وزارة التعليم العالي والبحـــث العلمـــــي

جامعـــة حسيبـــة بن بوعلي الشلـــف

كليـــة الآداب والفنون

قســـم اللغة العربية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم

تخصص: نقد أدبي

العنوان:

رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعرّي

-قراءة سوسيولوجية-

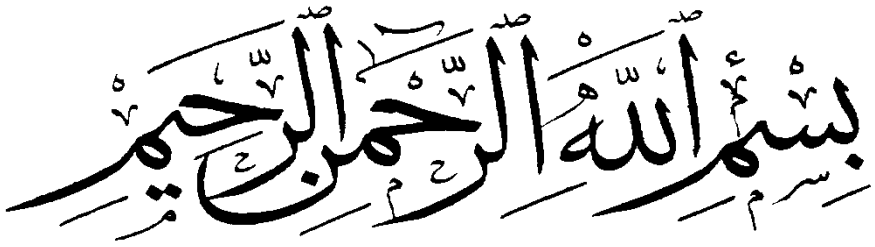
إعـــــداد:

صبيرة بودينة

أعضاء لجنة المناقشة

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة	الجامعة	الصفة
نور الدين دريم	أستاذ	جامعة الشلف	رئيسا
الوكال زرارقة	أستاذ	المركز الجامعي بأفلو- الأغواط	مشرفا ومقررا
صفية بن زينة	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
نبيلة بلعبدي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
العيد علاوي	أستاذ محاضر(أ)	المركز الجامعي -البيض	عضوا مناقشا
السعيد خليفي	أستاذ محاضر(أ)	المركز الجامعي غليزان	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020



﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨﴾

صدق الله العظيم

سورة طه الآيات: (25–28)

إهـــــداء

إلى والدي طيّب الله ثراه.. ووالدتي حفظها اللّه..

إلى أخي.. وأخواتي.. إلى غاليتي هدية الرحمن " رحمة "

شكر وتقدير

امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

وانطلاقا من قوله صلى الله عليه وسلم:" من لا يشكرُ النّاس لا يشكر الله"

أتوجه بشكري العميق إلى أستاذي المشرف الدكتور **"الوكال زرارقة"** لقبوله الإشراف على هذه الرّسالة ولصبره عليَّ، وعلى ما أفادني من توجيهات طيلة البحث فجزاه الله كل خير، فقد كان –ولا أزكّي على الله أحدًا –حريصًا كلّ الحرص.

والشكر موصول أيضًا لأعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، وعلى ما سيقدمونه من ملاحظات ستغني هذا العمل.

ولا يفوتني تسجيل شكري ودعائي لجميع أساتذتي الذين أفادوني كثيرا

دون أن أنسى أحبة لي بجامعة الشلف هم سندي

فللجميع منّي الشكر والعرفان، والدّعاء من الله أن يحفظهم ويرعاهم وأن يسدّد على الحق خطاهم.

– إنّه سميع مجيب–

مقدّمـــة

تعوّد الدّارسون في بحوثهم ودراساتهم الأكاديمية الانطلاق من تحديد الموضوع أوّلا، ثمّ اختيار المنهج المناسب، إلاّ أنّ الأمر معنا كان عكسياً، فاهتمامنا بالمناهج السوسيولوجية كان الدّافع الأوّلي وراء البحث عن مدوّنة ثريّة بأبعادها الفكرية، عميقة بمرتكزاتها الفلسفية، قوية بوشائجها الاجتماعية.

ولأنّ ميولنا متّجهة صوب القديم قرّرنا الاشتغال على مدوّنة تراثية، قناعة منّا بأنّ النّصوص الأدبية التّراثية تختزن طاقات عجيبة؛ فمهما مورست عليها قراءات عديدة، وطبّقت عليها مناهج متنوعة إلاّ أنّه لا يزال فيها فضل قول للباحثين، ولأنّ السوسيولوجيين يؤمنون بأنّ الأعمال الإبداعية للأدباء الكبار هي وحدها القادرة على ترجمة الواقع، وتقريبه من أعين النّاس، فقد وقع اختيارنا على شاعر كبير حبيب إلى أنفسنا، لطالما رددنا شطر بيته الشعري «تعب كلّها حياة»، فرأينا أن نقترب من هذه الحياة التي أتعبت هذا الضّرير المبصر ،وأتعبت كلّ مفكّر حرّ يحمل همّ أمّته وشعبه.

هكذا تبلورت لدينا فكرة البحث عن رؤية المعرّي للحياة، فكانت صياغة البحث بـــ **رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعرّي– قراءة سوسيولوجية–** وقد وقع اختيارنا على ديوان اللّزوميات لأنّه عصارة تجربته في الحياة، ولا يُعدّ الديوان صورة عن صاحبه فقط، وإنّما هو تمثيل لمرحلة نضج فيها الأدب، وتطوّر وذلك بفعل عوامل كثيرة؛ أهمّها الإطلاع على ما لدى الأمم الأخرى من ثقافة وفنون وفلسفة وحكمة، بالإضافة إلى عوامل داخلية متعلّقة بالظّروف السّياسية التي عاشتها الخلافة العبّاسية، والتي ساهمت في ظهور مذاهب فكرية، وفرق دينية، والكثير من الملل والنّحل التي أغنت الأدب، ووجدت فيه مساحة للتّعبير عن آرائها.

ألّف المعرّي لزومياته بعد أن اعتزل النّاس، ومكث ببيته، وهذا يوحي أنّ الرجل لم يعد يهمّه أمر النّاس، وأنّه فضّل العيش لنفسه، لكن الحقيقة أنّ المعرّي اعتزل النّاس بجسده، لكنّه لم يعش في «برجه العاجي»، ولم يستمتع بالعيش في بيته بعيداً عن مشاكل الخلق، ولم يهـــرب

من الواقع ليلجأ إلى الخيال أو إلى عالمه الباطني، لقد ظلّ مشدوداً بفكره إلى انشغالات النّاس، وعلى دراية بأحوالهم، وإن لم يمشِ معهم في الأسواق، و لم تلامس كتفه أكتافهم.

إنّ اهتمام المعرّي بالنّاس رغم زهده في الحياة، وعزلته ولّد فينا الرغبة في دراسة هذا الشّاعر الحاضر الغائب، وقد عزمنا على البحث عن تجليات الحضور الفكري بين النّاس والانشغال بهم في ظلّ غياب الجسد وعزلة الذّات.

وإنّنا لنعلم أنّ البحث في رؤية هذا الشاعر الفيلسوف للنّاس وللعالم لمغامرة علمية صعبة المسالك، وما يزيد من تعقيدها المدونة المختارة "اللزوميات" التي اضطررنا إلى الاشتغال عليها دون ديوان "سقط الزّند"، لأنّها –كما سبق الذكر- خلاصة خبرة المعرّي بالحياة؛ ففيها رؤاه الفلسفية، ومعتقداته الدّينية وتوجّهاته الفكرية، في حين يمثل "ديوان سقط الزّند" مرحلة الشباب، حيث لم يكن حينها قد خبر الحياة، وعرف أحوال النّاس.

تسعى هذه الدّراسة لمعرفة المسار الذي عبّر فيه الواقع التاريخي والاجتماعي عن نفسه بواسطة الإبداع الفردي، وعليه كان الإشكال الأساسي هو: **كيف جسّد الإبداع الشّعري عند المعرّي الواقع التاريخي والاجتماعي لعصره؟**

وإنّ هذا الإشكال الرئيس لتتفرع عنه أسئلة أخرى مهمة، منها: **ما هو الواقع التّاريخي والاجتماعي لعصر أبي العلاء؟ وكيف عبّر المعرّي بحساسية الشّاعر عن هذا الواقع؟ وهل توجد علاقة بين بنية عالم النّص والبنية الذّهنية لجماعة اجتماعية ما؟**

تستدعي القراءة السوسيولوجية للشعر الاعتماد على منهج اجتماعي، وقد وقع اختيارنا على البنيوية التّكوينية في صورتها الغولدمانية؛ أي كما مارسها غولدمان في كتابه "الإله الخفيّ" الذي بحث فيه عن رؤية العالم في الأعمال الفكرية الفلسفية لباسكال ومسرحيات راسين.

ولا تعدّ رؤية العالم عند غولدمان مجرّد مفهوم من مفاهيم المنهج، بل إنّها المنهج نفسه، ذلك أنّ الدّارس، وهو يمارس مختلف مفاهيم ومقولات غولدمان في التّحليل السوسيولوجي،

يخلـــص إلى أنّ هذه المفاهيم ما هي إلاّ مجرّد خطوات سلكها لكشف رؤية العالم باعتبارها منهجا قي قراءة الإبداع الفنّي والكتابات الفكرية.

قد يرى بعض الباحثين أنّ البنيوية التّكوينية منهج انتهت صلاحيته، وأنّه لن يُفضي إلى نتيجة مهمّة، وربما يعود السبب —في نظرهم- إلى كونه منهجاً إيديولوجياً مبنيًّا على أساس الفكر الجدلي التاريخي، والحقيقة- كما نراها- أنّ خاصيته هاته هي التي تمنحه القدرة على التّواجد والعيش زمناً طويلاً ما عاش الفكر الإنساني، فمنهجنا المعتمد يساعد الباحث على فهم الواقع الاجتماعي الذي يرتبط به الأديب والنّاس جميعاً، كما يقدّم تفسيرات تاريخية لرؤية النّاس لواقعهم. بل إنّنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ هذا المنهج لا يزال صالحاً في زماننا هذا وما استغلال النقد الثقافي- وهو من الدّراسات ما بعد الحداثة- لبعض مقولاته إلاّ دليلاً على هذه الصّلاحية.

اعتمدنا في التحليل على قراءة مزدوجة؛ تربط الداخل بالخارج، فاستفدنا من البنيوية (الألسنية) التي ترتكز على وسائل علمية في تحليل الإبداع، والكشف عن قوانين البنيات الدّالة، فغولدمان نفسه ينصح الدّارس في مرحلة فهم العمل بدراسة الإبداع دراسة محايثة لا علاقة لها بما هو خارج النّص، بمعى أنه يقف عند وصف النّسيح اللّغوي للعمل، ثمّ وفي مرحلة التّفسير يربط الدّاخلي بالخارجي ويكشف العناصر الخارجية المتحكمة في العمل.

قد يرى البعض في اختيارنا لشخصية أبي العلاء المعرّي لتكون مدوّنة أو مجالاً لبحثنا فيه شيء من التّكرار أو اللافائدة، على اعتبار أن العديد من الدّارسين تناولوه بالبحث، وهذا أمر صحيح، فلا توجد —حسب علمنا- شخصية أدبيّة قديمة اهتمّ بها الباحثون قدر اهتمامهم بالمعرّي، وإنْ اختلفت آراؤهم فيه وطبيعة دراساتهم حوله، ومناهجهم، وقد اعتمد الكثير منهم على الوصف والتّحليل، لكننا لم نعثر — فيما بحثنا- عن عمل سعـــى إلى تحديد رؤية العالم في اللّزوميات من وجهة نظر البنيوية التّكوينية.

استطعنا أن نجمع عدداً كبيرا من الكتب التي تناولت شعر أبي العلاء، وقد استفدنا على العموم منها، لكن المراجع التي كانت سنداً قوياً لهذا البحث هي في الحقيقة ثلاثة كتب؛ ومن الصدف الجميلة أن يعود تأليف الكتاب الأول إلى سنة 1914، وهو في الأصل أول رسالة دكتوراه بالجامعة المصرية عنوانها "تجديد ذكرى أبي العلاء" لطه حسين. في حين يعود تاريخ طبع آخر كتاب وقع بين أيدينا إلى سنة 2018، وإن كان قد وصلنا في وقت متأخر، حيث كان بحثنا قد مشى خطوات إلى الأمام، لكنه —مع هذا– ساعدنا كثيراً في خطوات البحث الأخيرة، وهوكتاب قيّم لكمال القنطار بعنوان "فكر المعرّي"، أمّا الكتاب الثالث الذي يتوسّط المؤلفين السابقين من حيث تاريخ الطبع فهو "الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره"، وهو كتاب ضخم في ثلاثة أجزاء يجمع –فعلاً –كلّ ما تعلّق بأبي العلاء وعصره.

لتتحقق الغاية المرجوة من هذا العمل رسمنا خطة تتكون من مدخل وثلاثة فصول وخاتمة، وهي على النّحو الآتي:

المدخل: البنيوية التّكوينية جذورها الفلسفية ومقولاتها:

تناولنا في هذا المدخل حديثا نظريًّا عن المنهج البنيوي التّكويني، بدءاً بالأصول الفلسفية للمنهج كما ظهرت عند هيجل وصولاً إلى غولدمان مروراً بماركس ولوكاتش اللّذين لا يمكن إغفال إضافتهما غير المباشرة بالنّسبة للأول، والإضافة التنظيرية المتميزة للثاني.

الفصل الأول: البناء الحضاري لعصر أبي العلاء المعرّي:

تحدّثنا في هذا الفصل عن البنية الحضارية للمجتمع العباسي في الفترة التـــي عـــاش فيها أبو العلاء المعرّي، لأنّه لا يمكن فهم رؤية الشاعر للعالم ما لم نفهم هذا العالم الذي عاصره، فتطرقنا لمختلف جوانب الحياة السياسية منها، والدّينية والاقتصادية، وكذا بنية الواقع الاجتماعي بمختلف طبقاته وأحواله، وصولاً إلى البنية الفكرية والأدبيّة.

الفصل الثاني: قراءة داخلية للمدوّنة (مرحلة الفهم)

يُعدّ هذا الفصل مرحلة مهمّة من مراحل البحث، ففيه تحليل لبنى النّص الدّاخلية، والنّظر إليها كبنية مغلقة. وقبل الشّروع في فهم وتحليل هذا العالم الذي أبدعه المعرّي، وجب علينا تحديد الخطوات التي سنشتغل عليها خلال التّحليل، فوقفنا عند المنهج البنيوي عموماً، أي عند بعض المنظّرين والمطبّقين، ولأنّ عملنا قائم على تحديد بنى النّص الدّالة وجب علينا الوقوف عند مفهوم البنية عند كلّ من ليفي ستراوس وعند جان بياجيه، ثم عند غولدمان، والتي تختلف عن مفهومها عند البنيويين، ثم انتقلنا إلى تحديد مفهوم البيت الشعري على اعتبار أنه بنية قائمة بذاتها في شعر المعرّي.

ولأنّ أبا العلاء المعرّي كثيراً ما يعتمد في لزومياته على وحدة البيت، وتتعدّد لديه الموضوعات في القصيدة أو في المقطوعة الواحدة، وجدنا أنفسنا مضطرّين إلى جمع أشعار المعرّي ووضعها في محاور، بحيث كلّ محور يتناول موضوعاً واحداً، فحصلنا على ثلاثة محاور سمّيناها بنى دلالية، فأطلقنا على الأولى اسم البنية الدّالة على الحكّام والسّياسيين، والثانية؛ البنية الدّالة على أحوال النّاس والمجتمع، والثّالثة البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق الدّينية، وكلّ بنية من هذه البنيات تحمل مجموعات شعرية وكل مجموعة تشمل أبيات شعرية تتقارب في دلالتها.

لقد درسنا كلّ بنية دالّة من هذه البنيات الثلاثة، فدرسنا في الأولى الزّمن النّحوي، وبنية الضمير والجمل الاسمية والفعلية، ثم الجمل من حيث الخبر والإنشاء، وهذا كلّه يدخل ضمن المستوى التّركيبي الذي اكتفينا به. وكنّا نمهّد لكلّ دراسة بمهاد نظري نحدّد فيه منطلقات البحث ومجاله؛ كتحديد مفهوم الزّمن النّحوي، وجهة بعض الأزمنة، الثنائيات الضديّة...

أمّا في البنية الدّالة الثّانية والمتعلّقة بأحوال النّاس والمجتمع، فقددرسنا –أيضا– الزّمن النّحوي الدّاخلي وبنية الضّمير. ودرسنا ظاهرة لاحظنا كثافة وجودها في المدوّنة وهي الثّنائيات الضدّية التي لجأ إليها المعرّي ليقابل بين طبقات المجتمع، أمّا في البنية الثالثة والخاصّة برجال الدّين والفرق الدّينية، فقد اكتفينا بدراسة ظاهرة لغوية وبلاغية دلالية لجأ إليها المعرّي لنؤدّي وظيفتها

في السّياق، وهي ظاهرة التّكرار، وقد اعتمد المعرّي على أنواع التّكرار الثلاثة؛ الصّوتي، اللّفظي وتكرار الجملة.

لقد أخذ منّا هذا الفصل حيزاً كبيراً مقارنة بالفصلين الآخرين ممّا جعل بحثنا يبدو وكأنّه غير متوازنٍ من حيث عدد صفحات كلّ فصل، لكن هذا في الحقيقة له مبرّرة، فنحن بصدد الدّراسة التّطبيقية للمدونة، ومدونتنا تتوزّع على ثلاثة محاور، وكلّ محور يحوي مجموعات عديدة لا يمكن الاستغناء عن أيّ منها، لأنّ اختيارها مقصود فبها تكتمل رؤية المعرّي. فلا ضرر إذن –في نظرنا– إن مالت كفة البحث إلى هذا الفصل.

أمّا الفصل الثّالث فقد تناولنا فيه رؤى العالم عند أبي العلاء وما يماثلها في المجتمع العباسي، فجاء عنوان الفصل بـ **الرّؤى والتّماثل**، وفي هذه المرحلة الأخيرة من البحث نحدّد الرؤى الماثلة في كلّ بنية دالّة من البنى الثلاثة السّابقة ونقابلها بالبنية الذّهنية التي تحكّمت في رؤية المعري.

بقي أن نشير إلى أنّنا قد انطلقنا في بحثنا عن رؤية المعرّي للعالم من فرضية قائمة على اعتبار شعره، على اختلاف موضوعاته، يشكّل وحدة متكاملة، متميزة، تعمل الوحدات المسماة بالأبيات الشّعرية على تشكيل هذه الوحدة الكليّة.

لا يخلو أيُّ بحث من صعوبات وعراقيل تقف في طريق الباحث قد تثنيه عن عمله، وقد تجعل وتيرة سير البحث تتعطّل، ولعلّ الصعوبة التي اعترضتنا هي المدوّنة نفسها، فلم يكن من السّهل البحث عن رؤية للعالم في لغة مليئة بالغريب، وصاحبها يجعل اللغة تقيّة لبعض الأفكار التي لا يريد الإفصاح عنها.

