند "المعري". فقد عرف العرب^(١٧) للعقل قيمته، ووثقوا في قدرته. وآمنوا برسالته حتى ذهب بعض مفكريهم إلى أن من الأمور ما يدرك بالضرورة. أي أن العقل يدركها جالاً بلا نظر ولا رؤية، وقال آخرون بوجوب انطباق الدين مع العقل فما كان من الدين مطابقاً للعقل قبلوه، وما كان في ظاهره مخالفاً للعقل أولوه. وقد امتدح أدباء العرب العقل فجعله، أحدهم خير ما يزين الفتى وأسوأ ما يشينه:

يزين الفتى من الناس صحة عقله

وان كان محظور عليه مكاسبه

وشيم الفتى قلة عقله

وان كرمت آباؤه ومناسبته

ولهذا العقل تأثره بالبيئة والظروف المحيطة^(١٨)، فليست حياة الجسم إلا تفاعلاً بين العقل وما يحيط به، فالعقل لا يبقى ولا يرقى إلا بتفكيره فيما حوله، كذلك الشأن في الحياة العقلية فهي ليست إلا تفاعلاً بين العقل وما يحيط به. ومهما يكن الخلاف فإن البيئة والوراثة^(١٩) هما العاملان المكونان للجسم والعقل والخلق كما قال علي كرم الله وجهه :

رأيت العقل عقليين فمطبوع ومصنوع

ولا ينفع مصنوع إذ لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء الشمس ممنوع

وكما عرف العرب قديماً قيمة العقل فقد أدركها أيضاً اليونان.

فالعقل^(٢٠) عند اليونانيين مقياس أو لم الصحيح، والعقل يستمد علمه

بالأشياء من الحواس التي تقع على الأشياء الجزئية تنقل صورها إلى النفس، حيث يعمل العقل في تجريد هذه الصور وتحليلها وردها إلى أصولها العامة. وهناك طائفة أفلاطونية محدثة (زعيمهم أفلوطين) ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر آخر غير الحس هو (الإشراق) وهذه الطائفة هي التي طورت أفكار "أفلاطون" الذي قال بوجود عالم عقلي مجرد يماثل عالم المادة (المركب) ومن هذا العالم العقلي هبطت النفس الإنسانية إلى عالم المادة لتبتلى، ولهذا فقد قالت هذه الطائفة، أن النفس يمكن أن تتصل بعالمها العقلي أثناء الحياة المادية، والسييل إلى ذلك أن يصفى جوهر النفس بهجران اللذة. وأخذ الجسم بأشد أمواج الحرمان، فإذا تم للإنسان ذلك فقد تطلع النفس على ما فى العالم العقلي من جمال وصفاء، وقد تتصل بمبدعها فتكون لها بذلك لذة غير لذة الإنسان.

وإذا تطرقنا إلى موقف الدين الإسلامي (القرآن) من العقل وجدنا^(٢١) أنه كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل رداً للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد. فالنظر العقلي فى المسائل الشرعية قد نشأ فى الإسلام مؤيداً من الدين، وقد ورد فى الكتاب والسنة الثناء على الحكمة، فمهد ذلك لإنتعاش النظر العقلي فى الشئون العملية مما أدى إلى وجود القياس، والإجتهد بالرأى.

والآن نتساءل ما مدى استفادة "المعري" (فى اعتداده بالعقل) من الآراء السابقة عليه فى ذلك؟

إستفاد "المعري" من الفكر العربى والإسلامى. والفكر اليونانى^(٢٢) فى فرض العقل كقيمة ذاتية واستخدامه فى مجالات شتى. ولكن الفرقة التي تأثر بها شديد التأثر هي المعتزلة.

فقد أولت المعتزلة للعقل^(٢٣) عناية فائقة - كما ذكرنا من قبل - فهي لا تعرف الشرع ولا تصدقه إلا إذا قامت عليه من العقل حجة واضحة، ودليل صحيح، فالعقل أحق أن يقدم لأنه أس الشرع ودعامته. كما حكم المعتزلة^(٢٤) العقل في الأحاديث وأنكروا منها ما لا يتفق والعقل، وخاصة النظام الذي كان ينكر الحديث صراحة إذا كان عقله لا يقره، ويكتفى في الحكم على الحديث بالوضع إذا ضعف إسناده.

وقد كان " المعري " يستضيء بمصاييح المعتزلة في إكبار العقل ورأى ورأى أن الحسن والقبح يعرفان بالعقل^(٢٥)، ولم يكن " المعري " شاكاً في مسائل الغيب والعقيدة كما ظن ذلك بعض المعاصرين، وإنما هو يتفق مع المعتزلة في الاعتداد بالعقل وفتح الأبواب للظن حتى ينفذ إلى الحقيقة. هذا وقد ظن الكثيرون أنه يؤمن بالعقل وينكر الشرع، ولكن أشعاره تؤكد أنه يؤمن بالعقل والشرع معاً فيقوا :

وجدنا اتباع الشرع حزمًا لذي النهي

ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا^(٢٦)

ولكن هناك فرق بين " المعري " والمعتزلة. فقد جعلوا العقل قادراً على معرفة الحقائق الإلهية بنفسه، على حين أن " المعري " يميل إلى الشك في قدرة العقل على معرفتها، ولعل موقف " المعري " من الحقائق الإلهية أقرب إلى موقف علماء الدين منه إلى موقف الفلاسفة، لأنه وإن سلك مثل الفلاسفة في تقديس العقل، إلا أنه عند كلامه على أركان الدين اضطر إلى التسليم بها بقلبه لا بعقله. فالعقل على ما فطر عليه من تسام في الإدراك خاضع لكثير من القيود لأنه مقارن للمادة الجسدية، حيث أن الإنسان مؤلف من نفس وجسم، وأن العقل الذي للنفس يتأثر به وعاءه من

إحساسات وعواطف تعكر صفوه، ولذا لا يتجلى له الحق إلا إذا تحرر من الهوى^(٢٧) وهنا يقول "المعري" :

ولو كان عقل النفس فى الجسم كاملاً

لما اضمرت فيما يلم بها غماً^(٢٨)

مما سبق ندرك أن " المعري " لم يكن معتزلياً كليةً فى آرائه ونظرياته^(٢٩) إذ كان يهاجم جميع الفرق. ولكنه كان كالمعتزلة فى تعظيمهم للعقل. فقد هاجم المعتزلة الذين يضيعون أوقاتهم فى الجدل العقيم لا الذين يحلون العقل مرتبة سامية^(٣٠).

وهكذا نجد أن "المعري" إستفاد من كل ما سبق من فكر يؤيد العقل، وخاصة فى اطلاعه على الفلسفة اليونانية، والعقليون الذين يرون للعقل الحق المطلق فى الحكم على الأشياء، والبرهنة على صحتها وبطلانها، ولكن من ناحية أخرى فقد نشأ فى الأوساط الدينية، وقرأ تعاليمها، وتعمق مبادئها، وهى ترى أن وراء العالم المادى المنظور عالماً روحانياً غير منظور.

وإن كان السلطان فى عالم المادة للقانون الطبيعى ويدركه العقل، فالسلطان فى عالم الروح وإدراك قوانينه هو الوحى، وهو الله لا العقل مصدر التشريع^(٣١).

هذا وقد أكد الكثير من المفكرين بعد " المعري " على قيمة العقل فلم يزدوا مبادئه إلا سموا، وتعاليمه إلا قوة ورسوخاً، فديكارت لم يزد عن " المعري " فى شئ فى تأكيد على قيمة العقل فهو القائل (أنا افكر إذن أنا موجود) وهذه المقولة تكرر لكثير من أقوال "المعري" مثل^(٣٢):

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً

وأرحل عنها ما إمامى سوى عقلى^(٣٣)

د - علاقة العقل بنظرية المعرفة^(٣٤) :

كثر الجدل حول أصول المعرفة الإنسانية ومصادرها. فهل معرفة الإنسان قد جاءت أصلاً عن طريق الخبرات الحسية^(٣٥) ، أو أن العقل الإنساني مجهز بقدرات معينة تعمل مستقلة عن الأجهزة الحسية، بحيث إذا تصرف العقل فقط حسب هذه القدرات أمكنه أن يصل إلى معرفة صحيحة عن طبيعة الأشياء لا تدخل فيها الخبرة الحسية^(٣٦)؟

فإذا جاءت المعرفة عن طريق الحواس فهي معرفة حسية أما إذا جاءت عن طريق العقل وقدراته فهي معرفة عقلية.

وإذا نظرنا إلى رؤية "المعري" في العقل وعلاقته بنظرية المعرفة لوجدنا أن سمة العقلانية^(٣٧) هي السمة الغالبة على الشخصية العقلانية، فهو لم يتأمل موضوعاته قدر ما تأملها من نوافذ عقله، فنجح العقل حيناً، وأخفق حيناً أو أحياناً كان يصل إلى الحيرة، والتعلق، والتوقف، ولكن الحقيقة التي لم يدركها "المعري" هي أن الكثير من ظواهر الكون وحقائقه تتسم بالنسبية وأن أغلب تلك الحقائق هي حقائق غير معقولة^(٣٨) بمعنى أنها أشمل وأعمق من أن تدخل في دائرة الإدراك العقلي المجرد والمحدود، إذ أن تمام المعرفة بها منوط في الأساس بغير العقل من قوى الإنسان. وقد يكون الإيمان، والصدق والكشف الروحي أعظم وسائل الإنسان للتحقق من تلك المعرفة.

و' المعري' في (الفصول والغايات) يرى أن العلم يدرك بثلاثة أشياء: القياس الثابت، والعيان المدرك، والخبر المتواتر^(٣٩) ويقول أبو العلاء مؤكداً ذلك :

فلا تقبلين ما يخبرونك ضلة

إذا لم يؤيد، ما أتوك به العقل^(٤٠)

حيث أن إقرار العقل للخبر هو مصدر صدقه الوحيد. كما يتحدث عن المعرفة عن طريق الحواس، وأنها لا بد أن يتبصر فيها بالعقل حتى تكون على حقيقتها فيقول :

وما تريك مرأى العين صادقة فاجعل لنفسك مرآة من الفكر^(٤١)
ويقول أيضاً :

يتلون أسفارهم، والحق يخبرني بأن آخرها ميت وأولها^(٤٢)
صدقت يا عقل فليبعد أخو سفه صاغ الأحاديث إفكاً أو تأولها
مما سبق نستنتج ثلاث نقاط تخص نظرية المعرفة عند 'المعري' هي^(٤٣)

١ - إيمانه بالعقل فهو الأصل الأول من أصول المعرفة، واللزاميات خير دليل على ذلك. كما حذر من ترك العقل. بل أنه قد أسرف فيه، وبلغ اطمئناته إليه وتمجيده له أن جعله خير مشير، وكان من مظاهر اعتداده بالعقل أنه أنكر على السوفسطائيين إنكارهم للحقائق.

٢ - رأيه في الحس والخبرة وقياسهما بالعقل. فالحس يكذب أحياناً، فيعرض الأمر على العقل.

٣ - الخبر الصادق جدير بالاحترام، ولكن من يضمن صدق الخبر.

فقد حمل على الأخبار التي لم يؤيدها العقل لما فيها من تقليد. ثم يضطرب 'المعري' في إقراره بالعقل، ويتهمه، ويظن به الصدأ، ويعترف بقصوره فيقول :

هي الأفهام، قد صدئت وكلت

ولم يظفر لها أحد بصقل^(٤٤)

هـ - تناقض العقل عند المعري :

ليس للمعري رأى ثابت^(٤٥) فى موضوعات كثيرة لا فرق فى ذلك بين دين ودنيا وفن وحكمه، وأدب وعلم، وكل الفرق أنه فى الشئ الواحد قد يتعادل اثباته ونفيه فى كثرة ما يرد منها بالإيجاب والسلب فيقول "المعري" عن نفسه :

فقارب وباعد، وأحب وأعل ولا تقل

وقولن، وجاهر بالمراد وكاتم^(٤٦)

فعلى الرغم من اعتداد "المعري" بالعقل، وإيمانه المطلق بقدراته إلا أنه تناقض فى كثير من الأمور، وقد تعددت وجهات النظر فى تصوير هذا التناقض ومحاولة تعليقه، وسوف نطرح بعضاً من هذه الآراء ثم نحاول التعقيب عليها بما نراه.

١ - تعلق د/ عائشة عبد الرحمن اضطراب "المعري" فى مسألة المعرفة إلى العقل، حيث أنه أسرف فى الإيمان بالعقل، ثم يرتد حيناً فينكره، ومصدر هذا عنده هو شعوره بقصور العقل. فهذا العقل يعجز عن فهم ما يحفل به الكون من أسرار، ولعله فى تلك اللحظات البائسة كان يلوذ بإيمانه بالقدرة الالهية^(٤٧).

٢ - هناك من يرى أن التنوع فى الفكر والخلق ليس تناقضاً ولا تبايناً عند "المعري" فهو شاعر ذو تكوين فكري ونفسى خاص، فقد عايش الفكر الميتافيزيقى فى تجارب فنية ونفسية تأملية متميزة. وإنما هو الصدق الفنى نفسه لأنه نابع من اختلاف التجارب الفنية المؤدية إلى تلك التجارب الإبداعية.

أما الفيلسوف فهو يتعامل مع فكره الميتافيزيقى، والعملى، والطبيعى تعامل العالم مع نظرياته، حيث يستعين بمنهج دقيق وخطوات

متتالية ويصل إلى نتائج ترتبط بالمقدمات. وهكذا يتهم الفيلسوف بالتهافت لو إنتهى إلى عكس ما انتهى إليه فى مراحل سابقة^(٤٨) وذلك عكس الشاعر.

٣ - يفسر البعض تناقض " المعرى " فى كثير من المسائل الفلسفية التى تناولها بالبحث مثل قدم العالم، والجبر والاختبار، أو البعث إلى اعتماده على طريقتين هما : الفلسفة اليونانية، التى تجعل العقل وسيلة لبلوغ الحقيقة. وطريقة الدين التى تجعل الحقيقة آتية من الله على لسان أنبيائه بالوحي، دون أن يحاول التوفيق بينهما^(٤٩).

٤ - هناك تفسير آخر نراه ذو طابع نفسى. حيث يرى أن التناقض من طبيعة أصحاب الأمزجة السوداوية، وهى أمزجة يضيق أصحابها بالناس فيميلو إلى العزلة والانفراد وتبدو عليهم ملامح الحزن ويكثر ذمهم للحياة. كما تناقض " المعرى " أيضاً لأنه كان يسيطر على نفسه ملكتان كان حظه منهما وافر وهما : العقل والخيال^(٥٠). فالتناقض قوام حياة "أبى العلاء" بل هو قوام الحياة لكل إنسان يجمع بين دقة الحس ورقة الشعور وقوة العقل والإرادة^(٥١).

٥ - ان تناقض " المعرى " كان للحقائق وليس للأباطيل. وأن الأباطيل كثيراً ما تتغير وتتبدل. أما الحقائق فهى التى تقف فى سبيلنا وقفة الصخور. وقد كان سبب تناقض " المعرى " هو مكانته بين العقليين والفطريين^(٥٢).

٦ - وهناك تحليل آخر لظاهرة التناقض. فهى ليست ظاهرة فردية، بل هى ظاهرة واسعة حتى يخيل إلينا أن كل واحد من العلماء والمفكرين والمبدعين يظهر فى تراثنا العلمى والفكرى بشخصيتين متناقضتين كل التناقض إحداهما شخصية العالم أو المفكر المؤمن بالعقل

الواثق في قدرته على الوصول إلى الحقيقة. والثانية شخصية الحدسى أو الصوفى المنكر لقدرة العقل اليائس من تحصيل الحقيقة. بطريق الوجود الكونى الموضوعى وبالمنهجية العلمية. فهل يمكن أن نرجع هذه الظاهرة إلى الازدواجية في شخصية كل من هؤلاء العلماء والمفكرين؟

وفي الواقع أن الظاهرة التي يلاحظها الباحث في بعض العلماء والمفكرين العرب، وخاصة في العصور العباسية أى ظاهرة التناقض بين جانبهم العلمى والغيبى، ليس من الصواب أن نفسرها بتفسير واحد أى بالازدواجية بمعناها الأول. فهناك حقيقة تاريخية من حقائق العصور العباسية نستطيع أن نقس في ضوءها هذه الحقيقة. وهى ما كان يعترض رجال العلم والفكر فى أكثر الأحيان من سيطرة رأى الدولة على آرائهم فى مجالات البحث والاجتهاد. فالحرية الفكرية كانت تتعرض للإرهاب وخاصة من رجال الدين الذين كانوا فى الغالب من ذوى الرأى المذهبى. ومن هنا كان حريهم على من يخالفهم فى الرأى. إذن فظاهرة التناقض عند هؤلاء الناس لم تكن فى الغالب دليل الازدواجية، بقدر ما هى دليل نقية. فهى تعبير عن محاولة للتهرب من اضطهاد الدولة^(٥٣).

ونستدل ببيت للمعري يوضح ما سبق :

لا تخبرن بكنه دينك معشراً شطراً وان تفعل فأنت مغرر
واصمت فإن الصمت يكفى أهله والنطق يظهر كامناً ويقرر^(٥٤)

هذا وقد جاءت معرفة "أبى العلاء" بالنقية خلال معرفته بالشيعة فالتقية مذهب معروف عند الشيعة حيث إتخذه بعض من بنى أئمة، وكانوا يظهرن الطاعة لخلفائهم، ويعلنون البراءة من على بن أبى طالب (رضى الله عنه) وقلوبهم على الأموية واجدة وبعلى ونبيه مشغوفة^(٥٥).

٧ - ولقد انكر الكثيرون القول بالتقية كسبب لتناقض "المعري" فيقول "الجندي" أن التقية من أغرب ما قيل في "المعري"، وذلك أن الإنسان يلجأ إليها عند الخوف من فتنه أو شر أو بطش. و"أبو العلاء" صرح في موضع كثيرة بأمور هي أحق من غيرها بالتقية. فأين التقية^(٥٦) حين يقول.

مل المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها^(٥٧)

بعد أن استعرضنا الآراء والاختلافات حول تناقض "المعري" وأسبابه نستطيع أن نقول أن هناك أموراً لا يقبلها العقل في تفسير هذا التناقض وهي :

١ - ان الشاعر لا يعيبه التناقض، بل أن التناقض سمه من سمات الفن. فإذا كانت هذه المقولة مقبولة فيما يتعلق بشعر الوصف، أو الحماسة، أو الحب فإنها لا تصدق على أمور من شأنها الوضوح والصراحة كالأمور الخاصة بالدين والأخلاق، وهي تلك الأمور التي شغل بها "المعري" وأولاهما اهتمامه.

٢ - الرؤية القائلة أن "المعري" لا يدينه أن يكون متناقضاً متهافتاً في حين يدين الفيلسوف ذلك. وهذه الرؤية قد وصلنا إليها بعد تحديدنا لمكانة "المعري" الفلسفية والشعرية، ومعالجته لمسائل الفلسفة كما عرضنا في الفصل الثاني.

٣ - استخدام "المعري" للعقل في كل المجالات، وإرجاع سبب تناقضه إلى ذلك فهذا غير صحيح. لأن "المعري" في الحقيقة كان يعتد بالعقل ويشهد له بمكانته السامية، ولكنه في نفس الوقت قد شك في القدرات النهائية لهذا العقل في التوصل لأمور الغيب والميتافيزيقا التي ينبغي ألا تدخل في دائرة العقل، وينبغي فيها التسليم بالوجدان.

٤ - جمع " المعرى " بين دقة الحس وقوة العقل وجعل ذلك سبباً فى التناقض فالحقيقة عندنا أن هذا الجمع ميزة تدعو إلى التناسق والانسجام بين قطبى الإنسان الحسى والعقل معاً لا التناقض والتهافت.

٥ - أما ما نوافق عليه هو مذهب من رفضوا أن يكون سبب تناقض "المعرى" هو النقية، لأن "المعرى" قد صرح بأمر كان ينبغى فيها النقية، ولكنه لم يفعل مثل أمور الدين والسياسة. إلى جانب أن الإنسان الذى عاش عمراً كعمر "أبى العلاء" لا يستطيع أن يخفى ويتقى طوال هذا العمر دون أن ينكشف أمره الزائف. ولماذا يتقى "المعرى"؟ هل كان طامعاً فى مال أو جاه فكل هذه الأشياء لو أرادها لنا لها دون نقية.

٦ - ولكننا مع كل ما سبق لا نرفض تناقض "المعرى" فى بعض الأمور- ونقول فى بعضها وليس كلها - وهى تلك الأمور التى يشك فيها أى إنسان، ويراها بلونين مختلفين كإحساسه بالحرية والجبرية، وإن كان "المعرى" يرى فيها التوسط. كذلك لم يتناقض ولم يشك فى أمور هامة تتعلق بالدين كوجود الله وخلق الله للعالم، وفى آرائه الأخلاقية التى ظل عليها فى جميع أقواله الشعرية والنثرية.

٧ - ما نأخذه على المفسرين لتناقض "المعرى" تناقضهم أنفسهم فى شأنه حيث أرجع د/ طه حسين سبب تناقض "المعرى" إلى جمعة بين الحس والعقل فى كتاب (مع أبى العلاء فى سجنه) ثم يرى أن سبب التناقض راجع إلى النقية فى نفس الكتاب و(تجديد ذكرى أبى العلاء).

و - ارتباط الشك بالاتجاه العقلى عند المعرى

١ - حول علاقة العقل بالشك عامة

قد ينتقل الناس عن الموروث من العقائد والتقاليد، ولكن هذا لا يحدث دفعة واحدة فليس من السئ الخروج عن العقائد.. ولذا فإن

الخطوة الأولى فى هذا السبيل هى خطوة الشك Doubt وهى مرحلة هامة جداً، حيث أنها بداية الحرية الفكرية. وقد ظهر الشك عند اليونانيين قديماً فى تفسيرهم للوجود، فهذا يقول أن أصله الماء، وآخر الهواء وثالث النار، ثم انتاب الناس اليأس فى حل معضلات الوجود والأخلاق فعم الشك، وطغى الفساد، وعرف هذا العصر فى تاريخ الفلسفة بعصر السوفسطائية^(٥٨). كما ظهرت فى العالم العربى تيارات فكرية مختلفة كنتيجة لهذه الحالة الطارئة فظهرت بين الأدباء والعلماء طائفة من الشكاك^(٥٩) منهم فى الرعيل الأول "بشار بن برد"، ومن المتأخرين "ابن الراوندى" و"أبو العلاء المعرى" فيلسوف الشك فى الإسلام^(٦٠).

ومما لا شك فيه أن التعجب والشك والقلق بدايات ثلاثة للتجربة الفلسفية وهى التى تفسر لنا انبعاث تلك التجربة من الناحية النفسية، ولكنها لا تحدد ما هيئتها، أو تعين موضوعها كيفية تطرق الذهن إلى النظر فى القضايا الفلسفية. وقد تلقى ضوءاً على السيرة الشخصية للفيلسوف أو تطوره الفكرى دون أن تعيننا على تحديد تلك الماهية، وذلك الموضوع وهذه التجربة قد تأتى فى أعقاب الشعور بالشك أو القلق أو الدهشة. إلا أن هذه المشاعر فى حد ذاتها ليست إلا مقدمات لتلك التجربة الإيجابية، فيستحيل اعتبارها جوهر تلك التجربة ولا سيما أنها تدخل فى نطاق الشعور دون الإدراك والعقل، ولذا نجد فى حياة عدد من عباقرة الفكر التداخل بين الشعر والدين والفلسفة منهم بارمنيدس، وأفلاطون ودانتي وابن سينا، و المعرى، وابن عربى^(٦١).

وان كنا نختلف مع الرؤية السابقة حيث أن الشك ليس قسرياً فى التجربة الفلسفية، فالشك ليس بداية سلبية، بل بداية إيجابية أو بنائية إن صح التعبير كما أننا نرى أن الشك اتجاه عقلى، فهو نابع عن تأمل وفكر،

وهى عمليات عقلية خالصة (وليس هو داخل فى نطاق الشعور دون الإدراك والعقل كما ورد فى الفقرة السابقة).

والشك مرتبط بطلب الحق فأكثر الناس لا يستميلهم البحث عن الحقائق^(٦٢) وقد كان الكاتب الفرنسى الإنسانى النزعة (رومان رولان 1866 Roman Rolland - 1944) يشك فى كثرة عدد الذين يخلصون فى طلب الحقيقة فى نزاهة خالصة وتجرد تام، ويكونون على استعداد لإحتمال العزلة الفكرية التى يستلزمها البحث الأمين عن الحقيقة، وأشد منه تشاؤماً وأكثر شكاً فى حب الناس للحقيقة الشاعر البريطانى (هوسمان - 1936 Hausman 1859) وقد كان معروفاً بميله إلى المثل العليا الوثنية، ونزعتة التشاؤمية حيث قال (أضعف الميول البشرية هو حب الحق) وهى نعمة كثيراً ما ردها "المعري" من قبل وهو القائل.

غلب المين منذ كان على الخلق وماتت بغيظها الحكماء^(٦٣)

ويختلف مفهوم الشك^(٦٤) وفقاً لمجال الدراسة، فمعناه فى علم النفس حالة من التردد فى قبول القضايا المتناقضة، ويمكن لنا معرفة الشك الفلسفى إذا ما قارناه بتصورات ثلاثة أخرى وهى :

المذهب القطعى أو التقريرى الجازم Dogmatism وتصور

اللاأدرية Agnosticism والاتجاه النقدى Criticism.

ومذهب الشك^(٦٥) Scepticism وبوجه عام نزعة تدفع صاحبها

إلى التردد بين الاثبات والنفى وتحمله على التوقف عن الحكم، وبوجه خاص مذهب فلسفى يزعم أنه لا سبيل إلى إدراك المطلق، أو الوصول إلى معرفة يقينية. وهو مذهب^(٦٦) ينظر إلى امكانية المعرفة على أنها محدودة، وهناك أشياء لا يمكن أن تعرف على الإطلاق، وهناك أشياء

تصل إليها بصعوبة جداً وفي الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطه منهجية
للتحفظ والاحاطة في تكوين المعتقدات.

وللشك أنواع نذكر منها^(٢٧) :

١ - إذا جعل الباحث الشك منهجاً للتفكير فاقترحه بإرادته ليخلص
عقله من معلوماته توطئه للتفكير بنفسه دون تأثير بفكر سابق كان الشك
هنا شكاً منهجياً Methodical doubt.

٢ - إذا إنصب الشك على المعتقدات التي يتفق الناس على التسليم
بها ، قيل أن هذا انكار أو عدم اعتقاد Disbelief، وهو يتضمن الإلحاد في
الدين Atheism بل أن الإنكار كالإلحاد من حيث أن يتضمن إصدار حكم
سلبي في قضية ما.

٣ - أما الشك الإبستمولوجي Epistemological Scepticism
فموضوعه المعرفة الصحيحة، فهو تردد يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك
حقيقة ما.

٤ - أما الشك المطلق، فهو يرى أن الحقائق نسبية مطلقة، ونتيجة
راحة العقل في حالة اللامبالاة، وإمام الشك الحقيقي في العصور القديمة
(بيرون)

وهناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية،
واعترفت بشهادة الحس وحده منها فلسفة "هيرقليطس" فكل شيء عنده يتغير
وهناك فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس والعقل مثل بيرون كما
قلنا من قبل ولكن في الحقيقة أن الشك الذي تتبع عنه الفلسفة الحققة هو
الذي نتخلص منه بالقين، ومن هنا يصل بنا الشك إلى تمييز الثابت من
المتغير، والجوهر من العرض^(٢٨).

وهناك علاقة واضحة بين الشك واليقين، فإذا كان الشك حالة نفسية مرضية فإن المرء لا يشفى منها سوى باليقين، واليقين هو جزء من العملية الذهنية التي يصارع فيها المرء الاشكالات الناجمة عن مجابهة الوجود، وبذلك يتأرجح الإنسان بين الشك واليقين ما دام حياً. فليس الشك مرحلة عارضة يستهل بها المرء حياة البحث. عن اليقين ثم يتخطاها، بل هو على العكس حالة ذهنية مزمنة يستحيل أن يشفى المفكر الفاحص منها. وهكذا يتعاقب الشك واليقين كما يتعاقب الليل والنهار^(٦٩).

وتبدو العلاقة بين الشك والاتجاه العقلي واضحة عند "ديكارت". فمن الطبيعي وقد شرع "ديكارت"^(٧٠) لنفسه. أن يقيم العلم الكلي على أساس ثابت في العقل، أن يجعل اليقين ابتداءً، وهو أساس المعرفة والعلم، ولهذا كان أيضاً من الطبيعي أن يشرع "ديكارت" شرعه الشك في كل مبدأ أو معرفة حتى إذا ما صمد لذلك الشك شئ في النهاية كان هو حجر الزاوية في البناء. أما البقية فهو الزيف المطروح. وقد استتبع (الشك المنهجي) أن يضع "ديكارت" أول القواعد المنهجية للإهتداء إلى الحقيقة، وهي ألا أقبل شيئاً ما على أنه الحق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك أى أن أتجنب التسرع في الحكم، فلا أصدر حكماً إلا على ما قد تمثل في فكري بجلاء وتميز.

وخلاصة القول عند "ديكارت" : هو (أنا موجود كمفكر)^(٧١) وهو إدراك بسيط مباشر أى حدس عقلي لماهيتي الأصلية فماهيتي إذن اننى مفكر، أى مع شكى فى كل شئ كان يكون لى جسم أو حس فإننى أرى نفسى بعد ذلك موجود كشئ مفكر، ولا يمكن أن أشك فى أننى أفكر ما دام الشك تفكيراً.

٢ - المعرى بين العقل والشك

إذا كان "المعرى" قد اتخذ العقل امامه فى البحث عن الأشياء إلا أنه لم يستطع أن يضع له العصمة، بل حفظ للشك^(٧٢). حقه فى الدخول على ما أثبتته العقل وعلل ذلك بأن العقل ليس فى نفسه جوهرًا مستقلاً عن هذه الحياة المادية استقلالاً تاماً، بل هو بها متأثراً، ولها خاضع، ومن هنا أثبت الشئ ثم نفاه، وأوجبه ثم سلبيه، وفى ذلك يقول :

ويعترى النفس انكار ومعرفة وكل معنى له نفى وايجاب^(٧٣)

ومن هنا فإن إختلاف الانكار والمعرفة على النفس ليس له مصدر إلا تأثرها بالحياة المادية. كما يقول "المعرى" فى الشك أيضاً :

انما نحن فى ضلال وتعليل فإن كنت ذا يقين فهاتيه
ولحب الصحيح آثرت الروم م انتساب الفتى إلى أمهاته^(٧٤)

فعلى الرغم من اعترافه بالشك هنا، فقد أثبت اليقين، فلم يشك فى صحة انتساب الفتى إلى أمه. اذن فالحكم عنده مستيقن ومشكوك فيه فيقول أيضاً :

ولقد صغرت عن اليقين بخاطر ما كاد يبلغ حفره إلا نباطا^(٧٥)

فثبت هنا أنه يصغر عن إدراك اليقين فى بعض المسائل لقصور عقله، أو لقيام الموانع بينه وبين ما يريد، و"لأبى العلاء" أبيات عمم فيها الشك، وجعله مطلقاً فظن الذين لم يعرفوه أنه أراد نفى الحقائق. وفى نفس الوقت لم يكن "المعرى" من الذين يتخذون الشرع لهم فى الاستدلال إماماً، وإنما هو من الذين لا يتقون إلا بالعقل، فإذا وثقوا به فلا يستسلمون إليه، وقد كان "أبو العلاء" من أشد الناس اتهاماً للأخبار ورفضاً لها، فلا يؤمن بالتواتر، ولا يراه حجة فيقول :

دين وكفر وانباء تقص

وفرقان ينص وتوراه، وانجيل

فى كل جيل أباطيل يدان بها

فهل تفرد يوماً بالهدى جيل^(٧٦)

فقد رفض كل الكتب الدينية، وجعلها أباطيل ملفقة لا تثبت حقاً، ولا تتفى باطلاً، ومصدر ذلك عدم إيمانه وسوء ظنه بالماضى ولا سيما إذا بعد العهد به.

وإن كنا عرضنا هذه الرؤية فى أسباب شك "المعري" فى الأديان إلا أننا لا نوافق عليها، فلم يرفض "المعري" الكتب الدينية كلها، بل رفض ما فيها من أباطيل وخرافة لا تستقيم مع العقل السليم، ومقتضيات المنطق. فقد رفض "المعري" بكل حزم ما نسب إلى الأديان من دعاوى، وأباطيل أو تحريفات و "المعري" أيضاً لم يقبل الدين على أسسه النظرية فقط، بل يرى أن الدين عملاً وسلوكاً وحياة، ولذا فمن التزم بجانبه النظرى دون التطبيقى، فهو ليس من الدين فى شئ. ولكننا مع القول بأن "المعري" كان سئ الظن بالماضى إذا بعد الزمن به ولاحقته التحريفات، والمدسوسات أو الخرافات.

ويؤكد د، جميل صليبا^(٧٧) الرؤية السابقة (فى ان العقل يقع فى الشك لكونه ليس جوهرأ مستقلاً وهى رؤية د. طه حسين وقد عارضناها سالفاً) إذ يرى أن سبب وقوع الإنسان فى الخطأ هو انه مؤلف من جسم ونفس، كما يرى أن تقديس العقل عند "المعري" خال من تحديد المناهج الذى يجب اتباعها فى البحث عن الحقيقة فأقصى اجتهاد المرء أن يكتفى بالظن والحدس فى الحكم على المسائل الدينية لعجزه عن إستعمال القياس فيها، وربما كان لشعور "المعري" بعجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية

أثر في ترده بين إثباتها ونفيها، أو تعبيره عنها بطريقة الرمز والمجاز، وقد زعم بعضهم أنه يأخذ بالتقية خوفاً من أن يتهمه الفقهاء والعوام بالزندقة. وهذا القول غير صحيح، لأن في لزوميات "المعري" الكثير من الصراحة والجرأة في نقد أمور الدين وزعم البعض أنه يميل إلى الغموض لاظهار مقدرته اللغوية، وهذا خاطئ، وإلا جاءت كل أشعاره غامضة.

هذا وقد كانت الحيرة والشك وليدة التفكير^(٧٨) في ما لا يحده العقل عند "المعري" حين تسأل هناك حياة ثانية أم لا؟ هل الله كما تصوره النصوص الدينية أم هو شئ آخر؟ أيتفق العقل مع الإيمان أم لا؟ فهو هنا يتابع موقف اللادريين تجاه الغيبيات حيث يقول :

دفناهم في الأرض دفن تيقن ولا علم بالأرواح غير ظنون^(٧٩)

والآراء في تفسير حيرة الشاعر وتناقضه مختلفة، ومهما يكن فلم يصل إلى درجة الإلحاد، فهو يقول بإله حكيم متعال عن البشر، ولكن صورة الله في نفسه ليست الصورة ذاتها التي يتخيلها المؤمن العادي.

وهناك من يرى أن "المعري" أراد أن يؤمن بعقله^(٨٠) كما آمن من قبل بشعوره، والعقل ليس أداة صالحة لإدراك الغيب، والله، والحياة الآخروية، والوحي، والملائكة. فقد أراد أن يضم إلى إيمانه بقلبه إيمانه بعقله، فلم يستطع، وكانت العقدة. ولو نام شعوره وانتبه عقله لأحد مستريحاً. ولو صحا عقله وشعوره ورسم لكل حدوده، وعرف لكل دائرة اختصاصه لاستراح أيضاً.

وقد اختلفت الآراء أيضاً حول الأصل النظري^(٨١) "الأبي العلاء" في هذا الصدد فيرى الغرب أنه سوفسطائي^(٨٢) شك في كل شئ، أما المسلمون ومنهم "الذهبي" و "الاسكندري" يراه شك، وأكثر الذين

ينتصرون له يثبتون أنه مسلم سنى، والذين يثبتون له الشك لا يريدون بذلك تقرير حقيقة علمية فى فلسفته، وإنما عجزوا عن إثبات إسلامه، وضمنوا به على الإلحاد فوقفوه موقف الشك.

والواقع أن "المعري" لم يتخذ فى نظرتة الفلسفية مذهب أهل السنة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك، ولا مذهب المعتزلة أيضاً. "قالمعري" لا يؤمن إلا بالعقل وحده مخالفاً بذلك أهل السنة لأنهم يقدمون الشرع على العقل، وإن آمنوا به، وخالف مذهب السوفسطائية لأنهم يهتمون العقل فلا يؤمنون به، ولا يعتمدون عليه. إذن فهو يرى رأى الفلاسفة النظريين من اليونانيين والمسلمين^(٨٣) فى الإعتماد على العقل فقد قال:

يرتجى الناس أن يقوم إمام

ناطق فى الكتيبة الخرساء

كذب الظن لا إمام سوى العقل

مشيراً فى صبحه والمساء

فإذا ما اطعته جلب الر

حمة عند المسير والإرساء^(٨٤)

وللمعري أبيات كثيرة يوضح فيها إرتباط العقل بالشك وسوف

نقسمها إلى ثلاثة أقسام هى :

أ - الشك فى العقل :

أمور يلتبس على البرايا

كأن العقل منها فى عقال^(٨٥)

أشعر أن العقل يصحب تارة

وينفر أخرى، وهو غير عليم

وقال أناس : ليس عسى مقرباً

فقيل : ولا موساكم بكليم^(٨٦)

وقد يفسر الفكر فى حالة

فيوهمك الدر قطر السرى^(٨٧)

ولم يجد سائل عليمأ

يزيل بالموضحات شكه^(٨٨)

ب - الشك فى الحواس :

ترية الدجى فى هيئة النور، خدعة

وتطعمه صابا فيحسبه شهدا^(٨٩)

والنجم تستصغر الأبصار صورته

والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر^(٩٠)

ج - الاعتماد على الظن والحدس :

أما اليقين فلا يقين، وانما

أقصى اجتهادى أن أظن واحدسا^(٩١)

يحدثك الظنون بما تلاقى

كأن الظن علام الغيوب^(٩٢)

أظن زماتى، كونه وفساده

وليد بترب الأرض يلهو ويعبث^(٩٣)

وختاماً للعرض السابق فيما يتعلق بإرتباط الشك بالعقل عند

'المعرى' فإننا نرى الآتى :

١ - لم يبتدع "المعرى" الشك. فقد كانت له جذور فلسفية وأدبية

قديمة.

٢ - لم يكن شك "المعري" انكاراً وعدم اعتقاد وإلحاد في الدين. فهو لم يكن منكرًا للدين جاحداً به، ولم يكن شكه ابستمولوجياً، وهو الشك الذي يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك أى حقيقة مهيا كانت بساطتها ووضوحها، ولم يكن شكاً مطلقاً.

٣ - الشك الذي ينتمى إليه "المعري" عندنا هو الشك المنهجي حيث يجعله "المعري" منهجاً للتفكير ليخلص عقله من خلاله من الزيف والخداع، ولم يكن هذا شكاً هداماً بل بناءً تؤسس من خلاله المعارف الحقيقية، ونصل من خلاله إلى اليقين.

٤ - لم يكن شك "المعري" مقصوراً على الحس، بل كان في العقل أيضاً، لأن هذا العقل لم يستطيع أن يصل به إلى معرفة الغيبيات، والميتافيزيقيات. ولكن إذا قارنا شكه في العقل بشكّه في الحس. فإننا نجد أن العقل في أعلى مرتبه، فهو يدرك كل شئ إلا أمور قليلة. فقد وقف تجاهها موقفاً لا أدرياً أو جعلها من اختصاص الإيمان القلبي دون العقل.

٥ - لا نؤيد ما جاء به د/ طه حسين من أن "المعري" رفض الشرع رفضاً مطلقاً، صحيح أنه قدم العقل على الشرع في أكثر من موضع، ولكن في الأمور التي عجز فيها العقل عن الوصول إلى الحقيقة كان للشرع دوره. وإلا لما كان شك "المعري" في العقل.

٦ - لا نرى إدانة "المعري" في موقفه اللا أدارى تجاه بعض الأمور الغيبية ومنها أمر الروح مثلاً وكما جاء في بيت "المعري" "الخاص بعدم العلم بالأرواح بعد الدفن ومن يدرك من أمر روحه شيئاً سواء قبل الموت أو بعده؟ فهل هي في نعمة أو شقاء بعد الموت؟ فهذه أمور مستوره أمامنا وقد جاء قوله تعالى في ذلك "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي" (٩٤).

اي لا أعلم عنها شيئاً، ولا أدري ما شأنها، ولكن العلم لله وحدة
في هذا الأمر. فلم يكن "المعري". في هذه الأمور متشككاً أو متناقضاً.

٧ - كذلك لا نوافق على القول بأن الأصل النظري لفلسفة أبي
العلاء هو العقل كما عند الفلاسفة اليونانيين النظر بين الذين يعتمدون على
العقل فقط. وهذه الرؤية ترفض أن يكون "المعري" سوفسطائياً، أو مسلماً
سنياً أو معتزلياً، فماذا يكون هو اذن عندنا؟

المعري ليس سوفسطائياً شاكاً، فالشك السوفسطائي كان شكاً كلياً
جرف معه الحس والعقل معاً، شكاً هدم معه المعايير والفضائل، فهو شكاً
هداماً أكثر منه شكاً يسعى للبناء والتقدم. كما أن هذا الشك كثيراً ما كان
لا يستند إلى أسس يقبلها العقل والمنطق والفطرة و "المعري" أيضاً لم يكن
مسلماً سنياً، فهو لا ينتمي إلى هذه الفرقة التي قدمت الشرع على كل شيء
وقبلته على ما هو عليه.

بل نراه معتزلياً يقدم العقل على الشرع ثم يرى عند عجز العقل
في بعض الأمور إمكانية اللجوء إلى الشرع، وان كان للمعري رؤيته
الخاصة في بعض قضايا المعتزلة، وكان موقفه منها موقف المدقق
والناقد.

٢ - علاقة العقل بالأخلاق

لكل إنسان قوة غريزية يميز بها بين الحق والباطل أو الخير
والشر، والأخلاقى، غير الأخلاقى، وتختلف هذه القوة باختلاف العصور
والهيات، فالبعض يرجع هذه القوة إلى قوة العقل والتفكير، والبعض
يرجعها إلى قوة الشعور. وقد تصاب هذه القوة الأخلاقية بمرض فتري
الخير شر والعكس. ويرى فريق آخر أن معرفتنا بالخير والشر مثل

معرفةنا بأى شئ آخر تعتمد على التجربة وتتمو بتقدم الزمان، وترقى الفكر، وكثرة التجارب^(٩٥).

وهناك اتجاهه قديم فى الفكر الفلسفى يحاول أن يشرح ما نفعله عقلياً لنفعل أخلاقياً، وغالباً ما نجد فى كتابات الكانطية الجديدة تفكير يؤكد عدم الاهتمام بالموثرات والشكل ويؤسس بنائه تبعاً للآتى :

١ - أن متطلبات الموضوعية واللا تحيزية هى متطلبات ضرورية للأخلاق.

٢ - ما يذهب إليه العقل عامة وموضوعياً صحيح، إذ أنه على سبيل المثال يفرض الفروض، ويصل منها إلى النتائج.

(كل الناس قانون - سقراط إنسان - إذن سقراط فان)

وهذا الاستنتاج استنتاج عام يجب أن يتبعه العامة، فهو لا يمكن أن يكون قانوناً بالنسبة لى، ولا قانوناً بالنسبة لك إنها نقطة عامة للعقل نظرياً أو عملياً.

فالحكم الذى يرضى كل المتطلبات للحكم الأخلاقى سيكون حكماً عقلياً موضوعياً لأنى لا أستطيع توقع أى عوامل عقلية أخرى أوافق عليها كقانون بالنسبة للغير. ولهذا السبب ينبغى علينا تشكيل أحكام كلية وشاملة لهذا الحد والدرجة حتى نعمل أخلاقياً^(٩٦).

ومما لا شك فيه أن القول بأن المعيار الاخلاقى هو قانون العقل رد فعل للرأى الذى يقول بأن الأخلاق تعتمد على عواطف ومشاعر صانع الحكم الأخلاقى ولهذا فإن هذه الأخلاق تتصف بالموضوعية وعدم التغير، وهذا الرأى يعتمد على القول بأن الطبيعة عاقلة فى صميمها كما رأى كانط.

وتطبيقاً لقانون كانط الأخلاقي العقلي فإن الإرادة الصالحة تكون صالحة إذا قامت على مبدأ عقلي. وهكذا كان كانط من مؤيدي المعيار الأخلاقي كقانون عقلي. فالإنسان عند كانط كائن عقلي، وهو يتعامل مع عالم قائم على أسس عقلية. كما تكون الإرادة صالحة أيضاً إذا قامت على مبدأ لا يحتوى على إشارة إلى النتائج والظروف، وهذا ينطبق على القاعدة التي وضعها كانط وهي اعمل بحيث يصير فعلك في نفس الوقت قانوناً^(٩٧).

وإن كنا عرضنا لنظرية كانط الأخلاقية فذلك لأنها من أدق النظريات الأخلاقية المعتمدة على العقل.

وإذا نظرنا إلى العقل وعلاقته بالأخلاق عند "المعري" لوجدناه أس الفضائل، وينبوع الأداب، فلا يسمى الإنسان فاضلاً حتى يكون عاقلاً، ويعرف ما ينبغي له أن يؤدي من خير، أو يتجنب من شر. فالأخلاق الفاضلة عنده من موجبات العقل الصحيح. فالعقل هو الهادي إلى الرشاد، والموصل إلى الخير، فإذا أردت البعد عن الذلل حكم عقلك في كل شيء في الشرائع والمذاهب، والسياسة، والتقاليد. أما الظن، والهوى. والطبع لا توصل إلى الحق.

كما أن شرط الإنسان الكامل أن يكون صحيح العقل وحر الفكر، لا يماذج تفكيره فساد، ولا يخالطه هوى، حيث أنه لا يسلم بالمبادئ الاجتماعية، والدينية تسليماً عاطفياً أعمى^(٩٨).

وهكذا كان تركيز "المعري" الشديد على العقل، فهو يصر على ألا يقبل استحساناً أو يرفض استقباحاً إلا عبر عقلانيته تلك، وهو لا ينكر الشريعة كما تصور البعض. إنما يريد أن يقرر أن هذا قد يكون تناقضاً في الظاهر، أما في الباطن فهو لحكمة أرادها الله^(٩٩).

وقد استخدم "المعري" العقل على طول الطريق، وأخذ ينقد به العادات، والتقاليد، ونظم الحياة الإجتماعية في عصره، فيرى أن المتسلطين على الناس لا عقل ولا عدل عندهم بل هم شياطين. وقد نجح في ذلك لأن الأمور التي إنتقدتها من صميم العقل، فالعقل أداة صالحة لربط الأسباب بالمسببات والأخلاق العقلية التي قررتها الفلسفة اليونانية هي بعينها الأخلاق الدينية في نهاية الأمر لأنها نتيجة تجارب لصالح المجتمع^(١٠٠).

وسوف نعرض بعض أبيات "للمعري" توضح علاقة العقل بالأخلاق:

وكم أقر العقل السليم بصالح

فما فعلوا إلا الخيانة والفسقا^(١٠١)

لارشد، فاصمت ولا تسألهم رشداً

فالب في الإس طيف زائر طرقا^(١٠٢)

يا أيها المغرور، لب من الحجى

وإذا دعاك، إلى التقى، داع قلب^(١٠٣)

العقل يوضح للنسـ

ك منهجاً، فأخذ حذوه^(١٠٤)

والآن نتسأل ما هي طبيعة الأخلاق عند المعري؟

يرى "المعري" أن الأخلاق فطرية^(١٠٥)، حيث يرى أنه من الاستحالة أن يكون الناس في سالف الزمان أهل ورع وصلاح وأصحاب كرم وتقوى، ثم ابتعدوا عن سبيل الخير^(١٠٦) ومن قال أنهم اليوم جاهلون وأنهم غداً يعلمون، وإنهم اليوم على عوج وغداً يستقيمون، ولكنهم هكذا كانوا منذ فطروا فيقول "المعري" :

وهكذا كان أهل الأرض مذ فطروا

فلا يظن جهول أنهم فسدوا^(١٠٧)

و"المعري" عندنا إستطاع أن يربط ربطاً عقلياً بين قضاياها من تفرد، واغتراب وتشاؤم (وهو ما عرضناه في الفصل السابق) وبين مذهبه الأخلاقي فعندما يتأمل الإنسان هذه القضايا، لابد أن ينشأ عن هذا التأمل فلسفة خاصة بالوجود الإنساني وحقيقة الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ومدى مسؤوليته عنها (حريته) وطريقة للوصول إلى السعادة. ومصيره بعد الموت.

هذا وقد تأثر الكثيرون برؤية "المعري" في الأخلاق^(١٠٨) فيقول

العقاد :

لقد كنت أرجو في الحياة لباتة

قعدت ومالي في الحياة رجاء

وكنت أخال الناس إلا أقلهم

كراماً إذا هم كلهم لؤماء

ويقول أحمد رامى :

كثر اللؤم في بنى الانسان

وقسا قلبهم من الأضعان

كما يقول جبران :

الخير في الناس مصنوع إذا جبروا

والشر في الناس لا يفنى وإن قبروا

ويرتبط العقل بالأخلاق عند "المعري" من عدة زوايا هي :

أ - العقل وقوة الإرادة^(١٠٩):

هناك فرق بين العقل والإرادة فالعقل يتعب بينما الإرادة لا تعرف التعب والعقل يقوم بجهد عنيف فى الموازنة والتقدير، بينما الإرادة تؤول كل شئ فى يسر، والعقل ككل موضوع طبيعى خاضع لقوة التصور الذاتى، فلا يعمل إلا إذا دفعته الإرادة التى تسوده وتقوده، ولهذا فإنه ميال إلى الكسل^(١١٠).

ولكن عند "المعري" نلمس قوة الإرادة^(١١١)، وحرية الفعل، فالنفس تفعل الخير مختاره لأنها تؤثره أو ترضاه، وتجد فيه الغبطة، وفى غيره الحسرة والندم، حيث يقول :

فلتفعل النفس الجميل لأنه

خير وأحسن، لا لأجل ثوابها^(١١٢)

وهنا يتضح عند "المعري" الإلزام الخلقى^(١١٣)، وهو ما ينبغى عمله دون قسر. حيث يصدر الخير عن الإنسان من حيث هو كائن قادر على الاختيار بين الخير والشر. وعند كانط الإلزام الخلقى وثيق الصلة بفكرة الواجب وأساسه الحرية، إستقلال الإرادة.

وهنا يتفق "المعري" مع كانط فى أساس الإلزام الأخلاقى، وهو الحرية فى الفعل ولكنه يختلف مع فكرة الواجب عند "كانط". فالنفس لا تفعل الخير عند "المعري" كواجب، بل لأنه خير فى ذاته ولأنه جميل :

وسنعرض بعض الآيات التى تؤكد ذلك حيث يقول :

ومجده أفعاله لا الذى

من قبله كان ولا بعده^(١١٤)

وهل هانت عزائمه ولانت

فقد كان عرائكها شدادا^(١١٥)

لولا سجاياه وأخلاقه

لكان كالمعدوم فى وجدته^(١١٦)

ب - العقل والطبع^(١١٧)

يقول المعرى :

مهجتى ضد يحاربنى

أنا منى كيف أحترس^(١١٨)

ثم يقول فى الطبع والعقل :

فطبعك سلطان، لعقلك، غالب

تداوله أهواؤه بالتشخص^(١١٩)

وهنا ندرك أن المتحكم ليس العقل، وإنما هو الطبع، وما دار فى
فلكه من غرائز الإنسان، فالعقل يتقاعس فى مواجهة الطبع الفاسد، والذى
يتأكد عند الموت أن أفعال البشر لم تكن إلا بفعل الجهل^(١٢٠)، وعدم
سيطرة العقل ويقول "المعرى" فى هذا الصدد :

وغدت عقولكم تعاقب أنفسا

ليست تريع لنصحها وعتابها^(١٢١)

أى أن العقل فى أحيان كثيرة لا يستطيع أن يتغلب على الهوى
والطبع رغم تقديم النصح والإرشاد.

كما يقول أيضاً :

يتحارب الطبع الذى مزجت به

مهج الأنام، وعقلهم فيفله^(١٢٢)

أى أن العقل دائماً فى حالة حرب، فإما أن ينتصر الأول، أو

الثانى.