صعوبة أخرى تتمثّل في كون معظم الدّراسات التي بحثت في رؤية العالم من منظور غولدماني، اعتمدت على مدوّنات سرديّة "الرواية"، وفي هذا الجنس الأدبي يسهل كشف رؤية الروائي، في حين يصعب تحديد الرّؤية في الشّعر، لهذا كثيرا ما استرشدنا بدراسة محمد بنيس

للشعر المعاصر في المغرب، وكنّا نعود إليها كلّما انغلقت علينا بعض المسائل المنهجية في الفصل التطبيقي.

وبتوفيق من الله استطعنا تجاوز بعض الصّعاب، هذا وإن وفقنا فذلك فضل من الله، وإن قصّرنا فحسبنا أننا حاولنا واجتهدنا والله المستعان.

صبيرة بودينة

الجزائر في: 2020/12/27م

مدخل:

البنيوية التّكوينية جذورها الفلسفية ومقولاتها

1–هيجل والفكر الديالكتيكي

2–فلسفة التاريخ عند "هيجل"

3–فلسفة الفن والجمال عند هيجل

4– الفلسفة الجدلية عند ماركس

5–التّفسير المادّي للتّاريخ عند ماركس

6–الفنّ والأدب عند ماركس

7– جورج لوكاتش وتأسيس البنيوية التّكوينية

8–البنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان

الأدب ظاهرة إنسانية لا يمكن فهمها إلاّ بوضعها في شروطها الحضارية؛ التاريخية منها والثقافية والاجتماعية، ومن هذا المنطلق أوجد الأدب لنفسه طريقا إلى مختلف العلوم الإنسانية التي صارت وسائل طيّعة لفهم الأدب، وعملت الفلسفة-تحديدا- على إثراء الأدب وأمدته بالكثير من المعارف لاسيما فلسفة ما بعد الحداثة التي تخلت قليلا عن عقلانيتها الصارمة، واقتربت أكثر من الأدب، وأصبح الأدب حقلاً خصبًا للفلسفة؛ تعالج في أطره وتحت مظلته قضاياها الجوهرية المتعلقة بماهية الوجود، والذات الإنسانية، والسّعي لمعرفة أسرارها وأغوارها .

إنّ النّقد الأدبي كحقل يشتغل على الأدب ويستمدّ منه مادته لا مفر له — هو الآخر- من أن يتفاعل مع الفلسفة، فهي في عمل كل تفكير، وما الأسئلة التي يطرحها الناقد عن حقيقة العمل الإبداعي، وعن الجمال وغيرها إلا أسئلة فلسفية فهي "تفتح للنقد فرصة التأمل المنظم في أسئلته ومنهجه وأهدافه..."[1].

وعلاقة النّقد بالفلسفة قديمة تاريخيا، تعود إلى ما قبل الميلاد عندما وضع أفلاطون ثم أرسطو أول نظرية للأدب "نظرية المحاكاة"، ومن حينها ظلت الفلسفة تشكل الخلفية المعرفية والمرجع للعديد من النظريات النقدية إلى يومنا هذا.

ويعدّ النقد البنيوي التكويني واحداً من المناهج الإيديولوجية التي تبحث في علاقة الأدب بالواقع الاجتماعي، وقد استند هذا النقد إلى الفلسفة المادية الجدلية، وكذا المادية التاريخية في بحثه عن الدلالة الاجتماعية الماثلة في النص، ولا يمكن فهم المنهج ما لم نستوعب الفلسفة التي قام عليها، وعليه وجب على من يبحث في أصل البنيوية التكوينية أن يعود أولا إلى الفلسفة الجدلية ومؤسسها الأول"هيجل"، ثم التغييرات التي ألحقها كارل ماركس بجدل أستاذه، ثم إلى المقولات الأساسية للبنيوية التكوينية والتنظيرات التي جاء بها جورج لوكاتش، ليكتمل المنهج ويتبلور على يد لوسيان غولدمان بوضع أسس المنهج وآليات اشتغاله، والتي استوحاها من فكر هؤلاء جميعا .

[1] محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1999، ص90.

1-هيجل والفكر الديالكتيكي:

يعدّ جورج فلهلم فردريك هيجل (1770-1831م) من الذين وضعوا مخططا للتفكير الجدلي، ويرتبط الجدل عنده ارتباطا قويا بالعقل، فهو العلم النظري بل الاسم الحقيقي للفلسفة، وتتمثل البنية الجدلية عند هيجل في عناصر ثلاثة: الموضوع أو الأطروحة، النقيض أو الضد، ثم التركيب أو التأليف. وهذا يعني«أننا في البداية نتناول فكرة ناقصة فتؤدي متناقضاتها إلى أن يحل محلها نقيضها، غير أنّ هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن التصورين في تصور ثالث، ومع أنّ هذا العلاج من شأنه أن يحلّ المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو "الحقيقة"، إلاّ أنه بدوره يتكشف عن متناقضات فينشأ من جديد موضوع ونقيضه، ثم يرتفع هذا التناقض بينهما إلى تآلف جديد، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة»[1].

وتأخذ الجدلية عند هيجل صفتين؛ بوصفها حركة للواقع، وبكونها منهجا لفهم حركة التاريخ. فالغاية من الجدلية عنده الوصول إلى المعرفة المطلقة التي يُعرِّف بها العقل نفسه من خلال جميع النشاطات النظرية والتطبيقية[2].

إنّ العقل عند هيجل يتمظهر في التاريخ، وما التاريخ عنده إلاّ تاريخ العقل، وعليه لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة هيجل دون الوقوف عند مفهومه للتاريخ الذي يختصر لنا فلسفته ككل.

---

[1] جوناثان ري، ج أو.أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص299.

[2] أنظر: جيرار بن سوسان، جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص53.

2–فلسفة التاريخ عند "هيجل":

لعلّ أوّل فكرة تستدعي الذكر عند الحديث عن فلسفة التاريخ عند هيجل، هي أنه أخرج التاريخ من معناه العام، وأضافه إلى الفكر والفلسفة، فلم يعد التاريخ عنده بحثا في الوقائع التاريخية، وسعي لجمع المادة الوثائقية، بل إنّ همّ فيلسوف التاريخ هو تفسير التاريخ باعتباره حوادثا للفكر، فالتاريخ هو مظهر لحركة العقل عبر الزمان، فالتاريخ في حقيقة الأمر هو تاريخ للوعي، وتطور الوعي هو بمثابة تطور للتاريخ، فالعقل جوهر التاريخ.

نظر هيجل للتاريخ بنفس نظرته للفلسفة؛ فإذا كانت الفلسفة هي التعبير عن الواقع دون محاولة استشراف لما سيكون عليه، فإن فلسفة التاريخ هي الأخرى نظرة إلى واقع الفكر، والتعبير عن الأفكار السائدة والركائز العقلية التي انبنى عليها المجتمع، وهذا لفهم حركة التاريخ، وحوادث التاريخ عنده لا تستمد دلالتها من الزمن المعروف؛ مـــاض، حاضـــر، مستقبـــل « بل إن حوادث الفكر تستدعي زمنيه جد خاصة، إنها تعيش مفاهيمية يؤرخ لها بتعاقبية تطورية لمضامين تلك المفاهيم من بنية أكثر تجريداً وفقرا إلى بنية أكثر عينية وغنا، داخل وحدة نسقية لها صيغتها التطورية الخاصة والبعيدة عن التسلسل الواقعي للأحداث التاريخية»[1].

وما لا يجب إغفاله ونحن نختم حديثنا عن فلسفة هيجل هي كونها فلسفة نسقية بامتياز بحيث لا يمكن فهم الجزء ما لم نلمّ بالكل علماً أن هذا كلّه يدخل في نسق عام، لا يمكن أن نفهم التاريخ دونه، وهو نظريته الجدلية.

وفي إطار هذه الفلسفة النسقية يتحرك مفهوم هيجل للفن والجمال، والـــذي لا يمكـــن أن نغفل الحديث عنه في هذا المقام.

[1] أنظر: محمد سويرتي، المنهج النقدي مفهومه وأبعاده وقضاياه، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2015، ص20.

3–فلسفة الفن والجمال عند هيجل:

يعدّ هيجل من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بعلم الجمال، وقد خصّه بعدة مؤلفات لعلّ أهمّها كتابه "علم الجمال"، وقد جعل هيجل الفن المجال المناسب لعلم الجمال، والفن عنده لا يخرج عن مذهبه الفلسفي، فهو تجسيد للفكر المطلق أو الروح المطلق التي لا تعرف نفسها إلاّ عبر الفن والدين والفلسفة، فـــ«الفن شكل خاص يتجلى فيه الروح، لأن في وسع هذا الأخير كي يحقق ذاته، أن يتلبس أشكالاً اخرى أيضاً»[1]، كالتاريخ والدين والفلسفة.

يشترك الفن مع الدين والفلسفة في التعبير عن أرفع حاجات الروح، فمن القدم وضعت الشعوب في الفن أسمى أفكارها، لكنه يختلف عنهما في قدرته على التمثيل الحسّي لتلك الأفكار الرفيعة، إنه يستطيع أن يجعل تلك الأفكار في متناول الناس. ويقع الدين والفن والفلسفة عند هيجل في رتبة واحدة، إلا أنّ الفن والدين نتيجتا العاطفة والخيال، في حين تتجسد الفلسفة بواسطة العقل«إذ الفلسفة تحوِّلُ الصور الفنية والأخلاقية والمعاني الدينية إلى مقولات عقلية»[2]، كما يشترك الفن مع التاريخ والدين والفلسفة في الهدف والمتمثل خاصة في كشف الحقيقة.

ويتجاوز هيجل فكرة كون الفن محاكاة وتقليدا لما هو طبيعي، ويرى أنّ النتاج الفني يستمدّ قيمته من مضمونه، وهذا المضمون يجب أن يكون من طبيعة روحيه. إنّ الجمال الفني عند هيجل أسمى من الجمال الطبيعي لأنه من نتاج الروح، وما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإنّ سموّه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته، وبالتالي إلى الفن. إنّ القاعدة التي يبني عليها هيجل نظـــرته

[1] هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988، ص16.

[2] محمد علي أبوزيان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ط8، دت، ص47.

إلى الفن هي «أنّ كل ما يأتي من الروح أسمى مما هو موجود في الطبيعة»[1]. وعليه فالجمال الفني يستمد تفوقه من كونه يصدر عن الروح وبالتالي عن الحقيقة.

لا يعكس الفن –عند هيجل- ظاهر هذا العالم الرديء والقابل للهلاك، بل يصور لنا المضمون الحقيقي للأحداث، إنه يمتلك واقعية أسمى وجوداً وأكثر حقيقة. صحيح أنّ الفن يُعبر عن المطلق، لكن هذا لا يعني عند هيجل أنه يتعامل بالتصور المجرد، بل إنّه يضيف إليه ما هو عيني وحسّي، وهكذا يصير الجمال في مفهوم هيجل هو تجلي الفكرة وتمظهرها بشكل حسّي يقول:«الجميل هو التظاهر الحسّي للفكرة»[2].

يؤدّي الفن عند هيجل وظيفة تطهيرية؛ فهو يعمل على تحرير الإنسان من الأهواء ويلطِّف الطبائع، لكن الأهم أنه يعمل على تبيين الحقائق وكشفها لأعين الناس حتى يستطيعوا فهم هذا العالم«إنّه يزودنا بتجربة الحياة الواقعية، وينقلنا إلى مواقف لا نعرف شبيها لها في تجربتنا الشخصية...كما ينقل إلينا تجارب الأشخاص الذين يمثلهم، وبفضل مشاركتنا في ما يقع لهؤلاء الأشخاص نصبح قادرين على أن نحسّ إحساساً أعمق بما يجري في داخلنا»[3]، يبدو أنّ هذه الفكرة الأخيرة المتعلقة بكون الفن ناقلا لتجارب الآخرين الذين يمثلهم، وأنه يؤثر على إحساسنا –كمتلقين- ويعمقه كان لها أثر بعيد فيمن جاء بعد هيجل، وخاصة الذين نظّروا لما سُمِّيَ فيما بعد البنيوية التكوينية، وأقصد تحديداً جورج لوكاتش الذي لا يختلف حديثه عن الأدب عمّا ذكره هيجل، فهو الآخر أخرج الأدب- وهو من الفنون- من المحاكاة الآلية للواقع، ورأى أنّ الأدب يعمل على غرس الوعي الصحيح في الناس وإزالة الوعـــي الزائـــف، ورأى أن الأديب يملك القدرة على التعبير عمّا يخالج نفوس الآخرين، فمهمته نقل الوعي الصحيح للناس فتزداد معرفتهم بأنفسهم وبمن حولهم.

---

[1] هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ص9.

[2] المرجع نفسه، ص189.

[3] المرجع نفسه، ص46.

إنّ ما يمكن أن ننتهي إليه في ختام حديثنا عن فلسفة الفن والجمال عند هيجل أنّ مذهبه يتمركز على ما أسماه الروح المطلق، ويعدّ الفن والدين والفلسفة وسائل تساعد الروح أن تعي ذاتها، وأنّ هذه النظم الفكرية (الفن، الفلسفة...) مرتبطة بالمستوى الحضاري الذي أنتجها، وترعرعت في حضنه «وكان من أثر هذه النظرة في النقد الفني أنّ زاد الاهتمام بالمعيار التاريخي الذي يحكم به على الأعمال الفنية وبالنظر إلى الفترات التاريخية التي ترجع إليها»[1].

وتعدّ فكرة أن الفن محكوم بالإطار الحضاري الذي أنتجه إحدى الأسس النظرية التي قامت عليها البنيوية التكوينية، ومن هنا تأتي مساهمة هيجل غير المباشرة في إرساء نظرية هذا المنهج.

4- الفلسفة الجدلية عند ماركس:

أثر هيجل في عدد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده، لاسيما تلامذته الذين اعترفوا بفضله، فهو من وضع الأساس المعرفي للجدل[2]، وأرسى قوانين الفكر.

وإذا كان هيجل قد نقد فلسفة كانط وفختة من قبل، فإن ماركس مارس نقده —هو الآخر- على جدل هيجل، وحاول أن يبلغ ما لم يبلغه هيجل نفسه في البحث عن القوى المحركة للتاريخ. عمل ماركس ومعه إنجلز على توسيع مفهوم الجدل الذي يتميز عند هيجل- كما سبقت الإشارة- بميزة مثالية غيبية: فهو يؤمن بالفكرة المطلقة، وأنّ الإنسان يحمل في ذهنه أفكارا تتجسد فيما بعد، في العالم الواقعي، في حين يرى ماركس أن الفكرة التي نحملها في أذهاننا هي انعكاس للواقع المادي الذي نراه.

---

(1) أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال اعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 142.

(2) الجدل قديم، فهو عند الإغريق طريقة للتفكير، أمّا عند هيجل فهو مبدأ لإدراك العالم.

يبدو ظاهريًّا أن فلسفة ماركس تناقض فلسفة هيجل، وكأنه لا علاقة بينهما، ولا أثر للسابق على اللاحق، لكن الحقيقة أنّ ماركس تأثر بفكر هيجل، وحاول أن يتجاوز ما وقع فيه من مزالق- حسب رأيه-، وبيّن ما اصطبغت به نظرته من مثالية لاتتماشى-في نظره- مع حقيقة الواقع، فخروج ماركس عن معلمه الأول هيجل «لم يكن خروجاً تمردياً بقدر ما كان تطبيقاً صرفاً لمنطق الصيرورة التاريخية لولادة الظواهر وتحولها وفق النسق الجدلي»[1].

إذن شكلت فلسفة هيجل المثالية، إضافة إلى فلسفة فيورباخ المادية[2]، التأسيس النظري لفلسفة ماركس التي جاءت استجابة للتطور التاريخي الذي عاشته المجتمعات بعد ظهور النظام الرأسمالي، وما حمله من تناقضات، بالإضافة إلى عوامل أخرى ساعدت ماركس على وضع نظريته؛ كدراسته للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاشتراكية الفرنسية وكذا الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للعالم آنذاك.

5-التّفسير المادّي للتّاريخ عند ماركس:

لعلّ أوّل ما يستوقفنا عند الحديث عن ماركس وتفسيراته المادية للتاريخ هو أن نعرف ما هي المادية التاريخية، «هي علم فلسفي يتناول بالبحث قوانين حياة أي مجتمع وتطوره في إطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة للوجود عموماً»[3].

إنّ أكثر ما تهتم به المادية التاريخية هو البحث في العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أي علاقة الأفكار بالعالم، وتعدّ هذه الفكرة حجر الزاوية في فلسفة ماركس، ففي اعتقاده لا يمكن تفسير حياة الناس انطلاقاً من أفكارهم، بل من وجودهم ومن ممارستهم

---

[1] محمد الأمين بحري، البنيوية التكوينية من الأصول الفلسفية إلى الفصول المنهجية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص22.

[2] يقوم مذهب فوبرباخ على الاعتقاد أن الإنسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو ما يفكر.

[3] مصطفى حسن النشار، فلسفة التاريخ معناها ونشاتها وأهم مذاهبها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012م، ص210.

إذ«ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»[1]. فالمادة عند ماركس هي الأصل، وهي أساس الوجود وجوهره، والفكرة تابعة لها، إذ الواقع الاجتماعي المادي، أو ما اصطلح عليه بالبنية التحتية (الظروف المادية والاقتصادية، من ظروف الإنتاج ووسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج)هي التي تحدد وعي الناس وفكرهم، وتؤثر في مجموع ما يحملونه من إيديولوجية ومعتقدات ومفاهيم وقيم وتصورات جمالية، فنمط تفكير المجتمع يتحدد من نمط اقتصاده، وأنّ تطور قوى الإنتاج هو أساس كل تطور تاريخي.

وبهذا التحديد لعلاقة الأفكار بالعالم أو بالواقع أحدث ماركس تغييراً كبيراً، إن لم نقل انقلاباً في الفلسفة إذ يقول:«وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإنّ الصعود يتم هنا من الأرض إلى السماء»[2].

ويوجد تفاعل جدلي بين الفكر والواقع؛ فالفكر عند ماركس يحمل تصوراً عن الواقع المادي، فهو لا ينتج المعرفة بل يعيد تشكيل الواقع ليصير فكرة مجردة ،"لأن المجرد نفسه يوجد في الواقع لا في الفكر»[3].

ثم إنّ الأفكار عند ماركس لا تغير الواقع بل الذي يغيره هو العمل، والحقيقة أنّ نظرة ماركس للعمل نظرة مزدوجة؛ فهو من جهة استلاب للذات في ظل النظام الرأسمالي الذي ينظر للعمل على أنه لايختلف عن أي سلعة اخرى،إنه مجرد نشاط للتزود بالنقود، وليس نشاطا

---

[1] يوسف تيبس، الماركسية من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، تأليف مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص40.

[2] كارل ماركس، فريدريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، القاهرة، دط، ص 30.

[3] يوسف تيبس، الماركسية من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها، ص39.

إنسانيا خلافاً[1]، وهو من جهة أخرى وسيلة لتحقيق الذات وإبراز القدورات، ولا يكون هذا-في نظره- إلاّ في ظل نظام آخر ينظر للعمل نظرة مغايرة.

تتحول المجتمعات البشرية في نظر ماركس من البرجوازية إلى الاشتراكية بفضل سعي الطبقة البروليتارية، فالطبقة الشغيلة هي من تصنع التاريخ، وتغيره لصالح الشعب، وهذا بفعل قوانين التاريخ الموضوعية التي تخضع لها هذه الفئة والمجتمع عموماً.

إنّ الهدف الأسمى الذي يسعى إليه ماركس والماركسيون هو العمل على تغيير التاريخ الذي يكون دائماً لصالح البنيات الاجتماعية، يقول ماركس:«إنّ الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسّروا العالم بأشكال مختلفة، ولكن المهمة تقوم في تغييره»[2]، إن العمل الثوري هو السبيل الى التغيير، والتغيير عند ماركس لا يعني إدخال إصلاحات طفيفة، بل هو عنده قلب نظام الأشياء رأساً على عقب.

وعليه يمكن أن نخلص إلى أن المادية التاريخية تطرح نظرية ومنهجاً، وتقدّم تصوراً للعالم يخصّ الإنسان والمجتمع والمادة والتاريخ.

6-الفنّ والأدب عند ماركس:

تسعى المادية التاريخية - باعتبارها مقاربة منهجية- لفهم وتفسير المجتمعات، والتغيرات التي تعتريها والتطورات الحاصلة فيها، قد اتخذت الفنون عامة والآداب خاصة وسائل مساعدة على فهم الواقع. فالأدب ليس إلا إعادة إنتاج للحياة.

---

[1] ينظر: روجيه غارودي الماركسية، ترجمة: محمد الأمين بحري، ص91.

[2] كارل ماركس، موضوعات عن فيورباخ، الأطروحة رقم 11، نشرها إنجلز لأول مرة في 1888 في ملحق لطبعة منفردة لكتابه"يودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، ص48.

إنّ أيّ عمل أدبيّ-عند ماركس- هو في الحقيقة تصوير للواقع، وللحظة التاريخية التي أنتج فيها، وهو يقع تحت سيطرة القوى الاقتصادية والإيديولوجية، ذلك أنّ الأفكار السائدة في المجتمع هي في الحقيقة بالنسبة لماركس، أفكار الطبقة الحاكمة، وعليه فالأدب جزء من البنية الفوقية للمجتمع، يقول ماركس:«إن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة»[1].

ثمّ إنّ الناس الذين يفتقرون لوسائط الإنتاج المادي تمارس عليهم الطبقة السائدة المقتدرة ماديا أفكارها فيخضعون لها؛ فإنتاج الأفكار والتصورات ليس متاحًا للبشر جميعاً، بل هو حكر على الواقعيين الفاعلين الذين تكون قواهم الإنتاجية متطورة.

إنّ الظاهر من كلام ماركس الذي جعل المادة تتحكم في الأفكار والإيديولوجيات والفنون يوصلنا إلى فكرة أنّ الأدب وحده لا يشكّل قوة في حد ذاته، بل يستمدها من القوة الاقتصادية المؤثرة فيه، إلا أن صديق ماركس إنجلز يذكر « أنّه بينما كان هو وماركس ينظران دائماً إلى الجانب الاقتصادي بوصفه العامل النهائي الذي يتحكم في غيره من الجوانب فإنهما كانا- في الوقت نفسه- ينظران إلى الفن والفلسفة وغيرهما من أشكال الوعي بوصفهما أشكالا لها "استقلالها الذاتي النسبي" وقدرتها المستقلة على تغيير حياة البشر»[2]. إنّ هذا الكلام لهو اعتراف صريح من ماركس وصديقه بخصوصية الظاهرة الأدبية وقدرة الأدب وحده على التأثير، والحقيقة أن العلاقة قويّة بين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدب؛ فهذه الأوضاع تمارس تأثيرها على نوعية الأدب، والأدب بدوره يمارس تأثيره على مجريات الأحداث.

---

[1] كارل ماركس، فريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، مرجع سابق، ص56.

[2] رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص50.

ويذكر لنا "رامان سلدن" اعترافاً آخر لماركس في فقرة من كتابه الشهير" :الأسس" «حيث يناقش مشكلة التضارب الظاهري بين التطور الفني والتطور الاقتصادي»[1]، ويمثّل لنا رامان سلدن بالتراجيديا اليونانية ذات المستوى الأدبي الرفيع، والتي تمثل قمة التطور الأدبي، ومع ذلك فقد عاصرت نظاما اجتماعيا وشكلا إيديولوجيا لم يعد لهما أهمية، وهذا الكلام نفسه ينطبق على الأدب العربي في العصر العباسي الثاني الذي عرف تدهوراً اقتصادياً وسياسيًا واجتماعيًا، في حين عاش الأدب عصره الذهبي.

في ختام حديثنا عن الفن والأدب من منظور ماركس يمكننا القول إنّ حديثه عن الأدب جاء في معرض كلامه عن المادية الديالكتيكية أو عن أمور اقتصادية أو سياسية، و لم يضع نظرية متعلقة بعلم الجمال ثم«إنّ هذه الآراء المتفرقة لم تكن وحدها لتشكل نظرية نقدية يعتدّ بها، وإنّما شكلت أرضية تنامت عليها معالم تيار نقدي ضخم»[2]، هذا التيار الذي ساهم في بنائه وإثرائه عدد من أتباع ماركس، ومنهم جورج لوكاتش الذي يعود إليه الفضل في التأسيس النظري للبنيوية التكوينية، وقد استفاد كثيراً من آراء ماركس.

[1] رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص51.

[2] ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص217.

7- جورج لوكاتش وتأسيس البنيوية التّكوينية:

-مقولاته:

إنّ الحقيقة التي لا تخفى على أحد أن الفكر الإنساني لم يصنعه فرد واحد بل استفـــاد كلّ مفكر من سابقه وأضاف أو عدّل، وهو حال جورج لوكاتش الذي يؤكد عدد من نقاده ودارسيه أن أصالته تكمن في قدرته على استيعاب منطق هيجل وفهمه لفكر ماركس، وليس هذا فحسب بل وحاول تجديد الفكر الماركسي بإعادة طرح بعض المقولات الماركسية كالوعي والكلية والتشيؤ والانعكاس...وغيرها من المصطلحات التي سنتناول بعضها فيما بعد.

حاول لوكاتش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" تبيان دور هيجل في فكر ماركس، ففي نظره لا يمكن فهم الجدلية بعيداً عن مؤسّسها هيجل وعلاقته بماركس. إنّ المقولات التي تشكل أساس فكر ماركس هي -في الأصل- مقولات هيجيلية كمقولية الكلية مثلا اتي أخذها ماركس عن هيجل. ويقرّ لوكاتش -أيضاً-بإضافات ماركس لفلسفة هيجل؛ فبعد أن أخذ قوانين الجدل الصّحيحة عن هيجل أرسى قواعد المنهجية الجدلية، وهي في نظر لوكاتش المنهجية الصّحيحة السليمة لمعرفة المجتمع والتاريخ، وأن هذا المنهج يملك القدرة على حلّ معضلات لا حلّ لها خراجه، ولا يسعنا الوقوف عند كل ما كتبه لوكاتش عن دور ماركس، لأنّ ما يهمّنا هو معرفة ما أضافه لوكاتش للماركسية.

أخذ لوكاتش على عاتقه التنظير للماركسية، وهذا بالاستلهام من فكر ماركس وهيجل، فوقف عند مجموعة من الطروحات والمقولات التي لم تخرج عن الماركسية، والتي عدّت الأرضية المعرفية التي قامت عليها البنيوية التّكوينية، ومنها:

أ- **الكلية:**

مقولة أساسية في الفكر الماركسي، وفهمها يساعد على فهم هـــذا الفكـــر، ورد هذا المصطلح عند لوكاتش في كتابه "التاريخ والوعي الطبقي"، ولكنه ظهر من قبل عند هيجل وماركس. يقول لوكاتش:«إنّ مقولة الكلية، والسيادة المقررة، وفي كلّ القطاعات للكّل على الأجزاء، هي التي تكوّن جوهر المنهجية التي أخذها ماركس عن هيجل، وحولها بطريقة إبداعية، ليجعل منها أساسا لعلم جديد تماماً»[1]. فبالنسبة للوكاتش والماركسيين لا توجد علوم منفصلة؛ هذا علم التاريخ وعلم الاقتصاد، وعلم القانون، وإنما هناك علم تاريخي وجدلي وحيد موحد لتطور المجتمع ككل.

يركز لوكاتش كثيراً على قضية الإدراك الموحد لسير التاريخ، وهذا بدراسة كل جـــزء تم التطرق إلى وظيفته داخل الكل التاريخي الذي ينتمي إليه، إذ يوجد تأثير متبادل بين الأجزاء وبين الجزء والكل.

ب- رؤية العالم:

هي مقولة فلسفية أو مفهوم أساسي في الفكر اللوكاتشي، بنى عليها -فيما بعد- لوسيان غولدمان منهجه، والتي لم تكن بعيدة عن فكر هيجل ولا عن فكر ماركس".

ظهر هذا المفهوم عند لوكاتش خلال الجهود التي بذلها في دراسته للرواية[2]، حيث كان يقف عند رؤية الروائي موضحاً الأسباب الفكرية والخلفيات الإيديولوجـــية التـــي تحكمـــت في إبداعات بعض المبدعين، ومن ذلك دراسته لبلزاك.

---

[1] جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص33.

[2] تتمثل هذه الجهود في مؤلفاته التالية: نظرية الرواية...بلزاك والواقعية الفرنسية، الرواية كملحمة بورجوازية- الرواية التاريخية.

ينطلق لوكاتش في تحليله لروايات بلزاك من فكرة أن الطبقات الاجتماعية لا تتساوى في أنماط الوعي والإيديولوجيات، وأن الطبقة الواحدة تحمل وعيا جماعيا ورؤية متجانسة يعمل الأديب على تجسيدها في إبداعاته، فهو يملك القدرة على التعبير عما يخالج نفوس الطبقة الاجتماعية التي لا يشترط لوكاتش الانتماء إليها بالضرورة، فقد ينتمي الأديب إلى طبقة معينة لكنه يعبّر في أدبه عن أفكار طبقة أخرى آمن بفكرها ووعيها، وهو حال الأديب الفرنسي بلزاك الذي أراد «أن يكتب مأساة طبقة ملاك الأرض الاستقراطية، المنهارة في فرنسا»[1]، وهذا في روايته "الفلاحون" إلا أن ما أنجزه بلزاك المنتمي للطبقة الاستقراطية، «هو في الواقع على العكس تماما...، فما صوره في روايته...مأساة صغار الملاك من الفلاحين»[2]. إن هذا التباين بين ما أراده بلزاك وما أنجزه هو – في نظر لوكاتش- السرّ في عظمة بلزاك التاريخية.

إنّ تفطن لوكاتش للتفاوت بين انتماء الأديب المعلن، والرؤية الماثلة في الإبداع الأدبي قد «وضع النقد الجدلي على الطريق الأدبي، وليس فقط على الطريق الاجتماعي»[3].

توجد مقولات أخرى أخذها غولدمان عن لوكاتش كالوعي الممكن والتشيؤ...وغيرهما من المقولات التي تعدّ جذوراً وأسساً لم يكن للبنيوية التكوينية أن تقوم لها قائمة لولاها، وهذا باعتراف لوسيان غولدمان نفسه الذي لم يتوان في كل مناسبة يتحدث فيها عن لوكاتش على التأكيد أنه خالق البنيوية التكوينية بلا منازع[4]، وهو الذي أخرج الدراسات السوسيولوجية للأدب من مجرد البحث في مضامين الأعمال الأدبية إلى مجال آخر هو البحث

---

(1) جورج لوكاتش، دراسات في الواقعية الأوروبية (مسح إجمالي لأعمال بلزاك، ستندال، زولا، تولستوي، جوركي، وآخرون)، ترجمة: أمير إسكندر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1972، ص43.

(2) جورج لوكاتش، دراسات في الواقعية الأوروبية ص ص 43، 44.

(3) محمد لحمداني، النقد الروائي والإيديولوجيا (من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1990، ص63.

(4) لوسيان غولدمان، علم اجتماع الأدب الوضع ومشكلات المنهج ضمن كتاب تيارات نقدية محدثة، ترجمة: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص108.

في الأبنية العقلية والمقولات التي تشكل كلا من الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية والعالم التخييلي الذي يخلقه الكاتب[1].

لا نُجانب الصواب إذا قلنا إنّ غولدمان قد غذّى فكره بأطروحات فلاسفة الفكر الجدلي، والمادية التاريخية وعلى رأسهم هيجل وماركس ولوكاتش، وما سنعرضه من مقولات غولدمان خير دليل.

8-البنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان:

1- المنطلقات:

لبنة أخيرة تضاف إلى صرح البنيوية التكوينية هي تلك المتعلقة بمساهمة لوسيان غولدمان، فقد تبلور المنهج واكتمل على يده.

وتنطلق البنيوية التكوينية في تصوره من الفرضية التي ترى «أنّ كلّ سلوك إنساني هو محاولة إعطاء جواب دلالي خاص على موقف ما، يحاول به إيجاد توازن بين فاعل الفعل والعالم الخارجي»[2]، وهذا التوازن ليس ثابتاً ولا دائما، إنه متغير ومؤقت «ذلك أنّ كل توازن بين البنى العقلية للفاعل والعالم المحيط به يؤدي إلى وضع يغير فيه سلوك الإنسان العالم، وهذا التحول يجعل التوازن القديم غير كاف، ويولّد نزوعاً نحو توازن جديد سيتم تجاوزه فيما بعد»[3]. وعلى هذا فالحدث الإنساني ذو طابع تاريخي، ويجب دراسته كجزء من سيرورة ناتجة عن تصرف فاعل أو فرد تجاوز فرديته.

إنّ هذه الفرضية التي انطلق منها غولدمان أوصلته إلى نتيجة مهمة هي عدم وجود فعل إنساني يقوم به فرد منعزل، فذات الفعل الإنساني مجموعة هي"النحن"، وعليه فالفاعل الحقيقي

---

(1) لوسيان غولدمان، علم اجتماع الأدب الوضع ومشكلات المنهج ضمن كتاب تيارات نقدية محدثة، ص109.

(2) Lucien Goldmann, Pour une sociologie du roman , éditions gallimard, Paris, 1964, P338.

(3) Ibid, P338.

في الفعل وفي الفكر هو الجماعة، ويستحيل خارج هذه البنى الجماعية أن نفهم بشكل إيجابي وعلمي المعنى الموضوعي لأي فعل ثقافي أو اجتماعي.

وهذا ما يؤكده غولدمان في قوله:«إنّ العلاقات بين المبدع المهم حقاً والجماعة الاجتماعية التي تجد-بواسطة المبدع- نفسها في الدرجة الأخيرة الفاعل الحقيقي للإبداع هي من نفس طبيعة العلاقات بين عناصر المبدَع ومجموعه»[1].

أ-التماثل:

رفض غولدمان فكرة الانعكاس في الأدب، فلا وجود عنده للعلاقة الآلية بين الأدب والواقع الاجتماعي، وإنما في اعتقاده توجد علاقة بين ما يقوله المبدع وتوجهات وأفكار جماعة إنسانية ما وهذا ما أوصله إلى الإقرار بالعلاقة التماثلية بين البنيات الذهنية للمجموعة الاجتماعية والبنية التي تشكل عالم النص، وإن كانت بنى عالم الأديب تختلف في الصياغة عن المضمون الواقعي لفكر الجماعة التي يعبر عنها، ففي تعبير الأديب تظهر الصياغة الجمالية المتميزة التي تخفي وراء خيوطها رؤية الأديب للعالم.

ب – رؤية العالم[2]:

مقولة جوهرية لصيقة بفكرة التماثل والتناظر، وتعدّ من ركائز منهج غولدمان، ويعني بها «مجموع التطلعات والمشاعر والأفكار التي تجمع بين أعضاء المجموعة الواحدة (وغالبا الطبقة الاجتماعية الواحدة) وتعارضها مع المجموعات الأخرى»[3]

ورؤية العالم هي نتيجة لعلاقة الإنسان بالوسط المحيط به، وهي وعي جمعي يبرز للوجود في الكتابات الفلسفية والأدبية والدينية، وتشكل الطبقات الاجتماعية«البنية التحتية لرؤى العالم،

---

(1) Op, cit, PP342-343.

(2)رؤية العالم مقولة سبق أن استعملها عدد من الفلاسفة : دلثاي، لوكاتش...

(3)Lucien Goldmann, Le dieu caché étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, éditions Gallimard, 1959, P26.

وتتطلع إلى تعبير متماسك عن تلك الرؤى في شتى المجالات الحياتية والروحية»[1]، وتكتسب فلسفة ما أو فن أهمية وقدرة على البقاء عندما تستطيع أن تعبر عن وضعيات تاريخية وأفكار اجتماعية، فالفرد إذا كان أديباً يستطيع أن يترفع برؤية الجماعة «إلى درجة عالية من الانسجام بتحويلها إلى مستوى الإبداع الخيالي»[2].