ويقول أيضاً :

واللب حارب فينا

طبعاً يكابد حربه^(١٢٣)

والعقل يسعى لنفسى فى مصالحها

فما لطبع، إلى الآفات، جذاب^(١٢٤)

نهاتى عقلى عن أمور كثيرة

وطبعى إليها بالغريزة جاذبى^(١٢٥)

ومما أدام الزرء تكذيب صادق

على خبرة منا، وتصديق كاذب

ومما سبق يتضح لنا مدى معاناة الإنسان ومكابداته للوصول إلى الكمال الأخلاقى الذى يتطلب دائماً حرباً وصراعاً بين العقل والطبع. فإذا انتصر الأول وصل إلى الفضيلة الأخلاقية، وإذا انتصر الثانى كانت الرذيلة الأخلاقية ومن هنا فإن الخير يتطلب المجاهدة دائماً.

ج - العقل والزهد :

إن حديث لا رهبانية فى الإسلام سواء كان صحيحاً أم لا يدل على ما كان لنظام الرهبنة المسيحى من أثر على فريق من المسلمين الزهاد إحتذوه أو أرادوا إحتذاؤه. فجاء الحديث منبهاً مع أن هذا ليس من الإسلام^(١٢٦) وقد سئل رسول الله (ص) ما هو الزهد فى الدنيا؟ فقال " : "أما أنه ما هو بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهد فى الدنيا، أن تكون بما فى يد الله أغنى منك بما فى يدك.

وكما نعرف أن ضبط النفس أو العفة هو اعتدال الميل إلى اللذة أو خضوع كل ذلك لحكم العقل، وليس مقصوراً ذلك على اللذات الجسمية، بل

أيضاً اللذات النفسية كالإنفعالات والعواطف. فلا يسمى الشخص (ضابطاً لنفسه) إلا إذا اعتدل في لذاته كلها.

والناس أزاء الملذات أصناف : منهم من ذهب إلى الزهد وقمع الشهوات من حيث أن شهوات النفس غير متناهية، وتجعل الإنسان عبداً للهوى. فيرى هؤلاء أن أرقى أنواع الحياة الأخلاقية محاربة الشهوات. فلا يتزوجون ولا يأكلون اللحوم، ويعتزلون الناس، ولا يمكنوا النفس من مأكّل أو ملبس جميل.

وصنف آخر يرفض أن ينعم في الحياة بالمأكّل الشهى ونحوه، لأنه يرى أن الاستمرار في طلب اللذات يسبب الآماً، إ تصبح النفس شرهة، وتتألم شديداً إذا هي حرمت.

وهناك نوع آخر أرقى زهدوا في اللذات، لأن ذلك وسيلة لإسعاد الناس وراحتهم. ومن الزهاد صنف يتزهد تديناً وتقرباً إلى الله بالامتناع عن المتع بملذات الحياة.

مما سبق ندرك أن عدم ضبط النفس عن الإسترسال في الشهوات الحسية ولا سيما الخمر والنساء وهو شر ما يقع فيه الإنسان، ويضعف روحانيته ويقلل حرّيته، وطريق الإحتياط لذلك عدم التعرض للمغريات^(١٢٧).

وإذا نظرنا إلى إرتباط العقل بالزهد عند "المعري" وجدنا أنه لم يدع لنفسه شهوه إلا أدلها، ولا عاطفة إلا أخضعها لسلطان عقله، وهو الذي اعتد بنفسه، حيث ارتفع بها عما تحتاج إليه الحياة من صراع. والزمها القصد والاعتدال، وابتعد بها عن الكذب والبيع والشراء، ولم يرد أن يتشبه بالملوك والأمراء في ملكهم^(١٢٨).

وهكذا كان المثل الأعلى الأخلاقي^(١٢٩) عند "المعري" هو الذى دفعه إلى التشف والعرلة والرحمة.

١ - التشف : يقتضى إتباع العقل، وإماتة الشهوات والإنصراف عن اللذات والقسوة على النفس، ومجاهداتها، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة.

٢ - العرلة : تقتضى انقطاع القلب عن الدنيا، والتجافى عن دار الغرور والإعراض عن المال والجاه.

٣ - الرحمة : تقتضى بالتسامح والحب والسلام والعطف على الإنسان والحيوان.

د - العقل واللذة :

يدل اصطلاح مذهب اللذة بوجه علم على المذهب الذى يعتبر مبدأ الأخلاق الأساسى مائلاً فى طلب اللذة والفرار من الألم^(١٣٠) فاللذة هى هدف الحياة. وقد انطلق ارستيبوس^(١٣١) Aristipps (٤٣٥ ، ٣٥٦) من المبدأ السقراطى القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة بالمعنى العام حيث قال (ان السعادة هى اللذة، واللذة جيدة بذاتها، فهى الخير الأقصى)^(١٣٢).

هذا وقد اختلف معنى اللذة Pleasure بالسعادة happiness فى بعض الاحيان، ولكن اللذة وجدان يصاحب اشباع الرغبات الشخصية أما السعادة فهى وجدان يصاحب الذات ككل بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة^(١٣٣).

ومما لا شك فيه إرتباط اللذة والألم بالعقل فالإنسان إذا إتخذ اللذة والألم مقياساً للسعادة كما يرى الفلاسفة لإنتهى إلى نتيجة تملأ النفس ياساً وسخطاً، حيث أن الفلاسفة يفاوتون بين الكائنات بمقدار حظها من الحس

والشعور، ومن اللذة والألم، ومن التفكير والتقدير. وهم يحعلون الإنسان أرقى هذه الكائنات، لأنه يشاركها في الوجود، ثم يشارك بعضها في أنه جسم، ثم يشارك بعضها في أنه حس أى حساس شاعر، ثم ينفرد عنها جميعاً لأنه مفكر ناطق. ومن هنا كان الإنسان أشقى هذه الكائنات لأنه مفكر، ولإن تفكيره يضطره إلى ألوان من الآلام، وضروب من اليأس لا يجدها كائن غيره. فالعقل قد يبين له الشر، ولكنه يبين له في الوقت نفسه اغراقه فيه وعجزه عن الخلاص منه. وقد يبين له اللذة المادية، ولكنه يبين له أن ما يحصله من ايسرها واهونها لا يكاد ينقضى حتى يعقبه الآلام والحسرات أضعاف ما أصاب من نعيم ومتعته.

ومن هنا فالإنسان كما يراه الفلاسفة ليس أفضل الكائنات كلها بل أقل حظاً منها لأن هذه الكائنات سلبت هذا العقل، وحرمت هذا التفكير (١٣٤).

هذا وقد ارتبط مفهوم اللذة بالعقل عند "أفلاطون" من قبل حيث أن السعادة هي اللذة، ولكن الحكيم يزاول العفة في حياته فينصرف ما استطاع إلى ذلك سبيلاً كما ورد في محاولة (فيدون). فالسعادة لديه ترتبط بالعدالة التي تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للغضبية وإستسلام الغضبية للعقل (١٣٥).

أما "أرسطو" فقد إعتبر أن الخير الأقصى سعادة، والفعل الخلقى يقترن عادة بوجودان من المتعة الذاتية وهنا نجد تشابهاً بين آرائه وآراء المحدثين من النفعيين في أن السعادة تتضمن وجدان المتعة. ولكن الفارق بينهما في أن الفعل الخلقى عند "أرسطو" لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة بل أنه يحقق متعة لأنه خير في حين أن النفعية الحديثة ترى أن المتعة أساس القيمة الخلقية.

وهكذا فإن السعادة عند أرسطو تتحقق بالتأمل العقلي، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان. وقد فطن أرسطو قديماً إلى أن اللذات تختلف كيفاً وكماً إذ قرر في دراسته السيكولوجية أن الأفعال الإنسانية التي تختلف نوعاً لا يمكن إلا أن تقترن بلذات تختلف كيفاً، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس في كيفية^(١٣٦).

وبعد أن استعرضنا نماذج من الفلاسفة لتوضيح العلاقة بين العقل واللذة علينا أن نوضح هذه العلاقة في فكر "المعري" الأخلاقي، ومدى استفادته من الآراء الفلسفية السابقة.

قال "المعري" بعد العزلة :

مالي وللناس، لقد بلوت أخلاقهم فلم ألق إلا شراً، واختبرت طباعهم فلم أجد إلا منكراً، فلتضربنن بيني وبينهم الحجب، ولتسدلن بيني وبينهم الأستار. لقد سمعت منهم فما نطقوا إلا محالاً، ولقد تحدثت إليهم فما آثروا إلا طاعة الأهواء، واستجابوا للشهوات مالي وللدنيا، ولقد ذقت من لذاتها ما لم أرج، واحتملت من آلامها ما لم أحسب. فإذا اللذة إلى ألم، وإذا السعادة إلى شقاء. انى لأحمق إن لم أطحها قبل أن تطرحنى، وأملأ قلبي عن لذاتها بالعزاء والصبر الجميل^(١٣٧).

وهنا يقول "المعري" بيته المشهور :

ولم أعرض عن اللذات إلا

لأن خيارها عنى خنسة^(١٣٨)

وهنا يتمنى "المعري" حيث لا ينفع التمني، ويود حين لا ينفع الود، ويكون ذلك مصدر شقاء وحسرات تضاف إلى ما هو فيه من شقاء وحسرات، ولذلك فهو يرى أن الحيوان أفضل حظاً من الإنسان، لأنه لا يعرف الخير والشر، ولا يفكر فيما كان، ولا يرجو ولا يخاف^(١٣٩).

وهنا يظهر لنا بوضوح عنصر العقل والفكر، ودوره في احتساب الإنسان لبعض اللذات التي تؤدي في النهاية إلى آلام وحسرات. وإذا دققنا النظر في رؤية "المعري" في اللذة وجدنا أن هناك ثمة علاقة بين الفكر الأبيقوري وفكر "المعري" فكلاهما لا يقبل الذات التي تؤدي إلى آلام مستقبلية.

حيث أن أبيقور^(١٤٠) لم يقتنع باعتبار اللذة خيراً، بل اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً. فمن اللذات ما يجلب ألم، ومن الآلام ما يحقق لذة. وهكذا طالب بإجتنب اللذة التي تؤدي إلى الألم، والرضا بالألم الذي ينتهي إلى اللذة.

وقد أكد د/ طه حسين في أكثر من موضع على أن قاعدة "المعري" في الأخلاق هي: اللذة^(١٤١) التي وضعها أبيقور، ولكن الناس لا يفهمون من أبيقور إلا رجلاً مستهتراً منغمساً في اللذات فأين هذا الرجل من أبي العلاء؟

ولكن الحقيقة لا فرق بين "أبيقور" و "المعري" حيث يرى الأول أنه من حق الإنسان أن يحصل على كل ما يستطيع تحصيله من اللذات على الا تنتج له من الآلام ما يرجحها وإذا كانت اللذة في هذه الحياة إنما تؤدي إلى ألم مضاعف. فقد انتهى ابيقور إلى رفض اللذة عملاً، لأنه لم يستطع أن يحصلها خالية من الآلام. فالألم القليل تعقبه راحة النفس، وصحة الجسم، خير من اللذة الكثيرة التي يعقبها الألم والشقاء. وهذا ما يراه "المعري".

كذلك فقد أنفق "أبيقور" حياته مثل "المعري" في الزهد والقناعة فكان لا يأكل إلا الشعير، ولا يلبس إلا خشن الثياب. وقد بقى على أصله الفلسفي، في حين أخذ بعض تلاميذه بمظاهر رأيه في اللذة فأنهمكوا في

ملاذهم، ومن هنا عرف أبيقور بالانهماك فى اللذات. فى حين أنه لم يكن كذلك.

كذلك فهناك أوجه اتفاق بين رؤية "المعري" فى اللذة والألم، ورؤية "الرازى" الطبيب والفيلسوف. فهو يرى أن اللذة^(١٤٢) حس مريح والأذى حس مؤلم والحس تأثير المحسوس فيمن يحس. وهنا يحدث التأثير الذى هو عبارة عن تغيير حال المتأثر، ومن هنا جاء قول "الرازى" (قد ظهر أن الحالة الطبيعية للمتأثر كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذى يودى إلى الأذى والألم، وبين الرجوع إلى الطبيعة الذى تحدث عنه اللذة والراحة. أما الحالة الطبيعية فليست ألماً ولا لذة) وهو يرى أن الآلام تدخل فى تركيب اللذات ولا يحدث العكس أى لا تتدخل اللذات فى تركيب الآلام.

وهكذا نجد اتفاقاً بين "المعري" و"الرازى" فى كون اللذات الخالية من الآلام غير موجودة. فكل لذة يعقبها ألم، ويرجع ذلك أن كليهما "المعري" و"الرازى" ينهلا من مصدر فكرى واحد هو الفكر الأبيقورى. والآن نتساءل هل طور "المعري" مذهبه الأخلاقى فى اللذة إلى المنفعة^(١٤٣) بمعناها الحديث عند بنتام Bentam وح.س مل J.S. Mill أم توقف عند حدود اللذة؟

إذا كان "المعري" تبنى مذهب اللذة الأخلاقى، وأوضح علاقته بالعقل، وتأثر فى ذلك بأبيقور كما قلنا إلا أن هذا لم يجعله يتجه إلى وجهة المنفعة كما هى معروفة لدى المحدثين. "المعري" لم تسوقه اللذة، ولم تكن اللذة هى طريقه إلى المثل الأعلى فى الأخلاق، بل أن المثل الأعلى عنده يعلو على المنفعة ويترفع عنها. وليس لدينا دليل على ذلك سوى بيت "المعري" المشهور :

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها^(١٤٤)

فإن كان البعض أدعى أن "المعري" من أصحاب مذهب المنفعة ففي هذا البيت دليل قاطع على أن هذه الحقيقة عارية عن الصحة. فهو يدعو إلى أن تفعل النفس الخير لذاته. كغاية لا وسيلة إلى لذة، أو ربح أو مكافأة، أو حتى ثواب أخروي. وسوف تكون لنا وقفة في الفصل الأخير لشرح هذه الفكرة.

و"المعري" في نظرنا إذن ليس من أصحاب مذهب المنفعة الخاصة أو العامة في الأخلاق، فهو وإن كان قد أكد على أن اللذة لا تخلوا من الألم (وهي غير موجودة عنده) إلا أنه لم يعمل لها حساب كحساب اللذات ولم يشغله أمرها، بل دعى لاستخدام العقل كعمول لإسقاط اللذة واجتنابها. كذلك لم يكن معنى الخير والشر عنده هو اللذة والألم كما هو عند أصحاب مذهب المنفعة الذي نادى به "بنتام" و "ميل". هذا إلى جانب أن مذهب المنفعة أبعد ما يكون عن سلوك الزهد والتسك، وهو ما دعى إليه "المعري"، وقد مارسه ممارسة عملية في حياته، وفي أدبه.

٣ - الأخلاق المثالية^(١٤٥) عند المعري

لكلمة المثل idea تاريخ مزدوج في الفلسفة باللغة الإنجليزية فلفظة idea تعد في المحل الأول إحدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التي معناها (مثال)، وهي ترد في مؤلفات "أفلاطون" وأن فحص استعمالها في هذا السياق ينتمي إلى دراسة "أفلاطون" والمعنى الثاني هو ما استخدمه "لوك" فقد استخدم idea استخداماً واسع النطاق في أواخر القرن السابع عشر ومنها (المدركات العقلية). وقد توسع الفلاسفة الفرنسيون - في ذلك المعنى ومنهم ديكرت و مالبرانش^(١٤٦).

ويعتبر المذهب الواقعي الحديث من الوجهة التاريخية رد فعل للفلسفات المثالية المختلفة. فموقف الرجل العادي من الكون هو موقف الفيلسوف الواقعي الذي لا يقبل مجادلة أو نقاش. فهو يرى نفسه موجوداً في عالم من الأشياء تشاركه الوجود^(١٤٧).

والمثل العليا تختلف عند الناس إختلافاً يكاد يكون بعدد رؤوسهم فهذا مثله الأعلى رجل غني، وآخر مثله الأعلى إنسان كامل العقل، وآخر مثله الأعلى وطني يدافع عن حقوق الوطن. وليس في وسع الأخلاقى أو الفيلسوف أن يرسم مثلاً أعلى دقيقاً يوافق كل إنسان وكل أمه إلا إذا رسم صورة عامة اتفق فيها مع سواء الناس^(١٤٨). وهذا غير متاح.

والمثل الأعلى للأخلاق عند فيلسوف أو شاعر هو البرنامج الذى يقترحه للمجتمع الإنسانى، حتى إذا طبق المجتمع هذا البرنامج وصل إلى السعادة والرفاهية، وصاحب المثل الأعلى للأخلاق لابد أن يكون قوى الإيمان بالمجتمع فى ذاته، واسع الأمل فى الحياة لذاتها. فهو لذلك يرسم من الخطط، ويتخذ من التدابير ما يضمن للمجتمع الرقى. وبناء على ذلك لم يكن "للمعري" (عند صاحب هذه الرؤية) مثل أعلى للأخلاق لأنه لم يضع برنامجاً للمجتمع الإنسانى يكفل له السعادة، وإنما منعه من ذلك أنه كان غير مؤمن بهذا المجتمع منكرأ على الناس أن يؤمنوا به. وإن كان أبو العلاء يلتقى برجال الأخلاق وراسمى مثلها العليا فى مفتتح الطريق، فإن من مهمة رجال الأخلاق فى طريقهم إلى رسم المثل العليا أن يتعرفوا احوال الناس، وما يدور بينهم فى مختلف الشئون وأن يتعرفوا منازع النفوس، ويدرسوا الطباع. ولقد كان "الأبى العلاء" فى هذا كله أو فرقسط فهو يتعمق أدق النزعات الإنسانية التى قلما تنكشف.

كما يلتقى "المعري" برجال الأخلاق الذين وضعوا قواعد عامة للكلمات الأخلاقية، والفضائل النفسية لتتحلى بها الأفراد والجماعات وألّفوا من هذا مثل عليا، ومضوا يرغبون الناس في اتباعهم بما تيسر لهم^(١٤٩). وفي الرؤية السابقة نلمس التناقض حيث ترى أن "المعري" له نزعات مثالية أخلاقية وتاره أخرى تنكرها عليه، والحقيقة في نظرنا أنه يتبنى نزعه مثالية واضحة المعالم، فلم يكن "المعري" منكرًا للمجتمع دافعاً الناس إلى الكفر به، ولكنه كان داعياً إلى رفض رذائل هذا المجتمع، ومواطن فساده، رغبة منه في الصعود به إلى الكمال والنموذجية الأخلاقية، والدليل على ذلك اهتمامه بهذا المجتمع ودراسته، وتعرف مواطن سلبياته وإيجابياته، ولعل في منهج "المعري" الذاتي وسلوكه الحياتي خير مثال على ذلك.

واننا نجد عند "المعري" ومضات من هذه الأخلاق المثالية حيث نرى (كما ورد في الفصل السابق) أن تشاؤم "المعري" واعتزاله الناس كان ينبعان من احساسه بإفتقاد الكمال، والنموذج، والمثل الأعلى في المجتمع، وربما كان البحث عن اللامتاهي والكمال المطلق هو السبب في تشاؤمه كما أوردنا من قبل و. "المعري" أيضاً بزهده ورياضته لنفسه يريد أن يصل بها إلى حد الكمال، كما أنه يريد أن يضع الإنسان في أكمل صورته حين يعلى من قيمته ويقدر عقلانيته، من كل هذه الصور نلمح الأخلاق المثالية التي تنزع إلى المثال.

ويؤكد د/ جميل صليبا نزعة "المعري" المثالية حيث أن وجود الله المسيطر على الدهر، والنور المحيط بالظلمات كل ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأن الله سينقذ الإنسان من براثن الدهر، "قالمعري" متشائم في الدنيا متفائل في الآخرة. وإذا كان بكى لبياء الناس وأشفق على الحيوان

فليس ذلك إلا لأنه تطلع إلى المثل الأعلى ورغب في حياة مثالية لا يشوبها نقص، ولا يعكر صفوها ألم. وهذا يدل على أن "أبا العلاء" لا يختلف عن غيره من أصحاب الأحلام "كأفلاطون" و "الفارابي" وغيرهما من الذين حلموا بمدينة فاضلة لا تنبت أرضها إلا الرحمة والعدل. فهو بهذا المعنى شاعر المثل الأعلى ورسول الكمال والخير (١٥٠).

ومما لا شك فيه أن علم "أبي العلاء" الواسع وقراءاته الكثيرة في الديانات والفلسفة والأدب جعله يرسم للعالم مثلاً أعلى في منتهى الرقى، وجعله يتخيل كل جزء من أجزائه غاية في الكمال، فهذا العالم الذي رسمه خير لا شر فيه، ولذة لا ألم فيها وحكمة بالغة، وتعاون على الخير، وصلاح ليس فيه شيء من فساد فلما فرغ من هذا المثال نظر إلى الواقع فصدمه صدمة عنيفة. لبعد ما بينهما فأخذ يلعن هذا العالم الواقعي بالنسبة إلى عالمه المثالي (١٥١).

وسنذكر بعض أبيات من شعره توضح هذا النزوع المثالي :
يرومك والجوزاء دون مراماة عدو يعيب البدر عند تمامه (١٥٢)

ويقول في رثاء أبي حنيفة :

ذا بنان لا تلمس الذهب الأحـ

مر زهداً في العسجد المستفاد (١٥٣)

أبا أحمد أسلم إن من كرم الفتى

إخاء التثائي لا إخاء التجمع (١٥٤)

مضى ظاهر الجثمان والنفس والكرى

وسهد المنى والجيب والذيل والرذف (١٥٥)

ولكل ما سبق نستطيع القول أن الأخلاق عند "المعري" ذات طبيعة
مثالية عقلية تنزع إلى الكمال وتهفو إلى المطلق، كما أنها ذات طبيعة
عقلية (لأنها تعتمد على العقل) ولذا فهي لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

هوامش

الفصل الثالث

(١) الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - سنة ١٩٣٨ - ص ١٣٢ .

(٢) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - مصدر سابق - ص ١٤٠

(٣) سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة - مصدر سابق - ص ١٧٨

(٤) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - مصدر سابق - ص ١٥٠ - ١٥١

أيضاً : دراز، محمد عبد الله، الأخلاق في القرآن - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية - سنة ١٩٩٩، ص ٢٣، ٢٤ .

(٥) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٦

(٦) البستاني، فؤاد : من ضحايا العقل - المهرجان الألفي لابي العلاء " المعري " - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ٣١١

(٧) لزوم ٢٧٦/٢

العقل : من العقال : أي انه يعقل صاحبه أي يحبسه عن الجهل

(٨) محمود، زكي نجيب : المعقول واللامعقول - مصدر سابق - ص ٣٥٠ : ٣٥٣

(٩) يذكرنا تمجيد " المعري " للعقل هنا بما فعله " الرازي " الفيلسوف والطبيب المسلم وهو ما سنعرضه في ملحق (١) . فقد أعطى الرازي للعقل قيمة بالغة، فهو هبة من الله للإنسان، وهو مناط التكليف وموضوع المسؤولية، وبالتالي الأساس الأول للأخلاق . كما تأثر " المعري " بنظرية " الرازي " في اللذة وعلاقتها بالعقل وهذا ما سيأتي ذكره في صفحات تالية من هذا الفصل

(١٠) اليطي، صالح حسن، الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سائق ص ٧٤

(١١) " المعري " - أبو العلاء : الفصول الغايات في تمجيد الله والمواعظ - مصدر سابق ص ٢٠٨ .

النبء : المنبئ ، الخبيئ : المخبوء ، الربئ : الحارس المطلع

- (١٢) سقط الزند ٣٨/١
- (١٣) لزوم ٤٥٤/١
- (١٤) السابق ٢٠٧/٢
- (١٥) السابق ٨٨/١
- (١٦) السابق ٦٦/ الكتيبة الخرساء : التي لا يسمع فيها صوت لكثرة الجلبة
- (١٧) جاد الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق ، ص ٦٣
- (١٨) أمين، أحمد : الأخلاق - دار الكتاب العربى - بيروت - سنة ١٩٦٩ ص ١٧
- (١٩) المصدر السابق : ص ٥٠
- (٢٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٧٩ ، ٢٣٧، ٢٣٨
- (٢١) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر - ط٢ - القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ١٣٩.
- (٢٢) وهذه النظرة التوفيقية بين الفكرين الإسلامى واليونانى صرحت بها من قبل اخوان الصفا حيث استتجت هذه الفرقة اللاتعارضية بين الفكرين الإسلامى واليونانى فى كثير من الأمور.
- (٢٣) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٣٨ ، ٢٣٩
- (٢٤) أمين، أحمد: سلطان العقل عند أبى العلاء المعرى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ ص ٥٦.
- (٢٥) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق ص ص ١١٧ ، ١١٨
- (٢٦) لزوم ٣٠٦/١
- (٢٧) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٤
- (٢٨) لزوم ٤١٧/٢
- (٢٩) المقدس، أنيس : الروح العلانية وأثرها فى ادبنا الحديث - مصدر سابق ص ٢٣٧
- (٣٠) فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق ص ٧٢
- (٣١) أمين، أحمد : سلطان العقل عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٤٩ ، ١٥٠

(٣٢) البصير، مهدي : على قبر أبي العلاء - المهرجان الألفى لأبي العلاء - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٨ - ص ١٤٠.

(٣٣) لزوم ٣١٧ / ٢

(٣٤) توجد مجموعة متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة والإدراك والتيقن والتخمين والتذكر والاستدلال، وهذا ما يعرف باسم نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا. وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme أي المعرفة والعلم.

الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤٧٥ : ٤٨٧

(٣٥) يرى الفيلسوف النمساوي فيونج (١٨٥٣ - ١٩٢١) أن العناصر الثلاثة للإدراك الحسي لموضوع هي :

١ - فعل الفكر The act of Thought

٢ - مفهوم، أو مدلول هذا الفعل The content of the act

٣ - الموضوع The object

جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها - مصدر سابق - ص ص ١٩٨

(٣٦) المصدر السابق : ص ص ٢٦، ٢٧

(٣٧) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٢ : ١٧٢.

الخولى أمين: رأى في أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦ : ٢٦

(٣٨) وان كنا لا نوافق هذا الرأي الذى يقول أن "المعري" لم يدرك الظواهر والأشياء التى تحدث فى الكون دون علة، ولا يستطيع العقل البت فيها، وخاصة بعض أمور الدين وقد كان فيها "المعري" لا أدرياً أو مؤمناً بها قلباً كما سنعرف فيما بعد.

(٣٩) متواترات : هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان وان لم نشاهدها.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ٨٨

(٤٠) لزوم ٢٥٩ / ٢

(٤١) السابق ٥٣٩ / ١

(٤٢) السابق ٢٩٣ / ٢

(٤٣) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق ص ص

١٤ : ٩

(٤٤) لزوم ٢ / ٣٤٤

(٤٥) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ص ٩٠، ٩١

(٤٦) لزوم ٢ / ٤١١

(٤٧) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ص ١٦ : ٢١

البيستانى، فؤاد : من ضحايا العقل - مصدر سابق - ص ٣١٢ : ٣١٨

(٤٨) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٨٣.

(٤٩) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٧

(٥٠) الحليوى، محمد : أبو العلاء نظرة فى أدبه وفلسفته - مجلة الثريا - تونس ابريل سنة ١٩٤٤ - ص ٢٤

(٥١) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ٢٧

(٥٢) العقاد، عباس محمود : رجعه أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٩٧، ١٩٨

(٥٣) مروة/ حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ٢٢٨ : ٢٣١

أيضاً : حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٤٤، ٢٤٥

(٥٤) لزوم ١ / ٤٤٦ - الشطر : واحدها شاطر وهو الذى أعيأ أهله حبيئاً

المغرر : الذى عرض نفسه للتهلكه

(٥٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٤٤

(٥٦) الجندى، محمد سليم : دين أبى العلاء - المهرجان الألقى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ص ٢٨٦ - ٢٨٧

أيضاً : الخولى ، أمين : رأى فى أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٩١ : ٩٣

(٥٧) لزوم ٢ / ٥٤

(٥٨) هناك قوم يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف :

١ - اللأدرية وهم الذين يقولون : نحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون.

٢ - العنادية (غورغياس) يقولون : ما من قضية بديهية إلا ولها معارضة أو مقاومة مثلها فى القوة والقبول فى الأذهان.

٣ - العندية (بروتاغوراس) يقولون أن مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم باطل إلى خصومهم.

- النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - طأ - ١ - دار المعارف - القاهرة -
سنة ١٩٧١ ص ص ١٩٨ : ٢٩٩
- (٥٩) الشكاك : اسم اطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلنستينية
والرومانية الذين شكوا فى الحواس والعقل ونادوا بالإمساك عن الإثبات ووجوب تعليق
الحكم.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٢٨٦ : ٢٧٠
- (٦٠) اللبان، ابراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامى - مصدر سابق ص ص
٦٥ : ٧٢
- (٦١) فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت سنة ١٩٨٠ -
ص ص ١٩ : ٢٨
- (٦٢) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ٢١٩
- (٦٣) لزوم ٥٨/١
- (٦٤) زيدان، محمود فهمى : شك - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد
الانماء العربى - ط١ - بيروت ١٩٨٦ - ص ٥٢٣
- (٦٥) وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ١٧
- (٦٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٤١٢
- (٦٧) الطويل، توفيق : اسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ط، ٥ - القاهرة سنة
١٩٦٧ ص ص ٣٠٧ : ٣١١
- (٦٨) الفندى، ثابت : مع الفينسوف - مصدر سابق - ص ص ٥٢ : ٥٦
- (٦٩) فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - مصدر سابق - ص ص ٤٥ : ٤٦
- (٧٠) لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت - المطبعة الفنية الحديثة
- القاهرة - سنة ١٩٧٢ - ص ص ٦٥ ، ٦٦
- (٧١) المصدر السابق ص ٩٧
- (٧٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء مصدر سابق - ص ص ٢٤١ - ٢٤٢
- (٧٣) لزوم ٩٥/١
- (٧٤) السابق / ٢٤٢
- (٧٥) السابق ١٠٥/٢ الانباطا : من انبط الماء : استخرجه من بطن الأرض
- (٧٦) السابق / ٢٦٨
- (٧٧) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٣٠٤ ، ٣٠٥

(٧٨) المقدسى، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث - مصدر سابق - ص ٢٣٤، ٢٣٥.

(٧٩) لزوم ٥٤٧/٣

(٨٠) امين، أحمد : سلطان العقل عند أبى العلاء " المعرى " - مصدر سابق - ص ٦١ : ٦٤

(٨١) حسين، طه : تجديد ذكرى، أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٣٩، ٢٤٠

(٨٢) لكن " المعرى " أكد على خلافه للسوفسطائية ودليل ذلك قوله :

وقال أناس : ما الأمر حقيقة فهل اثبتوا أن لاشقاء ولا نعمى؟
فنحن وهم فى مزعم وتشاجر ويعلم رب الناس اكذبنا زعما

لزوم ٤١٩/٢

(٨٣) وإن كنا لا نرى من بين فلاسفة المسلمين من اتبع العقل النظرى دون تطعيمه بأصول الشريعة والدين وهذا ما نلمسه فى فلسفة الكندى، والفارابى، وابن سينا وغيرهم.

(٨٤) لزوم ٦٦/١

(٨٥) السابق ٣٣٨/٢

(٨٦) السابق / ٤٤٤

(٨٧) السابق ٨٠/١ - القطر : المطر ، السرى : الليل

(٨٨) السابق ٢٣٦/٢

(٨٩) السابق ٣٤٨/١ - الصاب - المر

(٩٠) سقط الزند / ١٦٢

البطليوسى : من حكم على الأشياء بحسب ما تدركه حواسه، ولم يكن له اعتبار صحيح يقف به على حقائق الأشياء، خطأ فيها، وحكم على الأمور بخلاف ما هى عليه لأن الحواس قد تخطئ فى مدركاتها كحاسة البصر التى ترى النجم صغيراً، وهو أعظم من الأرض.

(٩١) لزوم ٢٣ / ٢ يحدس : يخمن ويتوهم

(٩٢) السابق ١٦٤/١

(٩٣) السابق / ٢٤٦

(٩٤) سورة الإسراء : آية ١٧

(٩٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ٨٣ ٨٤

(96) Singer, Peter : Practical ethics. OP. Cit P. 204& 205

(٩٧) ليلي، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - مصدر سابق - ص ص ٢٤١ : ٢٤٢
بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق عند كنت - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة
١٩٧٩، ص ص ٣٨، ٣٧

(٩٨) صليبا- جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٠٣، ٣٠٣
(٩٩) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق ص ص
١٠٠، ١٠١

(١٠٠) أمين، أحمد : سلطان العقل عند أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٥٠ :
٥٤

(١٠١) لزوم ٢ / ١٩١

(١٠٢) السابق / ١٩٧

(١٠٣) السابق ١ / ١٨٣ لب الأولى : فعل ماض معناه صار ذالِب أى عقل، ولب
الثانية : أمر من لباه أى اجابه إلى ما طلب.

(١٠٤) السابق ٢ / ٦٢٧

(١٠٥) العقاد، عباس محمود : رجعه ابي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٩، ٢٠
(١٠٦) الأخلاق أيضاً عند المعتزلة ذات طابع فطرى طبيعى، حيث أدخلوا العقل
عنصراً فى الأخلاق. وهنا نلمس تأثر المعرى بالفكر المعتزلى.

(١٠٧) لزوم ١ / ٣٢٣

(١٠٨) المقدسى، أنيس : الروح العلانية، وأثرها فى أدبنا الحديث - مصدر سابق - ص
٢٤٢ - ٢٤٣

(١٠٩) ١ - الإرادة. النزوع عن احساس وتخييل

٢ - قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء

٣ - عند ديكارت الإرادة مصدر الخطأ لأنها تحكم.

وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ص ١٤، ١٥

(١١٠) بدوى عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ١٩٧

(١١١) العقاد، عباس محمود : رجعه ابي العلاء مصدر سابق - ٢٠٢

(١١٢) لزوم ١ / ١٧١

(١١٣) وهبه مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ٤٢

(١١٤) سقط الزند ٣ / ١٠١٨

التبريزى : مجده فعل الجميل الذى يذكر به، لا ما فعله جده، ولا ما يفعله ابنائه.

(١١٥) السابق / ٧٧٢ .

البطلبيوسى : العزيمة هى التصميم على الأمر والنفوذ فيه، والعريكة الطبيعة. فيقال فلان لين العريكة إذا كان سلساً، وفلان صعب العريكة إذا كان متعسفاً.
(١١٦) السابق / ١٠١٨

البطلبيوسى : الوجد : الغنى والمقدرة فليس شرف الإنسان بأبائه وغناه، وإنما شرفه بأخلاقه وسجاياه.

(١١٧) طبع Character

- ١ - سيكولوجيا : مجموعة مظاهر السلوك المكتسبة والموروثة التى تميز فرداً عن آخر وقال الجرجاني : أنه الجيلة التى خلق عليها الإنسان
- ٢ - عند أفلاطون : الطبع نتيجة العادة
- ٣ - عند أرسطو : الطبع أقرب إلى الأخلاقى منه إلى العقلى.
- ٤ - عند ابن سينا : هو ملكه يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية.

٥ - عند الغزالي : هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع، وقد يكون الشئ من الطبيعة وليس بالطبع مثل الأصبع الزائدة.

وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ٢٥٠

(١١٨) لزوم ٢٧/٢

(١١٩) السابق / ٨٥

التشخص : من شئت المعيشة أى إشتدت وكان فيها نكد

(١٢٠) الليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ١٧٣

(١٢١) لزوم ١٦٤/١ : تريع : ترجع

(١٢٢) السابق ٢٧٦/٢

(١٢٣) السابق ١٣٥/١

(١٢٤) السابق / ١٥٧

(١٢٥) السابق / ١٤٣

(١٢٦) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مؤسسة الخانجى - ط٤ - القاهرة - سنة ١٩٦٣ - ص ص ٣١، ٣٢

(١٢٧) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ص ٢١٢ : ٢١٨

(١٢٨) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ٧١

(١٢٩) صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء المعرى - المهرجان الأنفى لأبى العلاء المرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ص ٢١٠، ٢١١

(١٣٠) من للصعوبة تحديد معنى الأكم لأن التحديد يتضمن التحليل، والأكم من العناصر الأولية للمكونه للحياة العاطفية، ولكنه بمثابة (حالة مزعجة) نحاول قدر الإمكان أن نتجنبها. فقد إعتبر الفلاسفة أن اللذة لا تتحدد إلا انطلاقاً منه. رزق الله، رالف : الأكم - مصدر سابق ص ١٠٥.

(١٣١) شعر القورينائية أنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية فى اللذة والتي جاء بها (ارسيبوس). فعرف (تيودوروس) الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاوله الحكمة باعتبارها تتميز عن اللذة.

الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - مكتبة النهضة المصرية - ط ١ - القاهرة - سنة ١٩٥٣ ص ص ٤٤ : ٤٨

(١٣٢) العوا، عادل : مذهب اللذة - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الانماء العربى - ط ١ - بيروت - ١٩٨٨ - ص ١٢٢٣

(١٣٣) الطويل، توفيق - مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - مصدر سابق ص ص ٣٣، ٣٤

(١٣٤) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ص ٣٩، ٤٠

(١٣٥) الطويل، توفيق - مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - مصدر سابق ص ص ٣١٠، ٣١١.

(١٣٦) المصدر السابق : ٢١، ٣٢، ١٢١

(١٣٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥٦، ١٥٧

(٢٣٨) لزوم ٢ / ٥٢٧

(١٣٩) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ص ٤١، ٤٢

(١٤٠) الطويل، توفيق : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - مصدر سابق ص ٢٩

(١٤١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٣

(١٤٢) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى - مكتبة الانجلو المصرية

القاهرة - سنة ١٩٧٧ ص ص ٢٢٩، ٢٣١

راجع ايضاً : الملحق الأول فى نهاية الكتاب : ص ص ٣٠٠ : ٣٠٤

(١٤٣) انظر : الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - مصدر سابق -

ص ١٠٠ - ١١٢ - والموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤١٩ : ٤٢٣

(١٤٤) لزوم ١ / ١٧١

(١٤٥) المذهب المثالي أو التصوري Idealism حيث يقتصر لفظ المثالية على النسبة إلى نظرية أفلاطون في المثل، والنسبة إلى المثل الأعلى، وأن نقول (تصورية) فهذا دلالة على المذهب الذي ابتدعه ديكرت، وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون إذ يستعملون لفظاً واحداً هو (إيديا لزم) ويضطرون إلى تعيينه بقولهم Id abjectif دلالة على النظرية الافلاطونية و id Subjectif دلالة على المعنى الآخر.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفي - مصدر سابق - ص ص ٣٨٩، ٣٩٠.

(١٤٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤٠٧، ٤٠٨

(١٤٧) وجود : فصول في الفلسفة ومذاهبها - ترجمة محمود هنا - ماهر كامل - مكتبة

النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٥٦ ص ص ١٨٨ : ١٩٤

(١٤٨) امين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ص ١٧٦ : ١٧٨

(١٤٩) جاد المولى، محمد أحمد : المعرى مثله الأعلى للأخلاق - مجلة الهلال -

الجزء التاسع من المجلد السادس والاربعين - يوليه سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة

- سنة ١٩٣٨ ص ١٠٣٨.

(١٥٠) صليبا، جميل : فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص

١٨٨ : ١٩٤

(١٥١) أمين، أحمد : نظرة أبي العلاء - مجلة الهلال - الجزء الثامن من المجلد السادس

والاربعين - يونية - سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨ ص ٨٥٧.

(١٥٢) سقط الزند ٢/٤٧٣

التبريزي : رame يرومه إذا طلبه، والمرام : المطلب.

الخوارزمي : ان عدوك على ما فيه من العناد سلم لك الكمال، فهو يجتهد أن

يدرك في المجد شأنك.

(١٥٣) السابق ٣/ ٩٨٩ البطليوسى : البنان : الاصابع العسجد : الذهب

(١٥٤) السابق ٤/ ١٥٤٣

الخوارزمي : هو أبو أحمد عبد السلام بن الحسين بن محمد البصرى ولد سنة ٣٢٩

وتوفى سنة ٤٠٥ وكان صدوقاً أديباً من أحسن الناس تلاوة للقرآن، وإنشاداً للشعر.

فيقول له المعرى احفظ ما بيني وبينك من الذمام، واخصك على البعد بالسلام، لأن من

الكرم رعاية الصداقة على الاجتناب لا على الاقتراب.

(١٥٥) السابق : ٢/٩٠٩، ٩١٠

البطليوسى : الجنمان : الشخص، والكرى : النوم والسهد ضده، وذيل الثوب آخره،

والردن : الكم، وأراد بطهارة الجسم عفة جوارحه عن المحرمات وبتطهارة النفس

بعدها عن الأخلاق المذمومة، ومعنى قوله (سهد المنى) أى أنه إذا سهر فى شئ يتمناه

لم يسهر إلا فيما لا تبعه فيه، ومعنى طهارة الكرى أى أنه تعود إجتناى المحارم فى

اليقظة وفى النوم..

الفصل الرابع

الأخلاق بين الفلسفة والدين عند المعري

- ١ - عقيدة المعري بين الإيمان والفكر
- ٢ - قضية الخير والشر
- ٣ - الإنسان بين الجبر والإختيار
- ٤ - الثواب والعقاب (قضية التكليف)
- ٥ - الأخلاق الإجتماعية عند المعري
- ٦ - الأخلاق السياسية عند المعري

١ - عقيدة المعري بين الإيمان والكفر

تعددت الآراء^(١) وتشعبت فيما يتعلق بعقيدة 'المعري'، فهل هو مؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر وكل ما يتعلق بالإسلام. أم هو كافر بكل هذه الأمور؟

وإذا كما قد بدأنا هذا الفصل بذلك الموضوع، لأنه من المعروف أن آراء المفكر ونظرياته لا بد أن تتبع من داخله، فهي آراء متعلقة بذاته ومعتقداته. فلا يمكن للإنسان أن يعبر عن أشياء لا تمت إليه بصلة، وينجح في التعبير عنها. فالصدق في التعبير، وسلامة البناء الفكري واتساقه مع جزيئاته، لا بد أن يلقى بتأثيره الكبير على الآخرين والعكس بالعكس. ولهذا وجدنا أن شرح عقيدة 'المعري' - وخروجنا منها برؤية موضوعية، وحكم سليم - شئ ضروري في البناء الأخلاقي الذي وضعه 'المعري' في شعره ونثره، وسوف نشرح هذه العقيدة من خلال عرض الآراء التي قالت بإيمانه، والتي أنكرت إيمانه، ثم نعقب بما نراه من خلال البحث في عقيدة 'المعري'.

أ - المعري داخل دائرة الإيمان

سنعرض في هذا الموضوع عدة نقاط تفصيلية هي :

١ - الله والنبوة في الدين الإسلامي :

هناك فرق بين الإيمان والإسلام في التفسير^(٢). والإسلام قد يرد

بمعنى الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق فقد قال الله تعالى:

"قالت الاعراب أمانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم" (٣)

ولوحداية الله في التفكير الإسلامى مكانة عالية (٤). وهى تشمل الوحدة فى الوجوه أى أنه إله واحد، فليس فى الإسلام تعدد آله بأية صورة من الصور، وتشمل الوحدة فى التركيب. فليس الله مكوناً من أجزاء، وتشمل الوحدة فى العبادة، فليس هناك معبود إلا الله وتوحيد الله وعبادته دون سواه تكسب المسلم الأنفة والشجاعة ما دام يدرك أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له قال تعالى :

"قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا" (٥)

وقد حكم القرآن الكريم العقل فى مسألة التوحيد، وثبت بأسلوب منطقي أن خالق الكون لابد أن يكون واحداً. قال تعالى :

"لو كان فيهما إله إلا الله لفسدتا" (٦)

ولكن قد يعجز العقل (٧) عن إثبات أمور هامة خاصة بالدين، ولا ينبغى علينا فى هذه الحالة إنكار الله وعلينا بالأدلة النقلية التى تثبت وجوده قال تعالى :

"الذى خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستوا على ظهوره، ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين" (٨)

"الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون" (٩)

وبالنسبة لصفات الله فى الدين الإسلامى (١٠) نرى أن ذات الله توصف ولا تدرك، فالله سبحانه وتعالى خالق الكون وطبيعة الخالق مخالفة لطبيعة المخلوق، وهذه الصفات كلها تصور الكمال المطلق.

ومع الإيمان بالله لا بد من الإيمان برسله وملائكته واليوم الآخر. وأن محمد (ص) خاتم الرسل. فقد نص القرآن الكريم^(١١) على أنه يجب على المسلم أن يعترف بالرسل السابقين. وما جاءوا به من مبادئ. قال تعالى :

"آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنين كل آمن بالله وملائكته ورسله لا نفرق بين أحد من رسله"^(١٢).

وما جاء به الرسل السابقون يحتم علينا أن نصل إلى حقيقة ما جاءوا به، ويقتضى ذلك إزالة الخرافات التي أدخلها بعض أتباع هذه الديانات على دياناتهم. هذا وقد جاءت الآيات تؤكد على مضمون رسالة محمد (ص) وانها خاتمة الرسالات وهي :

"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً"^(١٣)

"يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً"^(١٤)

٢ - الدين عند 'المعري'

الدين عند 'المعري' على وجهتين الأولى^(١٥): وصفي أي نظام بشري قائم على مراسم وفرائض، وهذا باب للاختلاف بين الناس ولنشأة الحزب والتنافر بينهم،، والتباغض وسفك الدماء وفي ذلك يقول :

إن الشرائع القت بيننا إحنا

وأودعتنا أفانين العداوات^(١٦)

والثاني : روحى عملى، وهو رياضة النفس على عمل الخير، والتمسك بالفضيلة والتعالى عن الأطماع والشهوات.

وهنا نرى أن 'المعري' يرى فى الدين أنه ليس مجرد النظر والتمسك بالمظهر الخارجى له، ولكنه على الحقيقة السلوك الدينى أى اتباع

الخير والفضائل ولا يعنى هذا انكاره للشرائع والفرائض. وهذا ما سنراه فيما بعد.

والآن فلنتعرف على صفات الفكر الدينى عند 'المعري' والذى اتسم بصفيتين هما :

أولاً : أنه غالباً ما كان يتصدى بالعقل مجرداً فيتخذ مقياساً لقضاياها هى بطبيعتها فوق طاقة ذلك العقل، ومن ثم كان يتعين التعامل معها لا من خلال قدرات العقل فحسب بل عبر تألقات الوجدان.

ثانياً : أنه تبعاً لذلك لم يستطع أن ينفذ بالعقل وحده إلى جوهر الدين، أى دين - من حيث هو - كما أنه غالباً ما كان يأخذ الأديان بتزايدات وتفسيرات ليست من حقيقتها، وإنما هى من صنع أشباه الفقهاء والرهبان. وأن أخطر ما فى الأديان هو بطبيعته من العمق والخفاء بحيث يحار فى كنهه العقول اليقظة.

فقد كان 'المعري' على يقين من وجود خالق، ولكنه كان يقيناً عقلياً صرفاً، من حيث أن عقله حتم عليه "إستحالة وجود الخلق والكون دون خالق قادر، وكان 'المعري' يفتقد هنا الحدس الصوفى^(١٧).

ومما سبق ندرك أن 'المعري' لم يفصل بين العقل والدين فهو رجل عقل ودين فى آن واحد. وهو عندنا استطاع أن يتعرف جوهر الدين فى حدود عقله، ومالم يتعرف عليه من خلال نوافذ هذا العقل كان الشرع والإيمان القلبى طريقه فى ذلك.

وإذا أخذنا مثال لرؤية 'المعري' العقلية فى الدين اليهودى لوجدنا أن تراث اليهود قد يكون فى ظاهرة على غير حقيقته وإذا خضع لمعيار العقل تكشف عن إستحالات غير مقبولة^(١٨).

وسنعرض بعض أبيات للمعري توضح لنا الرؤية السابقة في
تعارض الدين مع العقل في بعض الأحيان.

والعقل يعجب، والشرائع كلها

خبر يقلد ولم يقصه قائل^(١٩)

اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا

دين، وآخر دين لا عقل له^(٢٠)

وإذا ما سألت أصحاب دين

غيروا، بالقياس ما رتبوه

لا يدينون بالعقول، ولكن

باباطيل زخرف كذبوه^(٢١)

ثم يقول في تلاحم العقل والإيمان :

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذى النهى

ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا^(٢٢)

وتعليلنا للأبيات التي أتى بها 'المعري' في المفارقة بين الدين
والعقل أن هناك طوائف في الدين لم ينتهجوا الدين على أصوله المعروفة
بل حادوا عنها كثيراً، وتناقضوا فيها، وخاصة فيما يتعلق بالنظر والعمل
في مجال الدين، فالدين سلوك وطريقة وليس مجرد شعائر وطقوس، كما
لا ينبغي علينا أن نتجاهل كثيراً من المفارقات في مجال الدين، والتي
تجعلنا في حالة حيرة دائمة ويكون تفسيرنا لها إما عن طريق العقل، أو
بتركها نهائياً بموقف لا أدري، أو الإيمان بها على ما هي عليه.

وإن كان ما يشغل 'المعري' في أمور الأديان هو أعمال العقل
فيها مع النقل حتى تترسخ في الإنسان العقيدة، ويصدر عنه السلوك
الأخلاقي الديني دون قسر أو مجرد تقليد.

٣ - أدلة 'المعري' على وجود الله

كان 'المعري' شديد الإيمان بالله. ولكن إيمانه لم يكن إيماناً وجدانياً فحسب بل كان إيماناً عقلياً أيضاً وللمعري أدلته على وجود الله وهي (٢٣) :

١ - الدليل الأول : هو دليل الحكمة والعناية، وخلاصته أن في العالم نظاماً وترتيباً يدلان على وجود خالق حكيم فيقول :

فساد وكون حادثان كلاهما

شهاد بأن الخلق صنع حكيم^(٢٤)

٢ - الدليل الثاني : هو دليل البرهان، وخلاصته أن الملحد بحشر الأجساد ملحد بالله، فإذا آمن الإنسان بالحشر لم يخسر شيئاً. وإذا جرده خسر كل شيء.

وصفات الله عند 'المعري' هي نفسها الصفات التي وردت في القرآن الكريم فهو عنده واحد وقادر وعادل وحق. خلق العالم ونظمه ورتبه. وكما خلق الله الأجسام خلق الأرواح. وجميع هذه الأسماء التي أطلقها 'المعري' على الله متفقة من الأسماء التي نجدها في القرآن الكريم إلا أن 'المعري' يعتقد مع ذلك أن هذه الصفات لا تطلق على الله والإنسان بمعنى واحد. فقد أراد تنزيه الله عند كل ما يوصف به المخلوق. ويقول 'المعري' في أبيات القدرة بيت إسلامي الروح^(٢٥).

انفرد الله بسلطانه

فما له في كل حال كفاء

ما خفيت قدرته عنكم

وهل لها من ذي رشاد خفاء^(٢٦)

فالبيت يماثل قول الله عز وجل "قل هو الله أحد"^(٢٧) فأثبت له
الوحدانية والقدرة بلفظ القرآن. ويقول (فما له في كل حال كفاء) وهو قوله
تعالى :

"لم يكن له كفوا أحد"^(٢٨)

وإذا كان 'المعري' إسلامي النزعة فيما أثبت لله من القدرة
الشاملة والوحدة المطلقة، إلا أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونانيين
أرسطو طاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك. أما
المسلمون فينزهون الله عن أن يوصف بالسكون أو الحركة، لأن السكون
عجز والحركة عرض. فقد قال 'المعري' في ذلك :

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت

بقدره من مليك غير متنقل^(٢٩)

والحركة التي نفاها 'المعري' عن الله هي الحركة المادية بدليل
أنه أثبت لها للكواكب ونفاها عن الله. ولم يقرر المسلمون هذا لإنهم لا
يعترفون بهذه الحركة التي يراها أرسطو ولا يعرفون إلا الحركة
المادية^(٣٠). وهنا نلمس بوضوح النزعة التوفيقية عند 'المعري' بين الفكر
الإسلامي والفكر اليوناني.