ج- الفهم:

تعدّ مقولة الفهم من المقولات الأساسية التي قامت عليها مننهجية تحليل النصوص عند غولدمان، والتي تهتم بوصف بنى النص الدّالة والتي تساعدنا على تحديد رؤية الأديب للعالم، ولا تُدرس البنية بصورة سكونية ولا زمنية فقط وإنّما لابدّ من الوقوف عند العملية الجدلية لصيرورتها ووظيفتها؛ أي الانتقال من الرؤية السكونية الثابتة إلى الرؤية الدينامية المتجددة. يقول غولدمان«تحمل كلمة بنية، للأسف، انطباعاً بالسكون، ولهذا فهي غير صحيحة تماما .ويجب ألاّ نتكلم عن البنى -لأنها لا توجـــد في الحياة الاجتماعية الواقعية إلا نادراً، ولفترة وجيزة -، وإنما عن عمليات تشكّل البنى»[3].

يبدأ تحليل البنية بتفكيكها إلى وحدات صغرى دالة، واكتشاف ميكانيزماتها الداخلية (اللغوية)، وبنية النص الداخلية هي تلك المقولات التي تتكرر في النص، وتكشف رؤية معينة للعالم، أو هي الطريقة التي يجسّد بها الأديب بنية الفكر عند طبقة اجتماعية ما، وفي هذه المرحلة من التحليل والتي يطلق عليها غولدمان "الفهم" «نتناول النص حرفيا كلّ النص ولا شيء سوى النص، وأن نبحث داخله عن بنية شاملة ذات دلالة»[4]، أي أننا ندرس البنى اللغوية والجمالية التي تحمل دلالة تساعدنا على اكتشاف البنية الشاملة للعمل المدروس.

---

(1) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، تر: محمد العدلوني ويوسف عبد المنعم ،دار الثقافة ، المغرب ،ط1، 2001 ،ص159.

(2) Lucien Goldmann, Pour une sociologie du roman,p42.

(3) جمال شحيّد، في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار التكوين، دمشق، ط1، 2013، ص102.

(4) لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة، (دم)، ط1، 1981، ص 14.

إنّ عملية فهم النص ليست كافية لوحدها، بل تحتاج إلى عملية أخرى «فما أن يبلغ الباحث أقصى قدر ممكن من التقدم في البحث عن التماسك الداخلي للعمل وعن نموذجه البنيوي، حتى يصبح عليه أن يتجه نحو التفسير»[1].

د- التفسير: هو الخطوة الثانية التي تلي الفهم، وفيه يحاول الدارس ربط بنية النص ببنية خارجية أوسع تشكّل الأصل التكويني الذي انبثقت عنه بنية النص، أي محاولة معرفة أصول تكوّن العمل الأدبي بالوقوف عند الجوانب الخارجية التاريخية والاجتماعية والسياسية.... والتفسير عند غولدمان شمولي؛ يضم مختلف المستويات التي بإمكانها أن تضيء جوانب النص.

وننبّه في ختام حديثنا أن بنيوية غولدمان تختلف عن البنيوية الشكلية، التي تبحث في بنى النص الداخلية، مستبعدة كليا اللحظة التاريخية التي تكونت فيها هذه البنى والفاعل التاريخي الذي يعدّ مكوّناً لهذه البنى.

إنّ المنهج البنيوي التكويني لهو نموذج حيّ لتلك المناهج التي ربطتها جسور معرفية قوية بالفلسفة، فاستمدت منها وجودها ردحا من الزمن.

[1] لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، ص24.

الفصل الأول:

البناء الحضاري لعصر أبي العلاء المعرّي

1- بنية الواقع السياسي

2- بنية الواقع الدّيني

3- بنية الواقع الاقتصادي

4- بنية الواقع الاجتماعي

5- البنية الفكرية والثّقافية

إنّ البحث عن رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعري هو في الحقيقة بحث في أحوال العصر، ومختلف الأوضاع التي شهدتها الفترة التي عاشها السياسية منها والدينية والاجتماعية والفكرية... لأنّ هذه الأحوال مجتمعه كان لها أثر كبير في بناء شخصيته، وتشكيل رؤيته في الحياة، وفلسفته في الوجود.

ولا يمكن فهم الشّعر الذي تناول فيه أبو العلاء قضايا عصره السياسية إلا بمعرفه مناخ عصره السياسي؛ فهناك تماثل واضح -على حدّ تعبير غولدمان- بين بنية النص الأدبي والبنية الفكرية للمجتمع، وسيتضح لنا ذلك في أوانه. وكخطوة أولية ضرورية هي: وجوب معرفة أحوال العصر على أيام أبي العلاء. علما أنّنا لا نستطيع الإحاطة بعصر مشحون بالأحداث السياسية كالعصر العباسي الثاني، لأنّه يحتاج إلى جهد خاص يتجاوز أهداف بحثنا التي تسعى لمعرفة الخلفية السياسية التي أثّرت في فكر أبي العلاء.

1- بنية الواقع السياسي:

عاش أبو العلاء المعري في العصر العباسي الثاني وهو العهد الذي بدأت الخلافة الإسلامية تضعف سياسيًا؛ إذ ظهرت عدة دويلات كدولة القرامطة في الجزيرة العربية ودولة الحمدانيين في شمال العراق والشام، ودولة الأخشيديين في مصر والشام، ودولة العبيديين في المغرب ومصر والشام والحجاز، ثمّ الدولة الأموية في الأندلس.

لقد شهدت الفترة التي عاش فيها أبو العلاء والممتدة من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري 362هـ (وهو تاريخ ميلاد شاعرنا) إلى منتصف القرن الخامس الهجري 449هـ (وهو تاريخ وفاته) قيام وهلاك عدة دول. فهذه الدويلات التي نشأت في أطراف الدولة الإسلامية واستقوت بقوة المنشئين لها تسلّل الضعف والهوان إليها بمجرد موت زعمائها. ثم إنّ

الخلافة العباسية نفسها المتواجدة ببغداد فقدت سلطتها، و لم تعد قادرة على السيطرة على هذه الدول التابعة لها ظاهريا لا فعليًّا.

لقد سيطر الأتراك عهدا من الزمن[1] على الحكم وقويت شوكتهم وصار الخليفة مجرد ألعوبة إن أرادوا إبقاءه أبقوه، وإن أرادوا خلعه أقالوه أو قتلوه.

وتروي لنا الكتب –كتب التاريخ –كيف استعان المنتصر بن المتوكّل بالأتراك على قتل أبيه، عندما علم قرار أبيه أن يولي أخاه المعتز الحكم. صحيح أنّ هذا الوضع السياسي وهذا النفوذ التركي كان قبل ميلاد أبي العلاء، لكن هذه الأحوال استمرّت على ما كانت عليه من سوء مع بداية عهد بني بويه الذين كسروا شوكة الأتراك، لكن لم يكونوا أحسن منهم، فقد زادت الأحوال السياسية سوءا.

شهد عصر أبي العلاء أحداثا كثيرة وكبيرة يضيق الحال والمقام والمكان عن ذكرها، وقد تحدّث عنها المعري ذاته، فقد ذكر في أشعاره أسماء ملوك وأمراء أظلّهم عصره، ولكي نفهم شعره لابدّ من الوقوف عند بعض الدول والإمارات التي قامت لها قائمة في زمانه، أو التي شهد المعري زوالها.

تقرّ العديد من الكتب[2] التي تناولت الحياة السياسية على أيام أبي العلاء أنه اتّصل بأربعة دول، وهي دولة الدّيلم ببغداد، وكان اتّصاله بها لوقت قصير لم يتعد سنة ونصف بالتقريب، وذلك خلال تواجده بالعراق، أمّا الدولة الثانية التي كان المعري على اتّصال مباشر بها بحكم

[1] ما يقارب مائة سنة من 247هـ إلى 334هـ.

[2] من هذه الكتب: أ) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، لمحمد سليم الجندي، ب) حكيم المعرة، عمر فروخ، ج) قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري لعبد القادر زيدان. د) تجديد ذكرى أبي العلاء لطه حسين. هـ) مصادر ثقافة أبي العلاء على كنجيان خناري.

أنّ معرة النعمان كانت تحت سيطرتها فهي دولة الحمدانيين بحلب. أمّا ثالث دولة فهي الدولة الفاطمية، وكانت رابع دولة عاش في ظلّها أبو العلاء هي دولة بني مرداس.

أ-الدولة الحمدانية:

اشتهر الحمدانيون بدفاعهم المستميت لحماية حدود دولتهم المتاخمة لحدود الدولة البيزنطية، وكان لسيف الدولة تحديدا الفضل الأكبر في تحقيق انتصارات عظيمة على الروم، وأنزل بهم ضربات الموت إلا أنه بعد وفاته سنه 363 هـ تولى ابنه أبو المعالي شريف الحكم، واشتهر باسم سعد الدولة، وعرفت مرحلة حكمه عدة نزاعات داخلية بين الحمدانيين أنفسهم وغلمانهم ومواليهم أدّت إلى ضعفهم. إضافة إلى ضغوطات خارجية من طرف البويهيين والفاطميين الذين طمعوا في الاستيلاء على حلب، فكان لهم ذلك سنه 394، حيث أعلن آخر حكام الدولة الحمدانية منصور بن لؤلؤ ولاءه للفاطميين.

وفي مرحلة ضعف الدولة الحمدانية ولد أبو العلاء المعري "ليشهد انطفاء الشعاع البارق وقد طويت الصفحات المجيدة التي كتبها سيف الدولة الحمداني بجهاده وبطولاته ووضعت مكانها صفحات سود مكتوبة بالتخاذل والتمزق والهزيمة ".[1]

تميّز حكم الحمدانيين بالاضطراب السياسي ولا استقرار، وهذا الوضع جاء نتيجة تهديدات الفاطميين المذكورة، وأطماعهم في كسب بلاد الشام وضمّها إلى ولائهم، وقد كانت الرغبة التي رغبوها سنة 394.

فهل كانت حياة الفاطميين في الشام أحسن حال من حال الحمدانيين فيها؟ هذا ما سنتعرض له في العنصر الموالي.

[1] عائشة عبد الرحمان، مع أبي العلاء المعري في رحلة حياته، دار المعارف مصر، (د،ط) (د.ت)، ص109.

ب–الدولة الفاطمية:

ثاني دوله أظلّت زمن المعري هي الدولة الفاطمية، وبدأت أطماعها تتّجه إلى بلاد الشام مع ضعف الدولة الحمدانية بعد موت سيف الدولة.

وقد اختلف المؤرخون[1] في شأن التسمية فمن رأى نسبهم يعود إلى عبيد الله فسموهم بالعبيدين، ومن أقرّ بنسبهم إلى الحسين الهاشمي سمّاهم الفاطميين.

بعدما أنشأ الفاطميون دولتهم المعروفة تاريخيا بالدولة العبيدية بتونس، توجّهوا فيما بعد نحو مصر ليؤسّسوا دولتهم المسمّاة بالدولة الفاطمية، وبعد محاولات عديده تمكّنوا من الاستقرار فيها، وطبيعي أن يتوقوا إلى توسيع نفوذهم والاستيلاء على المناطق التي كانت تحت نفوذ الأخشيديين والمتمثلة في بلاد الشام والحجاز.

لقد عرف الفاطميون خلال تواجدهم في دمشق فتنا كثيرة، ورفضا من قبل الأهالي الذين حاربوهم منذ دخولهم، فلم يهنأ الفاطميون بدمشق لعدة أسباب؛ منها الخلافات المذهبية، وسوء معاملة الولاة، والجنود المغاربة للأهالي.

وقد حدّثنا ابن الأثير في الكامل عن عدد من الفتن التي وقعت في دمشق خلال حكم الفاطميين، والتي كان سببها ظلم الولاة ،الذين كان همّهم الوحيد جمع الأموال، ومن الأمثلة على ذلك حديثه عن الفتنة التي وقعت في فترة ولاية جيش بن الصمصمة وثورة الأهالي ضده،

[1] ابن حزم الظاهري الأندلسي، يقر بنسبهم إلى عبيد الله الفاطمي، في حين أن ابن خلدون في المقدمة، والمقريزي في كتابيه اتّعاظ الخلفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، والبيان والإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب، يقران بنسبهم إلى البيت الهاشمي.

وكذا ولاية الظالم بن موهوب العقيلي[1]. و رغم سيطرة الفاطميين على بلاد الشام نحو قرن من الزمن[2] إلا أنهم لم يستطيعوا توفير الاستقرار والأمن للأهالي، وظل وجودهم في دمشق مهددا.

أمّا عن علاقة أبي علاء بالدولة الفاطمية، فهي علاقة لا تخلو من توتر نجم عـــن رغبة كاملة في داخل من يقومون على أامر هذه الدولة الغازية لبلاده في الاستحواذ عليه وإخضاعه لتوجيهات هذه الدولة الشيعية.[3]

و لم يتمكنوا من إخضاعه واستغلال مكانته العلمية والأدبية لصالح دعوتهم، فقد كان أبو العلاء شديد البغض للشيعة ولاسيما الباطنية[4] التي كان يدين بها الفاطميون.

و لم يسلم شاعرنا منهم فقد نغّص حياته وحوّلها إلى جملة من المتاعب والقلاقل داعي الدّعاة الفاطمي[5]، وقد جرت بين المعري وبين داعي الدعاة مساجلات .

ج–دولة الديلم ببغداد:

لعلّ سوء الأحوال السياسية في حلب زمن الفاطميين، والحروب التي شهدتها كانت – كما يذهب إلى ذلك طه حسين –إحدى الأسباب التي أدّت بالشّاعر الضرير إلى السفر إلى

---

[1]ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: محمد يوسف الدقاق المجلد السابع، دار الكتب العلمية، ط1 ،1987، (من سنة 309 ه إلى غاية سنة 388ه) ص 344، 345.

[2]شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت)، ص24.

[3]عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط) 1986، ص31.

[4]طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 4، 2008، ص57.

[5]هو المؤيد في الدين أبو عمران هبة الله بن موسى بن داود الشرازي كانت بينه وبين أبي العلاء المعري رسائل يمكن العودة إليها في كتاب أبي العلاء:"رسائل أبي العلاء"، تحقيق إحسان عباس.

العراق، إضافة إلى عامل آخر قوي هو أن بغداد كانت عاصمة العلم وكان بها دار للكتب. أراد أبو العلاء الإطلاع عليها، فقد صرّح بهذا في رسالة بعث بها إلى خاله.[1]

وذكر لنا صاحب مسالك الأبصار أن أبا العلاء طلب أن تعرض عليه الكتب التي في خزائن بغداد فأُدخل إليها ،وجعل لا يُقرأ عليه كتاب إلا حفظ جميع ما يقرأ عليه.[2]

هذا عن سبب ذهاب شاعرنا إلى بغداد، فماذا عن أحوال العراق السياسية زمن اتصال أبي العلاء المعري بها؟

لقد كانت بغداد بين يدي بني بويه [3]، ومن العوامل التي ساعدت على سقوطها بيدهم اضطراب الأحوال، وسيطرة الأتراك، وعجز الخلافة على توفير الاستقرار السياسي والاقتصادي فرأى قادة بغداد في قوة بني بوييه الخلاص من تردي أوضاعهم، فناشدوهم واستنجدوا بهم لتخليصهم مما هم عليه، فدخل أحمد بن بويه بغداد دون مقاومة، بل الغريب إن ّالخليفة المستكفي رحب به ، ولقّبه بمعز الدولة، و لم يكن يعلم أنّ نهاية ملكه ستكون على يد هذا المرحب به.

وتعود أصول آل بويه إلى الفرس وينحدرون من أسرة شيعية، وكان أهل العراق حينها على مذهب أهل السنة في بغداد "وكثر الخلاف بين الشيعة والسنة، واضطر السّنة إلى أن

[1] عائشة عبد الرحمان، مع أبي العلاء المعري في رحلة حياته، ص118.

[2] ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في مماليك الأمصار، نقلا عن تعريف القدماء بأبي العلاء، مجموعة من الأساتذة إشراف طه حسين، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص224.

[3] ينحدر بني بويه من أعالي جبال الديلم ويرجع نسبهم إلى الساسانيين، واستمدوا اسمهم من "أبو شجاع بويه" الذي ذاع صيته في عهد الدولتين السامانية ثم الزيارية.

يحتفلوا بأعياد الشيعة"[1]، وازدادت الأحوال السياسية سوءا."وعمّت الفوضى بشكل أكبر ، وساد الفساد والمنكرات على نطاق أوسع".[2]

فالخليفة العباسي ضعيف مغلوب على أمره، وبنو بويه لم يستطيعوا تسيير شؤون البلاد والعباد، وثورات هنا وهناك، وفوضى واحتجاجات ونهب للأموال ...فكان هذا هو حال العراق خلال حكم البويهيين من سنه334. وهي السنة التي دخل فيها أحمد بن بوية بغداد إلى سنه 447 التي انتهى فيها حكمهم وسقوطه على يد السلاجقة.

د–دولة بني مرداس:

أسّس الدولة المرداسية "صالح بن مرداس" الملقب بأسد الدولة، فقد ذكر لنا صاحب زيدة الحلب دخول "صالح بن مرداس إلى حلب في جمع كثير، ونزلها يوم الأحد لسبع وعشرة ليلة خلت من شهر رمضان من سنة خمس عشرة وأربعمائة"[3]، حيث اتفق صالح بن مرداس سنة 415 ه مع القوى البدوية الأخرى في الشام على اقتسام البلاد "على أن يكون من حلب إلى عانة لصالح، ومن الرملة إلى مصر لحسّان ودمشق لسنان".[4]

وقد تحدّث أبو العلاء عن هذه القسمة في أبيات من لزومياته، وعاش صالح في حلب آمنا لبضع سنين إلى أن حاربه الفاطميون، وقتل في إحدى المعارك رفقة ابنه الأصغر سنه 420هـ في الأقحوانة، وبموته ضاعت أملاك كثيرة للمرداسيين، و لم يبق تحت حكمهم إلا حلب التي ملكها نصر الدين بن صالح الملقّب بشبل الدولة ،الذي استمرّ حكمه لحلب إلى غاية 429هـ،

[1] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الدولة العباسية، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق، ط6، 2000، ج2، ص12.
[2] المرجع نفسه، ص12.
[3] ابن النديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب، (د.ط)، (د.ت)، (د،م)، ص75.
[4] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص ص: 69، 82.

حيث عاود الفاطميون محاولة الاستيلاء على حلب وقتل الذزبري شبل الدولة، وكان لصالح بن مرداس ابن آخر يسمى "ثمال" ويلقّب بمعز الدولة، فلما انتهى إلى علمه وفاة الدزبري دخل ثمال بن صالح حلب وملكها سنه هـ434 وبقيت تحت إمارته إلى سنه 440هـ.

لقد حاول الفاطميون مرارا الاستيلاء على حلب، إلا أنّ ثمال كان يصدّهم ويحاربهم فاستقرّ لديهم " أنّ هذه المدينة لا تؤخذ بالحرب، وإنما تؤخذ بالخديعة والكيد"[1]، وبعد هذا يخبرنا العديد من المؤرخين[2] أنّ ثمال أصلح أمره مع المصريين، وأرسل إليهم الهدايا ونزل عن حلب، فأرسل المصريون أبا عبد الحسن بن علي بن ملهم ليحكمها ولقّبوه "بمكين الدولة"، وتسلّمها سنه 449 هـ، وهي سنة وفاة أبي العلاء، ولهذا سنتوقف عند هذا الحدث السياسي.

حظي أبو العلاء بمكانة عظيمة عند مؤسس الدولة المرداسية صالح بن مرداس، إلا أن المعري لم يكن راضيا على حكم صالح، ولم يكن يحب مجالسة الحكام .

إنّ حديثنا عن الأحوال السياسية للدول التي أظلها عصر أبي العلاء، متأتي من قناعة منهجية، تكمن في تعذر إدراك رؤية شاعرنا للعالم ما لم نقف عند أحوال عالمه السياسي وانعكاساته على باقي الأحوال الدينية منها، والاجتماعية، والاقتصادية... فلا يمكن إدراك هذا إلا بذاك.

إنّ معرفة طبيعة الوضع السياسي زمن المعري سيعيننا دون شك على فهم عزوف شاعرنا على مجالسة الساسة وبلاطاتهم، ورفض عطاياهم وهداياهم، وسخطه الدائم عليهم، وميله للرعية وطبقة العامة وإشفاقه عليها، لما تكابده من ظلم الحكا م، وسوء تدبيرهم لأحوال البلاد والعباد.

---

[1] طه حسين، تحديد ذكرى أبي العلاء، ص65.

[2] أُنظر:ابن الأثير، الكامل في التاريخ من سنه 389 إلى غايه 488ه، المجلد8، ص70.

إن السّمة الغالبة للحياة السياسية في العراق والشام وحلب هي الاضطراب والحرب وانقسام البلاد، ونشوء الدويلات وافتقاد الناس للأمن والأمان.

لقد تكالب على بلاد المسلمين أقوام وأجناس عديدة من روم وفرس وترك، وتعددت مشاربهم وأفكارهم، ومعتقداتهم الدينية، وحاولوا إخفاء مطامعهم السياسية في أثواب دينية فظهرت على شكل فرق دينية متناحرة، وهذا ما سنعرفه أكثر خلال تصفحنا للواقع الديني في عصر أبي العلاء المعري.

2-بنية الواقع الديني:

ازداد اختلاط العرب بغيرهم من الأجناس في العصر العباسي، ممّا أتاح لبعض الحاقدين على العرب وعلى حكم العباسيين السّعي لتمزيق جسد الأمّة العربية الإسلامية، بزعزعة أحد أركانها الأساسية وهو الدّين، وممّا ساعد على المساس بالمقدّسات: "ترجمة كتب الأديان المختلفة، وكتب الزنادقة والمجان ونشرها بين الدّهماء"[1]، وراح هؤلاء الزنادقة والملحدين وأعداء الدّين يحاولون نشر أفكار عن فرق ضالة زائغة عن الحقّ كالمدقونية والديصانية والمانية[2].

"ومن هذا الجوّ المزدحم بالخلافات والمتناقضات اتسّع المجال للمشككين في العقائد الإسلامية أن يظهروا بما عندهم من الشّبه والشكوك، وتيسّر للدسّاسين أن يبثّوا سمومهم وأباطيلهم لتشويه العقيدة الإسلامية بغير وجهها الصحيح بلا خوف ولا وجل من الحكام

---

[1] محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، تح وإشراف عبد الهادي هاشم، دار صادر، بيروت، ط2، 1962، ج1، ص120.

[2] أُنظر: شرح هذه الفرق الضالة في الجامع في أخبار أبي العلاء المعري، ج1، ص120.

وغيرهم، لأنّ الحكّام يهمّهم أن ينصرف الناس ،بكلّ فئاتهم ،لمثل هذه الأمور، عن تصرفاتهم وأعمالهم المنافية للإسلام ومبادئه"[1].

وظهرت عند المسلمين فرق كثيرة وصلت إلى سبعين فرقة أو أكثر: كالمعتزلة والشيعة والإسماعيلية، والجبرية، والمرجئية، والإباضية، وغيرها، ووقف المسلمون مواقف شتى واختلفت آراؤهم في الكثير من أصول وفروع دينهم، فتباينوا واختلفوا وراح كلّ فريق يعتقد أنّه الأصح، يناصر اتجاهه ويدافع عن آرائه، ويناضل لأجل بقاء مذهبه، ويرمي خصمه بالفسق والكفر والخروج عن الشرع، كلّ يعتقد أنّه الأصحّ، فالمعتزلة بالغوا مثلا في تمجيد العقل وتحكيمه، في حين اكتفى الفقهاء والمحدثون بالتمسك بحرفية النص القرآني.

وكانت تعقد مجالس لأصحاب هذه الفرق، تحضرها النخبة من كلّ فرقة، ولم يكن الحكّام بمعزل عن هذا، بل كثيرا ما كانوا يشجّعون فرقة على حساب أخرى، ممّا ساعد على نشر الفتنة فكان المسلم يستبيح دم أخيه وعرضه، ولم يكن الأمر متعلّقًا بأهل السنّة والشّيعة، بل انتشر بين فرق كثيرة مسلمة وغير مسلمة، وتفاقم الأمر، خاصة بعد ما بدأت الدولة العباسية تضعف، حيث استغلّت بعض الفرق ذلك، واتّخذت الدّين وسيلة لتحقيق مآربها، فنهبت وخرّبت واستخفّت بالدّين وقدسية شعائره.

فالقرامطة[2] مثلا استباحوا دماء المسلمين باسم الدين، ووصل بهم الأمر إلى نهب أموال الحجاج، واقتلاع الحجر الأسود وأخذه إلى بلادهم، وقد لقي الناس منهم شرورا كثيرة إلى أن بعث الله من يقضي عليهم[3].

---

[1] هاشم معروف، الشيعة بن الأشاعرة والمعتزلة، (.د د)(د ب،(دت)، ص8.

[2] القرامطة: حركة سياسية دينية تنتسب إلى حمدان قرمط من دعاة الإسماعيلية، ظهر في العراق حوالي سنة 285ه، وانتشر القرامطة في كلّ من البحرين واليمن، واستولوا على مكّة المكرّمة سنة 318، وانتزعوا دمشق من الفاطميين عام 970م، ثمّ انتقلوا إلى مصر فهزمهم المعزّ لدين الله الفاطمي عام 362ه/ 972م وقضى عليهم الأمراء الحيونيون في البحرين عام 1072م، فانقرضوا وانتهوا، للمزيد اقرأ مجلّد اللّغة والأعلام.

[3] محمد سليم الجندي، الجامع، ج1، ص120.

ومن الفرق الإسلامية التي كان لها انتشار واسع في عصر أبي العلاء المعرّي، فرقة المعتزلة وفرقة الشيعة، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ شاعرنا أبا العلاء كان شيعيا معتزليًا وهذا اعتمادا على ما ورد في أشعاره، ولذلك سنخصّص الحديث عن هاتين الفرقتين دون غيرهما.

أ- الشّيعة:

هي فرقة من المسلمين تؤمن بأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ولّى سيّدنا علي رضي اللّه عنه من بعده في أحاديث كثيرة وعليه فهو خليفة رسول الله صلى اللّه عليه وسلم ،بل وأحقّ الناس بهذه الخلافة، ومنها قوله عليه الصلام والسلام في حقّ علي رضي اللّه عنه: «اللهم والي من والاه وعادي من عاداه»[1].

بدأ التشيّع أول الأمر بحبّ علي وآل بيته، واعتبارهم أصحاب حقّ بحكم قربهم من الرسول عليه الصلاة والسلام، ثمّ راح هذا التشيّع يزداد مع الظلم الذي تعرّض له المتشيّعون، والضربات الموجعة التي لقوها من معاوية وأنصاره خاصة بعد مقتل الحسن والحسين، ممّا أثار ثائرة هؤلاء المتشيّعيين ضدّ خصومهم من الحكام وغيرهم، وطالبوا بدم الشّهيدين.

"والتشيّع بمدلوله التاريخي الصحيح مبّرأ من الانحراف، منزّه عن الالتواء، وأنّه –بصونه عقيدة آل البيت المطهرين- حمل إلى الناس تعاليم الإسلام صافية من ينبوعها النمير: بيت النبوّة العظيم"[2].

---

[1] حسين الحاج حسن، حضارة العرب في العصر العباسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994، بيروت لبنان، ص116.

[2] صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، منشورات الشريف الرضي، إيران، ط1، 1375-1418، ص100.

انتشرت فرقة الشيعة في العراق، وقد كان العراق حينها ملتقى الأفكار المتصارعة، وقد تأثّر المذهب الشيعي بالفلسفات والأفكار المنتشرة حينها، ممّا جعل المذهب ينقسم إلى قسمين، قسم غلا فيه أصحابه وتطرّفوا فأطلق عليهم اسم الغلاة، وقسم كان فيه أصحابه معتدلين، وهم لا يختلفون كثيرا عن فرقة السنة، "وأمّا الغلاة ففرقهم كثيرة، وقد انحرف معظمهم عن المذهب الشيعي انحرافا بعيدا" وبالغوا في آرائهم إلى أن زاغو عن الحقّ، وكادوا يبتعدون عن روح الدين الإسلامي الحقيقية كما جاء في القرآن وفي سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، والمجـــال لا يتّســـع للخـــوض في معتقدات الشيعة الغلاة وفرقهم الكثيرة[1].

يرى الشيعة المعتدلون "أنّ عقائد الغلاة منحرفة، على جلّها طابع فلسفي لا يخفى على أحد: فيه أثر يوناني تارة، وهندي تارة ثانية، ويهودي تارة ثالثة أخرى"[2].

ويرى بعض الباحثين أنّ الفكر التشيّعي تأثر بمعطيات اجتماعية وسياسية، فبعد إخفاقـــه في صراعه مع أهل السنة في العصر العباسي الأول – خلال خلافة المتوكل- أو ما يسميه محمود إسماعيل[3] في تحقيبه الخاص للتاريخ الإسلامي بعصر الإقطاعية المرتجعة اتجّه إلى "تأسيس بنائه الفكري النظري وتسييس هذا البناء إعدادا لجولة أخرى في الصراع مع الخلافة السنيّة، ولسوف يتحقق المشروع السّياسي خلال عصر البورجوازية الثانية، بظهور دول وكيانات سياسية شعبيّة كان أظهرها الإمبراطورية البويهية من الشرق ،والفاطمية من المغرب ومصر والشام واليمن"[4].

---

[1] صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، ص98. وللمزيد انظر: هاشم معروف الحسيني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة...، ص59.

[2] محمود إسماعيل، سوسيولوجية الفكر الإسلامي: طور الازدهار، سنيا للنشر، مصر، (د ط)، 2000، ج3، ص25.

[3] صبحي الصالح، النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص99.

[4] محمود إسماعيل، سوسيولوجية الفكر الاسلامي: طور الازدهار ، ص25.

وهكذا تغيّر وضع الشيعة فانتقل من مرحلة السرّ إلى العلن، كما شهدت عقيدتهم –مع هذه المرحلة– بعض التعديلات، كالنـــزوح نحو الاعتدال لجلب المزيد من الأتباع والانفتاح والتقرّب من فكر باقي المعارضين إضافة إلى محاولة الشيعة توظيف معتقداتهم لخدمة أغراض سياسية.

وخلال الفترة التي أطلق عليها محمود إسماعيل "عصر الإقطاعية" والممتدّة من منتصف القرن الثالث الهجري إلى منتصف القرن الرابع الهجري تقلّصت المناطق المتشيّعة فـــي عـــدد من الأماكن.ففي بلاد الشام مثلا وهي الموقع الذّي يهمّنا "تقوقع الحمدانيون الاثنـــي عشـــرية في إمارتهم بحلب بعد أن فقدوا إمارة الموصل"[1].و لم تكن معرّة النعمان –كما نعلم– بعيدة عن حلب.

وبعد قيام الدّولة البويهية وتحديدا في الفترة الممتدّة من منتصف القرن الرابع الهجـــري إلى منتصف القرن الخامس الهجري، وهي الفترة التي عاش فيها أبو العلاء المعري، عاد المذهب الشيعي إلى ما كان عليه خلال مرحلة البروز، ففتحت باب المناظرات مع المذاهب الأخرى، وناظر الكثير من الوزراء المذهب الزيدي، وشهدت الفترة نهضة علمية "ولا غرو إذا عاد الاعتزال مقترنا بالتشيع الزيدي مرّة أخرى"[2].

ب–المعتزلة:

لا يمكن أن نتحدّث عن الحياة الدينية في عصر أبي العلاء دون أن نشير إلى الفكر الاعتزالي الذّي برز أكثر في هذه الفترة، وخاض في مسائل دينية كثيرة، ثمّ إنّ أبا العلاء نفسه قيل أنّه رجل معتزلي لسبب بسيط وهو أنّه كثيرا ما مجّد العقل في أشعاره وقدّمّه على النقل.

[1] محمود إسماعيل، سوسيولوجية الفكر الإسلامي: طور الازدهار، ص25.
[2] المرجع نفسه، ص28.

والمعتزلة فرقة كلامية ظهرت في أواخر الحكم الأموي، وازدهرت أكثر خلال حكم العباسيين، لقد عظّمت هذه الفرقة العقل، واتّخذته وسيلة لفهم الدّين، فلم تكن تعتمد على ما ألفه الناس من نقل وتقليد، بل على الدلالة العقلية أولا وأخيرا.

ومن الأسباب التي ساعدت أساسا على ظهور الفكر الاعتزالي، التفاعل الحاصل بين الفكر العربي والفكر الأجنبي اليوناني منه خاصة، حيث انفتحت الثقافة العربية على الفلسفة اليونانية، ونقلت وترجمت الكثير من كتب "أرسطو" و"أفلاطون" فكان هذا التلاقح بل وهذا التأثير العقلاني على الفكر العربي.

أمّا فيما يتعلّق بالتسمية فقد ذكرت كتب كثيرة قصّة اعتزال "واصل بن عطاء" لمجلس الحسن البصري في قصة مرتكب الكبيرة،[1] (أشهرها هذه القصة عند المؤرخين). تكلّم المعتزلة في مسألة "التوحيد- العدل- الوعد- الوعيد- المنزلة بين المنزلتين- والأمر بالمعـــروف والنّهي عن المنكر".[2]

ولقد اختلفت وجهة نظرهم فيها عن أهل السنة القائلين بالنقل وعن المتصوفة القائلين بالذوق والحال، فكلّ له مذهبه في الوصول إلى الحقيقة.

وتتّفق جميع فرق المعتزلة والبالغة اثنتي عشرة فرقة، كما جاء في الملل والنحل، على خمسة أصول ذكرها الخياط وهو أحد رؤوس المعتزلة في قوله: "وليس يستحقّ أحد منهم اسم

[1] أبو الفتح الإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة548)، دون دار النشر،(د.ط) (د.ت)، ج1، ص25.
[2] حسين الحاج حسن، حضارة العرب في العصر العباسي، ص124.

الاعتزال حتّى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي".[1]

مرّ الاعتزال بمرحلتين، مرحلة التستّر، وهي تلك التي تعرّض فيها المعتزلة إلى البطش من خصومهم السنيين "فقد أمرت الخلافة العباسية بإحراق كتب المعتزلة، وحرّضت الفقهاء والعوام على النيل منهم"[2] لكن هذا الاضطهاد الذي تعرّض له المعتزلة لم يدم طويلا، فمع قيام الدولة البويهية عام334هـ ارتفع شأن المعتزلة فكريا وسياسيا، إذ اعتنق الكثير من سلاطين هذه الدولة الاعتزال ممّا سمح للمعتزلة الوصول إلى مناصب مهمّة كوزراء وقضاة.[3]

وافق بعض الناس الفكر الاعتزالي ورفضه البعض الآخر لاسيّما العامة من الناس، وقد عللّ لنا أحمد أمين كره الناس للاعتزال لمساندته السلطة الحاكمة وتدعيمها. وتتضح الأبعاد السياسية للمعتزلة في موقفهم من بعض القضايا التي طرحوها، ففيما يتعلق بمبدأ "المنزلة بين المنزلتين" يرى المعتزلة أنّ الحاكم الذّي ارتكب الكبيرة لا يحقّ له الحكم، فلا هو في منزلة المؤمن ولا في منزلة الكافر إنّه فاسق و"لا يحقّ للفاسق أن يتولى إمامة المسلمين، بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة"[4]. نّ موقفهم الديني هذا الذي يسمح لهم بالتدّخل في سياسة الحكم، كما يسمح لهم مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بالدعوة إلى الثورة على الحاكم الظالم، وقد اشترطوا لقيام الثورة شرطين أساسيين، أن تكون أولا بقيادة إمام عادل، وثانيا أن تتوفرّ مجموع الظروف

---

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، هنداوي للتعليم والثقافة(د ب)، (دط)، (دت)، ص ص 703 ، 704.

(2) محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، طور الازدهار، ص62.

(3) محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، دار سينا للنشر، مصر، ط5، 1997، ص114.

(4) المرجع نفسه، ص105.

المساعدة على قيامها ونجاحها[1]. كانت هذه محاولة بعض الباحثين[2] تأويل آراء المعتزلة وإخراجها من طابعها الديني الظاهر إلى حقيقة مراميها السياسية.

وفي ختام حديثنا عن المعتزلة يمكننا القول إنّهم أخذوا بالعقل بل ومجدوه إذ اعتبروه بوابة المعرفة، والشكّ عندهم مفتاح اليقين، وقد خاضوا في مسائل كثيرة دينية واجتماعية وأدبية وبلاغية وسياسية.

وبهذا فقد "أسهم المعتزلة بمنهجهم العقلي من خلخلة الثبات الذي كان يتمتع به المنقول والمروي في مجال العقيدة، ولقد امتدّ هذا الإسهام ليحدث مثل هذه الخلخلة في الاستقرار الذي كان عليه الشعر القديم وما يتصل به من منهج نقدي"[3].