وقد كان 'المعري' يعظم القرآن^(٣١) وينكر جواز النسخ عليه
ويصفه وصفاً بديعياً لا يصدر إلا عن قلب مؤمن. كما أنه لم ينكر شيئاً
من الأحكام الشرعية^(٣٢) أما فيما يتعلق بالصلاة^(٣٣) كركن أساسي في
الإسلام فنجده كان مواظباً عليها في أوقاتها وفي شعره كثير من ذلك حيث
يقول :

خذوا سيرى فهن لكم صلاح

وصلوا في حياتكم، وزكوا

ولا تصغوا إلى أخبار قوم

يصدق ميناها العقل الأرك^(٢٤)

من كل ما سبق ندرك أن يقين 'المعري' في وجود الخالق سبحانه يقين مسلم لديه من الشك والريبة^(٢٥). فالمعري لم يستثن من الشك سوى المطلق سبحانه وتعالى. فإذا كانت المطلقات هي كل ما لا يدرك بالتفكير المباشر أو بالحواس، فمن الممكن أن يكون الخالق سبحانه وتعالى هو المطلق الأكبر. إذ أن الإنسان في كل مظاهر نقصه وضعفه وإنتهائه من جهل ومرض وشيخوخة لا بد له من الكامل المطلق وهو الله سبحانه وتعالى. فكل محاولات الإنسان إنما تهدف إلى التشبه والتقرب من هذا الكمال المطلق ولذلك فهو يقول في حقيقة الموت :

أزول وليس في الخلاق شك

فلا تبكوا على ولا تبكوا^(٢٦)

٤ - موقف 'المعري' من النبوة :

إن نقد 'المعري' في موقفه من النبوة عندما قال (ان العقل نبئ)^(٢٧). والحقيقة أن هذه المسألة هامة. وقد أقام فيها الخلاف بينه أئمة الكلام، وانقسم أهل السنة إلى قسمين، فذهب جمهور الماتريديّة وعامة مشايخ سمرقند إلى أن الله لو لم يبعث للناس رسولا لوجب عليهم وبعولهم معرفة الله ووحدته، في حين ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل بعث الرسل.

وهناك من يدافع عن 'المعري' في هذا الشأن ويرى أنه لم يقصد بيان مذهبه أو شرح معتقده بل جرى مجرى الشعراء في أفانينهم الشعرية من الخيال والكذب^(٢٨)، فهو يقولون مالا يفعلون، ولا يمكن أن يحكم على 'المعري' بصحة إيمانه بالرسل والنبوات إلا من أقواله المثبتة في ذلك.

وإذا كان في ظاهر أقواله ما يناقض أقواله الأخرى مؤول بما يحتمله لفظة، وكثيراً منها لم يرد به الطعن في الأديان نفسها، بل أراد أهلها ومنتحليها لتفريطهم أو إفراطهم.

وإن كنا نوافق على النقطة الثانية، وهي المتعلقة بالهجوم على منتحلي الأديان الذين يمارسون الكذب والنفاق، ويتظاهرون بعكس ذلك، إلا أننا لا نوافق على النقطة الأولى والمتعلقة بكون 'المعري' لم يقصد بياناً لمذهبه ومعتقده وأنه جرى مجرى الشعراء في الخيال والكذب. فالحقيقة عندنا أن 'المعري' أعرب عن معتقده في أكثر من موضع وبصراحة بالغة. كما أننا لا نؤمن بالمقولة التي ترى أن (أعذب الشعر أكذبه) فالصدق في الأدب شيء جميل، وخاصة فيما يتعلق بالأمور الحياتية والاعتقادية الهامة التي تمس الفرد، حيث لا يجوز عليها الأفانين والأكاذيب و'المعري' لم يمارسها في شعره.

وإن كان البعض قد تمسك بأشعار قليلة للمعري تشير إلى الكفر^(٣٩) إلا أن الحقيقة أن أشعاره حفلت بالشعر الديني الذي يدحض فكرة اتهامه في دينه. فقد امتلأت بذكر الأنبياء والصحابة والتابعين في أساليب فنية داعية إلى التأسى بهم والتشبه بأخلاقهم. فقد فضل 'المعري' محمد (ص)^(٤٠) على سائر الأنبياء. كما يؤثر الإسلام على سائر الشرائع وسبب ذلك كما ذكر هو أن الإسلام دين عمل إجتماعي حث على الورع، واقتصد في فرض العبادات وحرمة الخمر، وجاء بالمثل العليا.

٥ - موقف المعري من الديانات :

لم يهاجم 'المعري' الديانات كما رأى البعض وإنما هاجم أصحابها، وفرق أن يهاجم الإسلام : المسيحية واليهودية، وأن يهاجم المسلمين والنصارى واليهود فقد اختلف أصحاب كل دين، وتفرقوا فرقاً

وقد عدد "الأسفرايني" المعاصر "الأبى العلاء" الفرق الإسلامية وهى ثلاثة وسبعين فرقة واحدة فقط هى الناجية والباقون فى النار^(٤١).

ولكن فى نفس الوقت فإن 'المعري' قد مدح الإسلام من بين هذه الأديان وفضله عليها حيث يقول :

وإن لحق الإسلام، خطب يفضه

فما وجدت، مثلاً له نفس واجد^(٤٢)

كما مدح النبى(ص) فقال :

دعاكم إلى خير الأمور محمد

وليس العوالى فى القنا كالسوافل

حداكم إلى تعظيم من خلق الضحى

وشهب الدجى من طالعات وآفل^(٤٣)

٦ - الأدلة الإيمانية عند 'المعري' من خلال شعره ونثره

أ - فى رسالة الغفران :

فى رسالة الغفران جوانب إيمانية كثيرة، ومنها على سبيل المثال حين عرض له مثلاً أن يأتى بالجن المؤمنين فى جنة الغفران ليرى أشعارهم أحتاط فأشار إلى ما جاء عنهم فى سورتى الجن والأحقاف، أستأنس بآيات النعيم فى الآخرة، فضلاً عن كونه فقد عقد الأمر كله من بدء الرحلة بمشيئة الله، وصرح بأنها على سبيل التمنى والدعاء. وقد أوضح 'المعري' فى رسالة الغفران المعادلة الصعبة والتي تتمثل فى صوفية أبى العلاء وشهوانية ابن القارح و'المعري' ينفى مظنة التباس عالمه الخاص بالحياة الآخرة فى عقيدتنا الدينية^(٤٤).

وفى جنة الغفران "الأبى العلاء" وجحيمه ملامح واضحة من الجنة والجحيم فى القرآن^(٤٥)، ولا مجال للتردد فى القول بأنه أخذ مادته لعالمه

الآخر من القرآن الكريم. وما فى الجنة من ماء غير آسن. وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من عسل مصفى قال تعالى :
يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحوار عين كأمثال اللؤلؤ المكنون" (٤٦).

كما سمى دار العذاب فى عالمه الآخر بأسمائهم القرآنية وهى النار، والجحيم، وجهنم. واستعمل أيضا السعير، والزبانية، والأغلال، والسلاسل. وهنا نلمس أن 'المعري' لم يستطع أن يتمثل عالمه الآخر بمعزل عما رسخ فى عقيدته ووجدانه من الصور القرآنية للحياة الآخرة. فقد صاغ عالمه الآخر صياغة فريدة تجعله علائياً خالصاً لا مكان فيه لغير الشعراء واللغويين، وهو هنا أيضاً متأثر بعالمه النفسى.

وقد حشد 'المعري' لابن القارح كثيراً من اللذات المادية والمتع وأجرأ مشاهد اللذة، ولكن ذلك لا يدل على أن 'المعري' كان مسرفاً ولا جامع الخيال. فقد جاء فى القرآن تصوير لنعيم الجنة ومنها :
"ولهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد" (٤٧)

"حور مقصورات فى الخيام، لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان" (٤٨)
فلم يتجاوز 'المعري' الحد فيما أتاح "لابن القارح" من نعيم جنته فى الغفران، وان ما يغلب عليها من حس السخرية والتهمك ليس سخرية بالمعتقدات الدينية، وإنما سخرية "بابن القارح" نفسه والتهمك عليه.

أما فيما يتعلق بالجرأة على تقرير مصير الشعراء فى الغفران ما بين الجنة والنار (٤٩)، ولا أحد يدري مصيرهم غير الله - فإن 'المعري' احتاط فى ذلك من التباس عالمه الآخر بالحياة الآخرة كما أنه نبه إلى قصد المشيئة الإلهية.

وليس فى جنة 'المعرى' أى شاعر ملحد أو زنديق بل فىها شعراء من الصحابة، ومن ذوى العقيدة القوية^(٥٠). وقد كان كل شعراء جنة "أبى العلاء" وجحيمه من الجاهلية وصدر الإسلام، وليس معهم من الأمويين غير "الأخطل" ومن العباسيين غير "بشار بن برد" وكلاهما فى أسفل جحيم الغفران، أما اللغويون والرواه الذين أدخلهم جنته، وهم بحكم الواقع التاريخى ظهوروا فى العصر العباسى الأول، هم الذين حفظوا تراث الفصحى وأصلوا علوم اللغة العربية لغة الإسلام ديناً ودولة.

ب - فى الفصول والغايات:

فى هذا الكتاب نوعان من أنواع التقرب إلى الله ولوناً من ألوان العبادة والثناء عليه^(٥١). ولكن 'المعرى' يعبد اله ويتقرب إليه كما يريد هو ويختار لا كما يريد الناس ويختارون.

فهو يثنى على الله ثناء الإنسان الحر الذى جمع بين خصلتين متناقضتين هو حر فلا يمنعه شئ من أن يتحدث إلى ربه حديث المؤمن به يصارحه بما فهم وبما لم يفهم، ويجاهر بما رضى وبما لم يرضى. هو مؤمن بالله، ولكنه مؤمن بعقله أيضاً. حيث يقول فى الفصول والغايات (لله المن والطول، شاهد ما غاب ولن يغيب، وقديماً ليس لابتدائه وجود، تقاصر لأوليته طوال الأعمار، وكالأخيلة إذا حدثتك عنها النظرة وكذبتها الثانية عنده أعمار النسرين)^(٥٢).

كما يقول: "إن الله هو الملك، لا يهلك ولكن يُهلك، والملك بعض ما يملك والطرق إلى طاعته تُنسلك، فخاب من يشرك"^(٥٣).

ويقول أيضاً فى الثواب والعقاب "استغفر من لا يخرب عليه الغفران، لو كانت الذنوب سودا صارف بشرتى كحكك الغراب، وأصبح دمي كالحبر المستتعت للكتاب"^(٥٤).

ج - فى اللزوميات:

كان 'المعري' فيها مؤمناً بالله وكتبه ورسله، وإنما كانت تقع له فى بعض الأحيان أحوال يضيق بها صدره فينفث نفثات يوهم ظاهرها بالإلحاد ولكن من يذهب إلى التنزيه إلى الحد الذى لا يتصور فيه إعتقاد التجسيم لا يتصور فيه الإلحاد^(٥٥).

وهناك من يرى أن 'المعري' رأى رأى الفلاسفة اليونان^(٥٦) فقد سلك طريقهم فى الفلسفة الطبيعية والرياضة، كما سلك طريقهم فى الفلسفة الإلهية فأثبت الله وأقربه فقال فى اللزوميات :

أثبت لى خالقاً حكيماً

وليت من معشر نفاه^(٥٧)

واللزوميات ممتانة بما قال 'المعري' فى إثبات الله وتمجيده ووصفه بما ينبغى أن يوصف به من صفات الكمال. وإن كان هناك بيت للمعري يحتاج إلى شئ من البحث حيث قال :

أما الاله فأمر لست مدركه

فأخذر لجهلك فوق الأرض إسقاطاً^(٥٨)

ويدل ظاهر البيت أن 'المعري' لم يعرف الله ولا يثبتته وإن اعترف به فى كتبه فإنما يفعل ذلك على سبيل الاحتياط والتقيه^(٥٩). ولكن فى الحقيقة أنه يجهل كنه الإله وحقيقته، ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً، ولا أن يجلى ماهيته للناس. وإن كان الحق الذى لا شك فيه أن حقيقة الله أمر قد انقطعت بيننا وبينه أسباب التحديد المنطقى. وإنما الذى يدرك آثار تشير إلى وجوده. "فأبو العلاء" يثبت القدرة العامة الشاملة لله. وهو ما يتفق عليه الفلاسفة والمسلمون وعامة أهل الديانات السماوية فهو يقول:

للمليك المذكرات عبید

وكذاك المؤنثات إماء^(٦٠)

٧ - آراء بعض المدافعين عن عقيدة أبي العلاء :

دافع البعض عن 'المعري' في قوله بقدم الزمان.

ارى زمناً تقادم غير فان

فسبحان المهيمن ذى الكمال^(٦١)

فهو لا يقول هنا أن الزمان قديم ليس له بدء كقدم الله تعالى وإنما يقول أنه تقادم وطال به العهد. ثم جعل الله سبحانه مهيمناً ومسيطرأ عليه. ويعتبر هذا هو الأصل الخامس في فلسفة 'المعري' (في حدوث العالم) أما الأصل السادس فهو الإيمان بالله. وملائكته ورسله واليوم الآخر^(٦٢). وقد تحدث شيخ الإسلام الهكاري بعد ما تحدث إلى 'المعري' وسأله أصحابه عما رآه وعن عقيدته فقال : (هو رجل من المسلمين)^(٦٣). وهناك من يتمسك بأبيات للمعري يدل ظاهرها على الإلحاد وإذا وجدوا أبيات تدل على حسن العقيدة أهملوها. والحقيقة أن الأدلة إذا تعارضت تساقطت ووجب علينا أن نلتمس سبيلاً آخر لا يوضح هذه الناحية. وليس لدينا إلا حياة 'المعري' العملية. فقد كان صواماً قواماً صالحاً نقياً زاهداً^(٦٤).

كما أن الحكم بالتكفير حكم شرعى وللأحكام الشرعية طرق

معروفة وشروط وهى :^(٦٥)

١ - لا يجوز أن يحكم على الإنسان بالكفر إلا إذا أنكر أمراً

معلوماً عن الدين

٢ - الحكم على إنسان بالكفر بسبب قوله لا يكون صحيحاً إلا إذا

اثبت بدليل صحيح أنه تكلم في ذلك القول وعلى هذا الوجه.

٣ - الدليل لا يكون موجباً إلا إذا كان صريحاً في دلالاته على التكفير سالماً من الاحتمال والمعارضة.

وهناك من يرى أن أشعار الحيرة والتردد في لزوميات 'المعري' (٦٦). إنما كانت نتاجاً لنفس حائرة لا لنفس ملحدة والفرق واضح بين الحيرة والإلحاد، لأن الحائر إنما يبحث ويفكر ويوازن. أما الملحد، فقد بنى نتيجته على أساس من الاستقرار العقلي.

و'المعري' عند البعض ليس براهمياً، أو مزدكياً، أو قرمطياً (٦٧). فمن قال أنه براهيما فلأن 'المعري' لم يأكل اللحم خمساً وأربعين سنة. ولكن 'المعري' لا يعتقد أن أكل اللحم محرم، إنما تركه اجتهاداً في التعبد ورحمة للمذبحوح أما كونه مزدكياً فهذا شيء غريب لأن "مزدك" كان يستحل المحارم والمنكرات ويسوى بين الناس في الأموال والنساء، ويأخذ امرأة هذا ويسلمها للآخر. وأبو العلاء يتشدد في منع هذا. فقد منع المرأة من الخروج إلى الحمام. وهو يحذر من دخول الوليد عليها فقد قال :

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب

يرون، من الحق الإباحة للأهل (٦٨)

أما كونه قرمطياً فلا يقل غرابة عن نسبته إلى المزدكية، لأنه لعن بعضهم وكفرهم في رسالة الغفران وقال في اللزوميات أيضاً.

يرتجى الناس أن يقوم إمام

ناطق في الكتيبة الخرساء (٦٩)

والحقيقة أن 'المعري' هاجم الباطنية، ومنهم النصيرية في قولهم بالتناسخ، وأنكر على الحاكمية عبادتهم للحاكم بأمر الله، وأنكر على القرامطة إباحتهم للمنكرات وفي هذا رد على القول بأن 'المعري' ينتمي إلى الشيعة وفرقتها (النصيرية).

وسوف نعرض فى النهاية بعض أبيات للمعرى توضح لنا صدق العقيدة وسلامة الدين فيقول فى الوجدانية:

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده

بنصح، فأنا منهم براء^(٧٠)

فلو يرجى مع الشركاء، خير

لما كان الإله بلا شريك^(٧١)

حكم تدل على حكيم قادر

متفرد، فى عزة بكمال^(٧٢)

وفى صفات الله يقول :

ربى متى أرحل عن عالمى؟

فأنت بالناس خبير عليم^(٧٣)

وفى تنزيه الله عن الشبه يقول :

تشابهت الأشياء طبعاً وصورة

وربك لم يسمع له بشبيهه^(٧٤)

ويستهجن من يؤمن بالله ولا يؤمن بالنبوة فيقول :

أقروا بالإله واثبتوه وقالوا : لا نبى ولا كتاب^(٧٥)

ب - 'المعرى' خارج دائرة الإيمان :

تعد ظاهرة الإلحاد^(٧٦) من أخطر الظواهر فى تطور الحياة الروحية، وهى أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة حينما تكون فى دور المدنية، وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التى إنبتقت فيها. وقد كان الإلحاد الغربى بنزعتة الديناميكية هو ذلك الذى عبر عنه "نيتشه" حين قال (لقد مات الله) والإلحاد اليونانى هو الذى يقول إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت فإن الإلحاد العربى هو الذى يقول "لقد ماتت فكرة

النبوة والأنبياء"، ذلك لأن الإلحاد العربي كان لا يبد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص بين الله والعبد. ولهذا كان الأنبياء وهم الوسيط بين الله والإنسان يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند العرب، وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين العرب إنما إتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وتركوا الألوهية^(٧٧).

هذا وقد تفشت الزندقة والإلحاد في العصر العباسي^(٧٨) عصر "أبي العلاء" لأسباب^(٧٩) : منها أن الزندقة بمعنى الشك والإلحاد تقترن عادة بالبحث العلمي، وهو في هذا العصر أظهر شيء، حيث انتشرت فيه مذاهب الكلام والجدل الديني حول المسائل الأساسية في الأديان. وقد انساق الخلفاء إلى مطاردة الزنادقة إستجابة لنزعاتهم الدينية، ومنهم "المهدي" و"هارون الرشيد" و"المأمون" و"المعتصم" وغيرهم.

الأدلة على إلحاد 'المعري':

يقول الوردى في تاريخه^(٨٠) وكنت أتعصب له لكونه من المعرفة ثم وقفت له على كتاب استغفروا أو استغفري فابغضته، وازددت عنه نفرة ونظرت له في كتاب لزوم ما لا يلزم فرأيت التبري منه احزم" وقد استند البعض إلى أقوال 'المعري' في وجود الله داخل الزمان والمكان كدليل على الحاده^(٨١). حيث لم يستطع 'المعري' أن يتصور وجوداً خارج الزمان والمكان، وزعم أن من خالف ذلك ليس له عقل فيقول :

قلتم : لنا خالق قديم

قلنا: صدقتم كذا نقول

زعمتموه بلا مكان

ولا زمان ألا فقولوا

هذا الكلام له خبئ

معناه ليست لنا عقول^(٨٢)

وإن كان 'المعري' يرى في الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه، أو لم يكن من ألفاظها ما يدل عليه فالزمان موجود عنده قبل الفلك لأن 'المعري' يرى قدمه^(٨٣)، وإنما يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذى الصورة الواحدة، الذى لا ينقسم إلى ليل ولا نهار، ولا يقاس بشهر أو عام فالوجود فى نفسه استمرار حيث يقول :

الله أكبر لا يدنو القياس له

ولا يجوز عليه كان أو صار^(٨٤)

وقد رأى البعض إتهام 'المعري' بالالحاد من زاوية (العناية الإلهية) فالعناية الإلهية موجودة، ولكنها عند رجال الدين تعنى أن لله عناية خاصة بالبشر، كما يفضل رجل على آخر. أما رجال الفلسفة المادية فيرون أن هذه العناية موجودة ولكنها ليست شيئاً أكثر من جريان قوانين الطبيعة جرياناً حكيماً عاماً وبالرأى الثانى كان يدين 'المعري'^(٨٥). وان كنا نخالف الرؤية السابقة فلم يكن 'المعري' عندنا من رجال الفلسفة المادية، وهو مؤمن بالله وبالتالي بعنايته التى شملت البشر أجمعين، وليست هذه العناية عملاً ديناميكياً من قبل الطبيعة وإلا لعبت الصدفة والظروف فيها الدور الكبير.

وهناك من هاجم 'المعري' فى دينه وجعله يقترب من المذهب الدرزى^(٨٦) ولكن الحقيقة أن 'المعري' هاجم كل المذاهب الباطنية كما عرفنا من قبل. وإن كان 'المعري' عاصر الدعوة الدرزية، ولكنه أنكر التناسخ، وبالتالي انكر عقيدة التقمص، وقال بالفناء والعدم. وهذا ما يتعارض مع العقيدة الدرزية التى تقول بالتقمص فى الأقمصة الإنسانية

لاستمرار البشر على هذه الأرض، وحتى يظهروا يوم القيامة أطهاراً أبراراً، ثم إن 'المعري' ترك الزواج ودعا إلى قطع النسل لمحو البشرية. أما عقيدة الدرز لا تجعل الزواج متعة، ولا تريد من الدرزي المتدين أن يكثر أولاده، وخصوصاً إذا كان فقيراً، ولكنها أوجبت الزواج وأمرت بالاعتدال في النسل لحفظ النوع البشري على هذه الأرض. كما تحامل 'المعري' على المرأة، أما المرأة في العقيدة الدرزية فهي منصفة في مذاهبها. كذلك يخالف 'المعري' المذهب الدرزي في القول بالجبر. فقد حمله تشاؤمه على أن يرى الإنسان مفيداً بكل ما يأتيه، بينما تقوم الدعوة الدرزية على الاختيار المطلق.

في حين أرجع آخرون الحادة إلى الخلافات التي أوضحتها 'المعري' بين المذاهب في كل عقيدة^(٨٧)، وبين العقائد وبعضها، حيث يرى أن الأخلاق التي دفعت بغير المسلمين إلى التزيد في دياناتهم هي أخلاق القوم على أيامه حيث يقول :

ولا تطيعن قوماً، ما ديانتهم

إلا احتيال على أخذ الاتاوات^(٨٨)

فهو يهاجم ما تصير إليه الأديان على أيدي بعض المنتسبين إليها فتصبح نوعاً من التسلط والجباية باسم الدين.

وهناك من يرجع إحداه إلى موقفه من رجال الدين^(٨٩). ولكن الحقيقة أن موقف 'المعري' كان موقف الناقد لأنهم المثل الأعلى للأمة. فهو يغار على الإسلام وهو مفكر جري يتناول الأمور الدينية دون خوف، لأنه كان واثقاً بإيمانه وتقواه، ولكنه ينعي رجال الدين المنافقين والمتصوفة المدعين الذين أحالوا الدين إلى تجارة يتكسبون بها. فهو يحمل بعنف على

الفساد والنفاق^(٩٠) الذى إنزلق إليه رجال الدين. كما أن ما انحرفوا إليه لا علاقة له بحقيقة الدين وجوهره.

كذلك كان يرى فى تشتت الأديان ما يحيره من أمرها^(٩١). فهؤلاء اليهود تعظم السبت، والنصارى الأحد، والمسلمون عروبة، وما الأيام إلا متساوية كما أنه لا يرى الأحبار، والرهبان، والنسك إلا محتالين للمعاش. والشرائع هى سبب العداوات. فالتوراة لا تؤمن بها إذا كان الخمر فيها حلالاً، ويعجبه زهد الرهبان من النصارى، إلا أنه لا يرى لهم الحق فى أكل أموال الناس بحلال كما ينقد نساك الهند الذين يحلقون رؤوسهم ويطلقون أظافرهم، والهنود الذين يحرقون أمواتهم بالنار. كذلك المعتزلة والمرجئة متنافسون فى الدنيا، وزعموا أن الصغائر تخلد فى النار مع أنهم يرتكبون الكبائر. كذلك المتكلمة الذين زعموا أن الله بلا زمان ولا مكان. فكيف تكون المذاهب حق، وكل واحد يحل شئ وآخر يحرمه؟.

أما فيما يتعلق بموقف 'المعري' من النبوة^(٩٢). فقد كان مساكاً أيضاً لاتهامه بالالحاد. فيرى البعض أنه منكرراً جاحداً بصحة النبوات. وقد نص على ذلك فى اللزوميات فيقول :

ان الشرائع ألفت بيننا إحناً

وأودعتنا أفاتين العدايات

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض

للغرب إلا بأحكام النبوات^(٩٣)

هفت الحنيفية والنصارى ما اهدت

ويهود حارت والمجوس مضللة

اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا

دين وآخر دين لا عقل له^(٩٤)

وروح 'المعري' هنا ليست روح إنسان مؤمن بالنبوات، وإن كان قد آمن بالله. ولم يختار 'المعري' الخروج على الأنبياء، وإنما تلك العقيدة لزمته كارها لأسباب ليست غامضة، ومنها سوء الحياة الدينية في عصره، وكذلك الحياة الخلقية وغيرها من أنواع الحياة العامة. غير أن الخطأ الذى وقع فيه كارهاً من غير شك، هو أنه حمل على الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها ولكن فى الوقت نفسه لم يقطع 'المعري' برفض النبوات كلها^(٩٥).

وفى الرؤية السابقة نجد تراجعاً وتناقضاً، فهى ترى أن كفر 'المعري' بالنبوة كان بمثابة عقيدة، والعقيدة كما نعرف هى الشئ الراسخ الذى لا يتزعزع أبداً، ثم تارة اخرى تجعل 'المعري' متردداً فيما يتعلق بالنبوة فتارة ينكرها وتارة يشك فيها هل هى صواب أم خطأ؟ والحقيقة فى نظرنا أن 'المعري' لم ينكر النبوة، كما أنه لم ينكر وجود الله من قبل، فالنبوة من عند الله فلا يمكن أن يؤمن بالكل وينكر جزء من أجزائه، فهو رجل العقل والمنطق، ولكن 'المعري' يبغى الكمال والمثال فى كل شئ فعندما يرى ما هو غير كامل فى كل مناحى الحياة والفكر، يحاول أن يظهر ما فيه من نقائص حتى تكتمل صورته المثالية فى ذهنه. والدليل على ذلك مدحه للدين الإسلامى ورسوله الكريم فى أكثر من موضع.

وسوف نذكر بعض الآيات التى يدل ظاهرها على الإلحاد مما جعل البعض يستند إليها كدليل على خروج 'المعري' من دائرة الإيمان:

وهل يَأْبِقُ الْإِنْسَانُ مِنْ مَلِكِ رَبِّهِ

فِيخْرُجُ مِنْ أَرْضٍ لَهُ وَسَمَاءُ

أَفِيْقُوا أَفِيْقُوا يَاغُواه! فَإِنَّمَا

دِيَانَاتِكُمْ مَكْرٌ مِنَ الْقَدَمَاءِ^(٩٦)

ويقول في نعيه على التقليد والمقلدين:

وينشأ ناشئ الفتيان، منا

على ما كان عوده أبوه

وما دان الفتى بحجى، ولكن

يعلمه التدين أقربوه

وظفل الفارسي له ولاة

بأفعال التمجس دربوه

وبدل ظاهر الإسلام رهط

أرادو الطعن فيه وشذبوه^(٩٧)

ويقول أيضاً أن الدين سلوك:

سبح وصل وطف، بمكه، زائراً

سبعين لا سبعاً، فلست بناسك

جهل الديانة من إذا عرضت له

أطماعه، ولم يلف بالمتماسك^(٩٨)

وليس عندهم دين ولا نسك

فلا تغرنك أيد تحمل السبحا^(٩٩)

الراهب المسجون، فرط عبادة

من حب دنياه الكذوب قوله^(١٠٠)

وفي نهاية هذا العرض لعقيدة 'المعري' بين الإيمان والكفر يمكننا

استخلاص جوهر هذه العقيدة من خلال النقاط الآتية:

١ - إذا حصرنا الأدلة التي تؤكد إيمان 'المعري' وحسن عقيدته،

بالأدلة التي تؤكد العكس سنجد أن الأولى أكثر من الثانية على المستوى

الكمي.

٢ - على المستوى الكيفى إذا تعمقنا أدلته بطريقة منطقية لوجدناه
سليم الايمان قوى العقيدة.

٣ - السيرة الذاتية للمعري وأخلاقياته هي فى حقيقتها مستوحاة من
الدين ونابعة من تعاليمه ومثله وأخلاقياته.

٤ - 'المعري' لم يهجم الديانات فى ذاتها كديانات من السماء ولكنه
هجا منتحليها ولذلك كان قوام الإيمان عند 'المعري' العمل وليس النظر
فقط، فالعمل يتطلب الجهد والمشقة والإيمان الحقيقى هو نزوع الباطن إلى
التدين وليس الظاهر.

٥ - نظرة إلى عصر 'المعري' وما كان فيه من تشتت واختلافات
بين الفرق والمذاهب بل وبين أصحاب الدين والمذهب الواحد يجعلنا
نلتمس له اعزراً فى نقدهم.

٦ - لم تكن عقيدة 'المعري' كفرة بالنبوات، فهو مصدق لها عامل
بها، وقد أوضحنا أدلته عليها ولكنه كره التهافت والتناقض من بعض
الفرق فى شأن النبوات.

وفى النهاية نستطيع أن نسلم بأن 'المعري' مؤمن بالله ورسوله
مطبّقاً هذا على مجال السلوك عاملاً عقله إلى أقصى درجة. وفى كل هذا
نلمس التأدر والتكاتف بين جانبى العقل والنقل فى رؤية 'المعري' وسوف
تكون هذه النتيجة مدخلاً منطقياً لدراسة الأخلاق عند 'المعري' فى ثوبها
النقلى أو العقلى أو التوفيقى.

٢ - قضية الخير والشر عند 'المعري'

سنعرض في هذا الموضوع ثلاثة نقاط أساسية وهي : قضية الخير ثم قضية الشر، ثم العلاقة بين الخير والشر كما يراها "المعري".
أ - قضية الخير:

من المعروف أنه مهما تعددت أنواع الفضائل، ومهما كان من اختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقي. فإن من شأن (الخير) بالضرورة أن يوجد بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل، في حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والأنقسام والتنافر "والواقع أن العلاقة بين الخير والوحدة وثيقة كما أن العلاقة بين الشر والتعدد وثيقة أيضاً" (١٠١).

ولهذا فإن البحث في فكرة الخير عند 'المعري' من الأبحاث الأخلاقية الهامة (١٠٢). لأن 'المعري' لم يكن فيلسوفاً مدرسياً، ولا صاحب مذهب منظم "كأرسطو" و"ابن سينا"، وإنما كان فيلسوفاً خلقياً قبل كل شيء، ومن البحث في فكرة الخير يستطيع الإنسان أن يدرك الفلسفة الخلقية كلها عند 'المعري'. وللخير عند المعري علاقة بالتشاؤم، حيث أن تشاؤم 'المعري' تشاؤم نسبي لا ينافي الإيمان بالخير، وفي اللزوميات والفصول والغايات أدلة كثيرة على تطلع أبي العلاء إلى مثل أعلى شبيه بالمثل العليا الأخلاقية التي تطلع إليها أصحاب الأحلام من الشعراء والفلاسفة.

و'المعري' يتناول الأخلاق من ناحيتها الإجتماعية (١٠٣) وقد أدخل الناحية العقلية والنفسية تأييداً للقيمة الاجتماعية. فالأخلاق عنده ليست مصانعة الناس، ولكنها ذاتية في أعمال البشر (فالمرء يجب أن يفعل الخير لأن فعل الخير نفسه (١٠٤) جميل لا لأنه يرجو عليه ثواباً أو يخشى عقاباً.

و'المعري' هنا مثالي النظر لا سوفسطائي، ولا مادي يرجو المنفعة، ولا يرى فرقاً بين الأخلاق والدين، وآرائه الأخلاقية هنا واضحة وهي:

أ - أفعال الخير خالصاً

ب - الإنسان مجزى بما فعل

ج - من عوائق الخير فساد الطبع الذي يمنع معرفة الخير

د - العلاقة بين الأخلاق والدين. فالمتدين إذا ساء خلقاً لم يكن

عند 'المعري' إلا كالذي لا دين له.

وعلى هذا يرى 'المعري' أن يكون الإنسان فعالاً للخير في حياته القصيرة لا توسلاً إلى ثواب أخروي^(١٠٥)، وإنما تحققاً بما في الخير من كمال وجمال يطلبان لذاتهما باعتبارهما غاية لا وسيلة. وهذا تصور علاني مثالي للخير حيث يقول:

فلتفعل النفس الجميل لأنه

خير وأحسن، لا لأجل ثوابها^(١٠٦)

بل أن مثالية أبي العلاء ترى في الربط بين عمل الخير وإنتظار الثواب عليح عملاً يحط من شأن الخير ويدين فاعله فيقول:

فنزّه جميلاً جنته، عن جزاية

تؤمل أو ربح كأنك تاجر^(١٠٧)

وفي هذه الأبيات معنى كان معروفاً لدى المفكرين الإغريق قبل 'المعري' بقرون^(١٠٨)، حيث كانوا لا يميزون بين الفضيلة والجمال، ولا بين الحق والحسن. ولكن هذا المعنى لم يكن منتشرًا في عصر 'المعري'، بل كان المعنى الزائع هو أن إمتناع الإنسان عن المعاصي لا معنى له إذا لم يكافأ عليه في الآخرة. ومن هنا كان تجسيد 'المعري' للصلة بين الفضيلة والجمال، وبين الحق والحسن.

وقد وضع د/ جميل صليبا الصفات الرئيسية للخير عند 'المعري' في عدة نقاط هي (١٠٩):

١ - الخير محبب إلى النفس، فكل عاقل يطلبه، وقد يعجز الإنسان عن الخير لصعوبة الطريق الموصلة إليه فطريق الشر واسعة وطريق الخير ضيقة كما يقول 'المعري' وقد يعجز الإنسان عن الخير لفساد طبيعته، ولكنه إذا تجرد من غرائزه استسهل فعل الخير ورغب فيه وأحبه فيقول :

والخير محبوب ولكنه

يعجز عنه الحى أو يكسل^(١١٠)

٢ - ليست غاية فعل الخير اللذة، ولا هى مبدأ من مبادئه، لأنها تتقلب إلى ألم فقد تولد لذة ساعة واحدة شقاء حياة طويلة فيقول :

إذا فزعنا، فإن الأمن غايتنا

وإن آمانا فما نخلو من الفزع

وشيمة الأنس ممزوج بها ملل

فما تدوم على صبر ولا جزع^(١١١)

٣ - ليست غاية فعل الخير المنفعة، بل أن الفضيلة أسمى من أن تصير تجارة. فينبغى على العاقل أن ينزه الخير عن نتائجه وأن لا ينتظر الربح كأنه تاجر.

٤ - الأخلاق عند 'المعري' ذاتية مثالية. فالعاقل إنما يفعل الخير لأنه خير وجميل، ولا يرجو عليه ثواباً عند الله والناس. فقد نزه الخير عن اللذة والمنفعة، وكذلك عن الثواب والعقاب، وجعله خالصاً فيقول :

كن صاحب الخير تنويه وتفعله

مع الأنام على أن لا يد ينوكا^(١١٢)

فالخير جميل والظلم قبيح، وأبو العلاء يفضل عذاب النار مع
الخير على نعيم الخلد مع الظلم فيقول :
وما سرنى أنى أصبت معاشراً

بظلم وأنى فى النعيم مخلص (١١٣)

٥ - من أعظم صفات الخير صفته العقلية، لأن العقل فى نظر
'المعري' هو معيار كل معرفة صحيحة، وميزان كل منهج قويم. فالخير
لا يكون خيراً إلا إذا كان خاضعاً للعقل. فقد جعل 'المعري' العقل إماماً
ومشيراً وهادياً للرشاد فيقول :

فشاور العقل واترك غيره هدرا

فالعقل خير مشير ضمه النادى (١١٤)

كذلك جعل 'المعري' الإدراك العقلى ضرورى للمسئولية الخلقية.
فالجهد مع الفضيلة خير من العلم مع الرذيلة (١١٥). وقد جعل 'المعري'
العقل من جهة ميزان الخير، ومن جهة أخرى علة للشقاء، وليس فى هذا
تناقض، لأن العقل لا يكون علة للشر إلا إذا كان ناقصاً.

٦ - العاقل لا يطلب الخير نفسه فقط، بل يطلبه لنفسه ولبنى جنسه.
و"أبو العلاء" لا يريد أن يتفرد وحده بالخير، بل يريد أن يعم الخير جميع
الناس ولو كانت له جنة الخلد لما أحب بها إنفراداً فيقول :

ولوأنى حبيت الخلد فرداً

لما أحببت بالخلد انفراداً

فلا نزلت على ولا بأرضى

سحائب ليس تنتظم البلاد (١١٦)

٧ - مذهب 'المعري' فى الخير قريب من مذهب الرواقية، لأنه مدح الجهد والمشقة ودعا إلى اتباع العقل، وهجر اللذات، ونادى بالعدل والمساواة والرحمة.

٨ - الأخلاق التى نادى بها 'المعري' ليست سلبية لأنه لم يكتف بالامتناع عن الشر، بل دعا إلى فعل الخير دعوة إيجابية بدون مبدأ أو شرط فهو يقول : لا تؤذ بلسانك، لا تخن من خانك، لا تضر الجار إذا لم تنفعه، أكرم صاحبك ولا تخدعه فيقول:
لا تسدين قبيحاً إن هممت به

وأفعل جميلاً، فإن الخير يغتنم^(١١٧)

٩ - فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء مفعمة بالشعور الدينى. فقد كانت حياته مثلاً أعلى يقتدى به فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهكذا فإن الخير عند 'المعري' عقلى ودينى معاً.

١٠ - هناك درجات للخير عند 'المعري' فيوجد خير خاص بالحيوان، وخير خاص بالإنسان، وخير خاص بالملائكة، والخير الأعلى هو الله سبحانه وتعالى. فإذا فعل الإنسان خيراً ارتفع به إلى عالم الملائكة، وإذا فعل شراً هبط إلى درجة الحيوان فيقول :

فإن فعل الفتى خيراً تعالى

إلى قنس الملائكة خير قنس^(١١٨)

وأن خفضته همته تهاوى

إلى جنس البهائم شر جنس

والله خير وكمال، والعالم شر ونقص، ولا خوف على مصير الإنسان لأنه يستطيع أن يتغلب على الشر باتباعه للعقل وإيمانه بالله. فمن اتبع عقله فقد تشبه بالله.

ب - قضية الشر :

ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود (الشر) بدعوى أنه حقيقة سلبية أو عدم فارغ أو (خير) مقنع لا بد من ازاحة النقاب عنه، ولكن إنكار الشر لن يمنعنا من أن نتألم ونحزن، وليس يكفى أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك الشرور حتى يبدو له الخير وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التي تتمتع بنعمة الوجود. وإنما نحن نشعر في كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة في أعماق الوجود كله^(١١٩).

ولم يتجسد الشر "لأبى العلاء" في فقد بصره، وأثاره في حياته فحسب بل تجسد أيضاً في الحياة العامة بوجهها السياسى والاجتماعى، فقد فسدت الحياه السياسية فساداً لا حد له، إلى جانب إرهاب الحكام للناس بالضرائب. وكانت الحياة الإجتماعية لا تقل سوءاً عن الحياة السياسية فانتشر البغض والطمع والحقد والمكر وتكشفت النفوس عن ضعف في الأخلاق، فالنفسك ليس ما يقوله اللسان، وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات ما دامت العبارة لا تتجاوزهما، ولا تتعمق في القلوب^(١٢٠).

والأحوال السابقة كانت دافع قوى لرؤية 'المعري' في الشر وكونه غريزة في الإنسان^(١٢١). فالشر يدور مع الحياة وجوداً وعضماً، ويبلغ أقصاها حين يبلغ حظ الكائن من الحياة غايته فيجمع الحس والشعور والإرادة والعقل.

ويضرب 'المعري' المثل لتوضيح ماهية الشر، فالإنسان إذا تعثر بحجر في طريقه فجرح أصبعه فايهما المسئول عن هذا الشر، ليس هو الحجر من غير شك، ولكنه واضع الحجر في موضعه هذا الذى جعله عرضه لأن يؤذى الناس، والعائر نفسه لأنه لم يتبين موضع قدمه، فهناك نوعان إذن من أنواع التبعة هما :

أ - تبعة الذى هيا أسباب هذا الشر وجعلها فى موضعها من حياة الناس، بحيث يتعثرون بها فهذه تبعة ايجابية هى تبعة خلق العالم كما هو، وما فيه من أسباب الشرور.

ب - تبعة الناس الذين يرون أسباب الشر فلا يتجنبونها، وإنما يقبلون عليها فهذه تبعة سلبية.

ويستخلص من هاتين التبعتين أن الإنسان ليس مسئولاً كل السؤال عن سيئاته لأنه لم يبتكر أسبابها، ولكنه فى الوقت نفسه ليس معفى كل الإغفاء من هذه السيئات لأن له عقلاً يهديه.

والشر أنواع كما رأى ليبنتر^(١٢٢) فهناك الشر الميتافيزيقى لا الذى هو مجرد تعبير عن النقص، ثم الشر الطبيعى الذى يتمثل فى صورة الألم، وأخيراً الشر الخلقى الذى ينحصر فى الخطيئة.

وقد واجهت الأديان كما واجه الفلاسفة مشكلة الشر الميتافيزيقى^(١٢٣)، حيث يطالب الإنسان بتفسير مقنع لوجود مثل هذا الشر يحفظ عليه اعتقاده قبل أن يطالب أن يكون فى الحياة أخلاقياً فاضلاً. وقد واجهت هذه المشكلة الزرادشتية والفلاسفة "كابن سينا" و "المعتزلة".

ويبدو أن مثل هذا النوع من الشر هو الذى قصد به 'المعرى' التبعية الأولى الايجابية، والتي تتمثل فى خلق العالم على ما هو فيه من شرور ومفاسد.

ج - العلاقة بين الخير والشر :

لا شك فى وجود علاقة بين الخير والشر، فالخير والشر لا ينفصلان، واللذة والألم حالتان متقابلتان، فهل معنى هذا أن نقول مع البعض بأن ثمة جوهرأ مستقلاً قائماً بذاته ألا وهو الشر فى ذاته؟

هل نجعل من الشر مبدأ مطلقاً يبرر بالإستناد إليه كل ما فى الوجود من نقائص ورتائل؟ هل نريح أنفسنا بالقول بأن الشر لايد منه؟. والواقع أن اسلوبنا فى الإرادة هو الذى يخلع على الخير والشر ما لهما من قيمة أو ينزع منها القيمة. فليست الخطيئة أن تريد السوء، بل الخطيئة أن تسمى الإرادة. فقد نبحت عن الشر فى الغريزة، أو اللذة، أو الحواس، ولكن هذه جميعاً ليست بمثابة الشر فليس للشر من وجود إلا بالنسبة إلى الإرادة التى تريده^(١٢٤). وتبعاً لذلك فإنه ليس (للشر) أى وجود مستقل قائم بذاته، وإنما الشر فى انعدام الخير^(١٢٥).

ولكن كيف يقاس الخير والشر^(١٢٦)

يرى أنصار الجماعة أن القياس بالمصلحة الفردية القائم على الأنانية معطل لمبادئ التضحية، والواجب أن تهدر المصلحة الفردية فى سبيل الجماعة، ويرى أنصار الفردية أن فناء الفرد فى الجماعة إلغاء لسير الزمان، وتعطيل للنهوض الإنسانى. وتقويم الخير والشر بأى المقاييس عاجز عن ضبط الأمر، وهكذا وجد من يبشر بتقويم الأمور بالمصلحة الإنسانية العامة. وهذه المقاييس على ما فيها من صعوبات وخلافات إعتبارية محضه، فهى تستطيع أن تحكم على أمر ما حكماً اعتبارياً اضافياً، فتقول هو خير بالنسبة لفلان وشر بالنسبة للآخر. وإذا كان سقراط استطاع أن يمحو الشك الذى بثه السوفسطائيون فى نفوس الناس إلا أن المشكلة ظلت قائمة ونشأ عنها ما عرف بنظرية النسبية الأخلاقية .Relativity morality.

أما 'المعري' فلا ينكر الحقائق كما فعل السوفسطائية، ولكننا نلمح جنوحه إلى الاعتراف بتعذر ضبط القياس فى الخير والشر فى اللزوميات^(١٢٧). فقد اهتم 'المعري' بغرائز الإنسان فيما يتصل بالأخلاق.

وقد توصل إلى أن الإنسان شرير بطبعه، وأن الفساد غريزة فيه، ولا شك أن الآلام التي لاقاها في حياته قوت في نفسه هذا الرأي، وعلى هذا الرأي بنى 'المعري' سيرته الخاصة فأثر العزلة فهو يقول في الشر :

ان مازت الناس أخلاق يعاش بها

فإنهم عند سوء الطبع أسوء

أو كان كل بنى حواء يشبهنى

فبئس ما ولدت للناس حواء^(١٢٨)

وقد تمنى 'المعري' لو أن الإنسان لم يوجد لأنه شرير مفسد في

الأرض فقال:

ياليت آدم كان طلق أمهم

أو كان حرما عليها ظهار

ولدتهم في غير طهر عاركا

فلذاك تفقد فيهم الأظهار^(١٢٩)

ورغم ذم 'المعري' للدنيا إلا أنها ليست خالية من الخير، ولكنه

ضئيل بالقياس إلى ما فيها من الشر. وهنا تبدو لنا العلاقة بين الخير

والشر فهما مشتركان في الوجود مختلفان في الكمية فيقول :

نعم ! ثم جزء من ألوف كثيرة

من الخير والأجزاء بعد شرور^(١٣٠)

وسوف نعرض بعض أبيات للمعري توضح لنا رؤيته في الخير

والشر والعلاقة بينهما.

يرى 'المعري' أن الخير عملي وليس نظرياً إذ يقول :

وما قبلت نفسى، من الخير، لفضة

وإن طال ما فاهت به الخطباء^(١٣١)

كم وعظ الواعظون منا
وقام فى الأرض أنبياء
فانصرفوا، والبلاد باق
ولم يزل داؤك العياء^(١٣٢)
ما الخير صوم يذوب الصائمون له
ولا صلاة، ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطروحاً

ونفض الصدر من غل ومن حسد^(١٣٣)
إذن فالخير والشر عند 'المعرى' عمليان. فالممارسة هى محك
الأخلاق وقد أكد 'المعرى' على الجانب العملى الأخلاقى بسبب ما كان
يعانيه عصره من التجزئة والانحلال ورفع الشعارات الزائفة. فلا
إزدواجية - إذن - بين ظاهر الإنسان وباطنه عند 'المعرى'.

وهو يدعو إلى فعل الخير عن طريق العقل فيقول :
سأتبع من يدعو إلى الخير، جاهداً

وأرحل عنها، ما إمامى سوى عقلى^(١٣٤)

وفيما يتعلق بالشر ووجوده فى الطبع يقول :

فى أصلنا الزيغ والفساد، وهذا

الليل طبع، لجنحة، الخدر^(١٣٥)

انسل ابليس أم حواء، ويحكم

هذا الانام، ففى أفعالهم ولس^(١٣٦)

والشر عام فى الكون فيقول :

والشر فى العالم، حتى التى

مكسبها من فضل عرناسها^(١٣٧)

والنفس عنده هي مصدر الشرور فيقول :
والنفس شر من الأعداء كلهم
وإذا خلت بك يوماً، فاخترز، فرقا
وكلنا قوم سوء، ولا أخص به
بعض الأنام، ولكن أجمع الفرقا(١٣٨)
وفى العلاقة القائمة بين الخير والشر يقول :
أرواحنا ألفين كالأرواح، فى
خير وشر، من صبا وشمال(١٣٩)
والخير أقل من الشر فيقول :
نرجو الحياة، فإن همت هواجسنا
بالخير، قال رجاء النفس إرجاء(١٤٠)
والخير والشر ينبعان من الداخل فيقول :
ومالى لا أكون وصى نفسى
ولا تقصى أمورى الأوصياء(١٤١)

مما سبق نستطيع أن نستنبط النقاط الآتية فى الخير والشر عند
'المعري' :

١ - الخير عند 'المعري' منزه وخال من الغرض والمنفعة، فهو
ينشد لذاته فقط.

٢ - الشر عام وشامل وهو فى الطبع.

٣ - الخير والشر عمليان وليسا نظريين

٤ - العقل أساس الاختيار بين الخير والشر

٥ - الخير قليل بالنسبة للشر، ولكنه موجود

٦ - العلاقة واضحة بين الفلسفة والدين فى نظرة 'المعري' إلى

الخير والشر:

٣ - الإنسان بين الجبر والاختيار

سنعرض فى هذا الموضوع ثلاث نقاط أساسية هى الجبر، والاختيار، والتوسط بين الجبر والاختيار.

الجبر :

أ - الجبر وعلاقته بالإنسان :

الجبر^(١٤٢) فى الاصطلاح الفنى الكلامى هو نفى الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله، وهناك جبرية خالصة، وهى التى لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل، وجبرية متوسطة، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

والجبرية^(١٤٣) Fatalism إذن مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل حدوثهما، ولا يمكن لأى قوة أن تمنع ذلك الحدوث وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم سبب واحد ميتافيزيقى. وهذه الجبرية موجودة فى الحكمة الصينية التى تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث فى الطبيعة. أما الفكر الاغريقى، فلا نجد فيه الجبرية للأهمية الفائقة التى أعطاها اليونان للعقل وأحكامه، والمنطق وقوانينه.

وعندما نتحدث عن مفهوم الجبر يستحضرنا على الفور مفهوم القدرية^(١٤٤) (وهو المعنى المرادف للجبرية) وقد خطرت فكرة القدرية للإنسان منذ أقدم العصور بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنظمة، كما يوجد المذهب القدرى فى مختلف المذاهب المادية عند اليونان فى ردهم الأشياء إلى أصل واحد كالماء، أو النار أو العناصر الأربعة المعروفة أما القدرية فى الفكر الإسلامى لقب وصم به من نفى التسليم بقضاء الله

وقدره، مفضلاً إعطاء الإنسان قدراً من المسؤولية ليحق الثواب والعقاب في الدار الآخرة.

ولكن البدايات الحقيقية في القول بالجبر كانت بعد ظهور الإسلام^(١٤٥)، واستقراره في صورة أفكار ذات أهداف سياسية تحاول أن تتخذ لها مسحة من عقائد الإسلام وذلك حتى تبرز أمام الناس تلك التحولات السياسية التي نقلت الخلافة الشورية التي أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول (ص)^(١٤٦) إلى نظام شبه ملكي على يد "معاوية بن أبي سفيان"، حيث أطلق هؤلاء الجبريون على أنفسهم اسم (أهل السنة وأهل الجماعة) وشاعت عند عامة المسلمين و جماهيرهم التفسيرات التي تجعل كلمة السنة هنا بمعنى سنة الرسول (ص) وكلمة الجماعة إلى جماعة المسلمين.

ومما لا شك فيه أن قضية الجبر والاختيار^(١٤٧) كانت وما تزال قضية لم تحسم بإزاء الفلاسفة والفنانيين، ورجال الدين، فهي تتناول في الحقيقة أخطر مل يعنى الإنسان، ومدى مسؤوليته عن أفعاله، وتحديد تلك المسؤولية لمصيره بعد الموت. وهي من المسائل القديمة^(١٤٨) التي واجهت الباحثين والفلاسفة منذ زمن بعيد. فقد تكلم فيها اليونان والفرس، وتكلم فيها الكلاميون من المسلمين وكانت تتكون في مراحلها المتباينة. فقد قصد الفلاسفة إلى غرض فلسفي حين درسوها وهو تفسير الكون ومظاهره، بينما قصد الاخلاقيون إلى غرض إجتماعي، وهو النظر في المجتمع، ونقده، ومحاولة إصلاحه في حين أن أهل الدين التمسوا من بحثها تخريجات تبرر مسؤولية الفرد عن أعماله، وتوضح فكرة البعث والحساب.