أمّا الميزة التي ميّزت الحياة الدينية في عصر أبي العلاء، فهي أنّ الدّين الإسلامي لم يعد هو الدين الذي يجمع المسلمين على كلمة واحدة، بل تشعبّت المذاهب، وكثرت الفرق الدينية فغلبت هذه المذاهب الضيقة على الدين الشامل، وصارت ثوابت الإسلام محلّ شكّ وريب بعدما كانت محلّ تسليم وانصياع، وتعالت أصوات الناس "بنحل دخيلة وملل طارئة غريبة من مثنوية وحلولية وتناسخ وزندقة... واحتدم الصراع الشعوبي والمذهبي فتاهت القيم في غبار النقع المثار"[4].

---

[1] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: طور الازدهار، ص76. وكذا الحركات السرية في الإسلام، ص105.

[2] على سبيل المثال دراسات محمود إسماعيل المعتمدة في هذا البحث.

[3] عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص32.

[4] عائشة عبد الرحمن، مع أبي العلاء في رحلة حياته، ص 107، ص108.

وقد تعددّت رؤى الدّارسين والباحثين في الصراع بين المذاهب والفرق الإسلامية في العصر العباسي، ففيهم من رأى أنّه صراع ديني عقائدي صرف، ومن رأى أنّه صراع سياسي بحت، ومنهم من رأى أنّه صراع ثقافي لغوي.

و لم يكن الوازع الديني مسيطرا على النّاس وضمائرهم في عصر أبي العلاء، بل كان المال وحبّ السلطان والجاه هو محرّك القلوب قبل العقول، فاتخذ الناس من الدين وسيلة لتحقيق مآربهم السياسية ومطامعهم الدنيوية، فاستباحوا أعراض الناس، وانتهكوا المحارم إرضاء لأهوائهم، فكان الدين مجرّد شعار ظاهري يسم شخصية الإنسان العباسي اكتسبه بالولادة في كثير من الأحيان، فكما قال طه حسين "تلك هي الحياة الدينية في نفوس المسلمين أيام أبي العلاء، فإذا لم تفهمها كذلك فلن تستطيع أن تفهم التاريخ"[1].

إنّ الحديث عن تمظهرات الدّين الإسلامي في سلوكيات العباسيين دون تغلغله في قلوبهم، واتخاذهم له وسيلة لغايات دنيوية مادية يجرّنا للحديث عن الأحوال الاقتصادية للمجتمع العباسي على أيام أبي العلاء.

3-بنية الواقع الاقتصادي:

إنّ الحديث عن الحياة الاقتصادية في عصر أبي العلاء سيكون مختصرا لأن اقتصاد أي أمة وطيد الصلة بالأوضاع السياسية، وقد علمنا أن العصر الذي عاش فيه المعري هو عهد تشتت فيه الأمة، وظهرت عدة دويلات. فلا يكاد يستقيم عود دولة حتى تنهار لتقوم مقامها دولة اخرى. وقد تتقاتل قوتان أو أكثر من أجل الاستيلاء على منطقة ما كما هو الحال في بلاد

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص83.

الشام فهذه الأحول السياسية المتردّية، والحروب الكثيرة والقلائل والفتن كان لها انعكاس سلبي على الأوضاع الاقتصادية.

إنّ أمّة تفتقد للأمن، وتضطرب أحوالها، ويستبعد حكامها، وتظلم رعيتها، لا يمكن أن يزدهر اقتصادها وترقى معيشة أفرادها. فقد غاب الأمن جراء اهتمام الحكام بإخماد الحروب والقضاء على الفتن وغارات الأعداء. فلم يهنأ الخلق بالحياة الآمنة التي هي حجر أساس النمو الاقتصادي، ومع غياب الأمن افتقد السّلم. فقد كان هم القواد والولاة هو الاستيلاء على المناطق من ولاياتهم لأنفسهم وأغراضهم الشخصية، والتنافس على استغلالها لمصالحهم كحال دمشق وحلب ومعرة النعمان.

ثم إنّ حياة الشاميين خلال الحكم الفاطمي ارهقت بالضرائب والجبايات، وقد صور لنا أبو العلاء المعري الظلم الذي كان يمارس على أهل الشام جراء الضرائب والمكوس التي انتفع بها الأمراء والولاة دون الرعيّة، وستأتي على ذكر الأبيات في مكانها من هذا البحث.

وهناك عامل آخر لم يكن يساعد على نمو الحياة الاقتصادية ويتمثل في الجدب والقحط والزلازل والأمطار والفيضانات... مما جعل حياة الناس تسوء أكثر. فقد شهد عصر أبي العلاء اشتداء الأسعار وكثيرا من المجاعات وانتشار الأوبئة والوفيات بالآلاف جراء تلك الأوبئة.

"فقد كثر الموت بالخوانيق في العراق والشام والموصل وخوزستان وغيرها، حتى كانت الدار يشد بابها لموت أهلها[1] .

لقد ذكر لنا ابن الأثير حوادث كثيرة وقعت منذ ولادة أبي العلاء إلى وفاته، وهي أحداث مختلفة لم تكن لتساعد على رقي الحياة الاقتصادية ونذكر منها:

[1] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الخامس، ص 213

-الفتنة الكبيرة التي اثارها المغاربة جنود المعز سنة 363هـ بدمشق، حيث ألقوا النار في البلد من" ناحية باب الفرادس وأحرقوا تلك الناحية فأخذت النار إلى القبلة فأحترقت من البلد الكثير وهلك فيه جماعة من الناس ومالا يحدّ من الأثاث والرحال. والأموال وبات الناس على أقبح صورة".[1]

وفي سنة 425 هـ"كثرت الزلازل بمصر والشام وكان أكثرها بالرملة، فإنّ أهلها فارقوا منازلهم عدة أيام وانهدم منها نحو ثلثها، وهلك تحت الهدم خلق كثير".[2]

إنّ هذه الحوادث المفزعة التي ساعد على وجودها فساد الحاكم وجشع حاشيته من جهة، وغضب الطبيعة من جهة أخرى لم يكن ليدفع بعجلة الاقتصاد إلى الأمام بالشكل الذي يرضي ذوي الخصاصة والفقراء، ويؤمن لهم الغداء والعيش الكريم.

و لم تكن الخلافة العباسية عديمة الموارد المالية، بل إنّ الثروة كانت وفيرة والمال كثير، لكن الخلل حاصل في توزيعها فقد كان "أكبر مصدر للمال هو الجزية والخراج وهذه تدخل في بيت المال تحت سلطة الخلفاء ومن إليهم"[3].

وعليه فقد كان النظام الاقتصادي في عصر أبي العلاء نظامًا إقطاعيًا قائما على الاستبداد والاستغلال وإرهاق الناس بالضرائب التي مثلت مصدرا أساسيا لرأس مال السلطة كما ذكرنا.

ثم إنّ تمركز الطبقة الارستقراطية الاقطاعية في المدينة ساعد على ازدهار الحياة الاقتصـــادية في الحواضر دون القرى والبوادي، وفتح هذا رغبة التجار والحرفيين والصيارفة في

---

[1] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7 من 309 سنة إلى غاية سنة 388هـ، ص345.

[2] المصدر نفسه، المجلد الثامن، ص140 .

[3] أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص98.

استثمار ثرواتهم خاصة مع وجود اليد العاملة التي أرهقتها كثرة الضرائب فحولتها من فلاحين يعملون في ممتلكاتهم إلى أُجراء في أراضيهم أو عمّالا في الحواظر والمدن الكبرى.

يمكن أن نخلص إلى أن الحياة الاقتصادية على أيام أبي العلاء كانت على أسوأ حال. و لم ينج العلماء من هذا البؤس والشقاء خاصة أولئك الذين رفضوا الاقتراب من بلاطات الخلفاء والأمراء وفضلوا الحفاظ على كرامتهم وصونها من ذل السؤال. فهذا أبو العلاء المعري لولا ذلك الوقف الذي تُرك له لكانت معاناته أشدّ وأمرّ. وقد حدّثنا أحمد امين عن الفقر المدّقع الذي عانى منه العلماء والفقهاء في بغداد وفي البلاد العربية وضرب لنا مثلا بـــ "عبد الوهاب البغدادي المالكي فقيه، أديب شاعر له المصنفات الرائعة في الفقه لم يكن في المالكيين أفقه منه في زمنه، ولما نزل معرة النعمان في رحلته أضافه أبو العلاء وقال فيه:

والمالكي ابن نصـــر زار في ســـفر * بلادنا فحمدنا النأي والســـفرا**

إذا تفقّـــه أحيـــا مالكـــا جـــدلا * وينشر الملك الضليل إن شـــعرا**

إنّه لمن الأسف أن تضيق المعيشة في بغداد بمثل هذا العالم حتى لايجد قوت يومه ويخرج عنها طالبا للرزق ،لمّا شيّعه أكابرها قال لهم: "لو وجدت بين ظهرانيكم رغيفين كلّ غذاة ما عدلت عن بلدكم".[1]

إنّ هذا الوضع المادي المزري الذي عاشته فئة من العلماء الشرفاء، يعطينا صورة صادقة عن الحياة الاجتماعية في عصر أبي العلاء .

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 99.

4-بنية الواقع الاجتماعي:

يتّفق العديد من الّذين درسوا المجتمع العربي في العصر العباسي أنه كان يتكون من طبقات، وإن اختلف هؤلاء الدارسون في عدد الطبقات، فقد ذهب شوقي ضيف[1] إلى أنه يتألف من ثلاث طبقات: عليا، وسطى ودنيا، تمثلت الطبقة العليا في الحكام وأصحاب الأموال من التجار وشملت الطبقة الوسطى العلماء وأوساط الزراع والتجار، أما الطبقة السفلى فهي العامة من العمال والفلاحين، هذا التقسيم للمجتمع الدمشقي كان منذ أيام الحكم الأموي واستمر على ذلك في العصر العباسي.

ويروي كمال القنطار[2] أن البنية الاجتماعية في عصر أبي العلاء كانت تتكون من أربع طبقات يتصدرها الخليفة وحاشيته وأقاربه ويقاسمه المكانة أركان الدولة الإقطاعية، اما الطبقة الثانية فتمثلها الأرستقراطية الإقطاعية وقادة الجند، في حين تتكون الطبقة الثالثة من الفئة المتوسطة وتتكون من التجار الميسورين، وتتمتع هذه الفئة بنفوذ في الحياة الاجتماعية، وتتكون الطبقة الدنيا من العوام، وتسمّى أيضا الطبقة الشغلية وفيها من الفلاحين والحرفيين وغيرهم.

ويذهب عدد غير قليل من الدارسين[3] الآخرين إلى أنّ المجتمع العباسي يتألف من طبقتين طبقة خاصة وهم أصحاب الخليفة من ذويه وأقاربه ورجال الدولة البارزين، من الوزراء والقادة والقضاة والعلماء والأدباء، والطبقة العامة وتضمّ أغلبية الناس من ذوي الحرف والصناعات، وكذا التجار والفلاحين والجند والرقيق. وهذه الطبقة أقلّ ثقافة ودراية بأمور دينهم حتى ولو كانوا من ذوي اليسار.

---

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، مصر، ط 14، ص 53.

(2) ينظر كمال القنطار، فكر المعري ملامح جدلية، دار الفارابي، بيروت، ط1 ، 2014 ، ص 19.

(3) ينظر حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي العصر العباسي الثاني، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 14، 1996، ج 4، ص586.

استأثرت الطبقة الأولى بالمال، وانحصرت الثروة عندها، وعاشت حياة الترف والبدخ، في حين فقدت الطبقة العامة جلّ حقوقها، فانتشر الفقر في صفوف الناس، وبرزت الرذائل، وظهر النفاق، وانتشر الشقاق وصارت عملة الناس قائمه على التملق والتزلف للحكام ومداهنتهم لكسب رضاهم، ومرضت النفوس بحب الجاه ولو على حساب ما امر به الله.

لا يخفى على أحد أنّ سوء الاحوال الاجتماعية نتيجة حتمية، وانعكاس طبيعي لسوء حال الحكام من جهة، وتدهور حياة الناس الاقتصادية من جهة أخرى، بالاضافة إلى ضعف الوازع الديني عند الحكّام والذي جعلهم يستبدّون؛ فقد عانى الناس كثيرا من ظلم الحكام الذين جاءوا دمشق طمعا في خيراتها، فضيّقوا على أرزاق الناس، وصادروا أموال الأغنياء، واشتروا ذمم القضاة الذين زاغوا عن الحق مداراة للحكام الطغاة، وطمعا في المال والجاه، فانتشرت الرشوة في صفوف القضاة، وغاب العدل، وحلّ الظلم فضاعت حقوق الخلق.

عامل آخر قوي ساعد على تدهور الحياة الاجتماعية في عصر أبي العلاء وهو كثرة الرقيق حيث "امتلأت القصور به، وكان له أثر كبير في الحياة الاجتماعية، فكثر نسل الجواري واختلطت الدماء حتى الخلفاء أنفسهم كانوا في هذا العصر من نسل السراري"[1]، وقد كان الرجل العباسي يجمع بين المرأة العربية والفارسية، وبين التركيا والرومية، وكل جنس له طبعه وخلقه وعاداته.

كان من نتائج ذلك الاختلاط أن اختلفت عقلية الإخوة من أمّين مختلفتين، فظهر الحقد، وبرزت الضغينة ليس بين الزوجات فحسب، بل وبين الأبناء فأصبح الابن ينتصر لأمه ظالمة أو مظلومة، ويدافع عنها بالحق وبالباطل، وهذا من العوامل المساعدة على فساد المجتمع العباسي حيث "كانت هؤلاء الجواري والغلمان أقتل من السمّ، لأنهم كانوا ينقلون إلى الأمة العربية ما

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص105.

عند أممهم من الأخلاق الفاسدة والأعمال المنكرة، ففشت في الأمة العربية بسببهم الدعارة والخلاعة والمجانة والعهر واللواطة، وما أشبه ذلك من الأخلاق السيئة".[1]

كما انتشر في المجتمع الشامي على أيام المعريّ اللهو والموجون ، وقد عرفت الشام منذ حكم الأمويين فنون اللهو، وتحفل كتب التاريخ بالحديث عن اعتناء الأمويين بالغناء منذ عهد عبد المالك ابن مروان ثم ابنه الوليد من بعده الذي حول قصّره للخمر واللهو والطرب ، واستمرت هذه الأحوال في العصر العباسي الثاني ، بل وكثرت مجالس الغناء والطرب والعزف على آلات مختلفة، فكان العامة يحضرون هذه المجالس، كما "كثرت المواخير والحانات، وظهرت موجة انحلال خلقي بين المغنيات في عهد الخليفة القائم 422 هـ-467 هـ"[2]

إنّ اضطراب المجتمع العباسي سياسيا واقتصاديا ودينيا، وفساده أدى إلى تفكك البنية الاجتماعية، فأصبح المجتمع يتكون من بنى عديدة، كما سبقت الإشارة، وطبيعي جداً أن تشعر الطبقة الشعبية التي حملت على عاتقها كل الأعباء، وعملت على توفير أسباب الراحة للحكام وحاشيته، طبيعي أن تشعر بالظلم والسخط جراء قيامها بالأعمال الشاقة دون أن تنال كامل حقوقها، ويتعزز لديها الشعور بضرورة تغيير هذا الواقع، فتتمرد، وتحتج وتدخل في صراع مع الطبقات الأخرى.

كان من نتائج هذا الوضع أن شهد العصر العباسي الثاني عموما والفترة الفاطمية في الشّام خاصة ثورات وصراعات، وكان أصحاب هذه الثورات يطالبون بحقوقهم، ويعملون على ردّ الطامعين المستغلّين.

---

[1] محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المصري وآثاره، ج1، ص130.

[2] حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، ص ص 592_593.

في هذه الفترة الخطيرة من حياة الامة عاش أبو العلاء، وانشغل بمعاناة بعض طبقات المجتمع وتبنى مطالبها، فلم يكن يبدو ظاهريا منعزلا على حال مجتمعه، بل كان له إحساس قوي بما يجري حوله من فساد اجتماعي وتدهور حياة الناس، لكن الظاهر أن هذا الإحساس "كان يتوارى خلف إحساسه القوي بهمومه وأمانيه، تاركا مع ذلك رواسب في أعماقه، لن تلبث أن تظهر في تأملاته وأماليه، بعد أن خلا إلى نفسه في عزلته، واعتكف يرصد خلل العصر وأمراض المجتمع".[1]

5-البنية الفكرية والأدبية لعصر أبي العلاء :

تكاد تجمع العديد من الكتب التي تناولت الحياة الفكرية والعقلية في عصر أبي العلاء على أن الاضطراب السياسي الذي شهدته الخلافة العباسية، وتلك الدويلات التي قامت هنا وهناك لم يكن لهما تأثيرات سلبية على الحياة الثقافية التي شهدت رقيا فكريا في مجالات معرفية عديدة، وسنأتي على ذكر بعض آراء الدارسين –وما أكثرها- الذين أثبتوا هذا الازدهار الفكري.

يقول طه حسين :«إنا نعتقد اعتقادا منطقياً تؤيده حقائق التاريخ، أنّ المسلمين لم يشهدوا عصراً زهت فيه حياتهم العقلية وازدهرت، وأتت أطيب الثمر وألذ الجنى، كهذا العصر الذي نبحث عنه ونقول فيه»[2].

أمّا محمد سليم الجندي فيرى أنّه: «لم يمر على الأمة العربية عصر كانت الحياة العقليـــة فيه والنهضة الفكرية أشدّ ازدهاراً ممّا وصلت إليه في العصر العباسي عامة وفي هذا العصـــر خاصّة »[3]، ويقصد بهذا الأخير عصر أبي العلاء المعري.

---

[1] عائشة عبد الرحمن، مع أبي العلاء في رحلة حياته، ص111.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص79.

[3] محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، ج1، ص135.

وتحدّث حسن إبراهيم عن الحركة الفكرية النشيطة التي ازدهرت في العصر العباسي الثاني، على الرغم من ضعف الخلافة وتدهور أوضاعها، فقد كان للدويلات التي استقلّـــت عن الخلافة دور في هذا الرقي، إضافة إلى ما خلّفته بعض الفرق الدينية كالسنة والشيعة من آثار كان لها أثـــر في النهضة العلمية[1].