ب - رؤية 'المعري' فى الجبر:

يرى البعض أن 'المعري' جبرى^(١٤٩)، وأظهر أرائه فى الفلسفة الإلهية الجبر، كذلك حياته وشعره فى اللزوميات يدلان على الجبر فيقول:

المرء يقدم دنياه على خطر

بالكره منه وينآها على سخط

يخيط اثماً إلى اثم فيلبسه

كأن مفرقه بالشيب لم يخط^(١٥٠)

والإنسان يدخل الدنيا كارهاً ويخرج منها كارهاً فيقول:

إذا كنت بالله المهيمن واثقاً

فسلم إليه الأمر فى اللفظ واللحظ

يدبرك خلاق يدير مقادراً

تخطيك إحسان الغمام أو تحظى^(١٥١)

ولكن هل "المعري" يوافق نزعة المسلمين فى عقيدة الجبر؟ الجبر قديم عند الفلاسفة وكثير من أهل الديانات، وأساس الإيمان بالجبر مصدران:

المصدر الأول:

ان الاختيار لا يتفق مع القول بأن هذا العالم مبنى فى حركاته الإجتماعية والفردية للإنسان وغير الإنسان على العلل والأسباب. فإن صحت هذه القضية لم يكن للاختيار موضع فى هذا العالم، وذلك لأن الاختيار إما أن يكون متصلاً بما قبله وما بعده إتصال العلة بمعلولها والنتيجة بمقدمتها أولاً. فإن تكن الأولى فهو الجبر إذ لا يمكن أن يتخلف المعلول عن علته، ولا أن تحول النتيجة عن مقدمتها، إن فلا ينبغى إدعاء الاختيار. وإن تكن الثانية فقد بطلت القضية، وأصبح العالم ملعباً تختلف

فيه المصادقات. وإن تكن الثانية فقد بطلت القضية. وأصبح العالم ملعباً
تختلف فيه المصادقات وهو ما شك في بطلانه، إذن فليس من الجبر مفر.

المصدر الثاني :

الإيمان بشمول القدرة والعلم الإلهين، فإن شمول القدرة يقتضى ألا
يكون فى هذا العالم شئ إلا إذا تعلقت به قدرة الله، فإذا فعل الإنسان شيئاً
فإما أن يكون مختاراً فيه، أو غير مختار، فإن يكن فهذا الفعل واجب، وإن
لم تتعلق به قدرة الله، وهو باطل، لأنه يهدم أصل القدرة، وإن يكن غير
مختار فهو الجبر الذى لا شك فيه.

و'المعرى' يجد فى الحياة ألواناً من الخير والشر ليس له يد فيها
حيث يقول :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها؟

واللوم يلحقنى وأهل نحاسى^(١٥٢)

ومما يؤكد نظرية الجبر عند 'المعرى' هو وجود الطبائع المخلوقة
فى الإنسان والتي لا حيلة لقدرات عقله أمامها. فهى نوع من الجبر
المطلق الذى يحدد مصيره على غير إرادته، وعلى البشر أن يدركوا أن
مصائرهم موكله بأقدارهم لإبإرادتهم وتديبيرهم^(١٥٣). وهناك من أكد القول
بالجبرية المطلقة عند 'المعرى' من حيث ان الإنسان ولد فاسداً أو سيبقى
كذلك إلى أن يزول^(١٥٤). ويرتب 'المعرى' على ذلك نتائج إجتماعية وآراء
فلسفية خطيرة فى كتاب (الفصول والغايات) إشارة إلى الجبر، وتقريره
للجبر المطلق أوقعه فى حيرة، وارتباب، فمن الناحية الدينية لا نستطيع أن
نتبين رأيه فى التكليف ولا البعث. ولكن 'المعرى' فى كل أحواله آخذ بما
يرى العقل. فالعقل هو الذى هداه إلى الجبر^(١٥٥).

وقد استخدم 'المعري' المثال ليوضح به رؤيته في الجبر وهو الأرزاق لأنه مؤمن بأن هذه الحكمة تنظم الكون وتسيطر عليه سيطرة لا تدع لقوة ما أن تقلل منها. ولم يقتصر بفكرته هذه على الإنسان، وإنما شمل بها الحيوان من ناحية الرزق والمقدور معاً. فالحيوان لا تسير عليه الأرزاق حسب قاعدة مفهومة، كذلك الإنسان لا اختيار له في تقبل هذا أو رفض ذلك. فالأمر كله يرجع عند 'المعري' إلى نظريته في الجبر المطلق^(١٥٦).

الاختيار :

أ - الاختيار وعلاقته بالإنسان :

يرتبط مفهوم الاختيار^(١٥٧) بالحرية والإرادة. وقد كانت الصعوبة في صياغة مفهوم الحرية^(١٥٨) ناتجة عن كثرة استعماله في ميادين متنوعة تشمل العلوم الاجتماعية والسياسية واللاهوت والفلسفة. والحرية المطلقة^(١٥٩) هي أن يريد الإنسان ويعمل ما يريد من غير أن يكون لأي شيء آخر سلطان على إرادته أو عمله، وهي بهذا المعنى لا تكون إلا لله، إنما يصلح للناس حرية مقيدة، وقد جاء تعريفها في إعلان حقوق الإنسان الصادر في فرنسا ١٧٨٩م "إنها القدرة على عمل كل شيء لا يضر بالغير". في حين أن الحرية في الأدب^(١٦٠) هي حرية الأديب التي تتبع من داخله وترتبط بمقتضى طبعه. فإن مسؤوليته عن المجتمع مسئولية داخلية، ولذلك فهو حر في أن يكتب ما يشاء رضى المجتمع أو لم يرض. فليس من حق أحد مهما كان "أن يفرض على الأديب شيئاً. ومن هنا كان تقبل د.طه حسين لمبدأ الالتزام عند "سارتر" بوصفه مبدأ صحيحاً في ذاته، حيث أكد سارتر على حرية الأديب في عمله. وهذا ما لا يتعارض مع

مفهوم د. طه حسين عن الحرية وارتباطها بالأديب الذى لا يعنى بأى شىء يتجاوز أدبه، الذى هو ضمير الجماعة فى النهاية.

مما سبق يمكن أن نضع قضية الحرية فى عدة نقاط هى (١٦١) :

١ - الحرية هى قضية العقل الإنسانى، أو بتعبير آخر قضية الإرادة الحرة للإنسان فى مواجهة الإرادة الإلهية، أى أنها ذات طابع ميتافيزيقى.

٢ - كان لهذه القضية عندما ظهرت على مسرح الفكر الإسلامى وجهاً سياسياً أمورياً، كان يحاول دائماً تعميق مفهوم الجبرية فى أذهان المسلمين فى ذلك العصر.

٣ - هناك من رفض هذا الاتجاه الأموى فى تعميقه لفكرة الجبر من ناحية، وتفسيره للنص القرآنى من خلال فكرة الجبر من ناحية أخرى.

٤ - كان هناك موقفاً وسطاً لا يميل إلى هؤلاء أو هؤلاء.

ومما لا شك فيه أن المشكلات الكثيرة التى تثار حول حرية الإرادة^(١٦٢)، إنما تنشأ عن تنافر، سواء كان حقيقياً أم ظاهرياً بين مجموعة من المعتقدات التى لا ترضى التخلّى عن واحدة منها. فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أن نختار بين أن نتصرف على صورة ما، أو أن نمسك عن التصرف بها، ومن ناحية أخرى نرى أن الطبيعة مطردة، وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف. وانكار مبدأ الحتمية هنا لا يلغى المشكلة بالضرورة.

والفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية يسمون (دعاه الإرادة الحرة) وهم لم يلقوا نجاحاً فى تفسير الفعل تفسيراً يجعل الاختيار الذى تقع تبعته على صاحبه أمراً معقولاً. أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية يوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار بمعناها الكامل وهم

(الحتميون). ولكن من الفلاسفة من يرى أكثر التعارض بين الإتجاهين
تعارض ظاهري فحسب.

ب - رؤية 'المعري' في الاختيار :

إذا كان 'المعري' ينشد الخلاص في النسك والزهد وإيمانه
الشهوات والقضاء على اللذات، ثم في القضاء على النسل. فإنه لا يستطيع
أن يقوم بهذا كله إلا بإعتباره فعلاً مضاداً لطبيعة الوجود وإرادة الحياة،
أى أنه يؤكد ذاته بإزاء هذه الإرادة، وبالتالي يفترض في نفسه الحرية
ويقول بالمسئولية^(١٦٣). وهذا القول عندنا يتفق مع منطق العقل إلى حد
كبير. ف'المعري' لم تفرض عليه العزلة ولا الزهد من خارج ذاته، بل
هى أمور نابعة من باطنه تتحكم فيها إرادته هو. فإذا كان يمتلك تلك
الإرادة وهذه الهيمنة على الذات، فلا شك أنه يمتلك الحرية فى أفعاله
ويحدد مسئوليته تجاهها.

وهناك من يفرق بين الجبرية الفلسفية والجبرية الشعرية عند
'المعري'^(١٦٤) فالجبرية الفلسفية هى تفكير منظم ينتهى فعلاً إلى القول بأن
الإنسان غير مكلف وأنه لا سبيل إلى خروجه عما رسم له منذ الأزل،
وهى فكرة تهدم كل ما يحاوله لترقية نفيه كفرده، وتجعل الشرائع الدينية
والاجتماعية قيوداً لا معنى لها فى الحياة. أما الجبرية الشعرية فهى
شعور فقط يضعف الإنسان إزاء المجهول فبينما ترى الشاعر من جهة
يقول بالقدر، ويصف فعله وأثره فى الناس كقوله :

كتب الشقاء على الفتى فى عيشه

وليبغى قضاءه المكتوباً^(١٦٥)

نجده من جهة أخرى يدعو الناس إلى مثل عليا ينشدونها، ويحفزهم على الفضائل، ويؤكد إيمانه بقدرة الإنسان على الخير، وإلا فما معنى نقده لحياة الأفراد والجماعات.

و'المعري' يرى أن الإنسان يعجز غاية العجز حين يختار لنفسه ويقدر غاية القدرة حين يختار لغيره^(١٦٦) فالحيرة والتردد، أعظم حين يختار الحكيم، وينظر في مختلف الشئون قياساً على كثرة ما يرى، (ولكن هذا لا يمنع حريته في الاختيار).

ومن هنا يرى 'المعري' أن أقصى ما يملك الإنسان في هذه الدنيا عمر واحد يعلم فيه كل ما قدر له من العلم، ويعمل فيه كل ما في وسعه من العمل فإذا قضاه فتلك حصته من الزمن لا حصة له بعدها، ولا نصيب له من أعمار الدنيا.

وفي تقديري أن في هذا دليل على إيمان 'المعري' بحرية الإنسان التي وإن كانت متعززة بعض الشيء، إلا أنها موجودة لا مناص من ذلك. ولعل تلك الحرية نابعة عنده من إيمانه بالعقل الذي لديه القدرة على الاختيار، ولكن كلما ارتقى هذا العقل تكون الصعوبة أكثر في الاختيار بين البدائل والمتشابهات.

التوسط بين الجبر والاختيار :

بعد أن استعرضنا ما جاء به 'المعري' من آراء ترى جبرية الإنسان وأخرى ترى اختياره سنشير هنا إلى تلك اللحظات التي عاشها 'المعري' في حيزه بين الجبر والاختيار (التوسط) وأسباب ذلك.

يرى د/ طه حسين أن الإنسان عند 'المعري' ليس مسئولاً كل المسؤولية عن سيئاته، لأنه لم يبتكر أسبابها، ولكنه في الوقت نفسه ليس معفى كل الإغفاء من هذه السيئات، لأن له عقلاً يهديه. فمن الحق عليه أن

يهتدى، وهو ملوم إذا لم يفعل. إذن فهو الجبر الملطف. الجبر الذى يعذر الإنسان بعض العذر ولكنه لا يعفيه من التبعات كلها. الجبر الذى يبيح "لأبى العلاء" أن يلوم الناس على آثامهم، ويأمرهم بالخير، ويفرض عليه أن يحتاط لنفسه فيفعل الخير^(١٦٧) وإن كنا وجدنا فى موضع سابق رأياً، جازماً منه بأن 'المعري' جبرى خالص وفى هذا تناقض ملحوظ. وهناك من يرى أن 'المعري' أخذ بالجبر فى أعمال، وبالحرية والاختيار فى أعمال أخرى^(١٦٨). ومن الغريب أن من قال بجبرية 'المعري' رتبوا على هذا نفيه للتكاليف والفروض الشرعية وذلك حين قال:

إن كان من فعل الكبائر مجبراً

فعبابه ظلم على ما يفعل^(١٦٩)

وهو فى الحقيقة ينكر أن يكون الله ظالماً ويثبت له العدل الذى رتب عليه المعتزلة ثواب الناس وعقابهم، كما ان اتهم 'المعري' بالجبر ظن خاطئ. فقد كان يأخذ بالجبر فى شئون الخلق والتكوين والحياة والموت. أما أفعال الإنسان فكان يأخذ فيها بفكرة القدرية والمعتزلة فى أن الإنسان مسئول فى تصرفاته وأفعاله.

كما أكد البعض على تناقض 'المعري' فى مسألة الجبر والاختيار. فقد قال بالجبر والاختيار والتوسط. فاختلط أمره وتناقضت أقواله^(١٧٠). ويفسر البعض هذا التناقض فيرى أن 'المعري' يفرق بين حالتين إحداهما وجودية وأخرى مثالية. والحالة الوجودية تثبت أن الإنسان مجبر كغيره من الكائنات، والحالة المثالية توجب أن يحاول الإنسان الافلات من الطبيعة حتى يبلغ غايته، وهى حالة إستثنائية قلما يستطيع الإنسان تحقيقها^(١٧١).

وهكذا كانت مسألة حرية الإنسان من المسائل الهامة، فكما شغلت
'المعري' شغلت قبله الفرق والمذاهب المختلفة فيقول :

وتخالفت الأهواء: هذا مدع

فعلاً، وذلك دنيه الإيجابار^(١٧٢)

وفى النهاية سوف نعرض بعض من أبيات للمعري توضح لنا
قوله فى الجبر والأختيار والتوسط

يقول 'المعري' فى الجبر :

لا يستطيع الناس دفع فضيلة

بالغدر صيرها إليك مصير^(١٧٣)

ما يترك الإنسان دنياه، راضياً

بغز، ولكنه مستنصاً ما على قسر^(١٧٤)

لم نحلل بدنياتنا اختياراً

ولكن جاء ذاك على اضطرار^(١٧٥)

لو حافظنا الله لم نحفل بمرزية

وكيف يخشى رزايا الدهر من حاطا^(١٧٦)

خرجت من ذى الدار كرها. ورحلتى

إلى غيرها بالرغم، والله شاهد^(١٧٧)

ويقول فى الحرية :

كيف احتيالك والقضاء مدبر

تجبنى الأذى، وتقول انك مجبر^(١٧٨)

تعالى الذى صاغ النجوم بقدره

عن القول أضحى فاعل السوء مجبراً^(١٧٩)

ويقول فى التوسط بين الجبر والاختيار :

وإن سألوا عن مذهبي، فهو خشية

من الله، لا طوقاً أبث ولا جبراً^(١٨٠)

لا تعشن مجبراً ولا قدرياً

واجتهد فى توسط بين بيننا^(١٨١)

وتعقيباً على ما سبق ذكره فإننا نرى أن 'المعري' كان متوسطاً بين الجبر والاختيار، لأنه كان جبرياً حين عرض آراءه فى الاختيار وكان مختاراً حين عرض آراءه فى الجبرية. فهو يرى فى الجبر فى أمور الخلق والموت. أما الأفعال الإنسانية فهو مختار فيها. ولعل هذه الرؤية العلانية متفقة تماماً مع الرؤية الإسلامية^(١٨٢) التى ترى أن الإنسان مسير فى أمور ومخير فى أمور أخرى، حتى يحق له الثواب والعقاب فى الآخرة، ومثل هذه النزعة التوسطية اشتهر بها 'المعري' فى معظم الأمور فهو القائل:

فقارب وباعد واحب واعل ولا تقل

وقولن، وجاهر بالمراد، وكاتم^(١٨٣)

٤ - الثواب والعقاب (قضية التكليف)

مما لا شك فيه ارتباط الثواب والعقاب بقضية الموت، وبالتالي بقضية البعث بعد الموت. فإذا كان هناك إيمان بحقيقة الموت، فهناك إيمان بالبعث بعد الموت وبالثواب والعقاب. ومن المنطلق السابق كان اهتمامنا قبل دراسة التكليف عند 'المعري' أن نتعرف على وجهة نظره فيما يتعلق بالموت والبعث ثم نصل من خلال ذلك إلى رؤيته في الثواب والعقاب.

أ - قضية الموت :

ما هو الموت؟^(١٨٤) الموت هو الحد النهائي الذى يتحدى القيم ، ويكذب شتى مزاعم الإنسان، ويقول أبيقور (ليس للموت وجود بالقياس إلينا لأنه طالما كنا أحياء فليس ثمة موت، وبمجرد ما يوجد الموت فإننا لن تكون أحياء).

وليس يكفى أن نقول أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يموت بمعنى الكلمة، وإنما ينبغى أن نقول أيضاً أنه الموجود الوحيد الذى يملك يقيناً مزعجاً عن حقيقة الموت. وكما قال الفيلسوف الرواقى سنيكا (إذا أردت ألا تخشى الموت، فإن عليك ألا تكف لحظة عن التفكير فيه).

وغريزة الخوف من الموت متأصلة فى الإنسان من طفولته حتى تسلمه إلى القبر^(١٨٥) وكثيراً ما تتصادم هذه الغريزة من الغرائز الأخرى كالغضب وحب الابتكار والاستطلاع.

ومن المفروض فى الإنسان أن يريد الحياة، لأن إرادته لها شئ طبيعى^(١٨٦). وقد إتخذ العرب من القطا مثلاً لإرادة الحياة فقال شاعر قديم أن القطا لا ينام خشية التعرض للخطر فى أثناء النوم فيقول :

ولو لا المزعجات من الليالى

لما ترك القطاطيب المنام

ولم يتحدث الأدباء والشعراء كثيراً عن إرادة الحياة، لأنها الشئ الطبيعي ولكن مما يلفت النظر أن كثيراً من بينهم أرادوا الموت وامتدحوه. والشاعران اللذان يمثلان إرادة الموت تمثيلاً تاماً هما "أبو العتاهية" و"أبو العلاء المعري" فديوان أبو العتاهية كله ينحصر في تمنى الموت وتفضيله على الحياة وهو يفعل ذلك بدافع الشوق إلى الآخرة، فهي الدار الباقية أما 'المعري' فقد أراد الموت كرهاً للحياة. فقد تمثلها لا بينما يحسبها الناس عروساً فيقول :

ظن الحياة عروساً خلفها حسن

وإنما هي غول خلقها شرس^(١٨٧)

ولكن هناك صراع يعيشه 'المعري' بين حب الدنيا ومقتها، بين الفرع من الموت والترحيب به^(١٨٨). فالموت هو الحقيقة التي لم يشك فيها بعد إيمانه بالله ورغم ذلك فهو يخاف منه، بل ويستغيث منه فيقول :

أنباتا اللب بلقيا الردى

فالغوث من صحة ذاك النبأ^(١٨٩)

وهناك من يرجع سبب خوف 'المعري' من الموت إلى جهله وخوفه مما وراء الموت. فالموت راحة، ولكن من يضمن ذلك؟ فكثراً ما يتوقف العقل عن إبداء الرأي فيما وراء بلى الأجساد^(١٩٠). والواقع أن فكرة الخلود لا يمكن أن تصبح حقيقة يقينية لا يرقى إليها الشك. والظاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها. فما بعد الموت سر لا سبيل إلى استجلاء كنهه^(١).

وقد إهتم "شوبنهاور" أيضاً بمشكلة الموت^(١٩٢) مثلما إهتم بها 'المعري' من قبل. فقد كرس شوبنهاور صفحات طوال عالج فيها المشكلة من الناحية الميتافيزيقية الخالصة، وقد بدأ هذا البحث بملاحظة نفسية تتعلق بالموقف الشعوري الذى يقفه الإنسان بإزاء الموت فقال : أن الظاهرة النفسية الأولى فيما يتصل به هى الجزع منه، فكل كائن حى يخشى الموت مهما كان وإنما يختلف الواحد عن الآخر فى معرفته للموت. فالحيوان يشعر بالجزع من الموت، ولكنه لا يعرف هذا الموت الذى يخشاه، لأن الجزع مستقل عن المعرفة، فالأول مصدره الإرادة، والمعرفة مصدرها العقل. ويتسأل "شوبنهاور" عن مصدر التعلق الشديد بالحياة، ويرى أنه ليس العقل. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليفة بالحب والاستمرار. فمن المؤكد أن اللاوجود خير من الوجود. وسبب التمسك بالحياة هو حركة عمياء غير عاقلة لا تفسير لها إلا أن فى داخلنا إرادة خالصة للحياة^(١٩٣).

وإذا كان 'المعري' قد أرك حقيقة الموت عامة وخوفه منه، إلا أننا فى بعض المواضع نراه يفضل الموت^(١٩٤)، وله أسبابه. فقد إنتهى فى قضية الحياة والإنسان إلى موقف سلبي رافض لهما، وإنتهى إلى أن الموت هو الحقيقة الوحيدة والمؤكد فى حياة الإنسان المليئة بالمعاناة. كما أن إحساسه بخواء الحياة وعبثيتها، وانعدام المنطق والخير فيها جعله يرى أنه لا سند يرتكن إليه الإنسان سوى الموت، بل أن الموت هو الأمل والمرتجى، لأنه المخلص من العذاب.

وقد ارتبط تفضيله للموت بالتشاؤم^(١٩٥)، وتشاؤمه، يرجع إلى اعتقاده أن الشر فى الوجود غالب على الخير، وأن طبيعة الإنسان مبنية على الفساد، والحياة تتطوى على تناقض مفرج، وهو ما يمكن أن نسميه

بمأساة الوجود. وفي نهاية حياة الإنسان القصيرة والمليئة بالآلام لا يجد إلا شئ واحد هو الموت والعدم.

ومن المنطلق السابق نجد أن 'المعري' لم يخرج في قضية الموت عن العرف العام من حيث حتمية الموت، والفرع منه، أو تفضيله في بعض الأحيان فعلى شدة إيمان^(١٩٦) أى انسان عملى بالجدية الحياتية والتفاؤل فلا مهرب لديه من التفكير فى الموت فى أى وقت، فهو شاخص فى جدلية الفكر والنفس الإنسانية.

ومن الطريف عندنا ربط 'المعري' بين الموت وإحساس اللذة والألم حيث يقول :

إن حزناً فى ساعة الموت أضعا

ف سرور فى ساعة الميلاد^(١٩٧)

وهنا نرى أن 'المعري' يفلسف إحساس الحزن بالموت، ويبرز لنا فلسفته فى اللذة والألم، من حيث أن السعادة أو اللذة قد يعقبها ألم أكبر منها بكثير، كما أن الألم قد يعقبه لذة. وهذا ما سنجدده فيما بعد عند "محمد بن زكريا الرازى" عندما نعرض لفلسفته فى اللذة والألم وعلاقتها بالفكر الأبيقورى^(١٩٨).

كذلك ربط 'المعري' بين الموت وفكرة الحرية^(١٩٩). فقد إنتهى إلى نتيجة إستراح إليها، وهى أن الموت على الرغم من كره الإنسان له، إلا أنه يحمل معه الحرية التى يتمناها الإنسان فى الموت إنعتاق من الدنيا وآفاتنا فقد أدرك عبثية الحياة وأن الخلاص بالموت. فيقول :

موت يسير معه رحمة

خير من اليسر وطول البقاء

وقد بلونا العيش أطواره

فما وجدنا فيه غير الشقاء^(٢٠٠)

ولنا أن نتسال هنا إلى أي حد كان 'المعري' متفقاً مع الرؤية الإسلامية فيما يتعلق بقضية الموت؟

إن الناظر إلى العالم العلوي في جملة يراه مسخراً تحت سلطان القدر فكل شيء فيه له قدر لا يعدوه وطور لا يتجاوزهم، والناظر في عالمه الأرضي يجده مقيداً أيضاً بنسب معينة من البعد عن الشمس والكواكب بمقادير معينة، والناظر في عالمنا الأرضي يجده مقيداً أيضاً بنسب معينة من البعد عن الشمس والكواكب بمقادير معينة، والناظر إلى الكائنات الحية على ظهر الأرض يراها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم وأخيراً لظاهرة الموت. والعقيدة الدينية ترى أن أمر بقاء الكون وتطوره رهين بالإرادة التي وضعت هذا النظام وحفظته، وهي إرادة الله^(٢٠١).

و'المعري' هنا لا يسلك مسلك الطبيعيين في شأن الموت. فهو ليس مجرد ظاهرة بيولوجية يمكن تفسيرها وتحليلها، وإلا لما كان خوفه منه، من شيء يدركه ويمكن تحليله. وهو لا يتجاهل مقدار ما للوعي والشعور من أهمية قصوى في قضية الموت.

وفي نهاية هذا العرض لقضية الموت سوف نشير لبعض أبيات للمعري تؤكد لنا رؤيته السابقة في الموت حيث يرى أن الموت قضية عامة فيقول :

ان منهاج الردى يستوى

فيه مسود القوم والسائد^(٢٠٢)

يكون من سمي، من القوم خالداً

كذوباً، لأن المرء ليس بخالد^(٢٠٣)

وهو يربط بين الموت والأخلاق فيقول :

وقد علمنا باتنا، فى عواقبنا

إلى الزوال، ففيم الضغن والحسد^(٢٠٤)

وفى الخوف من الموت يقول :

وللموت كأس تكره النفس شربها

ولابد يوماً أن نكون لها شراباً^(٢٠٥)

ولم أرد المنية باختيارى

ولكن أوشك الفتیان سحبي

ولو خيرت لم أترك محلى

فاسكن فى مضيق بعد رحب^(٢٠٦)

وفى مواضع أخرى يفضل الموت ويرى فيه الأمل فى الخلاص

فيقول :

فلا يرهين الموت من ظل راكباً

فإن انحداراً فى التراب، صعود^(٢٠٧)

ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت

لآليت أن الموت فى الفم أعذب^(٢٠٨)

ما أطيب الموت لشرابه

إن صح للآموات وشك التقاء^(٢٠٩)

ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن الموت سلطة ربانية. وقد حرر

الإسلام الإنسان من الخوف على حياته لأن الله هو الذى يملك أمر النفس،

ويعلم وقت رجوعها إليه فيقول تعالى "

"يا أيتها النفس المطمئة ارجعى إلى ربك راضية مرضية"^(٢١٠)

"ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً"^(٢١١)

"انا لنحن نحى ونميت ونحن الوارثون" (٢١٢)

"كل نفس زائفة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة" (٢١٣)

"وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرى نفس بأى أرض

تموت" (٢١٤)

وهنا نلمس أوجه الاتفاق بين 'المعري' والرؤية الإسلامية للموت الذى هو عام وشامل، والحقيقة الوحيدة فى هذا الكون. فالموت قضية ربانية لله وحده وأنه مجهول بالنسبة لنا. وإن كان الإسلام قد نهانا عن الخوف منه، إلا أن طبيعة الإنسان تخشى من المجهول، وتهاب مما لم يعرف كنهه بعد. قال تعالى: "وانذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم" (٢١٥)

أما الفلاسفة الطبيعيون (٢١٦) فالموت لديهم مجرد ظاهرة بيولوجية يمكن حصرها ومشاهدتها وتحليلها. وهنا يغفل الطبيعيون ما فى الموت من تجربة حية ذاتية يحياها كل إنسان لحسابه الخاص، وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة، على الإطلاق، فذلك لأنهم يقللون فى العادة من أهمية الدور الذى يلعبه كل من الوعى والشعور من جهة والتوقع والاستباق من جهة أخرى.

ب - قضية البعث :

ما هو موقف 'المعري' من قضية البعث هل هناك حياة بعد

الموت أم لا؟

فلنتعرف أولاً على معنى البعث (٢١٧) Resurrection وهو

اصطلاح دينى لدى مختلف الشعوب التى تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل

قدماء المصريين. وقد اتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالإضافة إلى مدلوله

الدينى لدى الإسلاميين خاصة، وللبعث بشكل عام معنيان :

أ - المعنى الأول : البعث فى الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى
الإنس والجن يدعوهم إلى طريق الحق وشرطه إظهار المعجزة.

ب - المعنى الثانى : البعث فى علم الكلام والفلسفة، ويطلق على
الحشر والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality
وإذا نظرنا إلى مفهوم البعث فى القرآن وجدنا أن هذا اللفظ اتخذ
معنى الإرسال أو المعاد والحشر. ومعنى الإرسال أى بعث العذاب فقد
قال تعالى :

"قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم" (٢١٨)

وفى القرآن أدلة كثيرة على البعث أو المعاد يقول تعالى:

"إن كنتم فى ريب من البعث، فإننا خلقناكم من تراب" (٢١٩)

"فهذا يوم البعث، ولكنكم كنتم لا تعلمون" (٢٢٠)

وعند الهنود نجد أن المذهب الرئيسى فى المصير الإنسانى هو
التناسخ (٢٢١) ومذهب تناسخ الأرواح مذهب قديم وشائع عند مفكرى الهند
منذ القدم (٢٢٢). وقد أخذ عنهم الفيثاغوريون. وظل حتى عصر 'المعري'.
فلا بد أن يكون سمع عنه فى بغداد. وأشعاره تدل على أنه كان ينكر هذه
العقيدة ويحط من شأنها. وهذا المذهب كان معروفاً عند العرب (٢٢٣)
أيضاً. منذ أواخر القرن الأول و (الشيعية الاسماعيلية) تدين به، وبعض
المذاهب، التى تقترب منه كالحلول والرجعة، ولكن 'المعري' لم يؤمن
بالتناسخ فقد قال :

يقولون أن الجسم ينقل روحه

إلى غيره حتى يهذه النقل

فلا تقبلين ما يخبرونك ضلة

إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل (٢٢٤)

وهكذا لم يستريح 'المعري' لفكرة التناسخ على الرغم من حديثه عن الجسد كسجن للنفس، والنفس كسجن للجسد أيضاً. لقد كان يرى أن الجسد سجن للنفس يتحمل في هذه الحياة دوره في الشقاء والسعادة. وأن الألم والراحة في الحياة للنفس والجسد معاً^(٢٢٥).

والقضية الوحيدة التي لا تقبل الجدل عند 'المعري' فيما يتعلق ببعث الموت هو فناء الأجساد^(٢٢٦). حيث كان يؤمن بتحلل الجسد، وقد عبر عن ذلك بوسائله المعروفة من سخرية دامعة حيناً، ومن جد قاتم في معظم الأحيان، وكأنه يشعرنا بأن هذه الأجساد لا سبيل لها إلى البقاء. وما عدا ذلك فلا يعرف عنه شيئاً إلا الظن حيث أن مصير الروح لم يحدده أحد بعد.

ويرى البعض أن النزعه الفلسفية "لأبى العلاء" في الطبيعات والرياضيات يوناني خالص، وفي الإلهيات يوناني كثيراً وإسلامي قليلاً وهذه النزعة الفلسفية تؤكد أن 'المعري' إن لم يكن أنكر البعث إنكاراً تاماً، فقد شك فيه شكاً شديداً^(٢٢٧).

وبرى آخرون أن 'المعري' أنكر البعث بعبارة صريحة. وتبدو آثار الفلسفات الشرقية في تكوينه واضحة، وخاصة الفلسفة الدهرية^(٢٢٨)، ولكن أشياعها يثبتون فيما يذهبون إليه، ولا يتلاعبون فيه بالألفاظ، فلا يحار الباحث في الوقوف على حقيقة مذهبهم عكس 'المعري'،^(٢٢٩).

ولكن 'المعري' شأنه في قضية البعث شأن كل القضايا الأخرى من التردد والغموض. ولكن الفحص الدقيق لما جاء به من شعر ونثر يجعلنا نصل إلى الرؤية الصائبة والحكم الجازم في هذه القضية والعرض الآتي يؤكد لنا صدق ذلك :

يثبت 'المعري' البعث فيقول :

قال المنجم والطبيب كلاهما

لا تحشر الأجسام، قلت : إليكما

ان كان رأيكما فلست بخاسر

أو صح قولي فالخسار عليكما (٢٣٠)

خلق الناس للبقاء فضلت

أمة يحسبونهم للنفاد (٢٣١)

ويؤكد على قدرة الله غير المحدودة والتمثلة في البحث، فيقول :

ما أقدر الله، أن يدعى بريته

من تربهم، فيعودوا كالذى كانوا (٢٣٢)

ويقول فى إنكار البحث :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا

يحطمنا ريب الزمان حتى، كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك (٢٣٣)

فى حين يرى د/ "طه حسين" أن "المعري" كان يعلم بإمكانية سبك

الزجاج فقد قال :

إن الزجاج لما حطمت سبكت

وكم تكسر من در، فما سبكا (٢٣٤)

ويقول فى الشك فى البحث :

وإن صدئت أرواحنا فى جسومنا

فيوشك يوما أن يعاودها الصقل (٢٣٥)

دفناهم فى الأرض، دفن تيقن

ولا علم بالأرواح غير ظنون (٢٣٦)

والحقيقة عندنا أن "المعري" لم ينكر البحث. وإذا تأملنا الأبيات

الواردة فى هذا الشأن لوجدناها تميل إلى الإثبات حيناً، ثم الشك فى أحيان

أخرى، ولم نجد فيها الإنكار إلى جانب أن "المعري" أنكر التناسخ مطلقاً، وهو ما لا يتفق مع تعاليم الدين الإسلامي. فهناك بعث، ولكن ليس على الطريقة الهندية أو اليونانية كذلك فإن المعري قال صراحة بفناء الأجساد، ولم يقل بفناء الأرواح. فإذا كان الفناء للأجساد فما هو حال الأرواح إذن؟ لاشك أنه البقاء. فمن البديهي أن تبعث الأرواح وترمم الأجساد. ويبعث الإنسان كاملاً يوم القيامة. فإذا كان هناك ثواب وعقاب عند "المعري" - وهذا ما سنعرفه بعد قليل - فكيف لا يكون بعث، ولمن يكون الثواب والعقاب؟. وإنما لا نلوم "المعري" على شكه في البعث أو موقفه اللا أدري منه، فتلك أمور غيبية قد يلعب فيها الخيال والتردد الدور الكبير، ولكن الاستناد الكامل إلى الدين وشريعة القرآن قد يزيل من هذا التردد والحيرة. وهذا ما لم يفعله "المعري" لأن الخطوة الأولى في مساره هي العقل، ثم النقل كما أشرنا من قبل.

ج - قضية الثواب والعقاب (التكليف) :

بعد أن تناولنا قضيتي الموت والبعث، نتناول قضية التكليف، وهي ذات علاقة وثيقة بالإيمان بالموت والبعث. ويرتبط التكليف بمسئولية الإنسان تجاه أفعاله، والمسئولية^(٢٣٧) Responsibility على اتصال وثيق بكل ما اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق^(٢٣٨) والعلوم الإنسانية. وهي ذات ارتباط بالإنسان المسئول. والالتزام هو الشعور بالمسئولية تجاه كل ما يجرى من حولنا، وتحمل هذه المسئولية.

إذن فالثواب والعقاب تعبير عن المدح Praise والذم Blame. هكذا رأى "سد جويك"^(٢٣٩) أن القائل بالحمية (الجبرية) يمكن أن يبرر العقاب على أنه تهديبي أو تقويمي Reformatory ولكن لا يستطيع تبرير العقاب الجزائي Retributive Punishment وإن كان "برود" رفض هذه

الرؤية من ناحية أن العقاب الجزائي يدافع عنه أنصاره الذين لا يؤمنون بالجبر. ولكن رغم اختلاف الآراء في العقاب الجزائي، إلا أنه يوجد اتفاق على أن من يأتي بالفعل الخاطئ يستحق الألم، وأن فاعل الشر ينبغي أن يعاقب.

وإذا نظرنا إلى ما يراه "المعري" في مسألة الثواب والعقاب لوجدنا شأنه فيها شأن بقية القضايا من النفي والإثبات، وإن كان تركيزه على الإثبات أقوى وأكثر.

هناك من يرى أن "للمعري" نهجا دينيا خالصا في تصور البعث والمساءلة، فهو يتمنى أن يكون مقبولا عند الله. فقد جانب الأثام، وصام عن خطايا الحياة، وهو يمتلكه الخوف والضعف كلما تصور نفسه في موقف الحساب يوم القيامة، فهو إذن مؤمن بالثواب والبعث، وهو يقرر أنه يائس من دنياه طامع في أن تعود روحه إلى السموات^(٢٤٠).

وقد أثبت "المعري" الثواب والعقاب في رسالة الغفران في أكثر من موضع^(٢٤١)، فهو لم يجاوز الحد فيما أتاح لابن القارح من نعيم جنته في الغفران. وما بها من حس السخرية والتهكم ليس سخرية بالمعتقدات الدينية، وإنما سخرية "بابن القارح" نفسه كما أوردنا من قبل.

ويبدو جزاء الكافرين في النار عند لقاء "ابن القارح" "باوس بن حجر" ويسأله عن قصيدة له، "وللنابغة" مثلها، وهما من فحول الشعراء. فيرد عليه قد بلغني أن "نابغة بنى ذبيان" في الجنة فأسأله عما بدا لك فلعله يخبرك، فإنه أجدر بأن يعنى هذه الأشياء. أما أنا فقد ذهلت : نار توقد، وبنان يعقد، وإذا غلب على الظمأ رفع لى شيء كالنهر. فإذا اغترفت منه لأشرب وجدته سعيرا مضطرا"^(٢٤٢).

ومما يؤكد العقاب أيضا ما قاله "ابن القارح" "للأخطل التغلبي"
حيث يقول أنه أخطأ في أمرين : جاء الإسلام ولم يدخل فيه، ولزم أخلاق
السفية وأطاع نفسه الغاوية.

وعن المغفرة في الآخرة يسأل "ابن القارح" "ذهير بن أبي سلمى" :
بم غفر الله له وقد كان في زمان الفطرة والناس هُمّل لا يحسن منهم
العمل؟ فيجيب ذهير : كانت نفسى من الباطل نفورا، فصادفت ملكا
غفورا. وكنت مؤمنا بالله العظيم، ورأيت فيما يرى النائم صبورا نزل من
السماء من تعلق به من سكان الأرض سلم. فعلمت أنه أمر الله، ولو
أدرت محمد (ص) لكنت أول المؤمنين^(٢٤٢).

ويسأل "ابن القارح" عبيد بن الأبرصى الأسدى "بما غفر الله له
فيقول : أخبرك أنى دخلت الهاوية، وكنت قلت فى أيام الحياة :

من يسأل الناس يحرّموه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيت فى أفاق البلاد، فلم يزل ينشد، ويخفف عنى
العذاب حتى أطلقت من القيود.

ويسأل أيضا "عدى بن زيد" "العبادى" كيف كانت سلامته على
الصراط ومخلصه من بعد الإفراط؟ فيرد عدى : أنى كنت على دين
المسيح، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث محمد (ص) فلا بأس
عليه، وإنما التبعة على من سجد للأصنام^(٢٤٤).

ويسأل "النابغة الزبيانية" بما غفر له فيجيب : أنى كنت مقرا بالله،
وحججت البيت فى الجاهلية. والله تعالى يغفر ما عظم. بما قل^(٢٤٥).

ولم يكن عرض "المعرى" لفكرة الثواب والعقاب فى رسالة
الغفران فقط، بل ذكرها فى رسالة الملائكة^(٢٤٦). فقد أوضح المعرى
ضمن المعانى الواردة فى هذه الرسالة لفظ (الزبانية) وهم الذين يزنبون

الناس. ويدفعونهم إلى النار وهم رمز للشر. كذلك أوضح معانى السائق والشهيد^(٢٤٧) وقد جاءت فى الكتاب الكريم.

قال تعالى :

"وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد"^(٢٤٨)

وهما ملكان إحداهما يسوقه إلى المحشر، والآخر يشهد عليه بعمله، وقيل ملك واحد جامع بين الأميرن، كأنه قيل معها يسوقها ويشهد عليها.

كذلك فى الفصول والغايات^(٢٤٥) يؤكد "المعري" على الثواب حيث يقول : (أستغفر من لا يغرب عنه الغفران، لو كانت الذنوب مسودا صارف بشرتى كحك الغراب، وأصبح دمي كالحبر المستتعت للكتاب). وهناك أبيات للمعري تؤكد على إيمانه بالثواب والعقاب وهى :

لعلك فى يوم القيامة ذاكرى

فتسأل ربى أن يخفف من إثمى^(٢٥٠)

كما يقول عن المغفرة فى الآخرة :

تأبى أن تجئ الخير يوما

وأنت ليوم غفران تئب^(٢٥١)

وفى جواز التوبة يقول :

لم يعف ربك عن مصر، مارد

لكن تجاوز عن مسيء تابا^(٢٥٢)

ويبشر والده بأن هناك ثواب وعقاب، وهو مستحق للثواب فيقول :

يوافيك عن رب العلا الصدق بالرضا

بشيرا وتلقاك الأمانة بالأمن^(٢٥٣)

ولذا فعلى الإنسان أن يفعل الخير فيقول :

لعل قوما يجازيهم مليكــــــــــــــــم

إذا ألقوه، بما صاموا وما قنتوا (٢٥٤)

ورغم ذلك فقد رأى البعض أن "المعري" ينكر التكليف (٢٥٥). فقد كان إيمان "المعري" بنظرية الجبر سببا في مواجهته لمشكلة خلق الأعمال والتكليف وأمر البعث، فإن المسألتين الأخيرتين نتيجتان مباشرتان لمشكلة خلق الأعمال تتأثران بهما سلبا وإيجابيا، فإذا أثبت للإنسان خلق الأعمال صحت إذن تعاليم الأديان بشأن القيامة والحساب، وإذا أثبت ذلك لله سقط التكليف عن البشر، وانهدمت في رأى العقل والعدل فكرة الحساب والعقاب. ويبدو أن هذا ما يميل إليه "المعري" فما دام المرء لا يأتي أفعاله مختارا، فلا يكون بعث ولا حساب إلا إذا كان جبرا هو أيضا، وهو عبث ينزه عنه الله.

فلاشك أن اعتقاد الجبر عند "المعري" أدى به إلى ألوان من مخالفة المؤلف في العادة والدين (٢٥٦) فقد اضطر إلى أن يجهر بإنكار التكليف فيقول :

إن كان من فعل الكبائر مجبرا

فعقابه ظلم على ما يفعل (٢٥٧)

وقد قال أن الإنسان لا يستحق المدح أو الذم لأنه مجبر :

لا تحمدن، ولا تذمن أمرا

فيينا، فغير مقصر كمقصر (٢٥٨)

و"المعري" حين رأى الجبر لم يفرق بين الإنسان وغيره مما اشتمل عليه العالم. وأن الحياة المادية والمعنوية له كانت سببا في تشكيل رؤيته عن الجبر وبالتالي إلغاء التكليف.

ولكننا نأخذ على الرؤية السابقة عدم الاهتمام بعلاقة فعل الاختيار بالعقل لأنه إذا كان "المعري" يؤمن بالعقل، فإن العقل يؤيد الحرية، وليس الجبرية ومن هنا يصبح الإنسان مكلفا مسئولاً عن أفعاله لكونه عاقلاً، أى يملك القدرة والقوة على إصدار الفعل بمحض العقل والإرادة.

والحقيقة أن أمر القيامة اختلف فيه الناس بدليل قول المعري :

الناس مختلفون، قيل : المرء لا

يجزى على عمل، وقيل : يجازى
والله حق، من تدبره أمره

عرف اليقين، وآنس الإعجاز^(٢٥٩)

كما يتحدث عن القيامة وأنها غيبية فيقول :

أما القيامة، فالتنازع شائع

فيها، وما لخبئها إصهار^(٢٦٠)

داران، أما هذه فمسيئة

جدا، ولا خبر لتلك الدار^(٢٦١)

أما الحقيقة، فهي أنى ذاهب

والله يعلم بالذى أنا لاق

وأظننى، من بعد، لست بذاكر

ما كان من يسر ومن إملاق^(٢٦٢)

وفى النهاية نستطيع أن نقول أنه إذا كان الإنسان مجبراً فى أمور، ومختاراً فى أمور أخرى. فإن النتيجة الحتمية لذلك إثبات التكليف فى مواضع وإنكاره فى أخرى. فليس من المنطقى أن يعاقب الله إنساناً على فعل لم يكن له مساهمة فيه. فالثواب والعقاب لا يكون إلا فى حالة يكون فيها الإنسان مختاراً بين أمرين ففعله معه وإرادته ملكه. ومن حقه أن

يختار بين هذا الفعل أو ذلك. وعلى هذا فالإنسان عند "المعري" مكلف ومسئول عن أفعاله، وبالتالي فهو مستحق للثواب والعقاب عليها شرعا وعقلا، وهو ما يتفق معه المنطق والمقدمات التي طرحها من قبل.

ولكن الحقيقة التي ينبغي الانتباه إليها أن أمر القيامة وما يتم فيها من ائابه أو معاقبة ونوعية هذا أو ذلك من الأمور الغيبية التي لا يدركها الإنسان لأنها مازالت مستورة عنا. ولهذا يلعب الفكر والخيال في تصويرها الدور الكبير وهذا ما أكده المعري في بعض أبياته التي أوردناها سابقا.

٥- الأخلاق الاجتماعية عند المعري

سوف نتناول في هذا الموضوع أربعة عناصر هامة هي :
المجتمع - الفضائل - المرأة - الاقتصاد.

أ- المجتمع :

كانت الحياة الاجتماعية في عصر "المعري" لا تقل سوءاً عن الحياة السياسية فانتشر البغض والطمع والحقد والمكر والكذب، وكشفت النفوس عن ضعف في الأخلاق، فالنفسك ليس ما يقوله اللسان، وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات ما دامت العبارة لا تتجاوزهما، ولا تتعمق في القلوب^(٢٦٣). فكان هذا سبب نقد "المعري" للمجتمع، وبالتالي محاولته لإصلاحه.

في حين يرى البعض أن نقد المجتمع عند المعري له عوامل أخرى منها كارثة العمى، ورحلته البغدادية، وعزلته الجسدية^(٢٦٤). ولكن هذا في رأينا يعتبر تجاهل لأحوال المجتمع الفاسدة، والتي كانت في أشد الحاجة إلى الإصلاح والتهديب وهذا ما يدخل في عداد الأخلاق الاجتماعية.

وفي الفصول والغايات^(٢٦٥) نهى "المعري" عن نطق السوء، وحث على كسب الحسنات بالفعل الطيب ولذلك هاجمه الجامدون. فقد كان يدعو إلى الثقة بالخير والعمل بالأخلاق.

وللمعري آراء تربوية^(٢٦٦) لا تختلف عن آراء معاصريه ومن سبقوه من رجال الدين، ومنها إباحته ضرب الطفل، لأن ضربه في نظره أهم وسائل هدايته فيقول :

فاضرب وليدك وأدله على رشد

ولا تقل : هو طفل غير محتلم^(٢٦٧)

فقد كان "المعري" معاصرا "لابن سينا"، وقد عرف رأيه في التربية، ومنها إيقاع العقوبة على المتعلم إذا دعت الضرورة. وقد كان "المعري" على ثقة تامة بأن الدين وسيلة لتهديب النفوس^(٢٦٨) وتصفية الأرواح من الشرور فيقول :

صم ثم صل وطف بمكة زائرا

سبعين لا سبعا فلست بناسك

جهل الدياني من إذا عرضت له

أطماعه لم يلف بالتماسك^(٢٦٩)

والمعري هنا يريد إقامة مجتمع مثالي عكس ما هو موجود في عصره، ومثل هذه المبادئ المثالية نادى بها من قبل "أفلاطون" في كتابيه (الجمهورية) و (القوانين) و "أرسطو" في كتابه "الأخلاق" و "الفارابي" في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وهذه الرؤية في نظرنا ليست ببعيدة عن مثاليات العقيدة الإسلامية، وما تدعو إليه من مبادئ أخلاقية، وفضائل سلوكية مثل التعاون والرحمة والموودة والعدالة.

وسوف نعرض بعض أبيات للمعري تدلنا على اهتمامه بالأخلاق الاجتماعية فيقول في أخلاق النظر والعمل :

يحرم فيكم الصهباء صباحا

وبشر بها على عمد، مساء

يقول لكم : غدوت بلا كساء

وفي لذاتها رهن الكساء

إذا فعل الفتى ما عنه ينهى

فمن جهتين، لا جهة، أساء^(٢٧٠)

وعن التعارض بين النظر والعمل في الأخلاق عند البعض يقول :
إن هللت أفوايكم، فقلوبكم

ونفوسكم، دون الحقوق، مهللة^(٢٧١)

والباطن لا الظاهر هو أساس الأخلاق فيقول :

وما خلق البيض الحسان حميدة

إذا اشتهرت أخلاقهن الذمائم^(٢٧٢)

تسير إلى البيت الحرام تنسكا

ويشكوك جار بائس وخدين^(٢٧٣)

ما وقع التقصير في لفظنا

لو صدقت أفعالنا الأسننة^(٢٧٤)

ولكى تتقابل أخلاق النظر مع العمل يقول :

إن شئتما أن تنسكا، فاسكنا

وأنفقا المال الذي تمسكان

واعتقدا، في حال تقواكما

أنكما بالله لا تشركان^(٢٧٥)

وعن ضرورة العلاقة بين العقل والأخلاق يقول :

أقر الحازم نفسا بالتقى

وذاك أمر من لبيب لم يطع^(٢٧٦)

ب- الفضائل :

تحدث "المعري" في أكثر من موضع عن الفضائل الأخلاقية التي

ينبغي أن يكون عليها الإنسان حتى يصل المجتمع إلى النموذج الأمثل.

فقد تحدث عن فضيلة الكرم فيقول :

وأعظم حادث فرس كريم

يكون مليكه رجلا شحيحا^(٢٧٧)

لا تسأل الضيف، إن أطعمته ظهرا

بالليل : هل لك فى بعض القرى أرب

فإن ذلك من قول يلقته

لا أشتهى الزاد، وهو الساغب الحرب^(٢٧٨)

ويتحدث عن فضيلة القناعة وأثرها فى حياة الناس :

قنعت فخلت أن النجم دونى

وسيان التقنع والجهاد^(٢٧٩)

وهى النفوس إذا تميز بينها

فاعزها فى العيش مقتنعاتها^(٢٨٠)

إذا زادك المال افتقارا وحاجة

إلى جامعية، فالثراء هو الفقر^(٢٨١)

فحسبى من المال، قوتى به

وحسبى، من البلد، المسكن^(٢٨٢)

وعن فضيلة الرحمة بالحيوان يقول :

إن ودعوه، فما يدرى بما صنعوا

أو قطعوه، فما ينتابه ألم^(٢٨٣)

وعن فضيلة العدل يقول :

خف دعوة المظلوم، فهى سريعة

طلعت، فجاءت بالعذاب النازل^(٢٨٤)

وعن فضيلة التواضع يقول :

علوتم فتواضعتم على ثقة

كما تواضع أقوام على غرر^(٢٨٥)

وعن فضيلة التقوى يقول :

وما لبس الإنسان أبهى من التقى

وإن هو غالى فى حسان الملابس^(٢٨٦)

وعن فضيلة الصبر يقول :

الصبر يوجد، إن باء له كسرت

لكنه، بسكون الباء، مفقود^(٢٨٧)

وفى الأخلاق عامة يؤكد المعرى على فضيلة الوسط العدل فيقول:

الحمد لله، أضحى الناس فى عجب

مستهترين بإفراط وتفريط^(٢٨٨)

أعوز بربى من سخطه

وتفريط نفسى وإفراطها^(٢٨٩)

ج- المرأة :

قبل أن نعرض لوجهة نظر "المعرى" فى المرأة كعنصر هام فى المجتمع علينا أن نعرض لمكانة المرأة فى الإسلام، حيث يتحدث الإمام "محمد عبده" عن مكانة المرأة السامية فى الإسلام^(٢٩٠) ويستشهد فى ذلك بقوله تعالى :

"فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع"^(٢٩١).

فمن هذه الآية نلمس وجود تقسيم للنساء إلى قسمين فالصالحات ليس للرجال عليهن شئ من سلطان التأديب، وإنما سلطانهم على النوع الثانى والذى جاء فى قوله تعالى "واللاتى تخافون نشوزهن" أى خروجهن عن المألوف والعرف وفى هذا تنبيه إلى مكانة المرأة، وما يجب على الرجل من السياسة لها، وحسن التلطف بها. وهذه السلطة من الرجل للمرأة (الناشز) أما غيرها فلا سلطة له عليها حتى سلطة الموعظة.

وانطلاقاً من مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة فى الإسلام^(٢٩٢)، يقرر الإمام "محمد عبده" ضرورة تعليم المرأة لأمر البيت فحسب، بل وكل ما هو ضرورى ولازم لنهضة الأمة، لا على أنه مجرد حق للمرأة، بل أنه واجب عليها. فنطاق التعليم الدينى للمرأة هو نطاق محدود. أما آفاق عملها لعلوم الدنيا فإنها آفاق بلا حدود.

وهذه الرؤية التى قدمها الإمام "محمد عبده" عن المرأة هى رؤية تقدمية تعلق من شأن المرأة التى هى نصف المجتمع، وهو لم يخرج فيها عن المفهوم الدينى. والآن فلننظر إلى ما يراه "المعري" فى المرأة، وهل كان منصفا لها كما كان الإسلام منصفا لها من قبل أم لا ؟

كان موقف المعري من المرأة قسماً من موقفه من قضايا العصر كلها^(٢٩٣)، فكان يرى الأحوال الاقتصادية تسوء إلى جانب هجمات الروم وانتهاكهم للحرمة وملوك المسلمين يخرقون فى آثامهم، فلم يجد مفراً من النظر فى مكانة المرأة التى أصبحت عضوا عاطلاً فى المجتمع لا تزاول عملاً معيناً، بقدر ما تفسد الأعضاء السليمة. إلى جانب ما كانت تتعرض له أولئك الغانيات فى عصر كعصر أبى العلاء^(٢٩٤) عصر الإباحية الخلقية، وفساد الحياة الاجتماعية الذى فاق كل حد ولذلك فهو يقول :

يردن بعوله ويردن حليا

ويلقين الخطوب ملومات^(٢٩٥)

كما أنه لا يرى فى ميل النساء إلى الصلاة والنسك أماناً من

ارتكابهن المآثم فيقول :

وليس عكوفهن على المصلى

أماناً من غوار مجرمات^(٢٩٦)

ولكن فى نفس الوقت يلزم "المعرى" المرأة أن تسير هادئة فى مشيتها ولا تتطيب وإن رضى بالزواج فعلى شرط أن تطيع زوجها. وينبغى علينا أن نربط بين موقف "المعرى" من المرأة وموقفه من الكيان العام من الوجود^(٢٩٧)، فهو لم يعول على عيوب أخلاقية جزئية لدى المرأة وإنما على أنها الجزء الحى من الطبيعة الإنسانية الفاسدة أصلاً. و"المعرى" لم يشدد نقده للمرأة إلا لأنها الطرف الأخصب والأكثر فاعلية وإسهاماً فى استمرار مجنة الإنسان على الأرض فإذا لم توجد المرأة لم توجد بالتالى تلك المحنة.

وعلى الرغم من ذلك الهجوم على المرأة من قبل "المعرى" إلا أنه لم يناصر الأسرة العداً بشتى مفاهيمها الاجتماعية والعاطفية والنفسية. فقد انصرف عن الزواج، ولكنه فى نفس الوقت يشترط فى المرأة أن تجمع بين العقل الراجح والإحسان الذى يتأبى بها عن مواطن الذلل حتى تحل البركة فيما تأتى به من نسل، وهو هنا يرتفع بالمرأة إلى مرحلة القداسة. فقد تحدث القرآن الكريم عن الكلمة الطيبة وكذلك يحدثنا عن المرأة الطيبة^(٢٩٨).

وفى الحقيقة أن الرجل الذى يكتر من التحدث عن المرأة نقداً أو تجريحا قذفاً وتشويهاً، وإنما هو أقرب الرجال إلى المرأة وأشدّهم حبا لها لأن من أحبّ الشئ أكثر من التحدث عنه^(٢٩٩). فالذى يهجو المرأة كالذى يثنى عليها ويشتاق إليها ويشغله أمرها ويحسب الحساب لإقبالها وإعراضها^(٣٠٠).

ومما لا شك فيه أن موقف "المعرى" من المرأة يرتبط بموقفه من الزواج والإنجاب^(٣٠١)، فحاول نقد الزواج من جوهه العلمية : مثل نقد المظالم الاجتماعية التى يسببها ضرب من ضروب الزواج، وهو اقتران

الرجل المسن بالشابة، وكأنه يسن للزواج قانونا. وقد كان يدعو للزواج بواحدة فقط (٣٠٢)، أن تعدد الزوجات يجلب المتاعب. فالزواج صيانة للمرأة.

وفى رؤية "المعري" هذه تطابق مع ما جاء فى الدين الإسلامى من حتمية وجود التوافق والانسجام بين الزوجين. والزواج بواحدة لصعوبة العدل بين الزوجات ولذا كان الزواج بواحدة هو الأفضل كل هذا لإقامة أسرة سليمة البنیان عمادها المودة والرحمة. قال تعالى :

"وجعل بينكم مودة ورحمة" (٣٠٣)

وفيما يتعلق بالإنجاب. فقد نقده "المعري" ولكنه لم يذهب فى بغض النسل مذهب الزهاد من الهنود الذين كرهوا النسل اجتنابا للذات الحياة، فالنسل عنده مصدر الشقاء للوالد والولد. ومن هنا ذمة وزهد فيه (٣٠٤).

وقد جاء "روبير مالتوس" (٣٠٥) فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر للميلاد بنظرية فى النسل والمواليد ترى أن البشرية لكى تعيش فى أمن ينبغى وقف التيار البشرى الجارف الذى يعرف بالمواليد، والذى يؤدى إلى شقاء البشرية، وإن صح إطلاع "مالتوس" على نظرية المعري فى النسل كان "أبو العلاء" أستاذة فى علم الحياة أو إمامه فى النقد الاجتماعى (٣٠٦). وإن كان لكل مذهب غلاة ومتوسطون، فإن المذهب الاجتماعى لا عداة النسل يتجاذب بين "مالتوس" و "أبى العلاء" هذا من غلاته وذلك من المتوسطين فيه مع الاقتراب فى الرأى الواحد (٣٠٧) حيث يقول "المعري" :

إذا كثر الناس شاع الفساد

كما فسد القول لما كثر (٣٠٨)

وفى النهاية سوف نعرض بعض أبيات للمعرى تخص المرأة من ناحيتى المدح والذم ثم الزواج والإنجاب".

أ- مدح المرأة :

عن مكانة المرأة بالنسبة للرجل يقول :

زعموا أن ما يذكر، إن قا

رن أنثى، لم يعدم التغليباً (٣٠٩)

وعن احترام المرأة فى حالة شيخوختها يقول :

إذا كانت المرأة لك امرأة

عجوز فلا تأخذ بها أبدا كعابا

فإن كانت أقل بهاء وجه

فاجدر أن تكون أقل عابا (٣١٠)

وعن مكانة المرأة السامية يقول :

العيش ماض، فاکرم والديك به

والأم أولى بإكرام وإحسان

وحسبها الحمل والإرضاع تدينه

أمران بالفضل نالاكل إنسان (٣١١)

ب- ذم المرأة :

فما أذنب الدهر الذى أنت لائم

ولكن بنو حواء جاروا وأذنبوا (٣١٢)

شر النساء مشاعات غدون سدى

كالأرض يحملن أولادا مشاغينا (٣١٣)

وتوق أمر الغائيات فإته

أمر إذا خالفته لم تندم (٣١٤)

ج- الزواج والنسل :

تواصل حبل النسل ما بين آدم

وبينى، ولم يوصل بلا مى باء

على الولد يجنى والد، ولو أنهم

ولاة على أمصارهم خطباء^(٢١٥)

خير النساء اللواتى لا يلدن لكم

فإن ولدن، فخير النسل ما نفعا

وأكثر النساء يشقى الولدان به

فليته كان عن آبائه دفعا^(٢١٦)

قد ساءها العقم، لا ضمت ولا ولدت

وذاك خير لها لو أعطيت رشدا^(٢١٧)

وبعد هذا العرض لموقف المعرى من المرأة نستطيع أن نقول أن "المعرى" لم يكن كارها للمرأة فى كل أطواره، وإنما كان موقفه من المرأة هو موقف من المجتمع ككل، ومن سائر مفردات هذا المجتمع الذى منه المرأة. فقد هجا "المعرى" المجتمع كله، ولكنه لم يمقته بدليل محاولة إصلاحه. كذلك المرأة كان يهجوها، ولكنه لم يمقتها. فقد أراد لها الكمال والسمو، وقد أحب لها المثل الأعلى كما أحبه فى مجتمعه كله. وإن كان "المعرى" لم يحب المرأة التى هى نصف المجتمع لما مدحها فى أكثر من موضع. كما أنه لم يسحب منها مكانتها العظيمة التى منحها الله إياها فى كتابه العزيز، ولكنه أراد لها التحلى بمكارم الأخلاق، حتى يرتفع معها مجتمعها وترتقى بها الحياة.

وإن كنا نأخذ على "المعرى" رغم نظريته التقدمية المعروفة، والمتمثلة فى الإيمان بالعقل والتحرر من الموروثات العقيمة نأخذ عليه أنه

حصر المرأة فى أعمال محدودة كالبيت والغزل، وأجحف بحقوقها فى بقية الشئون الحياتية لأسباب لا نعلمها ...

د - الاقتصاد :

كان لعمق الإحساس الاجتماعى فى نفس أبى العلاء دورا كبيرا فى اهتمامه بأحوال المجتمع. فقد رأى ما يقاسيه العامة من الحرمان والفقر والأخلاق الرديئة، وكان بطبيعته يرسم مثلا أعلى للأمور، ويود لو كان العالم يشبه هذا النموذج الذى وضعه حيث أن الوطن الذى لا يعطى الإنسان إلا أدنى القوت، ويعتبره عطاء ومنه، لا يمكن أن يشعر فيه الإنسان إلا بالغبية والضياع^(٣١٨). وقد رأى "المعري" أن الناس فى عصره غالوا فى قيمة المال حتى بلغ حبههم له درجة العبادة، فعن طريق المال يصل الإنسان إلى الزعامة والشهرة، ولذلك تاجر الناس فى الدين، واصطنعوا المذاهب والطرق للحصول عليه^(٣١٩).

وقد اغتر الناس^(٣٢٠) بقول المعري المعروف :

لو كان لى أو لغيرى قدرا نملة

فوق التراب، لكان الأمر مشتركاً^(٣٢١)

وقد ظن البعض انه اشتراكى يرى مذهب الاشتراكيين من الفرنج، وهذا نوع من الغلو، وإنما كره "المعري" تقسيم الناس إلى فقراء وأغنياء. فقال فى ذلك :

ويا بلادا مشى عليها

أولوا افتقار وأغنياء

إذا قضى الله بالمخازى

فكل من أهليك أشقياء^(٣٢٢)

كما تمنى لو اشترك الناس فى النعمة كما اشتركوا فى البؤس.
فهل "المعري" اشتراكى إذن ؟ (٣٢٣) هو اشتراكى لولا أنه صاحب قناعة
وزهد واعتزال للناس وإعراض عن الحياة العامة. ولا ينبغي أن يفهم من
اشتراكيته "المعري" ما يفهم من اشتراكية "كارل ماركس" وإنما ينبغي أن
يفهم من اشتراكيته ما يفهم من اشتراكية العصور القديمة، ومن اشتراكية
النائرين والساخطين فى القرن الثالث والرابع للهجرة بنوع خاص. فقد
عرف "المعري" ثورة الزنج والقرامطة كما نقد فلسفتهم، ولكنه استبقى من
هذه الفلسفة شيئاً واحد هو الشعور بالظلم فى توزيع الثروة، وما يتبعه من
تقسيم للناس إلى فقراء وأغنياء.

والمعري ينظر إلى المال على أنه مال الله وليس الإنسان فيقول :

ما فى بنى آدم غنى

بل كلهم مقتر عديم

يغنى الذى ماله فناء

وذلك الواحد القديم (٣٢٤)

وعن المشاركة فى المال يتحدث "المعري" عن أخلاق الإنسان

الفاضل فيقول :

إذا صاحبت فى أيام بؤس

فلا تنسى المودة فى الرخاء

ومن يعدم أخوه على غناه

فما أدى الحقيقة فى الإخاء

ومن جعل السخاء لأقربيه

فليس بعارف طرق السخاء (٣٢٥)

وفى النهاية نستطيع القول أن "المعري" عرف الفكر الشيوعي القديم، عرفه من أفكار يونانية حملتها الرؤية الأفلاطونية المعروفة بالشيوعية (شيوعية المال والنساء)، والتي كان الفكر الماركسي امتداد تاريخي لها مع التطورات والتعديلات الحديثة، والتي لا يمكن إنكار بذورها القديمة. كذلك عرف "المعري" ثورة الزنج والقرامطة - وسوف نعرض لها فى الملحق الأول من هذا الكتاب - والمتمثلة فى سوء توزيع الثروة، وقد تأثر بها "المعري". فهو يريد أن يصل بمجتمعه إلى ذروة الكمال، ولكنه فى نفس الوقت لم يأخذ بشيوعية "أفلاطون"، لأنها شيوعية تهدد المجتمع وتعرض أمنه للاضطراب، ودليل ذلك قوله :

شر النساء مشاعات غدون سدى

كالأرض يحملن أولادا مشاعينا(٣٢٦)

كما أنه لم يرض من ثورة الزنج والقرامطة انقلابها عكس مبادئها الأولى، وذلك لما آل لهم الأمر. ولكنه انتقل إليه هذا الفكر وتأثر به. والنقطة التى نود أن نلفت النظر إليها هى مدى اتفاق الرؤية العلائية فى الاقتصاد مع ما يراه الدين الإسلامى وقد عرضنا فى الملحق الأول من هذا الكتاب هذه الرؤية التى تتحصر فى :

١. اعتراف الإسلام بالملكية الفردية بالطرق المشروعة.
٢. يقرر الإسلام الأخذ من مال الغنى للفقير.
٣. المال مال الله فالملكية الظاهرية للإنسان والحقيقية لله.
٤. الاقتصاد الإسلامى ليس شيوعى يرفض الملكية الخاصة إلا إذا تعارضت مع الصالح العام، وليس هو رأسمالى يبيح الهوة فى الملكية الفردية وليس هو اشتراكى أيضا. فالإسلام يعمل على توزيع الثروة بين الأفراد، كما يقصد انتقال الثروات بين الناس تبعا للجهد.

وهنا نرى أن "المعري" كان أقرب إلى الفكر الإسلامي منه إلى الفكر اليوناني في المسألة الاقتصادية. فالمال مال الله كما قال. كما أنه اهتم بتوزيع الثروة بالطرق المشروعة، حيث زادت في عصره الهوة بين الغنى والفقير وكلها مبادئ إسلامية بحثة من شأنها إشاعة روح المودة والرحمة وانتشار المساواة والعدل وهي مبادئ أخلاقية أيضاً تلي من قيمة الفرد وتسعد المجتمع.

سادسا : الأخلاق السياسية عند المعري

كلنا يعلم أن وظيفة السياسة هي تحقيق السعادة، وتنمية العناصر السامية في شخصية المواطن، وهذه في الحقيقة هي أهداف الدولة (٣٢٧). وإذا نظرنا إلى الأسئلة التي تثيرها الفلسفة السياسية لوجدناها تشبه الأسئلة التي تثيرها الفلسفة الخلقية فيما يختص بالفرد، مثل ما هو أصل المجتمع والغرض من وجوده؟ ما هي المبادئ التي تربط الفرد بالمجتمع؟ ما هي أفضل الحكومات؟ (٣٢٨)

ومن هذا المنطلق يكون للدولة مهمتين أساسيتين : (٣٢٩)

أ - تمكين الفرد من العيش.

ب - تمكينه من العيش في رفاهية.

وفي هذا الصدد توفر الدولة المناخ الأخلاقي الذي يؤثر على أفعال الأفراد فمن السهل أن يؤدي الإنسان الخير في مناخ يقوم الآخرون فيه بالسلوك الخير. فالامتناع عن شرب الخمر يكون سهلا في مجتمع يحرم فيه الخمر على كل فرد. وهكذا يشكل المناخ الأخلاقي للدولة جزءا من الخير العام.

والمثال على ذلك التجربة السياسية التي تمثلت في الدولة العربية الإسلامية الأولى (التي أسسها الرسول (ص) بالمدينة بعد الهجرة) فقد ظهرت ملامح عدم التمييز (أي عدم الفصل بين الدين والدولة) فالقرآن إطار عام في ضوء مثله العليا يضع البشر من الدساتير والقوانين ما يقربهم من تحقيق المثل العليا التي حددها الله في قرآنه. وإن كانت الحاكمية الإلهية التي تجرد الأمة من سلطانها من شئون دنياها لا يمكن أن تكون هي الفكر السياسي في الإسلام كما يرى البعض. وإن كانت السياسة الإسلامية اتصلت بالدين في بعض الأوقات وانفصلت عنه في

أخرى، فإن هناك من جاء وأعلن صراحة بانفصال السياسة عن الأخلاق ويتمثل ذلك في آراء "ميكافيلي" في كتابه (الأمير) الذي قال فيه بانفصال السياسة عن الأخلاق (٢٢٠).

وفي ضوء هذا العرض للعلاقة بين الأخلاق والسياسة، يمكننا أن نعرض لرؤية "المعري" السياسية ومدى تجاذبها أو تداورها مع المبادئ الأخلاقية وروح الدين فلا بد أولاً أن ندرك ما كانت عليه الحالة السياسية، في عصره من تمزق وانحلال (٢٢١). ففي اللزوميات الكثير من اللزمات التي تصف اضطراب السياسة، وسوء الإدارة، وفساد الحكم. فالسياسة التي تسير على الأهواء، ولا تستند على الفكر الراجح هي في نظرة سياسة فاسدة حيث يقول :

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة

عقلية خطئ الصواب السائس (٢٢٢)

وهنا يظهر لنا بوضوح ارتباط السياسة بمنهج المعري العقلي الذي ارتضاه لنفسه منها وطريقة.

وعلى الناس في نظره أن تفكر وتخالف في مجال السياسة، فذلك أكرم لعقل الإنسان. فالعقل أولى بالإتياع من كل إمام (٢٢٣). ولهذا يرى "المعري" أن الركون إلى إمامة والاحتكام إلى عقل ضدان لا يجتمعان (٢٢٤) فيقول :

كذب الظن، لا إمام سوى العقل

مشيرا في صبحه والمساء (٢٢٥)

ومن هذا المنطلق كان اهتمام "المعري" بتبصير الناس بحقوقهم المهضومة فقد وقف للحكام والأمراء بالمرصاد، وقال أن سلطة الأمة هي

التي يجب أن تستمد منها الحكومة. وما فعله "المعري" هنا ما هو إلا ضرب من ضروب الثورات الفكرية التي تتقدم السلاح والدماء^(٣٣٦).

وقد دفع سخط "المعري" على ما رأى وقرأ من ظلم الملوك والأمراء إلى التفكير في مصدر السلطة^(٣٣٧) التي أتاحت لهم، فلم ير لها مصدرا إلا الأمة التي استأجرت حكامها ليقوموا بمصالحها العامة حيث يقول :

مل المقام فكم أعاشر أمة

أمرت بغير صلاحها، أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

فعدوا مصالحها وهم أجراؤها^(٣٣٨)

وهنا نرى أن "المعري" لا يرى الملك ولا الوراثة، وإنما يرى الانتخاب والبيعة كما يراها الجمهوريون. ولا شك أن العلة الحقيقية^(٣٣٩) في تحليل الفساد والفوضى عند "المعري" يرجع إلى أن الملوك لم يدركوا أنهم في حقيقة الأمر عمال الرعية، وأن الشعوب مستنقر السلطان ومستمدة، ولهذا فإن "المعري" يقرر مبدئين أساسيين : سلطة الأمة، وانتخاب ولاء الأمور، ولذلك فهو ينقد مذهب الشيعة السياسي في القول بأن الخلافة نص وتوفيق، وليست بشورى ويندد برأيهم في الإمام المنتظر فيقول :

قالوا : سيملكنا أمام عادل

يرمى أعادينا بسهم صادر

والأرض موطن شررة وضغائن

ما أسمحت بسرور يوم فارد^(٣٤٠)

ولعلنا نجد أن "المعري" هنا يسن قانونا ويضع شروطا للرئيس فى مدينته الفاضلة، التى تشبه إلى حد كبير تلك السمات التى وضعها "الفارابى" لرئيس المدينة الفاضلة. فأهم سمة هى العقل وحب الصدق والعدل. فقد تأثر فيها بالفارابى إلى حد كبير.

وفى رؤية المعري تقارب على ما جاء به الإسلام من تأكيد على مبدأ الشورى (٣٤١) الذى هو وسيلة حتمية لتجنب الوقوع فى الخطأ، لأن رأى الجماعة عادة ما يكون أقرب إلى الصواب من رأى الفرد الذى يؤدى إلى التسلط والديكتاتورية. فالشورى صورة سليمة من صور الحكم الديمقراطى. فقد اختص الله سبحانه وتعالى هذا المبدأ (٣٤٢) بسورة من سور القرآن الكريم فىقول تعالى :

"والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" (٣٤٣).

وقد تأثر "المعري" بلاشك بالفكر الإسلامى فيما يتعلق برؤيته السياسية التى تعتمد على الحرية من جهة واحترام حقوق الإنسان فى إبداء الرأى من جهة أخرى وهنا نجد تطابق بين الأخلاق والدين فى الناحية السياسية.

كذلك نجد ومضات الحرية السياسية عند المعتزلة (٣٤٤) فى قولهم بالأمر المعروف والنهى عن المنكر، وهو أصل سياسى تتدرج مباحثه تحت أصل "العدل" الخاص بالجبرية والاختيار، ويتلخص هذا الأصل فى مشروعية الثورة، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة، وإحلال السلطة العادلة محلها، وإدراج المعتزلة لهذا الأصل من أصولهم تحت مبحث العدل يجعل منه دليلا على وجود أبعاد سياسية هامة لمبحث العدل عندهم.

وهنا نلمس بذور أخرى لفكر "المعري" السياسي الأخلاقي في فكر المعتزلة الذي يؤكد على العدل من جانب القادة. وقد كان لفرقة المعتزلة دورا كبيرا في تشكيل فكر "المعري" في أكثر من موضع كما رأينا من قبل في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وللمعري آراء هامة فيما يتعلق بأمور سياسية ومنها القوة^(٣٤٥). حيث نجده يؤيد القوة ووجود السلاح للدفاع. كما يؤكد العلاقة بين السياسة والاقتصاد حيث يصف "المعري" رجلا ينادى على درعه ليبيعه، وأن سبب ذلك هو حاجته وفقره. وهنا يختلط العامل السياسي بالاقتصادي فيقول :

من يشتريها وهي قضاء الذيل

كأنها بقية من السيل

عيبتها محسوبة إثر الخيل

مزادة مملوءة من الغيل^(٣٤٦)

وهذا لا يختلف مع ما جاء به الإسلام من حيث إرادة القوة. فقد طلب الله سبحانه وتعالى من الناس أن يستعدوا لقتال أعدائهم في قوله تعالى :

"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم"^(٣٤٧).

أما موقفه من الظلم السياسي فقد كان موقفا واضحا يشحب الظلم ويؤيد وجود العدل^(٣٤٨)، وأن الظلم غريزة مركبة في الحكام، وأنه ما من شئ أقوى من الملك الظالم إلا الموت الذي يخلص الرعية من ظلمه. وهذا الرأي يتفق مع ما جاء به الإسلام^(٣٤٩). ففي الأحاديث الشريفة ما

يؤكد على قيمة العدل ومكانته في حياة الأمة. فعن أبي هريرة، عن النبي (ص) قال : (٣٥٠).

"أن أول السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل" كما يتحدث القرآن الكريم عن العدل في الحكم فيقول تعالى :
"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (٣٥١).

وعلى الرغم من آراء "المعري" السابقة كالعدل السياسي والشورى والاستعداد للقوة، إلا أن هناك من يرى (٣٥٢) أن "المعري" لم يكن له بالسياسة العملية كبير اتصال لأن ذهاب بصره كان يحول بينه وبين لقاء الملوك. وقد أكره "المعري" على أن يكون سيد قومه عند "صالح بن مرداس" حين حاصر المعرة حيث يقول :

بعثت شفيعا إلى صالح

وذاك من القوم رأى فسد (٣٥٣)

ولكن في الحقيقة ليس من لزوم المشاركة العملية في السياسة أن يتردد الإنسان على القصور والحكام، أو أن يحتل منصبا رسميا، ولكن الكلمة وحدها توظف الضمانات النائمة وتؤثر في الملوك والأمراء اللاهين. وهذه هي المشاركة العملية الفعالة في الحياة السياسية (٣٥٤) وإنما نتفق مع الرؤية السابقة المؤيدة لقيمة الكلمة في مجال السياسة العملية.

وهنا نرى تأثير "المعري" بالفكر الأبيقوري الذي يرى أن الحكيم لا ينبغي أن يتورط في السياسة ولا يحلم في أن يكون حاكما. فالطمع في السلطة والأمجاد من الشهوات التي ينبغي القضاء عليها.

وسوف تعرض بعض أبيات "المعري" لتقل لنا الصورة السياسية، وما ينبغي أن تكون عليها من أخلاق فيقول عن العدل :

أيا والى المصر لا تظلمين

فكم جاء مثلك ثم انصرف (٣٥٥)

ويقول فى وجوب العدل على الحاكم :

يسود الناس زيد، بعد عمر

كذاك تقلب الدولات دولة

ورب شهادة وردت بزور

أقام لنصها القاضى عدولة

ومن شر البرية رب ملك

يريد رعية أن يسجدوله (٣٥٦)

وفى تمجيد القوة يقول :

ومن يك ذا خليل غير سيف

يصادف فى مودته اختلالا (٣٥٧)

وعن فساد السياسة وغياب الحرية يقول :

مالى رأيت دعاة الغى ناطقة

والرشد يصمت، خوف القتل، داعوه (٣٥٨)

وعن صفات الملوك السيئة ومنها الكذب والتهويل يقول :

طلب الخسائس، وارتقى فى منبر

يصف الحساب لامة يهولها (٣٥٩)

ويكون غير مصدق بقيامة

أمسى يمثل، فى النفوس، ذهولها

وعن رعونة القادة وسوء سياستهم التى لا تتبع عن عقل يقول :

يسوسون الأمور بغير عقل

فينفذ أمرهم، ويقال : ساسة

فأف من الحياة، واقف منى

ومن زمن رئاسته خسارة (٣٦٠)

بكل أرض أمير سوء

يضرب للناس شر سكة (٣٦١)

وعن كره الرياسة يقول :

أن الرئاسة والرئيس، اللذان هما

أصل الحقود، فلا ترأس ولا ترس (٣٦٢)

هوامش

الفصل الرابع

(١) يرى أحمد تيمور : أن الناس لم يختلفوا في رجل إختلافهم في أبى العلاء ولا تراوحوا بشخص بين الإيمان والكفر تراوحهم به والمختلفين فيه على ثلاثة أقسام :
أ - فريق متردقون يكفرونه ويحبونه لكفره، ومنهم متفرجه هذا العصر أو مؤمنون ييغضونه لذلك.

ب - فريق يذهبون إلى صحة إيمانه، وربما غالوا فالحقوه بالأولين الواصلين
ج - فريق ثالث متحيرون أمسكوا عنه ووكلوا أمره لخالقه. وقد ذكر آخرون أنه كان متهماً في دينه واستدلوا على الحاده بتجافيه عن أكل الحيوان وهذا إعتقاد الحكماء المتقدمين. فقد قال فيه القاضى أبو جعفر قصيدة أولها :

كلب عوى بمعة النعمان لما فلاعن ريقه الإيمان
أمعة النعمان ما أنجبت إذ اخرجت منك معة أعميان

تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدرى سابق - ص ١٢٥، ١٢٦.

(٢) الشهرستانى، أبو الفتح عبد الكريم : الملل والنحل - تقديم وأعداد عبد اللطيف محمد العبد - مكتبة الأنجلو المصرية - ط ١ - سنة ١٩٧٧ ص ٤٤

(٣) سورة الحجرات : آية ١٤

(٤) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج ٣ - الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - ط ٨ - القاهرة ١٩٨٤ : ص ١٠٢، ٢٠٤

(٥) سورة التوبة : آية ٩

(٦) سورة الأنبياء : آية ٢٢

(٧) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ٨٢، ٨٣

(٨) سورة الزخرف : آية ١٢، ١٣

(٩) سورة الانعام : آية ١

(١٠) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٠٥ : ١٠٨

(١١) المصدر السابق ص ١١٣ : ١١٦

(١٢) سورة البقرة : ٢٨٥

- (١٣) سورة سبأ أية ٢٠٨
- (١٤) سورة الأعراف : أية ١٥٧
- (١٥) المقدسى، أنيس : الروح العلانية وأثرها في أدبنا الحديث - مصدر سابق ص ٢٣٧
- (١٦) لزوم ١ / ٢٢٨
- (١٧) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص.ص ٩٤ : ٩٧ ، ٢٩٥
- (١٨) المصدر السابق : ص ١٠٧
- (١٩) لزوم ٢ / ٣٢
- (٢٠) السابق / ٣٠١
- (٢١) السابق / ٦٠٩
- (٢٢) السابق ١ / ٣٠٦
- (٢٣) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٨ : ٣١٠
- (٢٤) لزوم ٢ / ٤٤٥
- (٢٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٥٦ ، ٢٥٧
- (٢٦) لزوم ١ / ٧١
- (٢٧) سورة الإخلاص : أية ١
- (٢٨) سورة الإخلاص : أية ٤
- (٢٩) لزوم ٢ / ٣٢٩
- (٣٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ٢٥٨
- (٣١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣١٤
- (٣٢) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعوى - مصدر سابق ص ص ٢٣٧ ، ٢٣٨
- (٣٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ١٨٦
- (٣٤) لزوم ٢ / ٢٢٢ الأرك : الضعيف
- (٣٥) اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٨٧ ، ٨٨

- (٣٦) لزوم ٢/٢٢٢
- (٣٧) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعري - مصدر سابق ص ١٥٩
- (٣٨) المصدر السابق : ص ص ١٥٦ : ١٥٨
- (٣٩) عبد الله، مصيلحي : عقيدة أبي العلاء المعري من خلال أثاره الشعرية رسالة دكتوراه - آداب الإسكندرية - سنة ١٩٨٥ - ص ١٦٤.
- (٤٠) فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص ٦٧
- (٤١) ضيف، شوقي : فصول في الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١١٣ ، ١١٤
- (٤٢) لزوم ١/٣٦٤ يغضه : ينقصه
- (٤٣) السابق ٢/٣٢٢
- (٤٤) عبد الرحمن، عائشة : جديد في رسالة الغفران - مصدر سابق ص ص ٢٢٦ ، ٢٢٧
- (٤٥) المصدر السابق ص ص ٧١ : ٧٤
- (٤٦) سورة الواقعة : آية ١٧ : ٢٣
- (٤٧) سورة ق : آية ٣٥
- (٤٨) سورة الرحمن : آية ٧٤
- (٤٩) عبد الرحمن، عائشة : جديد في رسالة الغفران - مصدر ص ص ٧٤ : ٧٦
- (٥٠) المصدر السابق ص ص ٦٩ : ٧١
- (٥١) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ١٩٩ ، ٢٠٠
- (٥٢) المعري، أبو العلاء : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ٩٢
- الأخيلة : جمع خيال وهو ما تشبه لك في اليقظة والحلم - انسران : كوكبان في السماء معروفان على التشبيه بالنسر الطائر يقال لكل واحد منهم نسر ويصفونها فيقولون النسر الواقع والنسر الطائر.
- (٥٣) المصدر السابق : ص ٤٠٠
- (٥٤) المصدر السابق : ص ١٨
- لا يعزب : لا يبعد المستعنت : الموصوف وأراد بالكتاب الكتابة
- (٥٥) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعري - مصدر سابق - ص ص ١٣٠ : ١٤٢
- (٥٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٥٤ : ٢٥٦

- (٥٧) لزوم ٢٢٩/١
- (٥٨) السابق ١٠٥/٢
- (٥٩) وقد عارضنا هذه الرؤية (اتخاذ المعوق للتقية) في أكثر من موضع من هذا الكتاب
- (٦٠) السابق ٥٧/١
- (٦١) السابق ٣٤١/٢
- (٦٢) ضيف شوقي : فضول في الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ١٢٦ : ١٢٩
- (٦٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء المعرى وما إليه - مصدر سابق - ص ٢٨٨
- (٦٤) الجندي، محمد سليم : دين أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٩، ٢٩٠
- (٦٥) _____ : الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره - مصدر سابق - ص ٣٤٨، ٣٩٤
- (٦٦) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق ص ٢٨١
- زيدان ، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ١٥٨ : ١٧٦
- (٦٧) الجندي، محمد سليم : دين أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٥
- (٦٨) لزوم ٣١٨/٢
- (٦٩) لزوم ٣١٦/١
- (٧٠) السابق ٤٥/٢
- (٧١) السابق ٢٤٢/٢
- (٧٢) السابق ٣٥٧/٢
- (٧٣) السابق ١٠٤/٢
- (٧٤) السابق ٦٢٧/٢
- (٧٥) السابق ٩٩/١
- (٧٦) حنفي، حسن : الاحاد - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - ١٩٨٦ - ص ٨٧
- أيضاً : المعري، أبو العلاء : رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ٤١٣

(٧٧) بدوى، عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - مكتبة النهضة المصرية
القاهرة - سنة ١٩٤٥ - صفحة ح من المقدمة

(٧٨) والأمثلة على ذلك الشاعر "صالح بن عبد القدوس الذى اشتهر بالزندقة رغم
أشعاره فى الزهد فى الدنيا، والترغيب فى الجنة، وذكر الموت، ولكن له أبيات أخرى
عكس ذلك وقد دخل على "المهدى" وقال له أبيات من شعره فأمر بقتله لأنه لم يمارس
أقواله فى سلوكه. وكان "أبو العتاهية" يرمى بالزندقة مع كثرة أشعاره فى الزهد
والمواعظ وذكر الموت والنار والجنة، ولكنه كان ثنويا (من يقول بأن الآلهة اثنان إله
الخير وإله الشر).

راجع : ابن المعتز : طبقات الشعراء - تحقيق عبد الستار أحمد - دار المعارف - مصر
- سنة ١٩٥٦ - ص ص ٩٠، ٩١، ٢٢٨ : ٢٣٤.

(٧٩) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر - ط٢ - القاهرة
سنة ١٩٥٨ ص ١٠٨

(٨٠) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ١٢٩

(٨١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٥٨ : ٥٦١

(٨٢) لزوم ٢/٢٧٠

(٨٣) وقول المعرى يقدم المادة والزمان والمكان يقترب من قول (أبو بكر محمد بن
زكريا الرازى) بالقدماء الخمسة وهم الله - النفس - الهوى - الزمان - المكان. وقد
كان قول الرازى يقدم النفس مسلماً لاتهام الكثيرين له بالإلحاد وإنكار الألوهية، وإن
كان يؤكد على وجود خالق حكيم رغم وجود القدماء الخمسة.

دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١١٧ : ١١٩.

(٨٤) لزوم ١/٥٠٥

(٨٥) فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص ١٠٩

(٨٦) المصدر السابق : ص ص ١١١ : ١١٣

وايضاً : الجندى محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره - مصدر سابق

- ص ص ٤١٠ : ٤١٥

(٨٧) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ٩٨

١٠٥:

(٨٨) لزوم ٢٢٨/١

(٨٩) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٩٢ : ٣٠٤

(٩٠) اليزبي، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٢٦

(٩١) الميمنى، عبد العزيز: أير العلاء وما إليه - مصدر سابق - ص ص ١٩٧ : ١٩٩
أيضاً : عبد الله، مصيلحي : عقيدة أبي العلاء المعري من خلال آثاره الشعرية مصدر سابق - ص ٥٢

(٩٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٦٩ : ٢٧١

(٩٣) لزوم ٢٢٨/١ عن عرض : أى من غير مبالاة

(٩٤) السابق ٣٠١/٢

(٩٥) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ٤٤ ، ٤٥

(٩٦) لزوم ٦٥،٦٤/١

(٩٧) السابق ٦٠١/٢

(٩٨) السابق ٢٤٢/

(٩٩) السابق ٢٩٢/١

(١٠٠) السابق ٦٠٨/٢

(101) Gabriel Marcel : Ourmal Metaphysique, Galli merd 1935,
P230

عن إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ٩٣ ، ٩٥

(١٠٢) صليبا، جميل : فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٠٢

(١٠٣) فروخ، عمر : حكيم المعرفة - مصدر سابق - ص ص ١٠٢ : ١٠٦

(١٠٤) هذا القول يشدنا إلى معرفة مقولة الوسائل والغايات في الخير and means

ends كما أوضحها peter singer فالخير الذى يتبع من أجل لذة أو منفعة هو خير

(وسيلة) أما الخير الذى يتبع من أجل ذاته فهو خير (غاية)

Singer, peter : practical ethics - op, cit, p182 & also Broad, G. D. :

-Five types of ethical theory french Trubner - 3rd Printing - London

1944. P145& 146

(١٠٥) اليزي، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٤٤١

(١٠٦) لزوم ١/١٧١

(١٠٧) السابق /٤٢٢

(١٠٨) شكري، عبد الرحمن : المعري هل كان سابقاً لعصره - مجلة الهلال - الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية - ١٩٨٣ دار الهلال القاهرة - سنة ١٩٣٨ - ص ٩١٨

(١٠٩) صليبا، جميل : فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٠٣ : ٢١١

(١١٠) لزوم ٢/٢٨١

(١١١) السابق/١٣٩

(١١٢) السابق ١/٦٠٧

(١١٣) السابق /٣٠٩

(١١٤) السابق /٣٩٧

(١١٥) هذا القول صدى لقول "سقراط" المعروف (الفضيلة علم والرذيلة جهل) وهنا نجد التأثير السقراطي على الفكر الأخلاقي العلاني في الربط بين المعرفة والخير.

(١١٦) سقط الزند ٢/٥٦٤

(١١٧) لزوم ٢/٥٩٤

(١١٨) السابق / ٥٥ القنس : الأصل

(١١٩) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ٩٣

(١٢٠) ضيف شوقي : فصول في الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١٠٨ : ١١٠

أيضاً : صليبا، جميل : فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٠٢

(١٢١) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ٢١٠ : ٢١١

(١٢٢) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ٩٦

(١٢٣) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق - ص ٥١

- (١٢٤) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١٠٣، ١٠٧
- (١٢٥) _____ : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١٠٣، ١٠٧
- (١٢٦) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٩٠ : ٩٦
- (١٢٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٧٨، ٢٧٩
- (١٢٨) لزوم ٤٨/١ ماز : ميز : أسواء : متساوون
- (١٢٩) السابق / ٤٦٥
- الظهار شرعاً : تشبيهه مسلم عاقل زوجته، أو جزءاً منها شائعاً كالثلاث والرابع، أو ما يعبر به عن الكل بما لا يحل النظر من المحرمة - العارك : الحائض.
- (١٣٠) السابق : ٤٢٦
- (١٣١) السابق / ٤٤
- (١٣٢) السابق / ٥٠ الداء العياء : المرض الذى يعجز الطبيب عن مداواته.
- (١٣٣) السابق / ٣٧٥
- (١٣٤) السابق / ٣١٧
- (١٣٥) السابق ٤٧٩/١ الخدر : الظلمة
- (١٣٦) السابق ١٨/٢ ولس : الخداع
- (١٣٧) السابق / ٦٣ العرناس : آله الغزل
- (١٣٨) السابق ١٩٦
- (١٣٩) السابق / ٣٥٧
- الأولى : الأرواح، والثانية : جمع لطريح الهابة، الصبا والشمال الريح الشرقية والشمالية.
- (١٤٠) السابق ٦١/ ١
- الهاجس : واحدها الهاجس أى خاطر أو ما يقع فى القلب - الارحاء : التأخير
- (١٤١) السابق / ٥١
- (١٤٢) النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٤٧٣

- (١٤٣) خواجه، أحمد : الجبرية - الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط ٢ - بيروت - سنة ١٩٨٢ - ص ٤٥٠
- (١٤٤) _____ : التقديرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني - القسم الثاني - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة ١٩٨٨ - ص ١٠٦٨ - ١٠٧٠
- (١٤٥) عمارة / محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - دار الشروق - ط ٢ - القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٩
- (١٤٦) وقد وجدت هذه المشكلة في العصر الأموي، ولذلك فلم يمهلهما شاعر المديح فقد كان "ذو الرمة" قد ربا يؤمن بأنه مجبر، وأنه لا يستطيع تغيير شيء. وكان جرير و الفرزدق يؤمنان بأن الإنسان ينبغي أن يزعم للقضاء. ومعنى هذا أن الشاعر لم يرغب في شعره عن مشاكل عصره العقلية السياسية.
- شيف، شوقي : فصول في الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ١٤
- (١٤٧) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق ص ١٠٨، ١٠٩
- (١٤٨) العزاوي، السيد محمد : الجبر والأختيار في كتاب الفصول والغايات - ع ٣١٨ مصدر سابق - ص ١٥٥٢، ١٥٥٣
- (١٤٩) حسين، طه : تحديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٦٢ : ٢٦٤
- (١٥٠) لزوم ١٠٦/٢
- (١٥١) السابق / ١١٤
- (١٥٢) السابق / ٦٢ النحاس : الطبيعة ومبلغ أصل الشيء
- (١٥٣) البيطى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ١١٥ : ١٣٢
- (١٥٤) المقدسى، أنيس : الروح العلانية وأثرها في أدبنا الحديث - مصدر سابق - ص ٢٣٥، ٢٣٦
- (١٥٥) العزاوي، السيد محمد : الجبر والأختيار في كتاب الفصول والغايات - ع ٣١٨ - مصدر سابق - ص ١٥٥٣، ١٥٥٤
- زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ١١٨ : ١٣٣

- (١٥٦) العزاوي، السيد محمد : الجبر والاختيار في كتاب الفصول والغايات - ع
٣١٩، ٣٢١ - ص ص ١٥٩٩ : ١٦٠١، ١٦٩٢
- (١٥٧) اختيار Choice هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والروية، وقد ميز المفكرون منذ
القدم بين الأفعال الاختيارية أو الارادية بين الأفعال التي لا دخل للإرادة فيها. وستظل
مشكلة الاختيار مطروحة لأنها مرتبطة بمشكلة حرية الإنسان.
- زناتي، جورج : اختيار - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء
العربي - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ٣٢
- (١٥٨) ————— : الحرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد
الانماء العربي - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ٣٦٥
- (١٥٩) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ١٦٣
- (١٦٠) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة - مصدر سابق - ص ٩٩ : ١٠٣
- (١٦١) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري - مصدر
سابق - ص ٩٩
- (١٦٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤١١، ١٨٢، ١٨٣
- (١٦٣) بدوي، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ٢٨٢
- (١٦٤) المقدسي، أنيس : الروح العلانية وأثرها في أدبنا الحديث - مصدر سابق -
ص ص ٢٣٥، ٢٣٦
- (١٦٥) لزوم ١ / ١٣٠
- (١٦٦) العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٥٧، ١٤
- (١٦٧) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ٥٧، ٨٤
- (١٦٨) ضيف، شوقي : فصول في الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١١٩ :
١٢٤
- (١٦٩) لزوم ٢ / ٢٧٣
- (١٧٠) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء - مصدر سابق - ص
ص ١٣٠، ١٤٠
- (١٧١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ١٣٣ :
١٣٤

- (١٧٢) لزوم ١ / ٤٥٩ الإيجار : الجبرية.
- (١٧٣) السابق / ٤٤٧
- (١٧٤) السابق : ٥١٨
- (١٧٥) السابق / ٥٦٢
- (١٧٦) السابق ٢ / ١٠٤
- حاطنا : حفظنا المرزية : المصيبة العظيمة
- (١٧٧) السابق ١ / ٣١١
- (١٧٨) السابق / ٤٤٨
- (١٧٩) السابق : ٤٩٠
- (١٨٠) السابق / ٤٨٤
- الطوق : الطاقة، أى حرية الإدارة
- (١٨١) السابق ٢ / ٥٣٥
- (١٨٢) لمعرفة أوسع وأشمل لفكرة الحرية والجبرية ومدى مسئولية الإنسان،
وشروط المسئولية الأخلاقية راجع :
- دراز، محمد عبد الله : الأخلاق فى القرآن - مصدر سابق - ص ص ١٣٥ : ٢٤٢
- (١٨٣) السابق / ٤٤١
- (١٨٤) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١١٦ : ١٢١
- (١٨٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ٢٦
- (١٨٦) جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق
- ص ص ٤٣، ٤٥
- (١٨٧) لزوم ٢ / ٢٢
- (١٨٨) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص
ص ١٤٩ : ١٦٦
- (١٨٩) لزوم ١ / ٦٩
- (١٩٠) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص
ص ١٧٤ : ١٨٧، ١٩٣
- (١٩١) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١٣٧ : ١٣٨

(١٩٢) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ص ٢٣٦، ٢٣٧
(١٩٣) يتقارب رأى شوبنهاور مع المعرى فى أسباب تمسك الإنسان بالحياة فالسبب هو (الإرادة العمياء) عند شوبنهاور و (الجهل) عند المعرى.
(١٩٤) الليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٣٦، ٢٣٧

(١٩٥) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٣١٨، ٣١٩
(١٩٦) جاسم، عزيز السيد : تأملات فى الحضارة والاعتراب - مصدر سابق - ص ص ١٥٦

(١٩٧) سقط الزند : ٣ / ٩٧٨
(١٩٨) راجع من هذا الكتاب الملحق (١) ص ٣٥٨ : ٣٦١
(١٩٩) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ص ١٠٧ : ١١٥

(٢٠٠) لزوم ١ / ٧٠ بلونا : جربنا
(٢٠١) دراز، محمد عبد الله : الدين - مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٦٩ ص ص ٤٤ : ٤٧

(٢٠٢) لزوم ١ / ٣٤٤
(٢٠٣) السابق / ٣٦٦
(٢٠٤) السابق : ٣١٩
(٢٠٥) السابق / ١١٥
(٢٠٦) السابق : ١٦٣ - انفتيان : الليل والنهار
(٢٠٧) السابق / ٣١٣
(٢٠٨) السابق / ٨٦
(٢٠٩) السابق / ٧٠ الوشك : السرعة
(٢١٠) سورة الفجر : أية ٨٩
(٢١١) سورة الفرقان : أية ٣
(٢١٢) سورة الحجرات : أية ٢٣
(٢١٣) سورة آل عمران : أية ١٨٥

- (٢١٤) سورة لقمان : آية ٣٤
- (٢١٥) سورة الأنعام : آية ٥١
- (٢١٦) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١٢٤ : ١٢٥
- (٢١٧) عطية، أحمد عبد الحليم : بعث - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ١٩٥ ، ١٩٦
- (٢١٨) سورة الأنعام : آية ٦٥
- (٢١٩) سورة الحج : آية ٥
- (٢٢٠) سورة الروم : آية ٥٦
- (٢٢١) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٧٨ ، ١٧٩
- (٢٢٢) عبد القادر، حامد : فلسفة أبي العلاء مستقاه من شعره - مصدر سابق - ص ص ١٢١
- (٢٢٣) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٦٨
- (٢٢٤) لزوم ٢ / ٢٥٩
- (٢٢٥) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٠٢ : ٢٠٤
- (٢٢٦) المصدر السابق : ص ص ١٨٣ : ١٩٢
- (٢٢٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٧٤ : ٢٧٦
- (٢٢٨) الرجل الدهري هو الملحد الذي لا يؤمن بالآخرة لقوله ببقاء الدهر وجحده وجود الصانع المدبر . وقوله أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع مدبر . فقد قال الدهريون (ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)
- عمارة، محمد : دهر - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ٤٢٣
- (٢٢٩) وجدي، محمد فريد : نصيب المعري من الفلسفة الشرقية - مجلة الهلال - الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨ - ص ٨٦٧
- (٢٣٠) لزوم ٢ / ٤٣٣

- (٢٣١) سقط الزند ١ / ١٣٤
- (٢٣٢) لزوم ٢ / ٥٠٠
- (٢٣٣) السابق / ٢١٦
- (٢٣٤) السابق / ٢٣٠
- (٢٣٥) السابق / ٢٥٩
- (٢٣٦) السابق / ٥٤٧
- (٢٣٧) صارجى، بشارة : المسئولية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول -
معهد الاتماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ٧٤٤ : ٧٤٦
- (٢٣٨) زناتى، جورج : الالتزام - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد
الاتماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ٨٦ ، ٨٧
- (239)Broad. G.D. : Five types of ethical theory - Op - cit - P.204 .
- (٢٤٠) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص
ص ١٤٧ ، ١٤٨ .
- (٢٤١) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ٧٤
- (٢٤٢) المصدر السابق : ص ٢٠١
- (٢٤٣) المصدر السابق : ص ١٠٢
- (٢٤٤) المصدر السابق : ص ١٠٤ ، ١٠٥
- (٢٤٥) المصدر السابق : ص ص ١١٤ ، ١٨٣
- (٢٤٦) المعرى، أبو العلاء : رسالة الملائكة - مصدر سابق - ص ٢٠
- (٢٤٧) المصدر السابق : ص ٢٤
- (٢٤٨) سورة ق : آية ٢١
- (٢٤٩) المعرى، أبو العلاء : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ١٨
- (٢٥٠) سقط الزند ٣ / ٩٧٠
- (٢٥١) لزوم ١ / ٩٧ - تنب : تنهياً وتشتاق .
- (٢٥٢) السابق / ١٢٩ - المصر : الذى يثبت على الشىء - المارد : العاتى
- (٢٥٣) سقط الزند ٢ / ٩٣٣
- البطلوسى : ما كنت عليه فى الدنيا من الصدق يبشرك بعفو الله عنك ورضاه وأمانتك
ستؤمنك من عذابه الذى كنت تخشاه .

- (٢٥٤) لزوم ١ / ١٩٧ - قنتوا : قاموا بما عليهم لله من الطاعة والصلاة.
- (٢٥٥) العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات - ع
٣٢١ - مصدر سابق - ص ص ١٦٤٦ : ١٦٤٨
- (٢٥٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٦٥ ، ٢٦٦
- (٢٥٧) لزوم ٢ / ٢٧٣
- (٢٥٨) السابق ١ / ٥٦٧
- (٢٥٩) السابق : ٦٢٦ - أنس : أبصر
- (٢٦٠) السابق / ٤٦٢ - اصحار : إظهار
- (٢٦١) السابق ١ / ٥٨١
- (٢٦٢) السابق ٢ / ٢١١
- (٢٦٣) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١٠٩ ،
١١٠
- (٢٦٤) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق -
ص ص ١٥٣ : ١٨٨
- (٢٦٥) المصدر السابق : ص ٢٦٩
- (٢٦٦) عبد القادر، حامد : فلسفة المعرى مستاه من شعره - مصدر سابق - ص ص
١٨١ : ١٨٣
- (٢٦٧) لزوم ٢ / ٤٥٤
- (٢٦٨) الراوى، طه : سر الخلود فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٧٠
- (٢٦٩) لزوم ٢ / ٢٤٢
- (٢٧٠) السابق ١ / ٦١ - الصهباء : من أسماء الخمر
- (٢٧١) السابق ٢ / ٣٠١
- (٢٧٢) السابق / ٣٨٩
- (٢٧٣) السابق / ٤٩٨ - الخدين : الصديق
- (٢٧٤) السابق / ٥٣٢
- (٢٧٥) السابق / ٥٨٨
- (٢٧٦) السابق / ١٤٣

(٢٧٧) سقط الزند ١ / ٢٥١

(٢٧٨) لزوم ١ / ٩٣

الساغب : الجائع - الحرب : الذى اشتد غضبه كأنه أصيب بالحرب أى سلب المال

(٢٧٩) سقط الزند ١ / ٢٨٣

(٢٨٠) لزوم ١ / ٢٠٩

(٢٨١) السابق / ٤١٨

(٢٨٢) السابق ٢ / ٥١٠

(٢٨٣) السابق / ٣٩٥

(٢٨٤) السابق / ٣٥٢

(٢٨٥) سقط الزند ١ / ١٦٧

(٢٨٦) لزوم ٢ / ٤٣

(٢٨٧) السابق ١ / ٣٢٨

الصبر بكسر الباء : هو عصارة شجر مر وبسكو من الباء : التجلد.