وتزخر الكتب التاريخية التي تناولت الحياة الفكرية للعصر العباسي الثاني بحديث مستفيض عن العصر وأحواله، كما حفلت الكتب الأدبية، التي أرّخت للعصور الأدبية، بإبراز مختلف جوانب الحياة ومن ذلك نذكر على سبيل المثال كتب شوقي ضيف، عمر فروخ، أحمد أمين....

إنّ هذا الازدهار الذي عاشه المسلمون في عصر أبي العلاء مسّ علوما كثيرة، وقد فرق علماء العرب بين نوعين من العلوم؛ تتصل الأولى بالقرآن الكريم، وسميت بالعلوم الشرعيّة أو العلوم النقلية وتشمل: علم القراءات، التفسير، الحديث، الفقه، علم الكلام، النحو، علم اللغة، الأدب، أمّا النوع الثاني من العلوم فهو ذاك الذي أخذه العرب عن الأعاجم لهذا سمّوه بـــ علوم الأعاجم أو العلوم الدخيلة، وأكثر التسميات انتشاراً هو اسم العلوم العقلية، وتشمل: الطبّ، الفلك، والنجوم، الرياضيات، التاريخ والجغرافيا والفلسفة[2] .

ولا يتسع المقام ولا يسمح بالحديث عن جميع هذه العلوم، وإنما سنكتفي بما يخدم بحثنا ويساعدنا على تحقيق مرادنا؛ ونقصد بذلك الحديث عن الفلسفة على اعتبار أنّ أبا العلاء يحمل رؤية فلسفية، ويهمّنا أن نعرف فلسفة عصره، كما يجب أن نعرف حال الأدب لأنّ معرفة هذه الأحوال من شأنها أن تنير لنا بعض مسالك البحث.

---

[1] حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج4، ص398.

[2] للمزيد من هذه العلوم (النقلية والعقلية)، أنظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء3، من 346 إلى 387/ الجزء4 من415 إلى 547.

أ- العلوم العقلية:

من العلوم العقلية التي ازدهرت في عصر أبي العلاء وكان لها أثر واضح في أدبه:

1- **الفلسفة:** بدأت ترجمة الكتب في المجالات المعرفية المختلفة قبل عصر أبي العلاء، واكتملت في عصره، فقد اعتنى بها الخلفاء العباسيون عناية خاصة، وحرصوا على ترجمة ما عند غيرهم، فقد استقدم الخليفة العباسي الثاني المنصور« نفرا من الهنود والسّريان والفرس وغيرهم، فترجموا له كتبا كثيرة، وسأل ملوك الروم أن يصلوه بما لديهم من كتب الفلسفة، فبعثوا إليه ما لديهم من كتب أفلاطون وأرسطو طاليس، وأبقراط وجالينوس...وغيرهم»[1].

والعملية نفسها قام بها الخليفة الرشيد لكتب أخرى في الطب والعلوم والكيمياء وغيرها، أمّا الخليفة المأمون فقد بعث طائفة من العلماء العرب إلى بلاد الروم ليجلبوا له خير الكتب، ثم اختار من يترجمها، كما حرص على تحقيق ما تّمت ترجمته من قبل، ولم يبخل الخلفاء بالأموال على هؤلاء المترجمين الذين كانوا يتقاضون أجرة شهرية، «ولم يأت العهد الذي كان فيه أبو العلاء إلاّ وقد انتهى نقل ما كان عند اليونان والهند وغيرهما من أنواع الفلسفة والحكمة»[2].

ومن أشهر الفلاسفة الذين عاشوا خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين نذكر:

1- أبو بكر بن زكريا الرازي(ت311هـ).

2- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي(ت339هـ).

3- أبو علي الحسين بن سينا (ت 428هت).

اتّخذ الفلاسفة المسلمون-حسب طه حسن- طريقتين مختلفتين:

تمثّلت الأولى في الاعتماد الكلي على العقل، دون التقيّد بأيّ قيد ديني أو سياسي أو حتى عرفي، ومن أشهرهم الفارابي وابن سينا، وهذه الحرية المطلقة التي انتهجها أصحاب هذه الطريقة

---

[1] محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج1، ص149.

[2] المرجع نفسه، ج، ص150.

أخرجتهم عن بعض ما جاء في الإسلام؛ فقد أثبتوا بعض مانفاه الدّين (كقدم العالم) ونفوا بعض ما أثبته الدين الإسلامي (كحشر الأجساد) ولذلك حكم عليهم بالكفر[1].

أمّا النوع الثاني فقد اعتمد الفلاسفة فيه على الدّين، واتخذوا الفلسفة وسيلة للدفاع عن الإسلام، ومن هؤلاء علماء الكلام و«كان علم الكلام أكثر العلوم تعبيراً عن الفكر الإسلامي»[2]، فمن رحمه ولدت الفلسفة الإسلامية، وقد أصاب فلاسفة هذا النوع في أمور وأخطأوا في أخرى وزخر بهم عصر أبي العلاء، ونذكر منهم أبو الحسن الأشعري، أبو المنصور الماتريدي، أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الاستفرائيني، ومحمد بن عبد الوهاب الجبّائي[3]، وغيرهم كثر.

ظهر في عصر أبي العلاء نوع ثالث من الفلسفة لم يعتمد على العقل ولا على الدّين والنقل، وإنما ركن إلى الذوق، واتخذه طريقا إلى المعرفة، والمقصود بهم المتصوفة، والذوق عندهم هو السبيل المباشر لمعرفة العبد لربّه «وهو الكشف المباشر الذي يتمّ عبر حال تتلبس الصوفي فتبدل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة إلى الحقيقة، متجهة نحو الكشف عن الله، جوهر العالم والفناء فيه»[4].

أمّا عن نشأة التصوف والروافد الفلسفية التي أثّرت فيه، فيرى بعض الباحثين أن «التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلي من ناحية- متمثلا في وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام- والترف الاجتماعي والاقتصادي متمثلا في الطبقة العليا من أعضاء الدولة

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص81.

[2] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور الازدهار، ج3، ص49.

[3] أنظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص82.

[4] أدونيس، الثابت والمتحول(بحث في الإبداع والإتباع عند العرب)، دار الساقي، بيروت، ط1، 2019 ، ج1، ص246.

وكبار التجار»[1]، فهو ردة فعل على انغماس النّاس في الماديات واتخاذ الدّين من طرف البعض، وسيلة لتحقيق المآرب الدنياوية.

والتّصوف في نشأته الأولى- حسب علي النشار- يعود إلى الزهد الذي تغذى في البداية من القرآن والسنة، لتتسع فيما بعد مشاربه وروافده وتتعدد، وإن كان الرافد الهندي —عند عدد غير قليل من الباحثين أكثرهم تأثيرا، فقد أخذ الصوفية بنصيب وافر من "الفيدا الهندي" وأخذوا من الإشراقية الفارسية، واستمدّوا من الفيض الأفلوطيني، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو، ثم وجدوا مصدرا هاما في المجموعات الهرمسية، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمّها عقيدة الحلول وعقيدة وحدة الوجود[2].

وقد طعّم المتصوفة المسلمون فكرهم بأفكار من الدّين الإسلامي، فاصطبغ بصبغه وأصبح شكله غير مناف للإسلام، وإن زاغ البعض منهم عن روح الدّين ممّا جعل أبا العلاء المعري يسلّط عليهم لسان الذمّ والهجوم، علما أنّ المتصوفة الذين ابتعدوا عن الأضاليل استثناهم أبو العلاء من سخطه، ومن متصوفة القرن الرابع الهجري الحلاج والجنيد.

علوم أخرى وجدت في عصر أبي العلاء نذكرها باختصار، وسنركز على تلك التي كان لها حضورها في فكر المعري، وساعدت على بلورة نظرته للحياة، ووسمت أدبه ببعض السّمات.

2- التاريخ والجغرافيا:

ازدهر التاريخ في عصر أبي العلاء المعري ازدهاراً لا يمكن إغفال الحديث عنه، وقد اهتمّ المعري نفسه بالأخبار التاريخية، ويتجلّى هذا الاهتمام فيما زخر به ديوانه اللزوميات من أنباء السابقين وأخبار السّالفين.

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ط3، (دت)، ج 1ص53.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص53.

وإذا كان التّأليف في التاريخ قد مرّ بمراحل، فإنّه قد وصل في عصر أبي العلاء المعري إلى «طور الجمع والتأليف المستقصي»[1]، فظهرت أسماء تفوّقت في تأليف الكتب التاريخية كالمسعودي[2]* والبيروني* والبلخي*. وممّا ساعد على الارتقاء بالتاريخ كثرة ترحال العلماء وتجوالهم في الأقطار والأمصار، وهذا بتشجيع الملوك والأمراء-كما سبق الذكر-، فهذا المسعودي قد ارتحل «إلى بلاد الفرس والهند وأطراف الصين، ثم إلى بلاد العرب، ثم إلى بلاد السودان والزّنجبار، ثم عاد إلى العراق وارتحل منها إلى الشّام والجزيرة ومصر»[3]، ولا يخفى على أحد أهمية التّرحال والمعاينة والمشاهدة في كتابة الأخبار.

ولم يهتم المؤرخون في هذه الفترة بتاريخ العرب فقط، وإنما اتّسع مجال بحثهم ليشمل تاريخ الأمم المجاورة كالفرس والروم، فكان لهم أن تعرّفوا على تاريخ الأمم والشعوب وما لديهم من معارف وآداب وعلوم.

وكان الناس يجمعون بين الجغرافيا والتاريخ، فالحدث التاريخي لا يخرج عن إطاري الزّمان والمكان.

عرف العرب الجغرافيا بمعناها العلمي عندما اتصلوا بما عند الأمم الأخرى، واطّلعوا على ما ألّفوه من كتب في الجغرافيا، وذلك في العصر العباسي الثاني، وكان للخلفاء العباسيين دور في هذا الرقي، فقد عبّدوا الطريق ليسهّلوا على الناس التجارة وأمدّوا الرحّالين بكل ما يعينهم من مال وعلم.

وأشهر الجغرافيين خلال القرن الرابع هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المقدمي البشاري صاحب كتاب "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" والمتوفي سنة 387هـ وقيل 380هـ،

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص85.

*المسعودي: هو أبو الحسن على المسعودي المتوفى 345هـ، صاحب مروج الذهب.

*البيروني: هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفي سنة 440هـ.

*البلخيّ: أبو زيد البلخي توفي سنة 322، ساهم في كتابه التاريخ العام بمؤلفه "البدء والتاريخ".

[3] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص86.

أمـــّا في النصف الثاني من القرن الخامس فيطالعنا أبو الحسن علي بن محمد بن شجاع الربعي المالكي صاحب كتاب "الأعلام في فضائل الشام ودمشق"، وذكر ما فيهما من الآثار والبقاع الشريفة والمتوفي سنة 435هـــ.

وُجد أبو العلاء المعري في هذا العصر الخصب بتنوع معارفه وعلومه، فألّم شاعرنا بطرف من علوم عصره في الجغرافيا والتاريخ وغيرهما من العلوم، فقد كان شغوفاً بالمطالعة، لا يقع بين يديه كتاب أو يسمع عنه إلاّ وأمر من كان قائماً بشؤونه من طلبة العلم أو خدّامه أن يقرأوه له، فجمع الكثير من أخبار الماضين، وهاهو يقرّ بهذا في مطلع قصيدته المعنونة "وعندي من أخبارهم طرفُ"[1]:

ما كان في هذه الدنيا بنُو زمنٍ إلاّ وعندي من أخبارهم طرفُ

هذا وإن كان أبو العلاء قد ألّم بطرف من معارف عصره، فإنّ معرفته العميقة بصناعة الشعر لا تخفى على أحد، فقد استطاع أن يأتي بما عجز عنه الأوائل وألزم شعره ما لا يُلْزم، ولعلّ العصر العباسي نفسه، وما شهده من رقيّ كان عاملاً مساعداً على تطور الشعـــر، إنّ هـــذا الكـــلام عن مقدرة المعري الشعرية يجرّنا للحديث عن حال الأدب والشعر على أيـــام أبي العلاء.

3-حال الأدب والشعر:

اتّسع مفهوم الأدب في العصر العباسي ليشمل علم النّحو والصّرف والبيان والبديع والعروض والشّعر والنّثر، وحرصًا منا على الإيجاز وعدم التّفصيل في كل هذه العلوم المتعلقة بالأدب رأينا أن نقتصر على حال الشّعر في عصر أبي العلاء، لأننا سنشتغل على مدونة شعرية وهمنا أن نعرف حال ووضعية هذا الجنس الأدبي.

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص102.

لقد تغيّر الشّعر في هذه الفترة عمّا كان عليه فيما مضى واتّسعت مضامينه وتجدّد أسلوبه، وهذا بفعل تأثير الحياة العامة على الأدب. فقد أصبح المجتمع العباسي منفتحاً على حضارات متعددة وعلوم وآداب وثقافات كثيرة، فتغيّر الذّوق العربي واستفاد مّما لدى الآخر.

لقد رأينا في بداية العصر العباسي شعراء ينهجون بالشعر منهجاً جديداً ثائرين على النّمط القديم، داعين إلى ضرورة مواكبة الأدب للحياة الجديدة، والخروج عن الموضوعات التّقليدية، ويمثّل هذه الفترة التجديدية الأولى الشّعراء الأعاجم، كبشار بن برد الذي ثار على القيود الاجتماعية العربية، وحتى على الدّين ودعا إلى الإباحية، واستطاع بشار وأضرابه من المحدثين الذين جاؤوا بعده أن يجددوا في موضوعات الشعر وأساليبه، ويؤكد المرزباني صاحب كتاب الموشـــح أن بشار«أستاذ المحدثين الذي عنه أخذوا ومن بحره اغترفوا وأثره اقتفوا»[1].

ومن الذين جاؤوا بعده وساروا على نهجه مسلم بن وليد الأنصاري وأبي نـــواس الحســـن بن هانئ؛ هذا الأخير الذي يعدّ من المحدثين الذين ثاروا على الحياة البدوية العربية القديمة فهو القائل:

لا تأخذ عن الأعـــراب لهـــوا ولا عبثـــاً فعيشـــهم جـــديب

فالتّغير يبدأ عند أبي نواس بالابتعاد عن حياة البدويين الجدبة الجافة، والسّير باتجاه حياة الخمرة والتمدّن، بل والانغماس في مأدباتها وملذّاتها. وتأخذ الخمرة في صورة الحياة الجديدة التي تستدعي تعبيراً جديداً يلائمها فكان أن أبدع في تصوير الخمرة ووصف عشقه لها وهيامه بها.

وبالمقابل ظهر نموذج ثان عاكس الأول في توجهه، وحتى في لغته، وهو شعر الزّهد الذي انصرف فيه أصحابه عن صخب الحياة الدنيا، ودعوا إلى التقشّف في ملذات الحـــياة، والتّفكيـــر في الدّار الباقية والاستعداد لها، ولقد حمل لواء هذا اللون من الشعر الشاعر المكنى بأبي العتاهية الذي سخّر شعره لخدمة الدّين والأخلاق. فتوجه به إلى الدّهاء من الناس

[1] أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعر، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ص2905.

وعامتهم؛ فكان شعره سهلا بسيطا، نزل فيه أحياناً إلى مستوى كلام الناس البسيط، فلا يكاد يختلف عنه إلاّ في الوزن والقافية، وأحيانا يخرج عن أوزان العرب.

فقد «كان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعراً موزوناً يخرج به عن أعاريض الشّعر وأوزان العرب»[1]. ففي شعره بساطة وسطحية متأتية من حرص أبي العتاهية على توجيه الناس وإسداء النصح لهم بالكلمة الطيبة البسيطة أكثر من حرصه على تنميق كلامه وتزويقه.

هناك مدرسة شعرية أخرى مثّلت العصر العباسي أحسن تمثيل، واحتوت ثقافته، وانعكست فيها الفلسفة والمنطق اليونانيين، والفكر الإسلامي بمختلف علومه اللغوية والدّينية، إنها مدرســـة أبي تمام بموسيقاها العذبة، وتصويرها الحسن، ولغتها القويّة، وكثافة رمزها وبدائع غرائبها.

إنّ الشعر في مفهوم أبي تمام وفي ممارسته-أيضا- إبداع يخرج فيه صاحبه عمّا ألفه الناس، إنّه احتواء للذّات المبدعة وللحياة في ثوب جديد، لا يعني بالضرورة كسر قواعد اللغة، ولكن الإبداع عنده يظلّ يحتمي باللّغة، لكن دون أن يعيد توظيف المستهلك من الألفاظ والمعاني والصور.

إنّ عصر أبي تمام عصر التعقيد على مستويات حياتية مختلفة، فهو عصر المفارقات والتناقضات، وعصر العجائب والغرائب أيضاً. وطبيعي جداً أن يترح أبو تمام نحو عمق الفكرة ووفرة اللفظ وغرابة الصورة. علما أن فكرة الغرابة ارتبطت بالغموض والحسن أيضا. يقول الجاحظ على لسان سهل بن هارون: «إنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد عن الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم كان أطرف ،وكلّما كان أطرف كان أعجب، وكلّما كان أعجب كان أبدع»[2].

---

[1] ابن قتيبة، الشعر والشعراء...ص538.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص ص89،90.

فهذا هو الإبداع في اعتقاد شاعر استطاع أن يتحرّر من سلطة النص القديم، ومن تلك المعايير التي وضعها النقّاد والبلاغيون، ويؤسّس لمفهوم جديد للشعر بعيداً عن الإتباعية المميتة، وبهذا كانت مدرسته بداية للحداثة في لغة الشعر، وقد كان لها أثر طيب فيمن جاء بعده.

بعد أبي تمام يطالعنا القرن الرابع الهجري بشاعر فذ، إنّه الشاعر أبو الطيب المتنبي، هذا الذي مهما تحدّث عنه السّابقون فلم يفه أحد حقّه، ولا نحن سنفيه حقّه في هذه السّطور القليلة، شاعر استطاع أن يستغلّ ما أتيح لعصره من تطوّر لغوي وبلاغي وفلسفي، وأن يضيف له من عنده من قدراته الخاصة، فأبدع، وملأ الدنيا، وشغل الناس، شاعر قويّ المعاني واسع الخيال، جزيل اللّفظ، جدّد في الموضوعات، زاوج بين الذّات والموضوع، فجاء فخره منصهراً في المدح مرة وفي الهجاء مرة أخرى. صحيح أنّه تكسّب بشعره، وظروف العصر شجعته على ذلك، فقد وجـــد في زمن كثر فيه الأمراء والملوك، وكانوا يحتاجون من يدعّم حكمهم، فوجدوا في مدائح الشّعراء وسيلة مثلى لدعم حكمهم وإعطائه الشرعية.