(٢٨٨) السابق ٢ / ١٠٨

(٢٨٩) السابق / ١١١

(٢٩٠) عبده، محمد : الإسلام والمرأة - تحقيق ودراسة محمد عمارة - مطبعة

عابدين - القاهرة - سنة ١٩٧٥ - ص ص ١٨ ، ١٩

(٢٩١) سورة النساء : آية ٣٤

(٢٩٢) عبده، محمد : الإسلام والمرأة - مصدر سابق - ص ص ٢٠ : ٢٤

(٢٩٣) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق -

ص ٢٥٥

(٢٩٤) صدقى، عبد الرحمن : المرأة فى رأى أبى العلاء - مجلة الهلال - الجزء

الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة

١٩٣٨ - ص ٩٣٠

(٢٩٥) لزوم ١ / ٢٣٣

(٢٩٦) السابق / ٢٣٦ - الغوارى : الخادعات

(٢٩٧) البيهقي، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢١٤

(٢٩٨) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٩٣، ٢٩٥

(٢٩٩) الموصللي، جيهان : المعرى والمرأة - المهرجان الألفي لأبي العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ٣٣٠

(٣٠٠) العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ١٦٠
(٣٠١) المحاسني، زكي : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ٤٠، ٤١

(٣٠٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٤٠ : ٢٥٦

(٣٠٣) سورة الروم : آية ٢١

(٣٠٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٠ : ٢٨٣

(٣٠٥) عالم إنجليزي اقتصادي (١٧٦٦ - ١٨٣٤).

(٣٠٦) المحاسني، زكي : أبو العلاء ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ٣٣ : ٣٦

(٣٠٧) المصدر السابق : ص ٣٨

(٣٠٨) لزوم ١ / ٦١٨

(٣٠٩) السابق / ١٣٣

(٣١٠) السابق / ١٢٨ . العاب : العيب

(٣١١) السابق ٢ / ٥٥٤

وهذين البيتين في نظرنا لا يخرجان عن قول الله عز وجل في كتابه الكريم :

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا" سورة الإسراء : آية ٢٣

"ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن" سورة لقمان : آية ١٤

(٣١٢) السابق ١ / ٨٥

(٣١٣) السابق / ٥١٨

المشاعات : الزانيات - المشاعين : الأولاد لا يعرف لهم أب حقيقي

(٣١٤) سقط الزند ١ / ٣٢٧

(٣١٥) لزوم ١ / ٤٢ - اللام : شخص الإنسان - الباء : الزواج

(٣١٦) السابق ٢ / ١٣٣

(٣١٧) السابق ١ / ٣٥٢

(٣١٨) سلامة، محمد يسرى : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء - مصدر سابق -

ص ٢٥٩

(٣١٩) النكدى، عارف : أبو العلاء المعرى وآراؤه في الإصلاح الاجتماعي -

المهرجان الألقى لأبي العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى -

دمشق - سنة ١٩٥٤ - ص ص ١٣٠ : ١٣٣

(٣٢٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٨٤، ٢٨٥

(٣٢١) لزوم ٢ / ٢٢٩

(٣٢٢) السابق : ١ / ٥٠

(٣٢٣) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه - مصدر سابق - ص ص ١٨٤ :

١٨٦

أيضا : العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ص ١١٤ ،

١٢٩

(٣٢٤) لزوم ٢ / ٤٠٠

(٣٢٥) السابق / ٦٥

(٣٢٦) السابق / ٥١٨

(٣٢٧) جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها - مصدر سابق - ص ٩٩

(٣٢٨) المصدر السابق : ص ٢٩

(٣٢٩) ليلي، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - مصدر سابق - ص ٣٢٩

(٣٣٠) عمارة، محمد : طبيعة السلطة السياسية الدينية - مجلة الهلال - ع مايو سنة

١٩٨٤ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٨٤ - ص ص ٨ : ١١

(٣٣١) الكيالي، سامي : الاضطراب السياسي في عصر أبي العلاء - مصدر سابق -

ص ٨٥

- (٣٣٢) لزوم ٢ / ٣٢
- (٣٣٣) العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٢
- (٣٣٤) محمود، زكي نجيب : المعقول واللامعقول - مصدر سابق - ص ١٤٤
- (٣٣٥) لزوم ١ / ٦٦
- (٣٣٦) المحاسنى، زكى : المعرى ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ٥٣ : ٦٢
- (٣٣٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٤
- (٣٣٨) لزوم ١ / ٥٤ - عدوا مصالحتها : تجاوزوها - أجرأوها : خدامها
- (٣٣٩) العبادى، عبد الحميد : أبو العلاء السياسى - مجلة الهلال - الجزء التاسع من المجلد السادس والأربعين - أول يولية ١٩٣٨ - ص ١٠٤٤
- (٣٤٠) لزوم ١ / ٣٩٤
- (٣٤١) خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٨٩ - ص ١٣٦
- (٣٤٢) المصدر السابق : ص ٣٧
- (٣٤٣) سورة الثورى : آية ٣٨
- (٣٤٤) عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص ١٥٥ : ١٦٠
- (٣٤٥) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٠١
- (٣٤٦) سقط الزند ٤ / ١٧٧٢
- التبريزى : أى تحسب هذا الدرع قد ملئت من الغيل، وهو الماء يجرى على وجه الأرض.
- (٣٤٧) سورة الأنفال : آية ٦٠
- (٣٤٨) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٠٨
- (٣٤٩) خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى - مصدر سابق - ص ص ١٥٤ : ١٧٤
- (٣٥٠) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى

- (٣٥١) سورة النساء : آية ٥٨
- (٣٥٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٠ :
١٦٤
- (٣٥٣) لزوم ١ / ٤٠٤
- (٣٥٤) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق -
ص ١٩٧
- (٣٥٥) لزوم ٢ / ١٧١
- (٣٥٦) السابق / ٣٠١
- (٣٥٧) سقط الزند : ١ / ١٠٥
- التبريزى : يوصف السيف بأنه خليل الإنسان
- (٣٥٨) لزوم ٢ / ٥٩٥
- (٣٥٩) السابق / ٣٠٣
- (٣٦٠) السابق / ٣٥
- (٣٦١) السابق ٢٣٦
- (٣٦٢) السابق / ٤٧ - الرئيس : التبخر

نتائج البحث

بعد أن انتهينا من هذا البحث وموضوعه (النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين) نحاول الآن أن نجيب على الأسئلة الواردة في مقدمة هذا البحث.

السؤال الأول :

ما هو موقع البحث الأخلاقي في فكر أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين ؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغي لنا التأكيد على أن "المعري" (شاعر وفيلسوف عربي وإسلامي). ولذا فقد عاش التراث العربي الإسلامي، واستلهم الكثير من أفكاره ونظرياته في كل مجالات الحياة، وخاصة المجال الأخلاقي. وهذه هي (القاعدة أو الأصل) في فكر "المعري".

ولكنه في نفس الوقت عاش في عصر حركة انتقال التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية عبر الترجمات والشروح. وقد عرفنا في الفصل الثاني ما كان عليه عصر "المعري" من ازدهار ورفق في كل مناحي الفكر (الفلسفة - الأدب - السياسة - العلم).

ومن هذا المنطلق نجد أن "المعري" استحضرتراثه العربي الإسلامي الأصيل كما استحضرتراث اليوناني، وما جاء به من فكر وفلسفة وأخلاق. فكل هذا كان له الدور المميز في تشكيل رؤية "المعري"

الأخلاقية. ومن هنا صب "المعري" نظريته الأخلاقية فى قالب إسلامى يونانى.

فقد عايناه فى نظريته الأخلاقية مقتنيا أثر القرآن والسنة فى الأخلاق، وما دعى إليه الدين الإسلامى من فضائل أخلاقية، ومثل عليا إنسانية تحبذ الخير وتنبذ الشر وتسعى لخير الفرد والمجتمع. كما وجدناه متأثرا بأخلاق القرآن فيما يتعلق بتقدير مكانة الإنسان، ومدى جريته ومسئوليته عن أفعاله. كذلك فقد سار مسار دينه الحنيف فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية التى تقدر الأسرة وترعاها أخلاقيا ونفسيا، وتقيم علاقات اجتماعية سوية بين البشر.

وفى مجال السياسة ترى هذه الأخلاق العائلية التزام العقل من جانب الساسة وحب العدل، ونبذ الظلم، والتفكير فى خير الجماعة لا الخير على المستوى الشخصى كما تؤكد هذه الأخلاق على (مبدأ الشورى) وهو مبدأ يؤكد احترام حقوق الغير فى الاختيار. وهذا ما أكدته "المعري" فى أكثر من موضع.

ومما لاشك فيه أيضا تأثر "المعري" بأفكار فلاسفة الإسلام الذين عاشوا عصره، ونهلوا أفكارهم من معين القرآن والسنة، وتأثروا بالفكر اليونانى المنقول إليهم وخاصة فى مجال الأخلاق على المستويين النظرى والعلمى.

أما الفكر اليونانى الذى تم نقله فى عصر "المعري" وحمل إليه أفكار فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون، أرسطو، أبيقور. فقد اطلع "المعري" على هذا الفكر، وقام بتحليله وتمحيصه، واختار منه ما يصلح لبيئته الإسلامية. وتأثر به فى صياغة نظريته الأخلاقية، فكانت نزعتة التوسطية الأخلاقية (وهى رؤية أرسطوية أيضا) فقد اهتم الدين الإسلامى

بنبذ الإفراط والتفريط ومجاوزة الحد في أى شئ، وهو ما يعرف بفضيلة (الوسط العدل). كذلك استلهم "المعري" أفلاطون في جمهوريته ومثاله الأعلى في الخير. فقد كان "المعري" من محبى المثال، ومن منشدى الكمال الأخلاقي. وهذا ما وجدناه في يوتوبيا "أفلاطون" فقد أخذ منها ما يلائم فكره وعقيدته.

كما اهتم "المعري" بدراسة وتحليل مذهب اللذة الأبيقورى. وقد وجدنا في هذا البحث مدى استفادته من أفكار "أبيقور"، ومدى ابتعاده عنها في مواضع أخرى لا يرى ملاءمتها معه.

بعد هذا العرض نستطيع الإجابة على السؤال الأول فنقول : أن نظرية "المعري" الأخلاقية هي نظرية توفيقية في المقام الأول. فقد مزج فيها بدقة بالغة بين التراث اليوناني والإسلامي، ولم يكن هذا توفيقا ملفقا، بل كان قائما على العقل والنظر الذى اعتد به "المعري" كثيرا، فلم يسمح لفكرة أو نظرية أن تمر عليه دون تمحيص ونقد.

وقد كانت هذه النزعة التوفيقية قائمة وموجودة في عصره فنجدها عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام أمثال "الفارابي" و "ابن سينا" في نظريتهما الأخلاقية.

السؤال الثانى :

إلى أى حد كان "المعري" أصيلا في بحثه عن الأخلاق ؟
إذا كان "المعري" قد نهل من معين الفكر الإسلامى واليونانى في الأخلاق، وحاول التوفيق بينهما عقليا، وخرج لنا بهذه النظرية الأخلاقية، فما هو الجديد هنا إذا كانت نزعة التوفيق ليست بجديدة عند "المعري" بل أسهم فيها الكثيرون قبله وبعده. بل أز النظر في الأخلاق ليس بجديد عند "المعري" ؟

لعلنا نرى الجدة الحقيقية في فكر المعري الأخلاقي تبدو في التوفيق المحكم بين جانبي العقل والنقل مستخدما في ذلك مرشده الأول ومعياره الصادق وهو العقل، بحيث لا نرى الحدود الفاصلة بين الفلسفة والدين فهما مرتبطان ومتواكبان في نظرية "المعري" الأخلاقية.

كما يبدو الجديد عنده في الصياغة الأدبية (الشعرية) الفلسفية في الأخلاق. فقد صاغ "المعري" أفكاره ورؤيته الخاصة في الأخلاق شعرا، وقد جاء متسلسلا منطقيا من الناحية الفلسفية، وجميلا ومبدعا من الناحية الأدبية.

كما أننا نرى أنه من الأمور التي شددت انتباهنا في معالجة "المعري" لنظرية الخير والشر، أنه يوضح موقع الخير بالنسبة للإنسان، فإذا كان الشر عام، فالخير موجود في داخل الإنسان، ولكنه يحتاج إلى المشقة والجهد حتى يتوصل الإنسان إليه، ويحيا في سعادة. أما الشر فلا يحتاج إلى ذلك ولكن بالشر لا يصل الإنسان إلى السعادة النفسية والجمال الروحي. وفي هذا ترغيب للإنسان في أن يفعل الخير حتى يصل إلى السعادة، وفي تأكيده على أن يفعل الإنسان هذا الخير لأنه جميل في ذاته، وليس من أجل ثواب أو جزاية، مما يكشف عن نظرة مثالية نرى فيها نقاء وصفاء الخير لذاته. وفي هذا قمة المثالية ونهاية العلو.

كما تبدو الجدة في صراحة "المعري" وموضوعيته في عرضه لأفكاره وهذا ما لم يكن معروفا من قبل في مجال الشعر الذي طغت عليه روح المبالغة، والبعد عن الأفكار الحياتية، وهذا ما يجعل الشعر على يد "المعري" يخرج عن قالبه المعروف في عصره ليس من ناحية الشكل فقط بل من ناحية المضمون والمحتوى الفكري.

السؤال الثالث :

هل ينتمى المعري إلى الشيعة وفرقتها النصيرية؟

الإجابة على ذلك بينة وواضحة، فعلى مدار البحث وجدنا أن "المعري" قد عرف هذه المذاهب كلها، وخاصة المذهب الفاطمي الذي تفرع منه المذهب الدرزي، ومذهب الحشاشين، ومذهب "محمد بن نصير العلوي" الذي يعرف أتباعه باسم النصيرية وليس من العجيب أن يُعرف "المعري" على هذه الاتجاهات فهي موجودة بالفعل في عصره، ولكنه هاجمهم في أكثر من موضع في اللزوميات حيث يقول :

يَرتجى الناسُ أن يقومَ أمامُ ناطقُ في الكتيبةِ الخرساءِ
كذبِ الظنِّ لا أمامُ سوى العقلِ مشيراً في صبحتهِ والمساءِ^(١)

وفي هذا طعن في فكرة الإمام المنتظر وهي من الأسس الاعتقادية عند الشيعة، وهو ينتقد مذهب الشيعة السياسي بأن الخلافة نص وتوفيق، وليست بشورى، ويندد برأيهم في الإمام المنتظر، لأنه مؤمن بالشورى وفي هذا يقول :

قالوا سيملكنا إمام عادلُ يرمي أغاديننا بسهمِ صادرِ
والأرضُ موطنُ شرهِ وضغائنِ ما أسمحت بسرورِ يومِ فاردِ^(٢)
كما هاجم "المعري" الباطنية، ومنهم النصيرية في قولهم بالتناسخ، وأنكر على الحاكمية عبادتهم للحاكم بأمر الله، وأنكر على القرامطة إباحتهم للمنكرات.

كذلك هاجم الدعوة الدرزية، وأنكر عليها التناسخ وعقيدة التقمص، وقال بالفناء والعدم وهو ما يتعارض مع العقيدة الدرزية حيث يقول :

إن منهاج الردى يستسوي فيه مسودُ القومِ والسائدِ^(٣)
يكونُ من سمي، من القومِ خالداً كذوباً، لأن المرءَ ليسَ بخالداً^(٤)

كذلك فإن "المعري" ترك الزواج، ودعا إلى قطع النسل، أما عقيدة الدروز لا تجعل الزواج متعة، ولا تريد من الدرزي أن يكثر من الأولاد إذا كان فقيراً، واكتنفا أوجبت الزواج وأمرت بالاعتدال فى النسل لحفظ النوع البشرى.

وإذا كان "المعري" تحامل على المرأة فى بعض الأمور، والتي لمسناها فى الفصل الرابع إلا أن العقيدة الدرزية منصفة للمرأة فى كل مذهبها. كما تقوم الدعوة الدرزية على الاختيار المطلق فى حين أن "المعري" يقول بالتوسط كما استخلصنا من دراستنا لفكرة الجبر والاختيار عند "المعري" فى الفصل الخامس.

ولكننا نجد جانب الاتفاق بين "المعري" والقرامطة والزنج فى تأثيره باشتراكيه هؤلاء الساخطين فى القرن الثالث والرابع، حيث شعر بالظلم فى توزيع الثروة مثلهم، وتقسيم الناس إلى فقراء وأغنياء، مما يؤدى إلى الشعور بالظلم، والحقد والأناية، وهو لا يريد لمجتمعه هذه الصفات، بل يريد له المساواة، والحب، والغيرية ...

وفى النهاية يمكن القول إن كانت تلك الأفكار التى بها "المعري" تتفق أو تختلف مع ما يرى القارئ، إلا أننا نجد أن آراء "المعري" الأخلاقية جاءت صادقة أشد الصدق معبرة تمام التعبير عما يدين به "المعري" من أفكار، وما يموج به عصره من تيارات لا أخلاقية، وما يتمناه من أخلاق مثالية فى مجتمع كثرت فيه الرذائل وتلاشت فيه القيم فخرج لنا بنظرية أخلاقية مثالية لأنه أحب الكمال، وعشق المثال، ونادى بالسمو الأخلاقى.

الهوامش

(١) لزوم ١ / ٦٦

(٢) السابق / ٣٩٤

(٣) السابق / ٣٤٤

(٤) السابق / ٣٦٦

ملحق (١)

الأخلاق بين الفلسفة والدين عند اليونانيين والإسلاميين

١. الأخلاق عند اليونانيين

٢. الأخلاق عند الإسلاميين

أ. الأخلاق في القرآن والسنة

ب. الأخلاق عند المتكلمين

ج. الأخلاق عند فلاسفة الإسلام

١ - الأخلاق عند اليونانيين

أ - الأخلاق عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م) :

اهتم "أفلاطون" بتوضيح مذهبه الأخلاقي في الخير، فكان من المدافعين عن فكرة موضوعية القيم أى عن الرأى القائل بأن أحكام الناس عما هو خير أو شر، صواب أو خطأ، جميل أو قبيح ينبغي ألا تخضع لمقاييس متغيرة تخضع لأذواقهم الفردية، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل لا يخضع للتغير والتطور، ولعل هذا الأمر هو الذى حال بين "أفلاطون" وبين وضع مذهب أخلاقي مطلق كمذهب "كانط" فى العصر الحديث.

وقد كان اهتمام "أفلاطون" بالسعادة بوصفها غاية لسلوك الإنسان، وقد ظهرت لديه بوادر الأخلاق المطلقة. فى مطلع الكتاب الثانى من "الجمهورية" نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها بغض النظر عن نتائجها^(١)، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معاً، وثالثة تطلب لنتائجها فقط^(٢). وهنا تبدو النظرة المطلقة إلى الإنسان بما هو إنسان.

"ولأفلاطون" رأى خاص فى اللذة^(٣). فاللذات غالباً ما تصحبها الأفكار الزائفة، وهى نفسها قد تكون زائفة. وهناك حالة محايدة لا هى لذة ولا ألم. واللذة لا يمكن أن تكون هى الخير. لأنها متولدة، فهى توجب

من أجل شئ آخر غير ذاتها وهنا يؤكد "أفلاطون" على أن المعرفة عنده أكثر من اللذة قربا إلى الخير.

وإذا تناولنا الفضائل (٤) عند "أفلاطون" سنجد أن فضيلة العدالة من أهم الفضائل. فكتاب النواميس والجمهورية يهدفان إلى غاية واحدة هي وجود مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع لأن الفرد والمجتمع متكاملان فعدالة الفرد هي نفسها عدالة المجتمع، فالأخلاق والسياسة لا ينفصلان. ولتحقيق ذلك لابد من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية. فالنفس الإنسانية ثلاث نفوس (ولكن النفس واحدة) شهوانية، وغضبية، وعاقلة، ولكل منها فضيلة خاصة بها، ولا يبلغ الإنسان سعاده إلا إذا سيطرت نفسه العاقلة على الغضبية والشهوية ويقابل هذه النفوس فى المجتمع ثلاث طبقات هي : الطبقة النحاسية - الطبقة الغضبية - الطبقة الذهبية.

ويرى "أفلاطون" أن السبيل الوحيد إلى حفظ وحدة الدولة إتباع نظام الحياة الاشتراكية^(٥)، وهى اشتراكية الملك، واشتراكية النساء والأولاد، حيث تكون النساء بلا استثناء مشاعا للحراس والحكام، لا يخص أحدهم نفسه بإحداهن وكذلك الحال فى الأولاد. وليس من حق الحراس والحكام أن يكون لهم أسرة مستقلة، لأن هذا يمنعهم من وقف حياتهم للشعب. فجميع الأطفال ملك للدولة.

والواقع أن "أفلاطون" يقصر اشتراكية المال والنساء والأطفال على طبقة الحراس والحكام، أما أبناء الشعب من زراع وصناع وتجار، فإنهم يستطيعون أن يمتلكون وسائل الإنتاج وأن يكونوا لأنفسهم أسر شريطة أن يؤدوا الضرائب وأن يكون نسلهم خاضعا لمراقبة الدولة^(٦).

وهنا نلمس الاشتراكية العقيمة التي نادى بها "أفلاطون"، فهي اشتراكية مبتورة، لا تستطيع أن تفي بمتطلبات الجميع المادية والروحية. فهي ليست عامة على كل أفراد المجتمع، بل على طبقة دون أخرى. فليس في هذه الاشتراكية عناصر قوية تؤهلها للنجاح على المستوى الاجتماعي.

ولكن مما يذكر "أفلاطون" أنه عالج مظاهر الخطأ والفساد في المجتمع ككل، وليس في بعض نواحيه. فقد تناوله كوحدة، فدرس ما ينطوى عليه من عيوب في السياسة، والمجتمع، والتربية. وهكذا كانت جمهورية أفلاطون ضربا من التنظيم الشامل الذي عرف فيما بعد باسم يوتوبيا Utopia وقد ظل فيما بعد شغلا شاغلا لعدد من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين والغربيين^(٧).

هذا فيما يتعلق بجانب الأخلاق الفلسفية عند "أفلاطون" إلا أننا نلمس ما بها من دين عندما يتحدث "أفلاطون" عن الثواب والعقاب - وهي فكرة دينية كما نعرف - فالنفوس الكريمة تتال على عملها ثوابا^(٨)، أما النفوس الخبيثة فتتهبط إلى عالم الظلمات. كذلك نجد فحوى الدين ظاهرة حين حاول "أفلاطون" اختصاص النفس بمسألة الخلود، وعنايته بهذا الأمر إلى الحد الذي أوجد لهذا الخلود أدلته.

هذا إلى جانب فضيلة العدالة التي نادى بها "أفلاطون" ألا نرى أن هذه الفضيلة إلى جانب كونها فضيلة إنسانية فهي فضيلة دينية أيضا؟ فلا يوجد دين في الأديان السماوية جميعها إلا وأكد على هذه الفضيلة، فلا دين يرضى بالظلم. فالعدالة فيها خير الفرد والمجتمع.

ب- الأخلاق عند أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق . م) :

قسم "أرسطو" العلم العملي إلى ثلاثة علوم فرعية هي علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة، حيث ينظر هذا العلم في أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواحي. في شخصه وهو الأخلاق، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل وفي الدولة وهو السياسة. والعلم العملي هو الفن لأن غرضه تدبير أفعال البشر بالنسبة لموضوع يؤلف ويصنع^(٩).
وعلم الأخلاق عند "أرسطو" يبحث في الخير وتحقيقه لا في المثال الأعلى في الخير كما قال "أفلاطون". فالخير فضيلة الإنسان وسعادته في نفس الوقت فالأمران مرتبطان^(١٠).

وإذا نظرنا إلى ارتباط السعادة، واللذة، والفضيلة عند "أرسطو" وجدنا أن السعادة مرتبطة بالفضيلة، ولا تتم إلا بها. فما هي الفضيلة؟ الفضيلة لا تطلق على ما كان من الأفعال مرتبطة بالأخلاق على وجه الدقة، بل هي تطلق بوجه عام على جميع الأفعال الحائزة للكمال. فالفضيلة الأخلاقية إذن : استعداد ناشئ عن تعدد الفعل وتقتضى من الرجل الحكيم النظر إلى طرفين إحداهما إفراط والآخر تفريط. غير أن اكتساب الفضائل العقلية علاوة على الاعتماد على التعود والممارسة اللازمين للرجل الفاضل يفترض قبل كل شيء اكتمال القدرة الحاكمة المفكرة^(١١).

ولكن ما هي الفضائل عند أرسطو؟^(١٢)

الفضائل خاقية وعقلية والسعادة موجودة في الفضائل العقلية، فالعقل العملي موضوعه الوسائل الجزئية اللازمة لإرضاء الشهوة المستقيمة.

والفضائل العقلية هي : العلم والفن - الحكمة العملية - الفهم - الحكمة النظرية. والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة ليست عملا بالطبع وإنما هي عمل بالخير لأنه خير. والعقل وظيفته توجيه الإرادة إلى اختيار الأحسن والأفضل من حيث أن أشرف الفضائل عند "أرسطو" فضيلة العقل النظرى، لأنه أشرف جزء فينا. وهو أساس الحكمة النظرية، وموضوعه أشرف الموضوعات.

أما بالنسبة للذة عند "أرسطو" فهو يقرر فيها أمور ثلاثة هي :

أ - إنها علامة على تمام العقل، فهي كالجمال قد يصحب الشباب

ويكمله.

ب - إن اللذة تختلف تبعا للأفعال والوظائف الإنسانية.

ج - إنها تقتضى التفاوت. فاللذات تتفاوت مرتبة وقيمة تبعا

للأفعال المصاحبة لها. وهنا يؤكد "أرسطو" على أن السعادة^(١٣) لا تخلو من اللذات فالسعادة فعل، وفعل دائم ومرتبطة بالفضيلة ومرغوب فيه لذاته، ويكفى ذاته.

ولكن نظرية "أرسطو" الأخلاقية كان لها عيوب، فهي لم تكن رغم

ادعاءات "أرسطو" فلسفة عملية إنسانية بمعنى الكلمة. فهي لم تكن إنسانية

لأنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء. فقد قال "أرسطو"

أن العبيد لا نصيب لهم فى السعادة ما دام لا نصيب لهم فى الإنسانية.

كذلك فإن الرجل الفاضل الذى يقف فى الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية أو

العلمية وحدها لا يمكن أن يكون سعيدا إنه قد يتمتع بلذات معينة عند قيامه

بالأفعال الفاضلة، ولكنه ليس سعيدا، وأن السعيد هو الحكيم وحده الذى

يتأمل الأمور الأزلية الإلهية^(١٤).

وهناك من يرى أن "أرسطو" استبعد كل أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية، حتى أصبح ذلك النسق مسلما به لدى معظم فلاسفة الأخلاق من بعده حتى عصر "كانط"^(١٥).

ولكن في الحقيقة أن الأخلاق الدينية بدت عند "أرسطو" عندما أوضح أن السعادة الكاملة تتحقق عند الرجل الحكيم وهو الذي يتأمل الموضوعات الإلهية. وهذا في نظرنا ربط بين العقل والأخلاق والدين. كذلك نلمس الرؤية الدينية واضحة في الفضيلة العقلية وهذه الفضيلة هي الحكمة^(١٦)، وهي أسمى فضيلة عند أرسطو، وهي الفضيلة التي تمثل الجانب الإلهي في نفس الإنسان، لأنه ليس هناك فاعلية يمكن أن تنسب إلى الله سوى التفكير الخالص، ثم ينتهي "أرسطو" بالقول إن أسمى فاعلية للإنسان وأجدر هابه هي (محاكاة الله) محاكاة يتوصل إليها بممارسة التفكير الخالص، وهو قيس من الألوهية فيه.

وما هي محاكاة الله عند "أرسطو" إلا محاكاة أخلاقية ليس فيها من التماثل قدر ما فيها من التقليد لما تحويه الألوهية من صفات ومقومات خيرة.

ج- الأخلاق عند الأبيقورية :

نشأت الأبيقورية^(١٧) Epicurism كرد فعل على واقع اجتماعي وحضاري. فقد عصفت ببلاد اليونان أزمت كثيرة، وفقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها وعمت الفوضى والقلق. وأصبح الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان. وقد كان للطب والفلسفة هدف واحد في نظر الأبيقورية في ذلك الوقت، حيث يعالج الطب أمراض الجسم، أما الفلسفة فتعالج أمراض الفكر^(١٨).

ويعد مذهب اللذة عند أبيقور من أهم أقواله الأخلاقية. ولكن مذهب اللذة ليس مقرونا بأبيقور نفسه. فقد كانت المدرسة القورينائية^(١٩) (وهي مدرسة تقول بمذهب اللذة في الأخلاق) موجودة قبل أبيقور. وقد أسسها "ارستيبس القورينائي" ثم اندثرت المدرسة، قبل مقدم الأبيقورية. وقد عرف "أبيقور" بنظريته الخلقية في اللذة^(٢٠)، وأنه شارح للنظرية الذرية. وكان "أبيقور" عملياً بصفة جوهرية. فكان عليه أن يدعو إلى سر السعادة الحقة. وقد دعى إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة. ينادى بها لذاتها، بل باعتبارها دواء يشفى من الخرافة والخوف من الآلهة والشياطين والموت.

والأساس النظرى لفلسفة "أبيقور" الأخلاقية هو أن اللذة وحدها هي الخير، وهو خير على الدوام فاللذة عند "أبيقور" : هي إقصاء الألم وعندما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع، ولكن لا تزيد في مقدارها. وهكذا رأى أبيقور أن اللذة خير^(٢١)، والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر، واللذة عند أبيقور إنما تنشأ عن إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان، ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة. فيقول "أبيقور" اللذة بحد ذاتها ليست شراً، ولكن الأشياء التي تعطينا بعض اللذات قد تتطوى على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة.

ويرى "أبيقور" أن هناك أنواعاً من اللذة هي : (٢٢)

- أ. النوع الأول : يشمل اللذات التي تتبع عن حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش.
- ب. النوع الثانى : يشمل اللذات الصادرة عن الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق في المأكل.

ج. النوع الثالث : يشمل اللذات الصادرة عن حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال.

والإنسان يسعى إلى اللذات من النوع الأول، لأنها ضرورية أكثر من غيرها. وإذا كانت بعض اللذات يعقبها ألم وجب اختيار اللذات دون بعضها. وهنا يكون للحكمة أهمية قصوى فيها تختار اللذات، ولذلك يدخل "أبيقور" في الأخلاق (حساب اللذات). وطبقا لهذا يرى أبيقور أن الموت^(٢٣) ليس شرا لأن اللذة والألم وحدهما يتصفان بالخير والشر. فمتى أتى الموت انتهى وجودنا. والحياة الفاضلة مصدر اللذة من حيث هي كذلك. ولهذا لا لذة هي شر بذاتها^(٢٤) وإنما الأشياء التي تجلب بعض اللذة تجلب معها ما يعكر اللذات بعدد أكبر منها.

والحكيم^(٢٥) عند "أبيقور" رغباته محدودة يحتقر الموت، ويملك بعيدا عن كل خوف فكرة صادقة عن الألهة ويحتقر الجدل، ولا يمكنه العيش بلذة بدون العيش حسب العقل والشرف والعدالة، ومن لا يملك إحدى هذه الفضائل لا يمكن أن يعيش بلذة.

ومن الفضائل عند "أبيقور" فضيلة الحكمة العملية حيث تعرفنا كيف نحسن الاختيار بين رغباتنا المختلفة كما سبق، وهي تميز بين الخير والشر، والحق والباطل في الميدان الخلقى. ومن هذه الفضائل أيضا العدالة، وهي مرتبطة باللذة لأنها تسهم في تأمين طمأنينة النفس، فالحياة العادلة هي تلك التي تحتوى على أقل عدد من الاضطرابات.

كما يرى "أبيقور" في فضيلة الصداقة^(٢٦) أنها (من كافة الأشياء التي تجلبها لنا الحكمة لنعيش بسعادة).

ويرى "أبيقور" أن الجوهرى في الأخلاق الإجتماعية^(٢٧) هو ضمن نظرية العدالة ونظرية الصداقة، والمقصود هو تأمين وجود الحكيم

ضمن المجتمع أكثر من تأمين وجود المجتمع ذاته، و "أبيقور" لا يهتم بالأسرة، ويرى أنه ينبغي القضاء على الحب، إذ لا يرى فيه إلا شهوة، وسبب للفوضى والأوهام والعذاب.

أما عن نظريته الأخلاقية في السياسة فيرى أن الحكيم لا يتورط في السياسة ولا يحلم في أن يكون حاكما، فالطمع هو إحدى الشهوات التي تقضى عليها مدرسته كلية، فالبحث عن السلطة والأمجاد يعود إلى سوء تقدير ظروف الأمان الذي نبحت عنه طبيعيا^(٢٨).

ورغم مجاهدات الأبيقورية في مجال الأخلاق إلا أنها لم تخرج عن دائرة النقد، من حيث أن مفهوم الخير عند "أبيقور" له معنى سلبي فهو (الخلو من الألم في الجسم والاضطراب والقلق في النفس) فالسعادة تقوم على الخلو من الاضطراب Ataraxia^(٢٩).

كما أن الأبيقورية بنزعتها المادية، وإحادها الصريح، ومعادتها للدين اعتبرت التماس الأمان مثلها الأعلى، فأداها هذا النظر إلى التوقف عن الاعتقاد في الدين، ومن ثم يصبح الإيمان بالدين خطيئة، ومصدر كل شر، رغم أن "أبيقور" كان يعتقد في وجود الآلهة^(٣٠).

هذا فيما يتعلق بالجانب الفلسفي الأخلاقي. ولكننا لا نغفل الجانب الديني لدى الأبيقورية. فلم يكن أبيقور ملحدا^(٣١). بل أن الآلهة عنده لا تتدخل في الطبيعة ولا الإنسان، فهي تحيا بعيدا في الفضاء، وعقيدته مليئة بالمفارقات فهو مؤله يعد دين العوام شر، وهو مؤمن بأن مذهب اللذة يدعو إلى حياة فاضلة وبسيطة. كما أن هناك من يرى أن الأبيقورية أقرب إلى الحركة الدينية^(٣٢)، منها إلى المذهب الفلسفي. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الآثام والشور من جهة، وإلى

تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الأبيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشور، وإلى تحقيق سعادته.

د- الأخلاق عند الرواقية :

الرواقية^(٣٣) Stoicism في صميمها مذهب أخلاقي، فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة. والواقع أن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن للأخلاق فيها المكان الأول، فالفلسفة هي ممارسة الفضيلة. ومن صفات الحكيم الرواقي الحكمة. والحكمة عند أصحاب الرواق هي استقامة العقل فحسب، وأن يكون العقل خلوا من الهوى والانفعال. والرجل إذا بلغ الحكمة فلن يستطيع شئ مهما يكن أن يسلبه إياها^(٣٤).

وقد كانت لتعاليم الرواقية صدى في النصرانية والإسلام، فكان لها أكبر الأثر في حياة النصارى والمسلمين في القرون الوسطى. فالميل إلى الرهبانية، والمبالغة في الزهد والتقشف عند الصوفية لا يخلو من أثر رواقى كبير^(٣٥).

والرواقية ترى أن العقل الصريح المستقيم هو المعيار الوحيد للخير والشر، وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو فعل صريح، أى فعل حسن : كالأعتدال، والحكمة، والشجاعة، أو كل فعل يتم دون العقل الصريح هو فعل قبيح : كالجهل والإسراف، والجبن، والظلم^(٣٦).

وخلاصة ذلك : أن الخير عندهم أن يحيا الكائن الحي بتوافق مع طبيعته الذاتية، أى مع عقله إذا كان الأمر متعلقا بالإنسان، كما أن الخير والفضيلة شئ واحد ومن الصعب جدا أن نميزهما عن بعضهما^(٣٧).

ويرى "كروسيوس" من الرواقيين أنه من العسير أن نفسر أفعال الأشرار تفسيراً مقبولاً، وذلك أنهم يرجعون وقوع الشر إلى الحرية، ولكن

الحرية تنافى النظرية العامة فى القدر، وليس من السهل بعد ذلك أن نفسر انحراف الحرية إلى جانب الشر مع أن الرواقيين قد ذهبوا إلى أن قبول الفطرة عند الإنسان تنزع فى بدايتها إلى الخير^(٣٨).

وهكذا شغلت فكرة القدر بال الرواقية، وقد اجتهد "كروسيوس" فى التدليل على وجود القضاء الإلهى، وعلى التوفيق بينه وبين حرية الإنسان، وقد فعل "شيشرون" شيئا من ذلك فى كتابه المشهور "فى القدر" De Fata^(٣٩).

هذا فيما يتعلق بأخلاق العقل عند الرواقية، ولكننا نلمس الأخلاق الدينية عند الرواقية فى قولها بالقدر^(٤٠). وهذا ما قربها من النزعة الدينية عند نفوس المسلمين، حيث قال شيوخ الرواقية بوجوب الإذعان للقضاء والقدر، وحق تلك العقيدة التى ثبتت جذورها فى العالم الإسلامى فى العهود المتأخرة. وما زال يحسبها كتاب الغرب من أسباب انحطاط المسلمين، وهى عقيدة رواقية فى صميمها فالقدر عند الرواقية (إيمار ميني) هو العلة المطلقة للأشياء جميعا.

وهنا نستنتج النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة عند الرواقية فى مسألة القدر، حيث حاولت التقريب بين الحرية الإنسانية والقدر^(٤١) الذى يعنى أن الإنسان مجبر غير مختار لأفعاله. وهذه النظرية تقضى على كل فعل إنسانى فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقا لقرار مرسوم فالأشياء التى قدر أن تقع لنا ستقع فعلنا أم لم تفعل. فإذا قدر لى الشفاء من مرض سأخرج منه معافى سواء استدعيت الطبيب أم لا. وهذا الاعتراض معروف باسم (السبب المتواكل) فقد أجاب عليه "كروسيوس" بقوله أن الأشياء كلها متصلة متآزرة، وأنه إذا ما كان مكتوبا لى أيضا أن استدعى الطبيب، حيث كان يعتقد أنه من السهولة التوفيق بين القدر العام وحرية الإنسان، كما أن

الإنسان قادر على ترك الفعل قبل وقوعه. نعم إن الإنسان كالاسطوانة خاضع للظروف الخارجية (القدر) ولكن الاسطوانة ليس لها من حرية الاختيار ما للإنسان. وهنا كما نرى يبدو التوفيق في مسألة القدر واضحا جليا بين قطبي الدين والفلسفة في الأخلاق

٢- الأخلاق عند الإسلاميين

سنتناول في هذا الموضوع ثلاث نقاط تتعلق الأولى بالأخلاق في القرآن والسنة والثانية تتعلق بالأخلاق عند المتكلمين، والثالثة تتعلق بالأخلاق عند فلاسفة الإسلام.

أ- الأخلاق في القرآن والسنة :

١- قيمة العقل في القرآن والسنة وعلاقته بالأخلاق :

أعلى الدين الإسلامي من مكانة العقل، وحث في آياته على إتباع العقل والبحث وألا يقف الإنسان متجمدا إزاء ما يدور حوله فيقول تعالى :

"كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون"^(٤٢)

"إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"^(٤٣)

"إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"^(٤٤)

وفي علاقة هذا العقل بالأخلاق يقول تعالى :

"أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون"^(٤٥)

"والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"^(٤٦)

ويعد مفهوم الحرية والقدر والآراء التي طرحت فيه من أهم الأمور التي توضح لنا قيمة العقل في مجال الأخلاق الإسلامية. هذا من منطلق أن حرية الإنسان نابعة من عقله وإرادته في اتخاذ موقف أخلاقي

دون آخر، وتلك الحرية هي التي تتبنى عليها دون شك فكرة الشواب والعقاب ومسئولية الإنسان عن أفعاله.

إذن الإرادة^(٤٧) هي تخصيص المراد بحرية النفس واختيارها بنظام ما سواء كان هذا التخصيص للذات المريدة أو للغير بشرط القدرة على ترك التخصيص المذكور قبل حصوله ليكون بوقوعه جديداً أو حادثاً، وعليه فكل إرادة وقعت فعلاً تكون حادثة".

والأدلة التي تثبت أن الإنسان ذو إرادة حرة مستقلة أولها البداهة، ومنها أنه على صورة الخالق بلا تماثل، ومنها أن الله قد فتح للإنسان طريق الخير وأراد أن يريد هذا الطريق بحريته فقط، لا أن يختص به اختصاصاً ثابتاً، وفتح له بجواره طريق الشر لا لغرض أن يريد لنفسه كلاً، بل لغرض أن يتأكد الإنسان أن سيره في طريق الخير هو بالإرادة أى بحريته واستقلاله الذاتى، ومن هنا كانت الإرادة ينبوع السعادة أو الشقاء.

وإذا كانت اليهودية^(٤٨) حرمت الشعب اليهودى مناقشة الأحرار والكنيسة والقديسين، وفى المسيحية سرعان ما استولت الكنيسة على مقاليد السلطة مما أدى إلى وجود طوائف خارجة على الكنيسة. فإن الإسلام على العكس من ذلك من حيث أنه حث الناس على التفكير والعلم وتدبير أمورهم ومثال ذلك قوله تعالى :

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"^(٤٩)

"هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب"^(٥٠)

ورغم هذا التصريح بالحرية، فإن المذاهب الإسلامية قد اختلفت فى هذا الشأن فبينما نجد أهل السنة ترى أن علم الله شامل لجميع المعلومات، وإرادته عامة، فكذلك قدرته عامة فى جميع المقدورات الخير

والشر. نجد أن المعتزلة ينفقون على أن العدل الإلهي في المرتبة الأولى من الأهمية في أصولهم. فكل إنسان حر يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء والذي جعل المعتزلة يعتقدون ذلك هو: ما وجدوه ثابتاً بالعقل والقرآن بأن الله سبحانه وتعالى سيحاسب الكل على ما يفعل^(٥١).

ويبدو أن هذا الاختلاف نابع من وجود آيات بعضها يدل على الجبر والآخر يدل على الاختيار، هذا مع أن القرآن صريح في القول بالثواب والعقاب الآخروي مما يتطلب مسئولية الإنسان، وأنه حر، حيث يقر الإسلام الحرية في بعض الآيات ومنها:

"قل كل يعمل على شاكلته"^(٥٢)

"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"^(٥٣)

والجبر في مواضع أخرى منها:

"الله خالق كل شيء"^(٥٤)

"ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا"^(٥٥)

ومما لا شك فيه أن الثواب والعقاب^(٥٦) متعلق بحرية الفرد. فبعد

أن حرر الإسلام الإنسان من الأصنام، ومن سلطان الرهبان، ولم يجعل عليه سلطاناً إلا سلطان عقله وتفكيره الصحيح، الذي يعرف به الخير والشر، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولاً عن عمله، فلا يحمل عنه أحد شيئاً من وزره ولذلك قال تعالى:

"وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"^(٥٧)

هذا وقد انسحب مفهوم الحرية في الإسلام على مجال السياسة

فالإسلام دين ودولة. فكما تكلم الإسلام عن الله والملائكة والأنبياء والجنة

والنار في شئون الدين، تكلم كذلك عن البيع والشراء والزواج والطلاق

وغيرها من شئون الدنيا^(٥٨) فقد قال تعالى:

"وأحل الله البيع وحرم الربا" (٥٩)

"حرمت عليكم أمهاتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم" (٦٠)

وقد جعل الإسلام للمسلم حق اختيار الحاكم ومناقشته. ففي غزوة بدر نزل الرسول (ص) بجنوده منزل فسأله الحباب بن المنذر : هل أنزلك الله هذا المنزل أو هي اجتهاد من عندك ؟ فأجاب : إنه اجتهاد من عندي، فقال الحباب : أما إذا كان الأمر كذلك فليس هذا بمنزل، وأشار بمكان آخر فارتضاه الرسول (ص) والمسلمون جميعاً (٦١).

والآية التي تدل على الحرية والمشورة في أمور السياسة هي قوله

تعالى :

"وأمرهم شورى بينهم" (٦٢)

فالحكومة الإسلامية تستمد سلطانها المباشر من الشعب لا من الله، لأن الشعب هو الذي اختارها، ومن حق الشعب أن يسحب السلطة إذا عجزت الحكومة عن الاستمرار في القيام بواجبها. وقد أوضح أبو بكر الصديق رضي الله عنه ذلك حين قال في خطابه الذي ألقاه حيث جاء فيه "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيته، فلا طاعة لي عليكم" (٦٣).

هذا من ناحية قيمة العقل في القرآن وعلاقته بالأخلاق. وفي

السنة النبوية أيضاً إشارات كثيرة لمكانة هذا العقل في الأخلاق.

فالعقل (٦٤) يعد ينبوع الآداب وأصل الدين عن عمر رضي الله عنه قال :

قال رسول الله (ص) (٦٥) "ما اكتسب رجل مثل عقل يهدي صاحبه إلى

هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكتمل عقله

وقال الرسول (ص) (٦٦) "إن الرجل ليدرك بحسن خلقه" درجة الصائم

القائم، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله فعند ذلك تم إيمانه، وأطاع

ربه وعصى عدوه ابليس".

كما قال رسول الله (ص) ^(٦٧) "أتمكم عقلا أشدكم لله تعالى خوفا وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه نظرا، وإن كان أقلكم تطوعا".
ولهذا قال رسول الله (ص) في قيمة العقل أنه أول ما خلق الله "أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل، ثم قال له ادبر فأدبر، ثم قال له عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم على منك، بك أخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب" ^(٦٨) فالعقل هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة.

وفي كل ما سبق رد على قول البعض أن الفكر الإسلامي لا يشتمل على نسق متكامل في الأخلاق ^(٦٩)، وأن العقلية الإسلامية لم تسهم بنصيب في الفلسفة الخلقية فقد اكتفى المسلمون في نظرهم بتعليم النص كتابا أو حديثا أو قد أغناهم ذلك عن النظر في العقل أو البحث الفلسفي. وفي الحقيقة أن الدين لم يكن حجرا على العقلية الإسلامية في البحث والتفكير. فقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالفلك والكيمياء، والرياضيات. فكيف يحول دون البحث في المشكلات الأخلاقية رغم أن الأخلاق أقرب العلوم إلى الدين.

٢- الأخلاق الدينية في القرآن والسنة :

إن أمتنا العربية ذات تراث واحد روحي وعقلي، وقوة تراثها الروحي القرآن الكريم المعجزة التي ليس لها سابقة ولا لاحقة في تاريخ الحياة الروحية الإنسانية نور يهدي الإنسان سواء السبيل متقلبا به من الظلمات إلى نور الهداية الربانية بما شرع القرآن له من قيم روحية خالصة ترسم له أصول عقيدة الهيئة رفيعة وعبادات وفضائل تطهر نفسه، وقيم عقلية تخلصه من السحر والكهانة والخرافة، وتعدده للعلم والمعرفة،

وقيم إجتماعية تدفعه للعدالة والمساواة، وقيم إنسانية تكفل للإنسان كرامته وحرية حتى في دينه^(٧٠).

وإذا نظرنا إلى أصول الأديان كلها لوجدناها ثلاثة هي^(٧١) :

أ. الإيمان بالله.

ب. الإيمان بالجزاء.

ج. العمل الصالح في هذه الدنيا.

ومن خلال فكرة الإيمان بالله بقوة متعالية فوق الإنسان والوجود، نحاول عن طريق الإيمان بها بناء الضمير الإنساني، وله أهداف ثلاثة أساسية هي :

١. أن يحدد المستوى الأخلاقي لما نقوم به من عمل.

٢. أن يحول بيننا وبين الانحراف.

٣. أن يدعونا إلى القيام بالعمل ويحفزنا على متابعة السير الدائب للرقى بالحياة.

ومما سبق نلمس ما تنطوي عليه أصول الأديان جميعا أو أهداف الضمير الإنساني عامة من مبادئ ومثل أخلاقية تفتح أمام الإنسان أبواب الخير والسعادة.

هذا وقد أعلى الإسلام من قيمة الإنسان^(٧٢) الذي يصدر منه الفعل الأخلاقي، حيث أفاضت آيات الله البيّنات في تقدير الإنسان، فأعزه وكرمه في قوله تعالى :

"إذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا : أتجعل

فيها من يفسد فيها، ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون"^(٧٣)

وقد صور الفلاسفة والمفكرون الإنسان الكامل^(٧٤) ولكن القرآن وصفه وصفا كاملا فى قوله تعالى :

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف، ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا"^(٧٥)

فى هذه الآية ألوان من حسن المعاملة والإرشاد، فالأمر الأول هو توحيد الله ثم ربط به ضرورة الإحسان بالوالدين، فالإيمان بالدين مرتبط بالإيمان بمبادئ الأخلاق والسلوك.

وقد وقف الإسلام موقفا وسطا بين المادة والروح، فى حين أن هناك مجتمعات اتجهت لعبادة المادة وعنيت بها وأتكرت الحياة الروحية وسخرت منها كما تعيش الدول الرأسمالية والشيوعية. كما أن دعوة المسيحية ترى أن دخول الفتى ملكوت الله من الأشياء الصعبة جدا، والتي تدفع الناس للرهبانية، وهجرة الحياة الدنيا. والإسلام لا يقر أى من الاتجاهين فى الفرد أو الجماعة. فالإسلام دين الفطرة، والإنسان جسم وروح، ويلزم لإسعاده العناية بهما معا. ودليل اهتمام الإسلام بالناحية المادية للمسلم أن أحل له الطيبات، وحث على التمتع بزينة الحياة الدنيا والمحافظة على الصحة. فقال تعالى :

"كلوا من طيبات ما رزقناكم"^(٧٦)

"هو الذى خلق ما فى الأرض جميعا"^(٧٧)

ومن المنطلق السابق نرى توفيق الإسلام المحكم بين الروح والمادة. فالإسلام دون التشف^(٧٨). كما أن الاتجاه إلى الرهبة والتبتل يعطل ما منحه الله للإنسان من قوى التفكير والإرادة والعمل. كما يبقى

أسرار الكون كامنة في حين أن الله سخرها للإنسان جميعا حيث يقول
تعالى :

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"^(٧٩)

وإذا نظرنا إلى السنة النبوية لوجدناها ذاخرة بمعاني أخلاقية. فقد
أكد رسول الله (ص) على العمل والبعد عن الرهينة^(٨٠). فقد روى عن
رسول الله (ص) قوله "ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ
الصوامع" فهناك فرق بين التوكل والتواكل. فالتوكل يكون مع الجهد
والعمل، والتواكل يكون بترك العمل^(٨١).

ولا يعنى ذلك في نفس الوقت ترك الحياة الروحية التي يخضع
فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس
وتصفية القلب من أدران الشهوة وقد كانت بداية هذه الحياة الروحية في
الإسلام من حياة الرسول (ص) وأصحابه وما كانوا يأخذون به أنفسهم من
زهد في الدنيا وإعراض عن زخرفها وإقبال على الله تعالى بقلوبهم. وقد
كانت حياة الرسول (ص) صورة أولى للحياة التي كان يخياها الزهاد
والصوفية بعد ذلك^(٨٢).

إذن فالزهد في الدنيا لم يستمد أصوله من الفلسفة الهندية كما قال البعض.
فقد كان للزهد أصوله في الإسلام. وإن كان للزهد أصوله في الإسلام،
إلا أن هذه الأصول قد اختلطت بمضى الزمن بآراء ودوافع من الأرض
أفقدتها صفاءها الأول، بينما بقيت دعوة الإسلام في ذلك سماوية^(٨٣). وقد
زعم بعض المستشرقين - وهذا الزعم خاطئ - أن الفقر والزهد في الدنيا
والزكوة أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية. ولكن الحقيقة أن
في القرآن والسنة ما يدل على أن هذه الأمور لها أصول إسلامية
معروفة^(٨٤).

٣ - الفضائل الأخلاقية في القرآن والسنة :

جاء الإسلام ودعا إلى الاعتقاد^(٨٥)، وأن الله مصدر كل شيء في الكون. وكما خلق الله تعالى الإنسان وضع له نظاما يتبعه وطريقا يسير عليه وشرح له أموراً من صدق وعدل وأمره باتباعها، وجعل السعادة في الدنيا والآخرة جزاء، ونهى عن الرذائل من كذب وظلم وعاقب من يرتكبها فقال تعالى :

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى"^(٨٦)

ومن فضائل الإسلام السعادة، ومهما اختلفت طرائق المسلمين في الحياة وفهمهم لها فقد كانت السعادة هي الغاية العليا والسعادة التي ليس ورائها سعادة عندهم هي سعادة الآخرة، وما وعد الله في جناته، على أن ذلك لا يمنع أن يكون لهم غايات جزئية تتناسب مع طبائعهم وبيئتهم^(٨٧). ولكن الإسلام أيضا يتوخى السعادتين^(٨٨) وشعاره في ذلك :

"اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً".

فقد جعل الإسلام للإنسان سعادات لا تحصى. هي النعم الإلهية فقد قال تعالى :

"وأن تعدوا نعمة الله لا تحصوها"^(٨٩)

ومن فضائل الإسلام أيضا فضيلة العدالة قال تعالى :

"إن الله يأمركم بأن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"^(٩٠)

وقد ارتبط العدل بفضيلة الوسط العدل^(٩١) عند المسلمين. فقد عرف المسلمون للتوسط فضيلته، وأثنوا عليه مهتدين إلى ذلك بتجاربهم،

وبما جاء في القرآن والحديث، وبما عرفوه من حكم الفرس والهند قال تعالى :

"الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما"^(٩٢)
وقد عرف هذا الوسط عند العرب عامة بالوسط الذهبي في الحياة.
أى أن يكون المرء معتدلا بعيدا عن التطرف أو الإفراط والتفريط^(٩٣) فقد قال تعالى أيضا :

"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا"^(٩٤).

"ولا تجهر بصلاتك، ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا"^(٩٥).
كذلك حث الإسلام على فضيلة المساواة^(٩٦)، وقد كان موقفه حاسما تجاه ذلك الموضوع، إنه موقف يحدده القرآن والسنة وعمل الصحابة قال تعالى :

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"^(٩٧)
كذلك أكد الإسلام على فضيلة التعاون فيه تقام المجتمعات وترتقى الشعوب وذلك في قوله تعالى :

"وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"^(٩٨)
وعن فضيلة الخير^(٩٩) رأى المسلمون أنه من الخير أن يعرف المرء الشر ليحذره، ولا يقع فيه. فقد قيل لعمر بن الخطاب رضى الله عنه :

"إن فلانا لا يعرف الشر قال : ذلك أحرى أن يقع فيه"
وقد قال عمرو بن العاص "ليس العاقل الذى يعرف الخير من الشر إنما العاقل الذى يعرف خير الشرين".

كما أن هناك مجموعة كبيرة من الفضائل والخصال الأخلاقية التي ينبغي أن يكون عليها المسلم (١٠٠) ومنها : المسلم لا يأخذ بالظن، ولا يتجسس ويؤدى الأمانة ويوفى بالعهد، ولا يحسد، ويأمر بالعدل وينفر من الظلم، ويدعو للتعاون والإيثار.

هذا عن فضائل وأخلاقيات الدين الإسلامى كما فى القرآن. وإذا نظرنا إلى هذه الفضائل فى السنة النبوية (١٠١). وجدنا أن أخلاق الرسول (ص) مستقاة من الدين نابعة من أخلاقه، فأصحاب الأخلاق الدينية هم هؤلاء الذين عرفوا المعانى الأخلاقية فى النصوص الدينية وأدركوا المضمون الأخلاقى للرسالة المحمدية، وأعجبوا بأخلاق الرسول (ص). فقد ذوده الله برجاحة العقل وبراعة العلم حتى صرح كثير من العلماء بأنه لو لم يكن للرسول (ص) معجزة لكانت أخلاقه وصفاته تكفى فى الدلالة على نبوته. فهو الإنسان الكامل والمثل الأعلى للخلق العظيم.

وقد سألت السيدة عائشة عن الرسول (ص) فقالت (١٠٢) : "كان خلقه القرآن" بمعنى أنه كان المظهر العملى لما فى القرآن من معانى الكمال والآداب. فعندما قال الرسول (ص) (١٠٣):

"بعثت لأتتم مكارم الأخلاق" أعلن مغزى رسالته فأبرز الغاية منها. وهى غاية أخلاقية فى المقام الأول.

كذلك أدب الله نبينا بأحسن الآداب ونظم له مكارم الأخلاق فى ثلاث كلمات فقال تعالى : "خذ العفو، وأمر بالعرف، واعرض عن الجاهلين" (١٠٤) ففى أخذه بالعفو صلة من قطعه والصفح عن ظلمه، وفى الأمر بالمعروف تقوى الله وصون اللسان عن الكذب، وفى الإعراض عن الجاهلين تنزيه النفس عن مماراه السفیه (١٠٤).

ومن أخلاق الرسول (ص) التسامح^(١٠٦) وهى فضيلة أخلاقية، فلم يتسامح مع أتباعه فقط، بل تسامح مع أهل الكتاب، فكان يقبل دعوتهم، ويحسن استقبالهم. كما أكد على فضيلة المساواة، ففى حجة الوداع قال رسول الله (ص) : "أيها الناس من كنت أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه، ومن كنت ضربت له ظهرا فهذا ظهري فليضربه. أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأعجمى على عربى إلا بالتقوى"

٤ - الثواب والعقاب فى القرآن :

إذا كان الإسلام أعلى من قيمة الإنسان، وقدر عقله، ووهبه حرية التصرف وأوضح له طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، فالإنسان بالتالى مسئول عن أفعاله خيرا وشرا وهو يثاب أو يعاقب وفقا لها. فقد قال تعالى :

"من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى"^(١٠٧).

وقد يكون من الحكمة أن يسهل الله الظالم فترة حتى إذا تجمعت ألوان الظلم التى يوقعها بالآخرين أنزل الله به سخطه قال تعالى :

"إنما لنملى لهم ليزدادوا إثما"^(١٠٨)

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"^(١٠٩)

وقد جاءت آيات كثيرة تدل على وجود الثواب والعقاب تبعا للأفعال ومنها :

"من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"^(١١٠)

"ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة" (١١١)

"فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل صالحا" (١١٢)

"ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات" (١١٣)

٥ - الأخلاق الإسلامية في إطارها الاجتماعي :

يقرر "برج" أن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم دائما على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية، وأن مبدأ الإخاء الإنساني هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الإسلام، حيث لا يوجد دين مثل الإسلام سجل له النجاح في توحيد الأجناس الإنسانية (١١٤).

وللإسلام موقف أخلاقي خاص فيما يتعلق بقضايا المجتمع مثل قضية الرق، والمرأة، والاقتصاد.

وإذا نظرنا إلى الرق وجدناه منتشرًا في الإسلام، وكانت وسيلته الحروب التي لا تنقطع في الجزيرة العربية، وكان الرق يشمل الجسم والعقل. فكان الرقيق يتبع سيده في دينه وتفكيره، كما يعمل له بجسمه. ولكن ما هو موقف الإسلام من الرق؟ (١١٥)

إن الإسلام لم يبلغ الرق إلغاء صريحا مباشرا، ولكنه وضع نظاما يكفل إلغاؤه وذلك لسببين : الأول : التكافؤ في المعاملة حيث كان غير المسلمين يستحلون استرقاق المسلمين نتيجة للحروب فكان لابد من المعاملة مثلهم، والثاني : أن للإسلام فلسفة خاصة في حل كل مسألة. وهذه المسألة تحتاج إلى الفرق والثاني حتى يصل الإسلام إلى هدفه. وقد عالج الإسلام هذا الرق بطريقتين :

١- تضيق المدخل : حيث كان للرق مداخل كثيرة ومنها البيع والمقامرة والنهب ثم أصبح المدخل الوحيد هو الحرب الدينية حث يوجد نص قرآني صريح يمنع الرق قال تعالى :

"فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها" (١١٦)

٢- توسيع المخرج : حيث يعتبر الإسلام الرق عارضا ويعمل على إزالته بعدة طرق ومنها : جعل العتق مرغوبا فيه ووعد بالثواب لمن يعتق رقبة، وجعل العتق كفارة لكثير من الخطايا، ومنها من أعتق بعض عبد يملكه عتقه كله.

وإذا انتقلنا إلى مكان المرأة (١١٧) في الإسلام لوجدنا أن الإسلام قد كرم المرأة واهتم بها، ومن يطالع القرآن الكريم يجد عناية فائقة بها حيث قال تعالى :

"وللرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا" (١١٨)

كذلك قضى الإسلام على مبدأ التفرقة بين الرجل والمرأة في القيمة الإنسانية المشتركة قال تعالى :

"ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" (١١٩)

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا" (١٢٠)

وفي تكريم المرأة نجد الأحاديث النبوية ذاخرة به حيث يقول رسول الله (ص) : "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي"

ويقول "استوصوا بالنساء خيرا"

وفي تعدد الزوجات قال تعالى :

"فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم أى تعدلوا فواحدة" (١٢١)

"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم" (١٢٢)

وفى الحقيقة أن الإسلام يحرم الجمع بين الزوجات، وإن جاء مجمل الآية بالإباحة. فالزوجة الواحدة هى الأصل فى الإسلام وللإسلام موقف واضح من الطلاق حيث يبغضه وينفر منه ويحث على علاقة زوجية دائمة يصورها القرآن فى صورة رائعة.

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (١٢٣)

وإذا نظرنا إلى النقطة الثالثة، وهى التى تتعلق بالاقتصاد الإسلامى (١٢٤)، ومدى اتفاقه مع أخلاقيات المجتمع وجدنا أن الإسلام يعترف بالملكية الفردية على ألا يكون فيها حرمان المجتمع. فهدف النظم الاقتصادية هو أن تخلق بين المسلمين جوا من الحب والتعاون. فالإسلام لا يحارب الغنى، ولكن يقتضى أن يؤخذ من مال الغنى ما يفى بحاجة الفقير أو حاجة الدولة. وإذا قارنا هذه الرؤية بما تراه البوزية مثلا نجد أن البوزية كرهت الثروة وتسربت هذه الفكرة إلى المسيحية.

وسياسة المال فى الإسلام لها ملامح أساسية : فالإسلام يقرر مبدأ الملكية الفردية التى حصل عليها المسلم بطرق مشروعة. فالناس متفاوتون فى الثروات، وهذا طبيعى لتفاوتهم فى الصحة والعقل والذكاء واللون. كذلك يرى الإسلام التقريب فى المظهر بين المتفاوتين فى الغنى، فلا يجب على الغنى أن يتخذ من ماله وسيلة للفتن والفخر. كما يرى الإسلام أن المال فى النهاية هو مال الله فملكية الأفراد للأشياء هى ملكية ظاهرية أما الملكية الحقيقية فهى لله يقول تعالى :

"لله ملك السموات والأرض، وما فيهن" (١٢٥)

كذلك جعل الإسلام للفقير الحق في مال الغنى، فالذى يستحقه

الفقير أو الدولة من مال الغنى ليس يمنحه ولكنه حق كما قال تعالى :

"وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل" (١٢٦)

وهناك صفات أساسية للاقتصاد في الإسلام هي :

١. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن النظم الشيوعية. فالإسلام يقرر الملكية

الفردية، ولا يجوز التدخل فيها إلا إذا تعارضت مع الصالح العام. فى

حين أن الشيوعية لا تدع للإنسان إلا حق الامتلاك الشخصى.

٢. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن النظم الرأسمالية رغم أن كلاهما يبيح

الملكية الفردية إلا أن التفاوت بينهما واسع. فالملكية فى النظم

الرأسمالية مطلقة لا قيود عليها، وهى فى الإسلام مقيدة، فلا يجوز

للمالك الإسلامى أن يحتكر أو يسرف.

٣. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن الاشتراكية الأوربية فهى اشتراكية تكثر

من التأميم فتقترب بذلك من الشيوعية التى تعمل على أن تملك الدولة

كل شىء، أما الاقتصاد الإسلامى يعمل على توزيع الثروة على

الأفراد كما يقصد أن تنتقل الثروات تبعا للجهد.

٦- الأخلاق الإسلامية فى إطارها السياسى :

لا يقتصر الدين على تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه. بل أيضا

تنظيم العلاقة بين الإنسان ومجتمعه (١٢٧)، ولو كان ديننا فقط لكان من

الممكن ترك شئون هذا الدين لله يراقبها. وقد رأى "ابن تيمية" ضرورة

وجود الرياسة وأنه لا بد من امتثال تعاليم الإسلام فى اختيار الحاكم فىكون

أصلح المسلمين لهذه المهمة.

وقد روى عن أبي سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله (ص) يقول : "أن أحب الناس إلى الله وأدناهم فيه مجلسا يوم القيامة إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر".

فصفات الحاكم إذن هي صفات القوة، والعلم، والفطنة، والعدالة بالإضافة إلى صفات جسمية وعقلية أخرى ذكرها "الماوردى" فى كتاب (الأحكام السلطانية).

والحكومة الإسلامية^(١٢٨) ليست دكتاتورية أو فاشية أو شيوعية، أو ما يماثلها من النظم الاستبدادية، لأن هذه النظم تتنافى مع الشورى، وهى ركن هام من أركان الحكومة الإسلامية. وهى ليست حكومة تيوقراطية لأن سلطة الحكومة الإسلامية مصدرها الشعب، فى حين أن الحكومة التيوقراطية سلطتها من الله فليس للحكومة الإسلامية ولا لرئيسها ما للبابا من سلطان روحى، حيث أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم. وهى ليست حكومة ديمقراطية حيث أن هذه الكلمة تدعيها الكثير من الدول الغربية والشرقية فى حين لا تأخذ بها. وإن كانت تتفق مع مبدأ الشورى واختيار الحاكم، ولكنها تختلف فى أساس هام، وهو أن الإسلام قدم للمسلمين كثير من الأحكام التى لا يمكن إهمالها أو التى ليست موضع شورى كنظام الميراث، والمحرمات. كما وضع الإسلام مقاييس للفضائل والردائل.

ب- الأخلاق عند المتكلمين :

تميزت الأخلاق عند المتكلمين^(١٢٩) بأصول اعتقادية ومبادئ أولية لم تظهر من قبل لدى أصحاب الأخلاق الدينية، وقد كانت هذه الأصول عميقة وقوية فلهم أبحاث فى مسائل هامة منها : حرية الإرادة، ومسألة

الخير والشر والحسن والقبح. فالإيمان لديهم هو الذى يحدد العمل والاعتقاد هو الذى ينظم السلوك^(١٣٠).

١- الأخلاق عند المعتزلة :

تعتبر المعتزلة من أهم فرق المتكلمين التى كان لها دورا عظيما فى مجال الأخلاق الفلسفية والدينية، وعلى المستويين النظرى والعملى. والمعتزلة^(١٣١) جماعة أقاموا مذهبهم على النظر العقلى، وتأويل تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث، ومن أهم مسائلهم مسألة أفعال الإنسان هل حر فيما يفعل أم هو مخير. وقد تبنت المعتزلة فى فلسفتها أصول خمسة هى^(١٣٢): التوحيد، العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد اهتمت المعتزلة بالنظر العقلى^(١٣٣)، والمراد بالنظر هو البحث والتفكير، وقد بدت النزعة العقلية فى مجال الأحكام العملية فى الدين والخاصة بالعبادات والمعاملات وعلم أصول الفقه. ففى أصول الفقه جعلوا العقل حاكما مشرعا وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والإباحة والكراهية والتحريم وفق الحسن والقبح العقليين.

والآن نتساءل عن الشعور الخلقى عند المعتزلة وهل هو فطرى أم كسبى^(١٣٤)؟

المعتزلة تجعل من العقل الفيصل، فهو الذى يحكم بالخير والشر، فما أمر به خير وما نهى عنه شر. وقد كان مرجع الأخلاق من قبل إلى الشرع. ولما ظهرت المعتزلة أدخلوا العقل عنصرا جديدا فى المعرفة والأخلاق. فكانوا من أنصار المذهب الطبيعي أو الفطرى.

وإذا كان العقل عند المعتزلة أساس للأخلاق والشعور الخلقى، فإنه أساس للفضيلة، ومعنى ذلك^(١٣٥) أن من علم الخير فعله حتماً، ومن عرف الشر اجتنبه. فالعلم والمعرفة يؤديان إلى العمل. وهذا ما يجعلنا نسترجع أثمن تراث سقراط الفلسفى وهو (اعرف نفسك بنفسك) و (الفضيلة والمعرفة).

وتطبق المعتزلة منهجها العقلى فى الأخلاق وتقول بتلازم الخير والشر فى طبيعة الأفعال^(١٣٦). وقد استبدل المعتزلة فى وصف الأفعال بالخير والشر لفظى الحسن والقبح لأنهما أدق فى التعبير عن الأخلاقية. والمعتزلة^(١٣٧) لم يفسروا الشر من وجهة النظر الانطولوجية كما فعل "هيرقليطس" و "اسبينوزا" ولكنهم فسروه من وجهة النظر الإنسانية أى فى ضوء مسئولية الإنسان، فكان تفسيرهم أخلاقياً محضاً. ومنطق المعتزلة فى الشر أنهم استبعدوا أن تكون الشرور عظة واعتبار للمكلفين.

ونظرية المعتزلة فى الخير والشر تنقلنا نقلاً منطقياً إلى فكرة الحرية^(١٣٨) أى حرية الإرادة للإنسان تجاه أفعاله، وبالتالي مسئوليته عنها وللمعتزلة نظرية خاصة فى حرية الإرادة.

يقول المعتزلة إن الإنسان حر^(١٣٩) فيما يفعل. وقد قالت المعتزلة بالأختيار ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله، ولو لم يكن الإنسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولاً عنها. فهو خالق أفعاله^(١٤٠) خيرها وشرها وبالتالي يستحق عليها الثواب والعقاب.

وهناك نقاط ثلاثة جوهرية تجسد أصول موقف المعتزلة من حرية إرادة الإنسان وخلقها لأفعاله وهى^(١٤١) :

١. عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة.

٢. أبرز أدوات الحرية الإنسانية.

٣. الشمول في التطبيق.

وقد سار فلاسفة المعتزلة على نفس أصولها من تأكيد على الحرية وخاصة أول فلاسفتها "أبو الهذيل العلاف" (١٤٢) كذلك "النظام" (١٤٣) الذي يرى أنه لا توجد في الطبيعة سوى فاعلية حرة واحدة هي فاعلية الإنسان، فالحرية إذن ملازمة للإنسان في وجوده (١٤٤).

هذا فيما يتعلق بأخلاق الفلسفة عند المعتزلة ولكن هل كانت لديهم أخلاق دينية إلى جانب أخلاق الفلسفة والعقل ؟

الإجابة نعم، ودليل ذلك أن المعتزلة اعتبرت أن العدل (١٤٥) أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقي في علاقة الله بالإنسان. فالعدل أهم أصولهم لأن فلسفة المعتزلة ذات هدف أخلاقي قائم على أساس عقلي. وقد أراد المعتزلة (١٤٦) أن يرجعوا كل عمل إلى الإنسان لإنقاذ العدل الإلهي فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه عليه. فهذه ظلم والله عادل.

ويرى أهل العدل "المعتزلة" أن ما يصدر عن الله فعل واحد هو صواب ومصلحة وخير فقط، أما غير ذلك فلا يصدر عنه. وهنا تتكشف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل، أنه فرع من نظريتهم في التوحيد، فقد نفوا عن الله الصفات لتتزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضاً في صدور الظلم عنه.

وقد تابع "العلاف" و "النظام" (١٤٧) هذا الرأي في العدل فنجد أن "العلاف" وضع أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عن الله فعل ما دون، فالله لا يستطيع عند "العلاف" فعل ما هو دون فلا يفعله. فليس هناك ما هو أصلح من فعل الله أما "النظام" فيرى أن الله لا يفعل الظلم بل لا يقدر عليه، ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، بل لا يستطيع

ذلك، وقد تعرضت هذه النظرية للنقد فيرى "ابن الراوندى" أن "النظام" حدد قدرة الله وانتهى إلى أن الله مطبوع أى مجبر.

كذلك نرى أن مذهب الحرية عند المعتزلة مذهب قريب من الدين. كما أن المعتزلة ترى مفهوم الدين فيما يتعلق بالأخلاق فى جانب (التوبة - الثواب - والعقاب) فالتوبة^(١٤٨) ليست لفظاً، بل هى ممارسة الندم على المعصية، من حيث كل معصية، والعزم على عدم العودة إليها وشروطهم فى التوبة رد المظالم وعموم التوبة جميع الأوقات والزنوب.

ويتضح المعنى الأخلاقى عند المعتزلة للإيمان^(١٤٩) إذا قارناه بموقف فرقة أخرى يستحيل معها قيام الأخلاق، وهى المرجئة التى ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة فهذا الفهم يرفضه المعتزلة، لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان. والمعتزلة هنا لا تفصل بين معرفة الله وواجب الإنسان ككائن عاقل أخلاقى فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله، ومن ثم يتعذر كل فصل بين الأخلاق وأساسها الميتافيزيقى.

كذلك فإن نظريتهم فى اللطف الإلهى تتم عن التوفيق^(١٥٠)، من حيث أن اللطف الإلهى لازم عن التكليف. فالله تعالى إذ جعل الإنسان حراً مختاراً يقدم على الفعل أو يمتنع عنه، وإذا كان قد غرس فيه من الطباع والشهوة ما يجعل التكليف مصحوباً بالكد والمشقة، وهو إذا أراد بتكليفه أن يصل إلى المنفعة فلا بد من اللطف كى يتم الأمر الذى قصده.

كذلك نجد النزعة التوفيقية فى قولهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(١٥١) فهو الأصل العملى فى فلسفة المعتزلة الخلقية. وفى هذا المبدأ العملى فحسب يمكن أن يقال أن المعتزلة عاشوا مبادئهم فحاربوا الذنقة والانحلال، ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم

يفرقوا بين رداء المنكر من تهتك وفجور واضطهاد المخالفين لهم فى
الرأى. ثم لحقتهم وصمة التعصب وكان أجدر بهم أن يكونوا رواد حقيقة
ودعاة أخلاق.

وعند فلاسفة المعتزلة نجد النزعة التوفيقية عند "النظام" الذى قال
بحرية إرادة الإنسان^(١٤٢)، فهو حر لما يفعل، ومسئول عما يفعل لا فرق
فى ذلك بين خير وشر يقوم به. ويضيف "النظام" بعدا آخر إلى رأى
المعتزلة فى ذلك و هو أن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر
والمعصية ويعلق د / "زكى نجيب" على ذلك بقوله "وهذا مذهب نقبله من
النظام قبولا مطلقا وبغير تحفظ، لأنه مذهب. إذا حكم أمام العقل كان
مقبولا وإذا حكم بالإحساس العام كان مقبولا كذلك".

هذا هو المضمون العام لنظرية المعتزلة الأخلاقية فى ثوبها
الفلسفى والدينى والتوفيقى.

٢- الأخلاق عند الأشاعرة :

ترى الأشاعرة^(١٤٣) أنه لا يكون هناك شئ حسن أو قبيح، فضيلة
أو رذيلة قبل ورود الشرع. فبعد ورود الشرع تكتسب الأفعال هذه الصفة
أو تلك وقد جاء هذا القول من "مالك"، و"الشافعى"، و"الثورى"، وأحمد بن
حنبل، وأهل الظاهر^(١٤٤) فالحسن والقبح عند أهل السنة شرعيان وعند
المعتزلة عقليان.

والخير والشر عندهم أمران إضافيان ما داما لا يرجعان إلى
صفات ذاتية فى الأفعال. فالعمل قد يكون خيرا بالنسبة إلى شئ وشررا
بالإضافة إلى شئ آخر. وهذا عكس ما ذهب إليه المعتزلة فى أن الخير
مطلق والشر مطلق ما دامت لهما صفات ذاتية يكشفها العقل، وما دامت لا
تتغير بالاعتبارات المتباينة^(١٤٥).

وقد أراد "الأشعري" أن يقهر المنازع العقلية الملازمة لعلم الكلام (الحرية الإنسانية المستقلة) فقال : أن قدرة الله و قدرة الإنسان متنافيتان : ف قدرة الفاطر مطلقة، و قدرة المفظور مفضورة أى منفصلة، وهذا ما يعرف بنظرية "التمارى" التى تقول أن المفظور مرآة الفاطر. أى ليس للإنسان كفاعل بشرى أى دور فى عملية الاختيار أو الفعل^(١٥٦).

فى حين أن الأشاعرة حاولوا التوفيق فى مسألة الحرية. فإذا كان العبد يحس بقدرته فقدرته لا تأثير لها فى خلق الأحداث ولكن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد. فإذا عزم العبد على شئ وتجرد له خلق الله. غير أن للعبد شيئاً يسمى "كسباً" فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدره العبد وإرادته. وهذا الاقتران هو الكسب، فالكسب هو الشعور بالاختيار. وهنا يتضح أن مسألة الكسب هى أهم المسائل عند الأشعرية وعليها يقع الثواب والعقاب^(١٥٧).

ويبدو الجانب الدينى الأخلاقى عند الأشاعرة فى عدة نقاط هى :

١. الشرع سابق على العقل فى تحديد الخير والشر.
 ٢. قدرة الله والإنسان متنافيان، ف قدرة الله مطلقة، و قدرة العبد نسبية.
 ٣. فى نظرية كسب الأفعال. وهى أساس الثواب والعقاب.
- ولكن النزعة التوفيقية^(١٥٨) عند الأشاعرة بين العقل والدين تبدو بوضوح فى القرن الثانى الهجرى كانت المواجهة الفكرية قائمة ما بين الجبر الخالص والحرية والاختيار التى يمثلها المعتزلة. وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً وسطاً بين الاثنين. فالإنسان ليس فاعلاً وخالقاً لأفعاله، ولكنهم قالوا بأن للإنسان قدرة على كسب الأفعال.

وقد رأى نفس هذا الاتجاه "أبو منصور الماتريدى"^(١٥٩). من الأشاعرة، فقد رأى خطأ الوقوف عند حد النقل والمغالاة فى جانب العقل،

ورأى أن الموقف العقلي الصحيح هو التوسط ودواعى استحسان ذلك
الموقف قوله تعالى :

"وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" (١٦٠)

ويقول "أحمد أمين" فى ذلك "على كل حال يميل الأشعرية إلى
المتوسط بين الجبر والاختيار، وأن الله يوجد القدرة والإرادة فى العبد،
وقدرة العبد وإرادته لهما مدخل فى فعله فجميع المخلوقات من فعل الله،
يعطيها بلا واسطة وبعضها بواسطة وكون العبد يتوسط هو موضوع
المسئولية والمؤاخذة" (١٦١).

٣- الأخلاق عند الشيعة :

الشيعة - كما يراها أهل السنة - من الحشوية وقد زاد من اتجاه
الحشو عند الشيعة أن تجمعهم كان مغلقا تسوده التيارات المختلفة. وقد
تفنن "الغنوصيون" (١٦٢) منهم فى إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت
والأئمة جميعا. وقد زاد حشو الحديث (بغرائب وشواذ وإسرائيليات
وغنوصيات) فى دوائر الشيعة (١٦٣).

وفرق الشيعة هى : (١٦٤)

١- الإسماعيلية : نسبة إلى الإمام إسماعيل وهو الإمام السابع، وهم
يقفون عنده، ولذلك يسمى أتباعه بالسبعية، وقد أطلق على بعضهم
الحشاشون لأنهم استعملوا الحشيش فى دعوتهم. وكان الإسماعيلية
يؤولون الآيات والأحاديث تأويلا غير ما يدل عليه ظاهرها ولذلك سموا
بالباطنية، وكانت لهم وراء ذلك مبادئ أساسية، وإجتماعية ومنها الإطاحة
بالدولة العباسية وخلفائها وأن يحلو محلها الأئمة الشيعة.

٢- القرامطة : (١٦٥) وهى من فرق الإسماعيلية، وكان مركزها مدينة
(واسط) بين الكوفة والبصرة. وقد نشأت القرمطية (١٦٦) بصفتها وريثا

شرعيا لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين منذ استيلائهم على السلطة. وللعباسيين في بقاع عديدة من دولتهم. وقد برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية في العراق والبحرين على نحو جعلها تنتشر وسط الفلاحين الفقراء والعيبد، وحشود من الساخطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار الملاك من العرب.

وعلى المستوى الأخلاقي الفلسفي نجد أن الجانب الاجتماعي قد شغل بال القرامطة إلى الحد الذي جعل أشهر دعائها (حمدان القرمطي)^(١٦٧) يجمع من أتباعه أموالا كثيرة وزعها على المحتاجين من القرامطة، حتى لم يبق بينهم فقير. ولذلك فهم يعدوا من أول الجمعيات الاشتراكية. فكان دعواتهم يدعو إلى مساواة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم. وهكذا انطلق القرامطة^(١٦٨) في حركتهم من أساس المشكلات البشرية الذي يكمن في سيادة المستهلكين على المنتجين، حيث رأى القرامطة ضرورة اقتران هذا الأمر بوضعية إجتماعية، وهي وضعية الألفة والمساواة بين أفراد المجتمع. ولذلك فهم يهتموا بالآية التي تقول :

"ونريد أن نمن على الذين استضعفوا"^(١٦٩)

فهذه الآية قريبة من مذهبهم، حيث قال قائدهم القرمطي "الحسن

بن أحمد" :

إني امرؤ ليس من شائى ولا أربى طبل يرن ولا ناي ولا عود

ولا أبيت بطين البطن من شبع ولى رفيق خميص البطن مجهود

ولكن بعد أن تم للقرامطة الأمر زحفوا على البصرة ونهبوها وقد

نسبوا انتصارهم إلى قوى روحية تساعدهم حتى ضج الناس بهم^(١٧٠).

٣- الزنج : ظهر صاحب الزنج في البصرة، وقد زعم أنه ينتسب إلى

العلويين رغم إنكارهم ذلك. وقد استغل زعيم الزنج استياء الناس

وكراهيتهم لأصحاب رؤوس الأموال فى الحكم العباسى. وقد التف حوله الناس. ولما قوى أمره هجم على البصرة وأوقع القتل فى أهلها.

٤- الزيدية: وهم من أعدل الفرق لأنهم يرون أن عليا أحق بالخلافة من أبى بكر وعمر، ولكن مادام اجتمع أكثر الصحابة على بيعه أبى بكر وعمر فلا بد من الاعتراف بإمامتها، لأن الصحابة قدروا الظروف المحيطة بهم. ولاعتدال الزيدية لم يكن لهم حركات عنيفة فى التاريخ الإسلامى^(١٧١).

هذا وقد تطرف بعض الزيدية حتى أخرجهم المؤرخون من دائرة الزيدية وقد عرفوا بالجارودية (الرافضة). وقد كان الأصل الأول للرافضة هو القول بالرجعة، حيث لا تقوم الساعة حتى يخرج الهدى وهو محمد بن على (أبى الحنيفة) والأصل الثانى لعقيدتهم أن الدين طاعة رجل، وهذا الرجل هو الإمام كما هو واضح من عقيدتهم^(١٧٢).

وإذا نظرنا إلى الثواب والعقاب عند الشيعة وجدنا أن التناسخ والرجعة من أصولهم. وقد تأثروا فى هذا بالعقيدة الهندية، حيث عودة الروح لحياة جديد، ولكنها فى الرجعة تعود فى الجسم أى أن الشخص نفسه جسما وروحا يعود للحياة بعد الموت^(١٧٣).

وعند الشيعة نلمس جانب الدين فى الأخلاق إلى جانب الفلسفة ويتمثل هذا المستوى الدينى فيما يتعلق بأثر حركات المتطرفين منهم فى الكوفة والبصرة فى العصر العباسى الأول، وذلك فى النقاط التالية: ^(١٧٤)

١. سوء توزيع انثروة جعل الذين لا يجدون سبيلا إلى الغنى والذين لا تطاوعهم نفوسهم التقرب من ذوى الجاه أن يلجأوا إلى القناعة يروضون أنفسهم عليها.

٢. إن الثروة قد فتحت لفريق من الناس طريقة الشهوات وإشباع الرغبات وبدالهم أن النفس إذا نالت ما طمحت إليه تفتحت أمامها شهوات كثيرة فأثروا دينهم على دنياهم، ودعوا إلى الزهد.

٣. أن الشعور بما للروح من سمو على الجسد قد دفع قوما أن يلبسوا الصوف ويروضوا أنفسهم على شطف العيش.

ج - الأخلاق عند فلاسفة الإسلام :

بعد أن استعرضنا الأخلاق في القرآن والسنة، وعند فرق المتكلمين أمثال المعتزلة والأشاعرة والشيعة نتناول الأخلاق عند فلاسفة الإسلام ونخص بهم الذين عاشوا قبل عصر "المعري" وكان لهم تأثير على فكرة، ومن عاصروه واطلع على أفكارهم وتأثر بهم. وسوف يساعدنا كل ما سبق على معرفة المنابع الحقيقية لفكر "المعري" الأخلاقي.

١ - الأخلاق عند الرازي^(١٧٥) (٢٥١هـ - ٣١٣هـ) :

اعتمدت النظرة الأخلاقية عند "الرازي" على دعامين أساسيتين هما : العقل - اللذة - الألم وقد أشار "الرازي" في علاجه للآفات الخلقية إلى استخدام منهجه في العقل ومذهبه في اللذة والألم للتخلص من آفات النفس والسمو بها إلى أعلى درجات الكمال.

وفي فضل العقل ومدحه^(١٧٦) يرى "الرازي" أن معظم مكائد الهوى أن أحوال الهوى تشبه أحوال العقل. ويتوهم الإنسان أن هذا عقلي، وهو هوائي ولكن الفرق بين ما يراه الهوى وما يراه العقل فارق كبير. فالعقل يرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل والأصلح عند العواقب، وإن كان على النفس منه شدة وصعوبة أما الهوى فهو ضد العقل. فهو يختار ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي الملامس له من غير نظر فيما يأتي من بعد ولارويه، مثل الشخص الذي يدرك محاسن نفسه ويعمى عن عيوبه.

والعقل أعظم نعم الله (١٧٧). فقد فضلنا الله على الحيوان غير الناطق بالعقل. فيه أدركنا ما يرفعنا ويطيب به عيشنا. وبالعقل نلنا الطب الذى به مصالح أجسادنا، وأدركنا معرفة الله، ولولاه لكانا كالبهائم والأطفال والمجانين وإذا كانت مرتبة العقل هكذا، فلا ينبغي أن ننزله عن رتبته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوم عليه، ولا وهو المتبوع تابع، بل نعتمد عليه ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته. فإذا فعلنا ذلك صفا لنا العقل وكنا سعداء به. وهنا نلمس اهتمام "الرازى" بالعقل فهو أس الفضائل، والسبيل الوحيد للسعادة.

وفيما يتعلق باللذة والألم (١٧٨)، يرى "الرازى" أن اللذة حس مريح والأذى حس مؤلم، والحس تأثير المحسوس فيمن يحس. وهنا يحدث التأثير الذى هو عبارة عن تغيير حال المتأثر. كما أن الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة يسمى لذة لأنها راحة من الألم، أما إذا حدث الخروج دفعة واحدة، والرجوع بالتدريج يظهر الألم.

ويشرح "الرازى" مذهبه فى اللذة والألم بأمثلة (١٧٩)، فمثلا إذا كان هناك رجل يعيش فى دار ليست باردة إلى حد أن يرتعد فى البرد، ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه، وقد ألفت جسده تلك الدار ثم تعرضت الدار لحرارة، بحيث يحس الرجل فيها بألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التى كان فيها لذة من ذلك الاعتدال. أما إذا رجعت الدار فى الحرارة مرة أخرى بعد البرد فيبدأ الرجل يجد لذة من ذلك الحر، لأنه يردده إلى الطبيعة.

كما يؤكد "الرازى" أن أكثر المنقادين إلى اللذة لا يدركون طبيعتها (١٨٠) فاللذة ليست خالية من الألم. فالعشاق يجاوزون حد البهائم فى عدم ترويض النفس وذم الهوى، والانقياد للشهوات، ومع طاعة العشاق

للهموى وإيثارهم اللذة، إنما يحزنون من حيث يدركون أنهم يفرحون،
ويألمون من حيث يلتذون.

وهكذا كان منهج "الرازى" فى معالجته لآفات النفس الرديئة
باستخدام العقل، واللذة والألم. وإن كان أخضع اللذة والألم للعقل. فالعقل
هو الذى يحددكم وكيف اللذة التى يحصل عليها الإنسان حتى لا تسئ إلى
إنسانيته ومرتبته العالية التى وضعه فيها الله.

وسنعرض لآفة من آفات النفس الرديئة وهى (آفة الهوى) (١٨١)
وكيف استطاع "الرازى" عن طريق منهجه أن يعالجها. فهو يرى أن
أشرف الأصول وأجلها قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطبع. فقد فضل
الله الناس على البهائم بالعقل والهوى والطباع يدعو إلى إتباع اللذات
وإيثارهم من غير فكر ولا روية. فهم يرون حالتهم الراهنة فقط، ولذا
يجب على العاقل أن يكابد الشهوة. فذم الهوى والشهوات واجب على كل
عاقل، وفى كل دين.

وهكذا كان علاج "الرازى" لآفة الهوى، وهو أخطر آفات النفس
عن طريق تغلب النفس العاقلة وهى "العقل أو الإنسان على الحقيقة" على
النفس الشهوانية حتى ترجح كفه العقل عليها. واللذات الحسية ليست
دائمة، وكثيرا ما تفودنا إلى آلام لا متناهية، لأننا إذا فضلنا اللذة فإنما
نفضل حالتها الراهنة فقط. وهذا تطبيق مباشر لمنهج "الرازى".

ولكن إذا كان هذا المنهج يخص الجانب العقلى الأخلاقى، فهل كان
للرازى رؤية فى أخلاق الدين؟

الإجابة: نعم حيث يقول الرازى "إن البارى عز وجل اسمه إنما
أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة ما فى
جوهر مثلنا نيله وبلوغه" (١٨٢).

وهو هنا يؤكد على ما جاء فى الدين من قول بأهمية العقل، وأنه الهبة الإلهية التى وهبها الله للإنسان دون غيره. فهو مناط التكليف وموضوع المسؤولية. كما أكد "الرازى" على تفضيل لذات الآخرة على لذات الدنيا المتقطعة والفانية. وفى كل هذا قرب من تعاليم الدين.

ومن الملاحظ أن محاربة الهوى وذم الشهوات ليس بجديد عند "الرازى" فالدين الإسلامى له موقف واضح منه، حيث أكدت الآيات القرآنية على عدم ترك العنان للشهوات التى تذهب بالعقل. فقد قال تعالى:

"فلا تغرنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور" (١٨٣)

"وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور" (١٨٤)

ولذلك أقر الإسلام مكافحة الهوى وردعه. فهو ضد العقل، ومدخل للشر والردائل الأخلاقية. وقد جاء قوله تعالى فى ذلك :

"إن النفس لأمارة بالسوء" (١٨٥)

هذه النفس التى تدفع بالإنسان إلى الشهوات والردائل، وتبعده عن الفضائل والأخلاق. وفى كل ما سبق نلمس جانب التوفيق بين الدين والفلسفة فى الأخلاق.

٢- الأخلاق عند الفارابى (١٨٦) (٢٥٧هـ - ٣٣٩هـ) :

اهتم "الفارابى" بالعقل فى مجال الأخلاق. فالعقل هو الذى يحكم على فعل ما بأنه خيرا وشر. والسلوك الإنسانى صادر عن العقل. و "الفارابى" يفضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه على رجل يعمل العمل الصواب، وهو لا يدرى المبدأ النظرى الذى جاء ذلك العمل تنفيذا له (١٨٧).

ويتبنى "الفارابى" نظرية أرسطو فى السعادة، وكيف أن غاية الحياة هى السعادة التى تتحقق بالدرجة الأولى من التأمل أى من الفلسفة

والحكمة. وهنا تظهر السعادة عند "الفارابي" في كونها غاية كل إنسان وهي تحصل بالاكتساب أو تتوقف على جودة التمييز الذي يحصل بقوة الذهن التي نستفيد منها من صناعة المنطق^(١٨٨).

والفضيلة الفارابية وليدة المعرفة أيضا، لأنه في نظرية المعرفة يترقى تدريجيا من مفهوم العقل من حيث هو قوة إدراك في الإنسان، إلى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى عالم ما تحت القمر، وأخيرا إلى مفهوم له باعتبار أنه المبدأ الأسمى لجميع الموجودات^(١٨٩).

وفي مجال المجتمع الأخلاقي عند "الفارابي" نراه يرسم صورة المدينة الفاضلة، ويؤكد على احتياج الإنسان إلى التعاون^(١٩٠) فالناس مفتورون على التعاون. فالاجتماع الإنساني ضروري، وقد قال "أرسطو" قديما (أن الإنسان حيوان اجتماعي سياسي). كما قال "أفلاطون" بلسان "سقراط" أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن حاجاته بنفسه. فقد أخذ "الفارابي" فكرة التعاون الاجتماعي من أفلاطون و "أرسطو"^(١٩١).

وقد أوضح "الفارابي" العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة، من حيث أن المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. إذن فالشرط الأول في المدينة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة، وقد شبه "الفارابي" مدينته الفاضلة بالبدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها^(١٩٢).

ويوضح "الفارابي" السمات التي ينبغي أن يكون عليها رئيس المدينة الفاضلة: ^(١٩٣) ومنها: أن يكون تام الأعضاء - جيد الفهم - جيد الحفظ - حسن العبارة - محبا للتعليم - غير شره على المأكول

والمشروب - محبا للصدق والعدل - قوى العزيمة على الشيء الذى يريد أن يفعله.

وترتبط مشكلة الحرية كما عرفنا بالثواب والعقاب فهى التى تحدد مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وبالتالي إثباته أو معاقبته. وهنا نرى أن "الفارابى" موقف خاص من مشكلة خلود النفس حيث توجد ثلاثة أنواع من النفوس هى (١٩٤):

أ. نفوس خالدة، وهى التى وصلت إلى درجة من الكمال فى المعرفة والعمل، واستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.
ب. نفوس خالدة، حصلت على معرفة الخير، ولكنها عرضت عنه، وهذه النفوس الفاسقة تخلد فى الشقاء، فهى لم تربط بين المعرفة والسلوك.
ج. نفوس فانية، وهى النفوس الجاهلة، التى لم تعرف الخير فبتت بخالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ومصيرها الفناء.

وهنا يضع "الفارابى" للنفس فى طريقها للبقاء شرط (١٩٥)، وهو أن تكون وصلت فى الحياة الدنيوية إلى درجة العقل المستفاد. فهذا المبدأ يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس، وهو مبدأ "ابن ماجة" و "ابن رشد".

هذا فيما يتعلق بأخلاق الفلسفة، ولكننا نلمس لدى "الفارابى" أخلاق الدين فى تأثيره بالمذهب الشيعى (١٩٦) حين عرض لصفات رئيس المدينة الفاضلة، حيث يسميه بالإمام، ويجعل نظام المدينة الفاضلة شبيها بنظام الموجودات فى العالم : فرئيس المدينة الفاضلة ينبغى أن يكون حكيما متعقلا ونبيا منذرا وهو متصل بالعقل الفعال اتصال الإمام بالنور الإلهى.

وهنا نجد الوشائج القوية بين النوازع الدينية والفلسفية فى الأخلاق عند "الفارابى". فقد أضاف إلى رئيس المدينة شيئا من القداسة والاحترام فهو بمثابة النبى المنذر الذى يتصل بالله اتصال مباشر. "وهكذا اتخذت

السعادة عند "الفارابي" معنى اجتماعيا مشخصا إنها سعادة المجتمع مجتمعه هو، التي لا يمكن أن تتحقق في نظرة إلا بإزالة كل تناقض بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل" (١٩٧).

كذلك نلمس الرؤية التوفيقية بين العقل والنقل حين ذكر "الفارابي" مهمة رئيس المدينة الفاضلة وصفاته (١٩٨). وقد كان مستوحيا في هذا الوقت "أفلاطون" في جمهوريته، والدولة الإسلامية في مرحلة تكونها (دولة النبي (ص) والخلفاء) وهكذا كان رئيس المدينة الفاضلة هو "أفلاطون" في ثوب النبي محمد (ص).

٣- الأخلاق عند ابن سينا (١٩٩) (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ) :

تنقسم الحكمة العملية عند "ابن سينا" إلى (٢٠٠):

١. الأخلاق. وبها يعرف الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعله، حتى تكون حياته سعيدة.

٢. علم السياسة: وبه يعرف الإنسان أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعيات في المدينة الفاضلة والرديئة بدرس أشكال الحكم فيها.

٣. علم تدبير المنزل أو علم الاقتصاد. وبه يعلم الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله بينه وبين زوجته وأولاده حتى يتمكن من كسب السعادة. وهنا نرى أن الغاية الحقيقية من الحكمة العملية هي غاية أخلاقية وهي تحقيق السعادة.

والسعادة عند "ابن سينا" سعادة بدنية وسعادة روحية (٢٠١)، ولا يمكن أن ينال الإنسان خيرة وسعادته إلا بكمال النفس الخاص بها، حيث تصير عالما عقليا ومرتسما فيه صورة الكل والنفس عنده قادرة على الاتحاد بالمعقولات التي تفيض عليها من المبادئ العالية، لأنها نفس ناطقة.

ولابن سينا رؤية خاصة في الشر^(٢٠٢). فالشر بذاته هو العدم والشر المطلق هو العدم المطلق، ولو كان شر شئ من الأشياء أكثر من خيرة لبطل وجود ذلك الشيء. وهذا يدل على أن مذهب "ابن سينا" هنا هو مذهب التفاؤل^(٢٠٣). وليس معنى هذا أن الشر غير موجود بل موجودا، ولكنه لا يغلب على الخير. وسبب وجود الشر اشتغال طبيعة الوجود على إمكان وقوة وأن هذا الإمكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة عن الوحدة، والشر من الخير.

إذن فالشر عند "ابن سينا" يرجع إلى طبيعة الإمكان المندرجة فيه^(٢٠٤) لا إلى وجوب وجوده بالله. فالوجوب والخيرية متناسبان والإمكان والشر متساويان، وإذا قل الوجوب ازداد الإمكان والعكس. هذا فيما يخص أخلاق الفلسفة عند "ابن سينا" ولكن الأخلاق الدينية تبدو واضحة في فكرة الخير.

"إذا كانت الأشياء كلها نظر" ابن سينا تسبح في بحر من الخير فمرد ذلك إلى أن العالم يفيض عن الله كلما صعدت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر. فالصورة أكثر خيرية من الجسم، والجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعودا حتى تصل إلى الله، وهو كما يقول "ابن سينا" سبب لكل خير^(٢٠٥)

كذلك في تعليل "ابن سينا" لوجود الشر نجد المعنى الديني من حيث أن الخير المطلق ممكن، ولكن في غير هذا النمط من الوجود، لأن العالم إذا كان مؤلفا من وجوب وإمكان. ومن صورة ومادة، وفعل وقوة، وكان لا بد من وجود الشرفيه فرغم ذلك، فالشر أقل ذيوعا من الخير. وإذا كان الله لم يجعل الوجود خيرا كله، فمرد ذلك. إلى وجود الإمكان. فكما

أنه لا معنى للوجوب دون الإمكان. كذلك لا معنى للخير دون الشر. ومع ذلك فإن الشر يتفهم أمام الجود الإلهي^(٢٠٦).

وتبدو النزعة التوفيقية عند "ابن سينا" حين وفق بين فلسفته وعقيدة جمهور المسلمين وهم أهل السنة والجماعة. فقال أن كل ما هو موجود بقدره الله، ولكن الله لا يرضى إلا بالخير - أما الشر فهو عدم الشيء. وإن صدد عن الله تعالى فهو بالعرض، ولا يمكن أن يكون العالم أحسن مما هو عليه^(٢٠٧).

ومذهب "ابن سينا" التوفيقى هذا يجمع فلسفة أرسطو و "أفلاطون" لأن العالم فى هذا المذهب أزلى وقديم، إلا أنه يصدر عن الله صدوراً أزلياً وضرورياً كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار، ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال فى هذا العالم إلا بما يفيض الله عليه من الصور. فكان كل شئ فى هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية. مما يجعل هذه الفلسفة قريبة من فلسفة وحدة الوجود^(٢٠٨).

هوامش ملحق (١)

- (١) وقد وجدنا صدى لهذه الرؤية (الخير يطلب لذاته فقط) عند دراستنا لفلسفة المعري الأخلاقية.
- (٢) أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة ودراسة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٨٥ - ص ١٢١
- أيضا : صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٤٣
- (٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٦٠ ، ٦١
- (٤) على طالب الفضيلة، عند أفلاطون أن يتخذ طريق الفيلسوف، ويحاول تطهير البدن. والإدراك يكون بالعقل وحده، وأن يحقق في المجتمع ما بين الآلهة من تساو، وعليه أن يجعل نفسه دائما جميلة متنسقة.
- بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقي - دار المعارف - مصر سنة ١٩٦٢ - ص ١٤
- (٥) وقد علقنا على هذه الجزئية في الفصل الأخير من هذا الكتاب عند دراستنا للجانب الاجتماعي الأخلاقي عند المعري وعلاقته بفكرة الاشتراكية عند أفلاطون.
- (٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - خاص ٥٢ : ٥٧
- (٧) اللبان، إبراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامي - مصدر سابق - ص ص ١٣٠ - ١٣١
- (٨) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٤٦ : ٤٨
- (٩) الأوسى، حسام الدين : دراسات في الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٠١ ، ٢٠٢
- (١٠) بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقي - مصدر سابق - ص ١٩
- (١١) المصدر السابق : ص ص ٩ : ٢٢
- (١٢) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٧٦ : ٨٨
- (١٣) بلدى، نجيب : مراحل الفكر الأخلاقي - مصدر سابق - ص ص ٢٢ ، ٢٣
- (١٤) المصدر السابق - ص ٢٥

(١٥) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق - ص ٢٠

(١٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤٩ ، ٥٠

(١٧) نسبة إلى مؤسسها أبيقورس Epicurus (٣٤١ - ٢٧٠) - الفيلسوف الاغريقي. والابيقورية هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدر لها أن تنتشر في العالم الاغريقي والروماني على حد سواء.

انظر : متي، كريم : الأبيقوري - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط٢ - بيروت سنة ١٩٨٨ - ص ٢٥ والفكرة الحديثة عن الأبيقوري بوصفه رجلا منصرفا كليتا إلى حياة منعمة داعرة هي فكرة تقوم على أقوال الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه.

الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ١٨

أيضا : النشار، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٠٦ : ٢١٠

(١٨) متي، كريم : الأبيقورية - مصدر سابق - ص ص ٢٦ : ٣١

(١٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٣٢٣ ، ٣٢٤

(٢٠) المصدر السابق : ص ص ١٨ : ٢١

ولفهم أكثر نظرية "أبيقور" في اللذة يمكن الرجوع إلى قصيدة (لوكريتيوس نيتولوكريبتوس كاروس ٩٨ - ٥٥ ق.م) وهو شاعر روماني ألف ستة كتب تتألف منها القصيدة الفلسفية (عن طبيعة الأشياء) وهذه القصيدة بها عرض كامل عن النظرية الأبيقورية في الروح - الإدراك الحسي - الفلك - الوراثة. وليس في القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الاجتماعية الأبيقورية. غير أن الرأي الأبيقوري القائل بأن اللذة هي الخير الأوحد. وأن أعظم صورة للذة هي تحرر العقل من الخوف، وأن السبب الرئيسي لدراسة الطبيعة سبب عملي فهذه الآراء كلها موجودة في القصيدة ولم يكن (لوكريتيوس) أصيلا فيها. فقصيدته عرض دقيق للموقف الأبيقوري. وهي رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتيني.

المصدر السابق : ص ٣٦٦

- (٢١) متى، كريم : الأبيقورية - مصدر سابق - ص ص ٣١ ، ٣٢
- (٢٢) المصدر السابق : ص ٣٢
- (٢٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٢١
- (٢٤) بيار يويانسي : أبيقورس - تعريب بشارة صارجي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط ١ - بيروت - سنة ١٩٨٠ - ص ٢١٢
- (٢٥) المصدر السابق - ص ص ٧٢ : ١١٢
- (٢٦) المصدر السابق - ص ١٣٥
- (٢٧) وقد أوضحنا في الفصل الرابع علاقة المعرى بمثل هذه الأفكار الفلسفية الأبيقورية وما ينطوى عليها من أوجه تشابه أو اختلاف فيها يتعلّق بالنظرية السياسية والاجتماعية الأبيقورية.
- (٢٨) المصدر السابق - ص ٦٦
- (٢٩) متى، كريم : الأبيقورية - مصدر سابق - ص ٣٢
- (٣٠) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مصدر سابق - ص ص ٧٢ ، ٧٣
- (٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٢٢
- (٣٢) متى، كريم : الأبيقورية - مصدر سابق - ص ص ٢٥ ، ٢٦
- (٣٣) للتعريف بالرواقية ارجع إلى :
- النشار، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي - مصدر سابق - ص ص ٢١٠ - ٢٢٢
- (٣٤) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرارت - مصدر سابق - ص ص ١٩٧ ، ٢٠٧
- (٣٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ١٠٦
- (٣٦) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرارت - مصدر سابق - ص ص ٢١٠
- (٣٧) فنياس، غسان : الرواقية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط ٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨ - ص ٦٤٩

(٣٨) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت - مصدر سابق - ص

١٩٢

(٣٩) أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية - مكتبة الأنجلو المصرية - ط٣ - القاهرة -

سنة ١٩٧١ - ص ١٦٨

(٤٠) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت - مصدر سابق - ص

٢٩٣

(٤١) أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية - مصدر سابق - ص ص ١٦٩ : ١٧١

(٤٢) سورة الروم : آية ٢٨

(٤٣) سورة النحل : آية ١٢

(٤٤) سورة الرعد : آية ٣

(٤٥) سورة البقرة : آية ٢٤

(٤٦) سورة الإعراف : آية ١٦٩

(٤٧) النقاش، أحمد بدوى : فلسفة الإسلام ومدينة الله - ج٢ - مطبعة المؤيد - مصر

- سنة ١٣٢٤هـ - ص ص ٣٨ : ٤٦، ١٠٤، ١٠٥

(٤٨) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٨٨

: ١٩٠

(٤٩) سورة المجادلة : آية ١١

(٥٠) سورة الزمر : آية ٩

(٥١) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة - مصدر سابق - ص ص ١١١ : ١٣٨

(٥٢) سورة الإسراء : آية ٨٤

(٥٣) سورة الكهف : آية ٢٩

(٥٤) سورة الأنعام : آية ٣٩

(٥٥) سورة الكهف : آية ١٧

(٥٦) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة - مصدر سابق - ص ص ٢٥

(٥٧) سورة نجم : آية ٣٩

(٥٨) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص

٢٦٠، ٢٦١

- (٥٩) سورة البقرة : آية ٢٨٥
- (٦٠) سورة النساء : آية ٢٣
- (٦١) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٩١
- (٦٢) سورة الشورى : آية ٣٨
- (٦٣) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٦٥ : ٢٦٩
- (٦٤) الغزالي، أبو حامد : أحياء علوم الدين - ج١ - دار الشعب - القاهرة - د.ت - ص ص ١٤٠، ١٤٤
- (٦٥) الحديث : ابن المحبر في العقل وعنه الحارث بن أبي أسامة.
- (٦٦) الحديث : ابن المحبر من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
- (٦٧) الحديث : ابن المحبر من حديث أبي قتادة.
- (٦٨) الحديث : الطبراني في الأوسط من حديث أبي أسامة وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين.
- (٦٩) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق - ص ص ١٥ : ١٨
- (٧٠) ضيف، شوقي : وحدة التراث - مجلة فصول - المجلد الأول - لعدد الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ٩
- (٧١) كامل، عبد العزيز : الثقافة والدين - عالم الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد الثاني - وزارة الإعلام - الكويت - سنة ١٩٨٤ - ص ٢٦٣
- (٧٢) أبو وافية، سهرير فضل الله : الفلسفة الإنسانية في الإسلام - دار النهضة العربية - القاهرة - سنة ١٩٧٨ - ص ص ٩، ١٠
- (٧٣) سورة البقرة : آية ٢٣
- (٧٤) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٨٣
- (٧٥) سورة الإسراء : آية ٢٣ : ٣٨
- (٧٦) سورة البقرة : آية ٥٨
- (٧٧) سورة البقرة : آية ٢٩
- (٧٨) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ٣٣ : ٣٧

- (٧٩) سورة التوبة : آية ١٠٥
- (٨٠) وقد كان لهذا المبدأ الأخلاقي الإسلامى وقفة عند الحديث عن زهد "المعري" فى الفصل الثانى.
- (٨١) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٤٢ :
- ١٤٥
- (٨٢) حلمى، محمد مصطفى : الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - سنة ١٩٧٠ - ص ص ٧ : ٢٠
- (٨٣) حمزة، محمد شاهين : مع الفكر الإسلامى فى بعض قضاياها - مصدر سابق - ص ص ٧٥ : ١٨٧
- (٨٤) حلمى، محمد مصطفى : الحياة الروحية فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٣ : ٥٠
- (٨٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ١٣٦
- (٨٦) سورة النحل : آية ٩٠
- (٨٧) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٣٥ : ٣٧
- (٨٨) العوا، عادل : أخلاق - مصدر سابق - ص ٤٠
- (٨٩) سورة إبراهيم : آية ٣٤
- (٩٠) سورة الفرقان : آية ٦٣
- (٩١) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٧ ، ٢٨
- (٩٢) سورة الفرقان : آية ٦٧
- (٩٣) جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق - ص ٦٣
- (٩٤) سورة الإسراء : آية ٢٠٩
- (٩٥) سورة الإسراء : آية ١١٠
- (٩٦) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٨٥ : ١٨٧

- (٩٧) سورة الحجرات : آية ١٣
- (٩٨) سورة المائدة : آية ٢
- (٩٩) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام - مصدر سابق - ص ٢٥
- (١٠٠) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٩٢ : ١٩٦
- (١٠١) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية في الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٠٦ : ١٠٨
- (١٠٢) الحديث : رواه مسلم.
- (١٠٣) الحديث : من حديث أبي هريرة.
- (١٠٤) سورة الأعراف : آية ١٩٩
- (١٠٥) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٩ ، ٢٠
- (١٠٦) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٥٧ ، ٦٢
- (١٠٧) سورة يونس : آية ١٠٨
- (١٠٨) سورة آل عمران : آية ١٧٨
- (١٠٩) سورة البقرة : آية ٢٥١
- (١١٠) سورة الزلزلة : آية ٧ ، ٨
- (١١١) سورة النساء : آية ٤
- (١١٢) سورة الكهف : آية ١٨
- (١١٣) سورة الطلاق : آية ٦٥
- (١١٤) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة - مصدر سابق - ص ١٥
- (١١٥) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٣٨ : ٢٥٩
- (١١٦) سورة محمد : آية ٤٧
- (١١٧) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢١٣ : ٢٣٥

- (١١٨) سورة النساء : آية ٧
- (١١٩) سورة البقرة : آية ٢٢٨
- (١٢٠) سورة الإسراء : آية ٢٣
- (١٢١) سورة النساء : آية ٣
- (١٢٢) سورة النساء : آية ١٢٨
- (١٢٣) سورة الروم : آية ٢١
- (١٢٤) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٧٠ : ٢٨١
- (١٢٥) سورة هود : آية ٢٢
- (١٢٦) سورة الإسراء : آية ٢٦
- (١٢٧) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٦٢ : ٢٦٤
- (١٢٨) المصدر السابق : ص ص ٢٧٠ : ٢٧١
- (١٢٩) مدلول علم الكلام وأسمائه وعلاقته بالفلسفة عموماً - عرض آراء القدماء والمحدثين في المدلول - صلة اللاهوت الكلامي بالفلسفة الإسلامية عموماً - أسماء علم الكلام.
- راجع في كل ما سبق : الأوسى، حسام الدين : دراسات في الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٥٢ : ٦٢
- (١٣٠) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية في الإسلام - مصدر سابق - ص ١٣٣
- (١٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٣٤٣
- (١٣٢) النشار، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي - مصدر سابق - ص ص ٥٢١ :
- ٦١٨
- (١٣٣) المغربي، علي عبد الفتاح : العلاقة بين العقل الروحي والوحي عند مفكري الإسلام - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة د.ت - ص ص ٢٧ : ٣٦
- (١٣٤) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام - مصدر سابق - ص ٤١
- (١٣٥) المصدر السابق - ص ص ٤٦ : ٤٨

- (١٣٦) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٢
- (١٣٧) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق -
ص ص ٥٨ : ٦٠
- (١٣٨) لمعرفة نشأة فكرة الحرية في الإسلام راجع :
عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص
١٧ ، ٢٨
- (١٣٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٤٣٤
- (١٤٠) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام - مصدر سابق - ص ص
٤٥ : ٤٦
- (١٤١) عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص
٦٩ : ٩٥
- (١٤٢) في ميلاده خلاف بين سنوات (١٣١، ١٣٤، ١٣٥هـ) وفي تاريخ وفاته خلاف
كذلك بين (٢٢٧، ٢٣٥هـ).
- (١٤٣) ولد (٢٣١هـ - ٨٤٥)
- (١٤٤) كارادفو : ابن سينا - تعريب عادل زعيتر - دار بيروت للطباعة والنشر -
بيروت - سنة ١٩٧٠ - ص ص ٣٤ : ٣٨
- (١٤٥) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق -
ص ٤٩
- (١٤٦) النشار، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص
٦٠٦ : ٦١٤
- (١٤٧) المصدر السابق : ص ص ٦٥٠، ٦٨٦، ٦٨٧
- (١٤٨) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٠
- (١٤٩) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - مصدر سابق -
ص ص ١١٠ : ١٢٣
- (١٥٠) المصدر السابق - ص ص ٦٤ : ٧٠
- (١٥١) المصدر السابق : ص ص ١٩١ : ١٩٥

(١٥٢) محمود، زكي نجيب : المعقول واللامعقول - مصدر سابق - ص ص ١٣٣،
١٣٤

(١٥٣) جرت بين أبو الحسن الأشعري وأستاذه أبو علي الجبائي مناظرة حول التقييح والتحسين. فالزم أبو الحسن أستاذه أمور لم يخرج منها بجواب، فاعرض عنه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية. ثم صار هذا مذهباً منفرداً لهم بعد ذلك.

سليمان، أحمد محمد : مباحث في علم الكلام - ج١ - ١٩٨٧ - ص ص ٥١،
٥٢

(١٥٤) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام - مصدر سابق - ص ٤٢
(١٥٥) المصدر السابق : ص ٤٤

(١٥٦) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٢٢٦
(١٥٧) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - ج٤ - مكتبة النهضة المصرية - ط٣ - ١٩٦٤
- ص ص ٧٨، ٧٩

(١٥٨) عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص
٣٤، ٣٥

(١٥٩) المغربي، عبد الفتاح : العلاقة بين العقل الروحي عند مفكرى الإسلام - مصدر
سابق - ص ٨٦

(١٦٠) سورة البقرة : آية ١٤٣

(١٦١) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ٧٩

(١٦٢) (الغنوصي) أو (الغنوسيس) هي كلمة يونانية الأصل معناها (المعرفة) غير
أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف
العليا. وقد قدمت الغنوصية تخطيط عام للوجود، وضعت على قمته الله وجوداً
معقولاً مفارقاً للمادة غير مدرك على الإطلاق.

النشار، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص
٢٣٤ : ٢٥٣

أيضا : بكر، كارل هينرش : تراث الأوائل في الشرق والغرب. ضمن التراث
اليوناني في الحضارة الإسلامية - نصوص ألف بينها وترجمها عبد الرحمن
بدوي - وكالة المطبوعات - ط ٤ - الكويت - سنة ١٩٨٠ - ص ص ٧ : ١٣
(١٦٣) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٢٧ - ١٣٢
(١٦٤) النشار، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مصدر سابق - ص ص
٣٨٧ : ٣٨٩

(١٦٥) القرمطية : مصطلح يطلق على حركة إجتماعية اقتصادية وسياسية وفكرية
ظهرت في العالم العربي في القرون الوسطى. ويرى البعض أن القرمطية
والإسماعيلية تسميتان لمسمى واحد. والقرمطية تعزى إلى مذهب وليس إلى
رجل، ولفظ "قرمط" كلمة آرامية معناها المعلم السري، بينما الإسماعيلية نسبة
إلى إسماعيل بن جعفر الصادق.
تيزيني، طيب : القرمطية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني - القسم
الثاني - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت سنة ١٩٨٨ - ص ص ١٠٧٣،
١٠٧٤

(١٦٦) المصدر السابق : ص ١٠٧٤
(١٦٧) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ١٣٢
(١٦٨) تيزيني، طيب : القرمطية - مصدر سابق - ص ص ١٠٧٧، ١٠٧٨
(١٦٩) سورة القصص : آية ٢٨
(١٧٠) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ٨١
(١٧١) المصدر السابق - ص ص ١٣٤ : ١٣٧
(١٧٢) الحسيني، محمد جابر : حركات الشيعة المتطرفين - دار المعارف - ط ٢ -
القاهرة - سنة ١٩٦٨ - ص ص ٦٢، ٦٨
(١٧٣) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - جاء أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص
٦٩
(١٧٤) الحسيني، جابر : حركات الشيعة المتطرفين - مصدر سابق - ص ص ١٥٤،
١٥٥

(١٧٥) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف اشتهر بالطب الكيمياء وظل حجة في الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر الميلادي. فهو من أعظم أطباء القرون الوسطى وطبيب الدولة العربية الإسلامية.
الرازي، أبو بكر : رسائل فلسفية وتحقيق بول كراوس - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٣ - صفحة أ

(١٧٦) المصدر السابق : ص ص ٨٨ : ٨٩

(١٧٧) المصدر السابق : ص ص ١٧ : ١٩

(١٧٨) العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفي عند الرازي - مصدر سابق - ص

٢٢٩

(١٧٩) الرازي، أبو بكر : رسائل فلسفية - مصدر سابق - ص ص ١٥١ : ١٥٤

(١٨٠) المصدر السابق - ص ص ٣٨ : ٤٠

(١٨١) المصدر السابق - ص ص ١٠ : ٢٣، ٣١، ٣٢

(١٨٢) المصدر السابق : ص ص ١٧ : ١٩

(١٨٣) سورة لقمان : أية ٣٣

(١٨٤) سورة آل عمران : أية ١٨٥

(١٨٥) سورة يوسف : أية ١٥٧

(١٨٦) هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلع المعروف بالفارابي.

(١٨٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٢٧٨ : ٢٩٠

(١٨٨) أبو ريان، محمد على : تصنيف العلوم بين "الفارابي وابن خلدون" - عالم الفكر

- المجلد التاسع - العدد الأول - وزارة الإعلام - الكويت سنة ١٩٧٨ - ص

١٠٨

(١٨٩) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ١٨١

(١٩٠) للمعري رؤية خاصة في الاجتماع والتعاون داخل المجتمع الواحد وقد عرضناها

في سياقتها في الفصول السابقة.

(١٩١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٦٧ : ٢٦٩

(١٩٢) المرجع السابق - ص ص ١٦٩، ١٧٠

(١٩٣) وقد أوضحنا في الفصل الرابع علاقة هذه الصفات التي قال بها "الفارابي" في شأن رئيس المدينة الفاضلة بالصفات التي قال بها "المعري" في نفس الشأن.

(١٩٤) أبو ريان، محمد على : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعارف الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٥ - ص ص ٣٧٥، ٣٧٦

(١٩٥) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ١٨٢

(١٩٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ١٧٣ : ١٧٥

(١٩٧) الجابري، محمد عابد : نحن والتراث - دار التنوير للطباعة والنشر - ط ٤ - المغرب - ١٩٨٥ - ص ١٠٦

(١٩٨) المصدر السابق - ص ص ٧٤ : ٨٢

(١٩٩) هو أبو علي بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا

(٢٠٠) أبو ريان، محمد على : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون - مصدر سابق - ص ص ١١١، ١١٢

(٢٠١) صليبا، جميل : الدراسات الفلسفية - ج ١ - مطبعة جامعة دمشق - سنة ١٩٦٤ - ص ١٣٦

(٢٠٢) _____ : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٢٣٧

(٢٠٣) وقد عرضنا لمذهبي التفاؤل والتشاؤم الأخلاقي في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢٠٤) المصدر السابق - ص ٢٣٦، ٢٣٧

(٢٠٥) المصدر السابق : ص ٢٣٦

(٢٠٦) المصدر السابق - ص ٢٣٨

(٢٠٧) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية في الإسلام - مصدر سابق - ص ١٥٣

(٢٠٨) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٢٣٨

ملحق (٢)

نظرة تاريخية فى التـشاؤم

للتشاؤم بدايات قديمة فى الوعي الإنسانى، فعلى سبيل المثال تتجه أديان الهند (١) كلها إلى التشاؤم، وتسعى إلى الانطلاق، أو النجاة أو الترفانا. فالبوزية (٢). ترى أن الوجود نفسه شر، وأن الحياة تعنى الحزن، والمهرب الوحيد هو الفرار منها، كما ترى أن الألم (٣) فى كل شئ فالولادة ألم، والشيوخوخة ألم والمرض ألم، والحزن ألم، وليس فى مقدور أحد أن ينجو من الألم (٤) حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة يعرفون الألم.

والألم عند البوزية مصدره العطش، أى الرغبة المرتبطة باللذة، والتي ترافق كل وجود فالعطش، والجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التى هى الحسد، والحقد، والضلال. وتوقف الألم يعنى توقف العطش أى توقف أصل الشر. وقد عبر "بوزا" (٥) عن النظرية السابقة فى قوله (الكون بأجمعه ملتهب. الكون بأجمعه محفوف بالدخان. الكون بأجمعه تحيط به النار. الكون بأجمعه مرتعد).

كما نجد البوادر القديمة للتشاؤم عند الرومان والإغريق، حيث كان عالم المؤرخين اليونانيين والرومانيين قاصرا حيث بنوا آراءهم على حياة الفرد أو الأسرة والقبيلة، ومن شأن التاريخ إذا بنى على هذا الأساس أن يكون قائم اللون، مليئا بأخبار الفتن والثورات. فلما اطلع فلاسفة الإغريق والرومان على هذا التاريخ تأثروا به فى صياغة نظرياتهم عن

الحياة، فجاءت هذه النظريات تبلور التشاؤم خاصة نظريات أفلاطون، والأبيقورية، والرواقية وسنيكا^(٦).

وتعتبر النظرة الفيثاغورية إلى العالم نوعاً من أنواع التشاؤم (المقيد) حيث يوجد تكفير ومعاقبة للنفس على زنوبها، حتى يمكن أن يكون الإنسان حراً، 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 **Fallen** بسبب فساد العقل والإرادة، ولكن مثل هذه المفاصد أو الأمراض يمكن أن تقوم. وفي القرن التاسع عشر قرّبت نزعة التشاؤم. وظهرت عند "شوبنهاور" و"هارتمان" وفي النصف الأول من القرن العشرين وجد الفلاسفة أنفسهم غير قادرين على وضع مبادئ عامة للناس عن العالم. فظهرت نظريات لاهوتية، كما ظهرت الكالفينية الجديدة (مذهب كالفين البروتستانتى اللاهوتى الفرنسى ١٥٠٩ - ١٥٦٤) هذا المذهب الذى يرى أن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. كما ظهر بوضوح التشاؤم المتصلب **uncompromisingly** عند الفيلسوف الوجودى "مارتين هيدجر" الذى وضع الموت والقلق والعدم فى قمة اهتماماته. كما أن الحرية لديه تكمن فى عبارات الموت^(٧).

هوامش ملحق (٢)

(١) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ١٩٨

الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - مصدر سابق - ص ٨٦

(٢) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعري - مصدر سابق - ص ٩٩

(٣) مقلد، على : البوزية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨ - ص ٢٥٩
شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ١٦٦، ١٦٧

(٤) حيث أن الوجود الإنساني الواعي عندهم يتضمن الألم والمرض، وسبب كل مرض يقع في معاناة الإنسان، وفي الرغبة. والخلص الايجابي، يكون بالتوصل إلى (النرفانا) التي تتضمن المعاناة، فالعالم لديهم ليس مؤلم فقط بل أيضا باطل
.Illusary

Encyclopedia Britannica, Art Pessimism-vol 17-op.cit - P 632

(٥) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ج٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ٢٠٣

(٦) العبادي، عبد الحميد : ناحية التاريخ في أدب أبي العلاء - مصدر سابق - ص ٢٠١

العابد، محمد : المعري ومنزلته في الآداب العالمية - مجلة الثريا - تونس - إبريل سنة ١٩٤٤ - ص ٤، ٥

(7) Encyclopedie Britannica : Art pessimism - Vol 17 - Op - cit
P632, 633.

المصادر والمراجع

أ - المصادر والمراجع العربية :

١. إبراهيم، زكريا : كانط أو الفلسفة النقدية - مكتبة مصر - القاهرة - سنة ١٩٧٢.
٢. _____ : مشكلة الإنسان - مكتبة مصر - القاهرة - د.ب
٣. _____ : المشكلة الخلقية - مكتبة مصر - ط٣ - القاهرة - سنة ١٩٨٠
٤. ابن الأنباري، أبو : نزهة الألبا في طبقات الأدبا - تعريف القدمات بأبي البركات عبد الرحمن العلاء المعري - جمعه وحققه لجنة من وزارة المعارف العمومية - بإشراف طه حسين - دار الكتب المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٤
٥. ابن تغري، يوسف بن : النجوم الزاهرة في ملوك مصر ولقاهرة - طبعة الأمير تعريف القدمات
٦. ابن خلكان، أبو : وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان - طبعة العباس أحمد بن تعريف القدمات محمد
٧. ابن العديم، صاحب : الأنصاف والتحرى في دفع الظلم والتجرى عن أبى كمال الدين العلاء المعري - طبعة تعريف القدمات.
٨. ابن المعتز : طبقات الشعراء - تحقيق عبد الستار أحمد - دار المعارف - مصر - ١٩٥٦
٩. ابن الوردي، عمر بن : تتمه المختصر في أخبار البشر - طبعة تعريف القدمات المظفر بن عمر
١٠. أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى في نقد الشعر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٤

١١. أبو ريان، محمد على : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعرفة
الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٥
١٢. _____ : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون - مجلة
عالم الفكر - المجلد التاسع - العدد الأول - وزارة
الإعلام - الكويت - ١٩٧٨
١٣. أبو وافية، سهير : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام - دار النهضة العربية
- القاهرة - ١٩٧٨
فضل الله
١٤. أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - دار المعارف - القاهرة -
١٩٧٨
١٥. أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة ودراسة فؤاد زكريا -
الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٥
١٦. الألوسى، حسام الدين : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام - المؤسسة
العربية للدراسات والنشر - ط١ - بيروت -
١٩٨٠
١٧. أمين، أحمد : الأخلاق - دار الكتاب العربى - بيروت - سنة
١٩٦٩
١٨. _____ : سلطان العقل عند أبى العلاء المعرى - المهرجان
الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع
العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
١٩. _____ : ظهر الإسلام - ج٤ - مكتبة النهضة المصرية -
ط٣ - ١٩٦٤
٢٠. _____ : نظرة أبى العلاء إلى العالم - مجلة الهلال - الجزء
الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية -
سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨
٢١. أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية - مكتبة الأنجلو المصرية - ط٣ -
القاهرة - ١٩٧١
٢٢. أوليدوف، أ. ك : الوعى الاجتماعى - تعريب ميشيل كيلو - دار ابن

- خلدون - بيروت - سنة ١٩٧٨
٢٣. بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق عند كانط - وكالة المطبوعات - الكويت
- سنة ١٩٧٩
٢٤. _____ : الأخلاق النظرية - وكالة المطبوعات - ط ٢ -
الكويت - سنة ١٩٧٦
٢٥. _____ : شوبنهاور - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة
١٩٤٢
٢٦. _____ : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - مكتبة النهضة
المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٥
٢٧. البستاني، فؤاد : من ضحايا العقل - المهرجان الألفى لأبى العلاء
المعري - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٢٨. البصير، مهدي : على قبر أبى العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء
المعري - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٢٩. البغدادي، الخطيب : تاريخ مدينة السلام - طبعة تعريف القدماء
٣٠. بكر، كارل هينرش : تراث الأوائى فى الشرق والغرب - ضمن التراث
اليونانى فى الحضارة الإسلامية - نصوص ألف
بينها وترجمها عبد الرحمن بدوى - وكالة
المطبوعات - ط ٤ - الكويت - سنة ١٩٨٠
٣١. بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقى - دار المعارف - مصر
- سنة ١٩٦٢
٣٢. بيار يويانس : أبيقورس - تعريف بشارة صارجى - المؤسسة
العربية للدراسات والنشر - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٠
٣٣. التفازانى، أبو الوفا : تصوف - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -

سنة ١٩٨٦

٣٤. التهاوتى، الفاروقى : كشاف اصطلاحات الفنون - ج٢ - حققه لطفى

عبد البديع - ترجمة النصوص عبد النعيم حسنين -
راجعه أمين الخولى - الهيئة المصرية العامة
للتأليف والطباعة والنشر - سنة ١٩٦٩

٣٥. تيزنى، طيب : القرمطية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد

الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١
- بيروت - سنة ١٩٨٨

٣٦. تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر - القاهرة - سنة ١٩٤٤

٣٧. الثعالبى، أبو منصور : تتمه اليتيمة - طبعة تعريف القدماء

٣٨. الجابرى، محمد عابد : نحن والتراث - دار التتوير للطباعة والنشر - ط٤

- المغرب - سنة ١٩٨٥

٣٩. جاد المولى، محمد : المعرى : مثله الأعلى للأخلاق - مجلة الهلال -

الجزء التاسع من المجلد السادس والأربعين - يوليه

- سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة

١٩٣٨

٤٠. جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم -

بيروت - سنة ١٩٧٨

٤١. جاسم، عزيز السيد : تأملات فى الحضارة والاعتراب - دار الشؤون

الثقافية العامة - ط١ - بغداد - سنة ١٩٨٦

٤٢. الجرجانى، على بن : التعريفات - مطبعة مصطفى البابى الحلبي -

القاهرة - سنة ١٩٣٨ محمد

٤٣. الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وآثاره - ج١

- علق وأشرف على طبعة عبد الهادى هاشم -

مطبوعات المجمع العلمى العربى - دمشق - سنة

١٩٦٢

٤٤. — : دين أبي العلاء - المهرجان الألفى لأبي العلاء
المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٤٥. جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها - ترجمة محمود هنا،
ماهر كامل - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -
سنة ١٩٥٦
٤٦. حسين، طه : تجديد ذكرى أبي العلاء - دار المعارف - ط ٩ -
القاهرة - سنة ١٩٨٢
٤٧. — (أشرف) : تعريف القدماء بأبي العلاء المعري - جمعه
وحققه لجنة من رجال وزارة المعارف العمومية -
مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - سنة ١٩٩٤
٤٨. — : خصام ونقد - دار العلم للملايين - ط ٩ - بيروت
- سنة ١٩٧٩
٤٩. — : الفصول والغايات - المهرجان الألفى لأبي العلاء
المعري - مطبوعات المجمع العربي - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٥٠. — : مع أبي العلاء في سجنه - دار المعارف - ط ١٤
- مصر - سنة ١٩٨٩
٥١. حلمي، محمد : الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر - القاهرة - سنة ١٩٧٠
مصطفى
٥٢. الحليوي، محمد : أبو العلاء المعري نظرة في أدبه وفلسفته - مجلة
الثريا - تونس - إبريل - سنة ١٩٤٤
٥٣. حمزة، محمد شاهين : مع الفكر الإسلامي في بعض قضايا - مكتبة
الأنجلو المصرية - القاهرة - سنة ١٩٧٠
٥٤. الحموي، أبو عبد الله : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب - طبعة تعريف
ياقوت
القدماء
٥٥. حنفي، حسن : الإلحاد - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد

- الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
٥٦. _____ : الذات - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
٥٧. الحسينى، محمد جابر : حركات الشيعة المتطرفين - دار المعارف - ط ٢
- القاهرة - سنة ١٩٦٧
٥٨. الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - دار الفكر
العربى - ط ٢ - القاهرة - سنة ١٩٧١
٥٩. خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى - دار المعرفة الجامعية
- الإسكندرية - سنة ١٩٨٩
٦٠. خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - سنة
١٩٨١
٦١. خواجة، أحمد : الجبرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى -
بيروت - ط ٢ - سنة ١٩٨٨
٦٢. _____ : القدرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط ١
- بيروت - سنة ١٩٨٨
٦٣. الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - طبعة جماعة الكتاب - سنة
١٣٦٣هـ
٦٤. دراج، فيصل : اغتراب - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
٦٥. دراز، محمد عبد الله : الأخلاق فى القرآن - دار المعرفة الجامعية -
الإسكندرية - سنة ١٩٩٠

- الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
٥٦. _____ : الذات - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
٥٧. الحسينى، محمد جابر : حركات الشيعة المتطرفين - دار المعارف - ط ٢
- القاهرة - سنة ١٩٦٧
٥٨. الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - دار الفكر
العربى - ط ٢ - القاهرة - سنة ١٩٧١
٥٩. خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى - دار المعرفة الجامعية
- الإسكندرية - سنة ١٩٨٩
٦٠. خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - سنة
١٩٨١
٦١. خواجة، أحمد : الجبرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى -
بيروت - ط ٢ - سنة ١٩٨٨
٦٢. _____ : القدرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط ١
- بيروت - سنة ١٩٨٨
٦٣. الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - طبعة جماعة الكتاب - سنة
١٣٦٣هـ
٦٤. دراج، فيصل : اغتراب - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
٦٥. دراز، محمد عبد الله : الأخلاق فى القرآن - دار المعرفة الجامعية -
الإسكندرية - سنة ١٩٩٠

٧٦. _____ : عبث - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
٧٧. زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري - الهيئة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٦
٧٨. زيدان، محمود فهمي : شك - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
٧٩. سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري - دار
المعارف - ط ٢ - الإسكندرية - سنة ١٩٨٢
٨٠. سليمان، أحمد : مباحث في علم الكلام - ط ١ - سنة ١٩٨٧
٨١. السمعاني، تاج : الأنساب - طبعة تعريف القدماء.
الإسلام أبو سعد
٨٢. سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة -
دار المعارف - ط ٢ - مصر - سنة ١٩٥٩
٨٣. شاكر، عثمان : ملوك الشعر في الدولة العباسية - مطبعة النهضة
- ط ١ - القاهرة - سنة ١٩٢٧
٨٤. الشايب، أحمد : أبو العلاء المعري شاعر أم فيلسوف - المهرجان
الألفي لأبي العلاء المعري - مطبوعات المجمع
العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٨٥. شعراني، وفاء : النباطنية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط ٢
- بيروت - سنة ١٩٨٨
٨٦. شكرى، عبد الرحمن : المعري هل كان سابقا لعصره - مجلة الهلال -
الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية
سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨
٨٧. شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - ٤ أجزاء - مكتبة النهضة

- المصرية - ط ٨ - القاهرة - (١٩٨٤-١٩٨٨).
٨٨. الشهر ستاني، محمد : الملل والنحل - تقديم وإعداد عبد اللطيف العبد -
بن عبد الكريم
مكتبة الأنجلو المصرية - ط ١ - سنة ١٩٧٧
٨٩. الصادق، محمد : العبقرية والوحدة في حياة أبي العلاء المعري -
مجلة الثريا - تونس - إبريل - سنة ١٩٤٤
٩٠. صارجي، بشارة : المسئولية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
٩١. صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - دار
المعارف - ط ٢ - القاهرة - سنة ١٩٨٣
٩٢. صدقي، عبد الرحمن : المرأة في رأى أبي العلاء - مجلة الهلال - الجزء
الثامن من المجلد السادس والأربعين - يونية -
١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨
٩٣. الصفدي، صلاح الدين : نكت الهميان في نكت العميان - طبعة تعريف
القدماء.
٩٤. صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبناني -
بيروت - سنة ١٩٨٦
٩٥. _____ : الدراسات الفلسفية - ج ١ - مطبعة جامعة دمشق
- سنة ١٩٦٤
٩٦. _____ : فكرة الخير في فلسفة أبي العلاء المعري -
المهرجان الألفي - لأبي العلاء المعري -
مطبوعات المجمع العربي - مطبعة الترقى -
دمشق - سنة ١٩٤٥
٩٧. ضيف، شوقي : عصر الدول والإمارات - ج ٥ - دار المعارف -
مصر - سنة ١٩٨٣
٩٨. _____ : فصول في الشعر ونقده - دار المعارف - ط ٢ -
القاهرة - سنة ١٩٧٧

٩٩. _____ : وحدة التراث - مجلة فصول - المجلد الأول -
العدد الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب -
القاهرة - سنة ١٩٨٠
١٠٠. الطويل، توفيق : أسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ط ٥ -
القاهرة - سنة ١٩٦٧
١٠١. _____ : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر -
ط ٢ - القاهرة - سنة ١٩٥٨
١٠٢. _____ : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق - مكتبة
النهضة المصرية - ط ١ - القاهرة - سنة ١٩٥٣
١٠٣. العابد، محمد : المعرى ومنزلته في الآداب العالمية - مجلة الثريا
- تونس - إبريل - سنة ١٩٤٤
١٠٤. العبادي، عبد الحميد : أبو العلاء السياسي : مجلة الهلال - الجزء التاسع
من المجلد السادس والأربعين - يولية - سنة
١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨
١٠٥. _____ : ناحية التاريخ في أدب أبي العلاء المعرى -
المهرجان الألفى لأبي العلاء المعرى - مطبوعات
المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة
١٩٤٥
١٠٦. عبد الباقي، محمد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - دار
الحديث - القاهرة - سنة ١٩٨٧
١٠٧. عبد الرحمن، عائشة : جديد في رسالة الغفران - دار الكتاب العربي -
بيروت - سنة ١٩٨٣
١٠٨. _____ : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء المعرى - مطبعة
المعارف - القاهرة - سنة ١٩٤١
١٠٩. العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفي عند الرازي - مكتبة الأنجلو
المصرية - القاهرة - سنة ١٩٧٧
١١٠. _____ : الإنسان في فكر إخوان الصفا - مكتبة الأنجلو

المصرية - سنة ١٩٧٦

١١١. عبد القادر، حامد : فلسفة أبي العلاء مستفأة من شعره - مطبعة لجان

البيان العربي - القاهرة - سنة ١٩٥٠

١١٢. عبد اللطيف، محمد : أبو العلاء ومعارضته القرآن - مجلة الهلال -

أغسطس ١٩٨٢ - دار الهلال - القاهرة - سنة

١٩٨٢

١١٣. عبد الله، مصيلحي : عقيدة أبي العلاء المعري من خلال آثاره الشعرية

- رسالة دكتوراه - آداب الإسكندرية - سنة

١٩٨٥

١١٤. عبد المعطى، علي : كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية - دار

المعارف الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٨٠

١١٥. عبده، محمد : الإسلام والمرأة - تحقيق ودراسة محمد عمارة -

مطبعة عابدين - القاهرة - سنة ١٩٧٥

١١٦. العزاوي، السيد : الجبر والاختيار في كتاب الفصول والغايات -

مجلة الرسالة - العدد ٣١٨ : ٣٢١ - ٧ : ٢١

أغسطس - سنة ١٩٣٩ - دار الهلال - القاهرة -

سنة ١٩٣٩

١١٧. عصفور، جابر : المرايا المتجاوزة - الهيئة المصرية العامة للكتاب

- القاهرة - سنة ١٩٣٨

١١٨. عطية، أحمد عبد : بعث - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول

- معهد الإنماء العربي - ط ١ - سنة ١٩٨٦

الحليم

١١٩. _____ : الخير - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول

- معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت سنة

١٩٨٦

١٢٠. _____ : شر - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول -

معهد الإنماء العربي - ط ١ - بيروت - سنة

١٩٨٦

١٢١. العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء - مطبعة حجازى - القاهرة -
سنة ١٩٣٩
١٢٢. عمارة، محمد : دهر - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
١٢٣. عمارة، محمد : طبيعة السلطة السياسية الدينية - مجلة الهلال -
عدد مايو - ١٩٨٤ - دار الهلال - القاهرة - سنة
١٩٨٤
١٢٤. _____ : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - دار الشروق -
ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٨٨
١٢٥. العوا، عادل : أخلاق - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
١٢٦. _____ : إخوان الصفا - الموسوعة الفلسفية العربية -
المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى
- بيروت - ط٢ - سنة ١٩٨٨
١٢٧. _____ : الطبيعة الأخلاقية - الموسوعة الفلسفية العربية -
المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى
- ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٨
١٢٨. _____ : فضيلة ورذيلة - الموسوعة الفلسفية العربية -
المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ -
بيروت - سنة ١٩٨٦
١٢٩. _____ : مذهب اللذة - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١
- بيروت - سنة ١٩٨٨
١٣٠. الغزالي، أبو حامد : إحياء علوم الدين - ط١ - دار الشعب - القاهرة -
د . ت .

١٣١. غليوم، ألفريد : المعرى فى نظر المستشرقين المهرجان الأثنى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
١٣٢. الفاضل، محمد : قصد أبى العلاء من رسالة الغفران - مجلة الثريا - تونس - إبريل سنة ١٩٤٤
١٣٣. فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت - سنة ١٩٨٠
١٣٤. خروج، عمر : حكيم المعرفة - مطبعة الكشاف - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٤٨
١٣٥. فرويد - سيجموند : الموجز فى التحليل النفسى - ترجمة سامى محمود، عبد السلام القفاش - راجعه مصطفى ذبور - دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٦٢
١٣٦. فكرى، على : الإنسان - القسم الأول - مطبعة عيسى البابى الحلبي - ط١ - مصر - سنة ١٩٣٥
١٣٧. فلوجل، جون كارل : الإنسان والخلق والمجتمع - ج٢ - ترجمة سعد الغزالي - راجعه أمين مرسى - دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٦٦
١٣٨. الفندي، ثابت : مع الفيلسوف - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٨٩
١٣٩. فنياس، غسان : الرواقية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨
١٤٠. _____ : الفردية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٨
١٤١. فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل إخوان الصفا - مجلة فصول - المجلد الأول - العدد الأول - أكتوبر -

- سنة ١٩٨٠ - الهيئة المصرية العامة للكتاب -
القاهرة - سنة ١٩٨٠
١٤٢. قرنى، عزت : تشاؤم - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
١٤٣. _____ : تفاؤل - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول
- معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت - سنة
١٩٨٦
١٤٤. _____ : السعادة - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت -
سنة ١٩٨٦
١٤٥. القفطى، أبو الحسن : إنباه الرواه على أنباه النحاء - طبعة تعريف القدماء
على بن يوسف
١٤٦. كامل، عبد العزيز : الثقافة والدين - مجلة عالم الفكر - المجلد الخامس
عشر - العدد الثانى - وزارة الإعلام - الكويت -
سنة ١٩٨٤
١٤٧. الكتلى، محمد : دراسة المؤلفات - مطبعة النجاح الجديدة - الدار
البيضاء - المغرب - د . ت
١٤٨. الكيالى، سامى : الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء
المهرجان الألفى لأبى العلاء - مطبوعات المجمع
العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
١٤٩. اللبان، إبراهيم عبد : الفلسفة والمجتمع الاسلامى - مكتبة النهضة
المصرية - ط ١ - القاهرة - سنة ١٩٥٠
المجيد
١٥٠. لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرارت -
المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة - سنة ١٩٧٢
١٥١. لاووست، هنرى : اختلاف الآراء فى فلسفة أبى العلاء المعرى -
المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات

المجمع العربي - مطبعة الترقى - دمشق - سنة
١٩٤٥

١٥٢. لويس، جون : الإنسان ذلك الكائن الفريد - ترجمة صالح جواد
الكاظم - دار الشؤون الثقافية العامة - ط٢ - بغداد
- سنة ١٩٨٦

١٥٣. ليلي، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - ترجمة وتقديم وتعليق
على عبد المعطى - دار المعارف الجامعية -
الإسكندرية - سنة ١٩٨٥

١٥٤. المازني، إبراهيم : أبو العلاء شاعر إنساني - المهرجان الألفى لأبي
العلاء المعري - مطبوعات المجمع العربي -
مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥

١٥٥. ماكورس، جون : الوجودية - ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - مراجعة
فؤاد زكريا - عالم المعرفة - المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب - الكويت - أكتوبر - سنة
١٩٨٢

١٥٦. مبارك، زكي : هل كان المعري يكره الدنيا - مجلة الهلال -
الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين -
أغسطس سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة -
سنة ١٩٣٨

١٥٧. متي، كريم : الأبيقورية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثاني - القسم الأول - معهد الإنماء العربي - ط٢ -
بيروت - سنة ١٩٨٨

١٥٨. المحاسن، زكي : أبو العلاء المعري ناقد المجتمع - دار الفكر
العربي - القاهرة - د . ت

١٥٩. محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوي ورواية "المسخ" نموذجا
- مجلة عالم الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد
الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر - سنة

- ١٩٨٤ - وزارة الإعلام - الكويت - سنة ١٩٨٤
١٦٠. محمود، زكى نجيب : المعقول واللا معقول - دار الشروق - ط٤ -
لبنان - سنة ١٩٨٧
١٦١. _____ : الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن
الانجليزية - فؤاد كامل، جلال العشري، عبد
الرشيد الصادق - دار القلم - بيروت - د. ت
١٦٢. مراد، يوسف : مبادئ علم النفس العام - دار المعارف - ط١ -
مصر - سنة ١٩٦٩
١٦٣. مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مؤسسة الأبحاث العربية -
ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٥
١٦٤. المعري، أبو العلاء : رسالة الغفران - منقحة مستكملة التحقيق
بمخطوطة جديدة ومعها (رسالة ابن القارح) تحقيق
وشرح عائشة عبد الرحمن - دار المعارف -
مصر - سنة ١٩٥٠
١٦٥. _____ : رسالة الملائكة - تحقيق لجنة من العلماء منشورات
دار الآفاق الجديدة - ط٣ - بيروت - سنة ١٩٧٩
١٦٦. _____ : شروح سيقط الزند - خمسة أقسام - تحقيق
مضطفي السقا، عبد السلام الفاروق، عبد الرحيم
محمود إبراهيم الابياري، حامد عبد المجيد -
إشراف طه حسين - الهيئة المصرية العامة للكتاب
- ط٣ - القاهرة - سنة ١٩٨٦، سنة ١٩٨٧
١٦٧. _____ : الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ - ج١
- ضبطه وفسر غريبه - ونشره محمود حسن
زناتي - مطبعة حجازي - ط١ - القاهرة - سنة
١٩٣٨
١٦٨. _____ : اللزوميات ج١، ج٢ - دار بيروت للطباعة
والنشر - بيروت - سنة ١٩٨٣

١٦٩. المغربي، على عبد : العلاقة بين العقل والوحي عند مفكرى الإسلام -
مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - د . ت
الفتاح
١٧٠. المقدس، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث المهرجان
الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع
العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
١٧١. مقلد، على : البوزية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - ط ٢
- بيروت - سنة ١٩٨٨
١٧٢. موسى، محمد : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مؤسسة الخانجى -
ط ٤ - القاهرة - سنة ١٩٦٣
يوسف
١٧٣. _____ : القرآن والفلسفة - دار المعارف - ط ٤ - القاهرة
- سنة ١٩٨٢
١٧٤. الموصلى، جيهان : المعرى والمرأة - المهرجان الألفى لأبى العلاء
المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٥٤
١٧٥. ميخائيل، فوزية : سورين كيركجارد أبو الوجودية - دار المعارف -
مصر - سنة ١٩٦٢
١٧٦. الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء المعرى وما إليه - المطبعة السلفية
والراجكوتى - الهند سنة ١٩٤٤
١٧٧. ناصر خسرو، أبو : سفر نامه - طبعة تعريف القدماء.
معين
١٧٨. النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج ١ - دار
المعارف - القاهرة - ١٩٧١
١٧٩. نصر، سامى : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى - مكتبة
الحرية الحديثة - ط ٢ - سنة ١٩٧٨
١٨٠. النقاش، أحمد بدوى : فلسفة الإسام ومدينة الله - ج ٢ - مطبعة المؤيد
- مصر - سنة ١٣٢٤هـ

١٨١. النكدى، عارف : أبو العلاء المعرى وآراؤه فى اصلاح الاجتماعى
- المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى -
مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى -
دمشق - سنة ١٩٤٥
١٨٢. الهنا، غانم : الوجودية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد
الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط ١
- بيروت - سنة ١٩٨٨
١٨٣. هوسبرس، جون : السلوك الإنسانى - ترجمة وتقديم وتعليق على عبد
المعطى - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -
سنة ١٩٨٤
١٨٤. وجدى، محمد فريد : نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية - مجلة الهلال
- الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين -
يونية - سنة ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة -
١٩٣٨
١٨٥. وهبة، أديب : من هو أبو العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء
المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة
الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
١٨٦. وهبة، غبريال : أثر الكوميديا الإلهية لدانتى - الهيئة المصرية
العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٧
١٨٧. وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - دار الثقافة الجديدة - ط ٣ -
القاهرة - سنة ١٩٧٩
١٨٨. اليطى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى - دار
المعارف - الإسكندرية - سنة ١٩٨١

ب- المصادر والمراجع الأجنبية :

1. Broad, G.D :Five Typs of ethical theory-Trench, Trubner -
3 rd printing - London. 1944.
2. Encyclopedia Britannica :
 - Art (Abu-Al- Ala Al-Mrri), Vol.1
 - Art (optimism), Vol.16
 - Art (pessimism), Vol.17Encyclopedia Britannica, Inc, William Bentan, publisher,
London.
3. Singer, Peter : Practical ethics, cembridg university, Press.
L 979.

الفهرس

رقم الصفحة	الموضوعات
٥	المقدمة
٩	الفصل الأول: أبو العلاء المعرى وعصره
١١	١- المعرى - بيئته - حياته
١٦	٢- أخلاقه - مكانته
٢٤	٣- مؤلفاته
٣٤	٤- المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر المعرى
٥٣	٥- المعرى بين الشعر والفلسفة
٦٥	هوامش الفصل الأول
٨٣	الفصل الثانى: المضمون الأخلاقى للذات عند المعرى
٨٥	١- الإنسان المتفرد
٩٨	٢- الاغتراب و العزلة
١٠٧	٣- الزهد
١١٥	٤- التساؤم و عبثية الحياة
١٣٠	٥- التعارض بين تحقيق الذات والتفرد عند المعرى
١٣٤	هوامش الفصل الثانى
١٤٧	الفصل الثالث: طبيعة الأخلاق عند المعرى
١٤٩	١- قيمة العقل
١٧٤	٢- علاقة العقل بالأخلاق
١٨٨	٣- الأخلاق المثالية عند المعرى
١٩٣	هوامش الفصل الثالث
٢٠٣	الفصل الرابع: الأخلاق بين الفلسفة والدين عند المعرى
٢٠٥	١- عقيدة المعرى بين الايمان والكفر
٢٢٨	٢- قضية الخير والشر
٢٣٩	٣- الإنسان بين الجبر والأختيار

٢٥٠	٤- الثواب والعقاب (قضية التكليف).....
٢٦٧	٥- الأخلاق الإجتماعية عند المعري.....
٢٨١	٦- الأخلاق السياسية عند المعري.....
٢٨٩	هوامش الفصل الرابع.....
٢٠٩	نتائج البحث.....
	ملحق (١) الأخلاق بين الفلسفة والدين عند اليونانيين
٢١٩	والإسلاميين
٢٢١	(١) الأخلاق عند اليونانيين.....
٣٣٢	(٢) الأخلاق عند الإسلاميين.....
٣٦٧	هوامش ملحق (١).....
٣٨٠	ملحق (٢) نظرة تاريخية فى التساؤم.....
٣٨٣	هوامش ملحق (٢).....
٣٥٨	المصادر والمراجع.....

إصدارات الدار

ص	اسم المؤلف	اسم الكتاب
		دراسات
٣٩٦	د. رمضان الصباغ	١. فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها
٢٥٨	د. رمضان الصباغ	٢. فى التفسير الأخلاقى والاجتماعى للفن
٣٢٠	د. رمضان الصباغ	٣. العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوروبية
٤٧٦	د. رمضان الصباغ	٤. فى نقد الشعر العربى المعاصر
٤٠٠	د. رمضان الصباغ	٥. الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق
١٥٢	د. نصار عبد الله	٦. دراسات فى فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون
٢٤٢	د. عصام عبد الله	٧. الفكر اليوتوبى فى عصر النهضة الأوروبية
٢٦٤	د. عبد العزيز محمد	٨. الفتوة فى المفهوم الإسلامى
٤٧٠	د. محمود مراد	٩. الحرية فى الفلسفة اليونانية
٣٤٠	د. إبراهيم مصطفى إبراهيم	١٠. فى فلسفة العلوم
٢٨٠	د. مدحت محمد نظيف	١١. الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية
٤١٢	د. سناء خضر	١٢. النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى
١١٦	د. مصطفى عبد الشافى	١٣. فى الشعر الحديث والمعاصر
١٨٠	د. مصطفى عبد الشافى	١٤. ملامح من عالمهم القصصى
٢٨٤	د. ياسين الكحلى	١٥. إدارة الفنادق والقرى السياحية
٢٠٠	محمد عبد الواحد حجازى	١٦. الإحساس بالجمال فى ضوء القرآن الكريم
١٦٠	محمد عبد الواحد حجازى	١٧. أثر القرآن الكريم فى اللغة العربية
٢٢٤	أحمد فضل شبلول	١٨. أدب الأطفال فى الوطن العربى (قضايا وآراء)
٢٠٠	حسين عيد	١٩. يوسف إدريس الصراع والمواجهة
١٦٠	محمد عبد الوهاب	٢٠. قراءات وأدباء معاصرون مقالات فى النقد الأدبى
١٤٤	حسين على محمد	٢١. صورة البطل المطارد فى روايات محمد جبريل
١٢٨	عبد الفتاح مرسى	٢٢. الفن فى موكب الوعى..... دراسة فنية
		روايات وقصص
١٤٤	محمد جبريل	٢٣. حكايات عن جزيرة فاروس
١٨٠	رمضان الصباغ	٢٤. ليلة رأس السنة.....رواية
١٥٦	عبد الفتاح مرسى	٢٥. المقطوع والموصول.....رواية

١٧٦	عبد الفتاح مرسى	٢٦. المسخوط من سيرة على بلوط..... رواية
٢٠٠	عبد الفتاح مرستى	٢٧. الليل وجبروته.....رواية
١٥٦	عبد الفتاح مرسى	٢٨. شهوة الموقف المتحرك.....قصاص
١٩٢	أحمد السعيد	٢٩. الطوبجية..... رواية
٢٠٨	مصطفى نصر	٣٠. ليالى الإسكندرية.....رواية
٨٠	أبو المجد شعبان	٣١. الطفل الذى يعدو..... قصص
١١٢	إيمان عبد الفتاح	٣٢. يوسف عز الدين.....عبقرية الفكر الروائى
٢٠٠	أحمد فضل شبلول	٣٣. أصوات سعودية فى القصة القصيرة
١٣٦	أحمد مبارك - أحمد فضل	٣٤. نظرات فى شعر غازى القصيبي
١٠٦	عبد الهادى شعلان	٣٥. ساكن البحر..... قصص
١١٢	محمد جبريل	٣٦. الحياة ثانية
١١٠	حسين على محمد	٣٧. الفتى ميران ٩٩ أو رجل فى المدينة
١١٤	عبد الهادى شعلان	٣٨. أنا الإمام
٢١٠	محمد جبريل	٣٩. إمام آخر الزمان
		الشعر
١٢٨	أحمد مبارك	٤٠. ومضة فى جبين الجواد.....شعر
١٧٢	أحمد النقيب	٤١. مشاهد غير عابرة..... شعر
٩٢	جابر بسيونى	٤٢. أحلام.....شعر
١٢٢	جابر بسيونى	٤٣. كل صباح أتجدد.....شعر
٥٦	جابر بسيونى	٤٤. تبارك الله.....شعر
٩٨	إيمان يوسف	٤٥. مصر جنّة بتبتسم.....شعر
٨٨	إيمان يوسف	٤٦. يا فرح صاحبنى.....شعر
٨٤	عاطف الحداد	٤٧. الشوق لزمن الفوارس.....شعر
٩٦	رمضان الصباغ	٤٨. حكايات من مكابدات السندباد.....شعر
١٠٠	رمضان الصباغ	٤٩. معذرة يا قمرى.....شعر
١٠٠	رمضان الصباغ	٥٠. النورس وأنت.....شعر
١٢٠	ضياء طمان	٥١. توتة الحزن الشريف أو (براكى)
٤٨	ضياء طمان	٥٢. سكر والناى المكسور



<https://www.facebook.com/books4all.net>