إنّ أبا الطيب المتنبي هو من يمثّل هذا العصر، إنّه صورة للطبقة الأستقراطية وما كانت تنعم به، صحيح أنه لم يكن من سلسلة الحكّام، لكنه جاورهم وجالسهم وحظي بمكانة في ملكهم، لم يحظ بها شاعر في زمانه.

شخصية شعريّة أخرى كان لها موقعها المتميّز في خريطة الشعر العباسي، ظهرت في أواخر القرن الرابع الهجري، إنها شخصية صاحب مدونتنا البحثية شاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء-كما يقال- إنّه أبو العلاء المعري. هذا الذي تتمثل إضافته في مجال الشّعر أنه أبدع فنًّا أدبياً جديداً، هو الشّعر الفلسفي. صحيح أن الشعر العربي لم يخل من الأقوال الفلسفية، لكن لا أحد أنشأ ديواناً خالصاً لشرح الحقائق الفلسفية كما فعل المعري في لزومياته[1]، وهو موضوع بحثنافي الفصول المقبلة.

[1] أُنظر طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء ، ص91.

الفصل الثاني:

قراءة داخلية للمدوّنة (مرحلة الفهم)

أولا:التعريف باللّزوميات (المدوّنة)

ثانيا:منهج تحليل البنية الداخلية للمدونّة (مرحلة الفهم)

ثالثا:مفهوم البنية وبنية البيت الشعري

أ–مفهوم البنية

ب– مفهوم بنية البيت الشعري

رابعا: البنى الدّلالية للمدوّنة

1–دراسة البنية الدّالة على الحكّام والسياسيين

أ–الزّمن النّحوي (الدّاخلي) للبنية

ب–بنية الضّمير

ج–الجمل الاسمية والفعلية

د–الجمل من حيث الخبر والإنشاء

2-دراسة البنية الدّالة على أحوال النّاس والمجتمع

أ-الزّمن النّحوي الدّاخلي للبنية

ب-بنية الضّمير

ج-الثّنائيات الضدّية

3-دراسة البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق الدّينية

أ-التّكرار في البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق

يعدّ هذا الفصل التطبيقي صلب البحث، ففيه قراءة في اللّزوميات وكشف لبنى النص الدّالة وتحليلها تحليلا داخليا، لكن قبل ذلك يجدر بنا أن نقترب من هذا الذي سمّي باللزوميات، وأن نتعرّف على هذا الديوان المتميز، ونعرّف به، أمّا صاحبه فهو أشهر من نار على علم -كما يقال- لذا ارتأينا ألاّ نستهلك صفحات هذا المتن في الترجمة لمن هو معروف، وهذا ليس تقليلا من شأنه بل بالعكس لعلوِّ ذكره وذيع صيته.

أولا:التعريف باللّزوميات (المدوّنة):

هو ديوان ضخم يقع فيما يزيد عن ثماني مائة صفحة[1] سمّاه أبو العلاء "لزوم ما لا يلزم"، وقد استهلّه بمقدمة توضيحية طويلة وثرية ،شرح فيها أمورًا كثيرة متعلِّقة بطبيعة الديوان، ومحتواه وتسميته، وممِّا ذكره[2] :

1- أنه أنشأ أبنيه أوراق[3] توخَّى فيها صدق الكلمة، ونزّهها عن الكذب، فمنها ما هو تمجيد لله، وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرقدة الغافلين وتحذير من الدنيا.

2- وَسَمَ ديوانه بـــــ "لزوم ما لا يلزم" لأنه تكلَّف فيه ثلاث كلف:

أ- أنّه ينتظم حروف المعجم عن آخرها.

ب-أن يجيء رويّه بالحركات الثلاث وبالسّكون بعد ذلك.

ج- أنه لزم مع كلِّ رويّ فيه شيء لا يلزم من ياء أو تاء أو غير ذلك من الحروف.

وقد رتِّبت القصائد في الديوان حسب حروف الرويّ، ووردت مبوّبة بحسب البحور.

---

(1) حسب النسخة المعتمدة في بحثنا، وهي من تحقيق عمر الطباع دار الأرقم .

(2) أبو العلاء المعري، اللزوميات لزوم ما لا يلزم، تح: عمر الطّباع، دار الأرقم بيروت، (د ط) (د ت)، مقدمة الديوان الجزء الأول من 26 إلى ص 44.

(3) يذهب الناقد أمجد الطرابلسي إلى أن الصحيح "أبنية أوزان" كما رآه في بعض مخطوطات اللزوميات.

اختلفت مضامين ديوان لزوم ما لا يلزم عمّا ألفناه في الدواوين الشّعرية العربية القديمة من موضوعات في الغزل أو المدح أو الوصف. فقد تناول المعري موضوعات شملت الحياة العباسية بمختلف جوانبها؛ الاجتماعية، والسياسية والتاريخية والدينية، لهذا لا يمكن لقارئ الديوان أن يفهم مضامينه "ما لم يستعن بالشروح على اختلافها ، تاريخية: تعرّف بالأعلام والأحداث التاريخية الهامة، واجتماعية: تشرح الأحوال الأخلاقية والأوضاع العمرانية الغالبة، وعلميه: تبسط المعتقدات الدينية والفلسفية المشهورة"[1].

ولعلّ هذا التمايز في مضمون الديوان ومحتواه استدعى تمايزًا في بناء النص الشعري، فجاءت الأشعار على غير العادة، مقيّدة بكثير من القيود الشكلية التي أفقدت الشعر روحه ورونقه، وكأن المعري أراد أن يعطِّل ملكة الشعر بهذه التعقيدات العروضية، بعدما تيقن أن الشعر لم يعد يقوم بالدور الأخلاقي والاجتماعي المنوط به، وأن الشعراء انصرفوا إمَّا لأنفسهم أو للحكام يتقربون منهم خدمة لمآربهم وأطماعهم.

ولزوميات المعري فلسفة في الحياة قبل أن تكون طريقة في الإبداع ، يقول طه حسين عن اللزوميات: "إنّها إلى أن تكون كتابا فلسفيا أقرب منها إلى أن تكون ديوانًا شعريا"[2]. كما نفى مارون عبود عن أبي العلاء صفة الشاعرية في لزومياته، حيث يرى أن فلسفته أبعدته عن الشعر "ولا يصحّ أن نَعُدَّه، في لزومياته، شاعرًا"[3] وأنّ ديوانه في الحقيقة كتاب جمع فيه مؤلّفه أصول "مذهبه" وبسطها بَسْطًا معمَّى تقيةً وإيثارًا للعافية"[4].

---

[1] كمال اليازجي، أبو العلاء ولزومياته، دار الجيل، بيروت، ط 2 ، 1997، ص 125.

[2] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص 216.

[3] مارون عبود، أبو العلاء المعري زوبعة الدهور، مؤسسة هنداوي (د ط) (د ت) ص 21.

[4] المرجع نفسه، ص 21.

حرص المعرّي في لزومياته على أن يكون صادقًا، وتحرّى قول الحق فيها، فهو القائل: "توخيتُ فيها صدق الكلمة، ونزّهتها عن الكذب"[1]. ولعل خلق الرجل وطبيعة مضمون ديوانه فرضت عليه ذلك، ففي الديوان تمجيد لله ووعظ للسّامع، وتنبيه للعاقل، وتحذير من الدنيا. والشعر في اعتقاد العرب "أكذبه أعذبه"، والمعري نفسه يروي عن الأصمعي كلامًا فيما معناه "أنَّ الشعر بابٌ من أبواب الباطل فإذا أريد به غير وجهه ضَعُفَ"[2]. إذن فقد أفقد الصدق اللزوميات عذوبتها وسحرها.

يُدرك أبو العلاء ويعي جيدًا أن لزومياته لا ترتقي إلى ما عهده الناس من الشعر ، حيث يقول: "ولا أزعمها كالسَّمط"[3]، لكنه في الوقت ذاته يتمنى ألا تنزل إلى مجرّد نظم ورصف للكلمات "وأرجو ألاّ تحسب من السّميط"[4]. هذا وإن أُعجب البعضُ باللزوميات فإن الكثير من النقاد[5] القدماء منهم والمحدثين أعاب على أبي العلاء الإغراق في الاغراب والتكلّف الذي طبع ديوانه "حتى ليشعر الإنسان في أحوال كثيرة بأنه يقرأ متنًا من متون اللغة العويصة"[6].

يبدو أنّ أبا العلاء المعري وجد في اللّغة وغريبها ما يشغله ويسلّيه، فانكبَّ في لزومياته على إظهار براعته في الألغاز اللغوية -إن صحّت الكلمة- كما تسلّى بالبديع، وبالجناس خاصّة، أو ما يُعرف بردّ الصدر على العجز، فكان الجناس لازمة أخرى ألزم بها المعري نفسه، فعبث ابن المعرة باللغة، واجتهد دارسوه في فكّ ألغازه ورموزه، وتأويل إيماءاته وإيحاءاته.

---

(1) أبو العلاء المعري، مقدمة اللزوميات، المجلد الأول، ص 26.

(2) المصدر نفسه، مقدمة، ص 51.

(3) المصدر نفسه، مقدمة، ص 26، السَّمط: الخيط ما دام الخرز أو اللؤلؤ منتظما فيه.

(4) المصدر نفسه، مقدمة، ص 26، السَّميط: الآجُرُّ القائم بعضُه فوق بعض.

(5) من النقاد القدامى نذكر ابن الأثير وغيره، ومن المحدثين شوقي ضيف وغيره

(6) أبو العلاء المعري، اللزوميات، مقدمه بقلم شوقي ضيف، ص 19.

ويعتقد بعض الباحثين أنّ المعرّي وظّف الغريب في شعره ليظهر براعته ومقدرته اللغوية، إلاّ أن طه حسين ينفي ذلك، ويرجع الأمر إلى خوف المعرّي من انكشاف غرض الديوان "فممَّا لا شك فيه أن الرجل كان يودّ لو عمي أمر كتابه على ناسٍ من المتشدّدين في الدّين حتى لا يتخذوه وسيلة إلى إهدار دمه"[1]. والمعري نفسه ينبّهنا إلى اعتماده التعمية والغموض ايثارًا للعافية، إذ يقول[2]:

أوجز الـــدّهرُ، في المقـــالِ إلى أن * جَعَلَ الصّـــمت غايَـــة الإيجـــاز**

لا تُقيِّـــدْ علـــيّ لفظـــي، فـــإنّي * مثلُ غـــيري، تكلُّمـــي بالمجـــاز**

ولا يهمّنا كثيرا معرفة سبب لجوء أبي العلاء المعري إلى استعمال اللفظ الغريب والمعنى العميق، بقدر ما يهمنا الإقرار بأنَّ لغة الشاعر صعبة الفهم، وهو نفسه كان يعي هذا جيدًا، لذلك أعقب ديوانه بهامش من شروحات الألفاظ، فذلّل صعابها وسهّلها للقارئ.

حرص المعري في لزومياته على الكتابة في عدة موضوعات، ونقد الكثير من مظاهر الحياة، فقدّم الحكم والعظات ،وأكثر من النصائح والإرشادات، فتكرّرت الكثير من المعاني والكلمات، وعُدَّ هذا من الهَنَاتِ غير الهيِّنات ،ومن العلامات التي قلّلت من قيمة اللزوميـــات. ثم إنّ تكرار الكثير من المعاني والأفكار، والنظم على جميع حروف المعجم، وبكلِّ الحركات جعل ديوان لزوم ما لا يلزم "يخرج في النهاية بحجم ضخم[3] يضمّ تسعمائة واثنين وأربعين نصًا[4].

وقد وقف الباحثون عند أسباب التكرار في لزوميات أبي العلاء المعري، والذي نتج عنه ضخامة المتن، ففي نظر عمر فروخ يعود ذلك إلى طريقة نظم الديـــوان يقـــول: "وعـــندي أن

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص 218.

[2] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 475.

[3] كامل سعفان، في صحبة أبي العلاء، بين التمرد والانتماء، دار الأمير للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص 41.

[4] حسب الطبعة التي اعتمدناها والمذكورة سابقا. والعدد مقسم بين قصيدة ومقطوعة.

المعري كان ينظم اللزوميات "مجموعًا مجموعًا" أعني أنه كان يتناول حرفًا من حروف الرويّ: الهمزة أو الباء أو الرّاء... وينظم عليه من اللزوميات ما قد يتفق له"[1]، ودليل عمر فروخ على ذلك هو تلك النفس الواحدة التي يشعر بها القارئ في اللزوميات المتتالية التي "كثيرًا ما تخضع لمفردات وتراكيب تتملك المعرّي فيكرِّرها عند كلّ مناسبة"[2].

ويذهب شوقي ضيف إلى أنّ الوعظ الذي كان غاية الديوان، هو ما جعل الشاعر يكرّر بعض المعاني، وينتقل بين أفكار يبدئ فيها ويعيد دون اهتمام بالجانب الفني[3]. و لم يرتّب المعري ديوانه حسب الموضوعات أو الأغراض وإنما تناول في المقطوعة أو القصيدة الواحدة عدة أفكار، تتعلق بحياة الناس الأخلاقية والاجتماعية والدينية.

أمّا من حيث البناء الخارجي وهيكل اللزوميات فلقد لاحظنا أنَّ نسبة كبيرة منها يغلب عليها القصر المفرط، فمن مجموع ثلاث وتسعين وخمسمائة وألف لزوميه وجدنا ستًا وألفا لزوميه تتراوح ما بين البيتين وستة أبيات. أمَّا القصائد الطوال التي تزيد عن ثلاثين بيتًا فلا تتعدى أربع عشرة قصيدة[4]. إنّ هذه الأرقام تؤكد أن معظم أشعار اللزوميات هي مقطوعات ،أي تقلّ عن سبع أبيات، لأن القصيدة في مفهوم النقد القديم تخضع لمعيار الطول.

وفي الختام تبقى اللزوميات –رغم كل ما قيل عنها– من الأعمال الابداعية التي شغلت الباحثين والدّارسين عبر العصور، وهي باتفاق النقّاد صورة صادقة لعصر المعري، فيها من

---

(1) عمر فروخ، حكيم المعرة أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرّي، دار لبنان للطباعة والنّشر، سلسلة دراسات في الأدب والعلم والفلسفة، ط2، 1986، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 67.

(3) ينظر أبو العلاء المعري، اللزوميات، مقدمة بقلم شوقي ضيف، ص 18.

(4) للمزيد من الإحصائيات والنسب أُنظر: دراسة رشيدة أوباعز "أبو العلاء المعري بين قيود الفن وحرية الفكر" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي، إشراف: أمجد الطرابلسي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط– (1983- 1984) مخطوطة من ص 147 إلى ص 152.

الأفكار والتلميحات ما يجعلها قادرة على البوح، فهي كالأرض الخصبة تؤتى ثمارًا على قدر خدمة الإنسان لها. وهذا في الحقيقة ما شجعنا على دراستها وفق منهجية وآلية حديثه هي البنيوية التكوينية.

ثانيا:منهج تحليل البنية الداخلية للمدوّنة:

تقدّم البنيوية التكوينية منهجًا خاصًا في تحليل النّص الأدبي، يقوم أساسًا على فهم النّص أولا ثم تفسيره، ويقف الباحث في المستوى الأول "الفهم" عند البنى الجزئية الدّالة، وينظر إليها كبنية مغلقة، لا يضيف لها أيّ عنصر خارجي، يكتفي بتحليل هذا العالم الذي أبدعه الأديب. لكن كيف يكون التحليل في هذه المرحلة؟ إنَّ غولدمان نفسه -صاحب المنهج- لم يحدّد لنا الأدوات الإجرائية، واكتفى في تحليله لبعض الأعمال الروائية بالاعتماد "على المبادئ المنطقية العامة للتفكير (المقارنة، الترابط، التعارض، التناقص، التماثل... إلخ)"[1] وقد صَبَّ غولدمان اهتمامه على رؤية العالم ،لكنه رغم هذا لا يرفض ما تقدمه اللسانيات من إمكانيات للوصول إلى دراسة البنى الشكلية واللغوية ،لكنه يجعل الأولوية للعالم على الشكل "فالبنية المعبّرة للنص تخضع لرؤية الكاتب للعالم"[2] إنها مركز اهتمامه والغاية من الدراسة، أمَّا الشكل فما هو إلَّا واسطة ووسيلة، ولهذا درس قصيدة "القطط" للشاعر بودلير، وخالف فيها ما ذهب إليه ليفي شتراوس وياكبسون عندما درسا القصيدة نفسها دراسة نصية، واكتفى هو بالبحث عن رؤية العالم، فبالنسبة لغولدمان "الأولوية للعالم على الشّكل وللبنية الشمولية على البنى الجزئية"[3].

---

[1] حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر مناهج ونظريات ومواقف، منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب، ظهر المهراس، فاس، ط 1، 2009، ص 72.

[2] جمال شحيّد، في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان، ص 63.

[3] جمال شحيّد، في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان، ص 63.

لكن رغم هذا، وكخطوة أولية، لا مناص من الاعتماد على منهج لغوي (ألسني)، يساعدنا في تحليل بنى النص الدّالة وفهمها، ورأينا أن نعتمد على البنيوية. وفي رحلة بحثنا عن خطوات عملية تساعدنا على مثل هذا التحليل وجدنا أنَّ البحث عن الآليات التي يشتغل بها التحليل البنيوي للشعر فيه مشاقّ كبير، فلم نعثر على أدوات مضبوطة مبسوطة أمامنا متفق عليها، وكلّ ما وجدناه هو إما اجتهادات شخصية أو بعض الأسس التي يقوم عليها المنهج، وضوابطه؛ كعزل النص عمَّا هو خارجه، ثم تقسيمه إلى أجزاء والنظر إلى وظيفة كلّ جـــزء في موضعه وموقعه، ثم في علاقته مع الأجزاء الأخرى، ولم نجد -فيما بحثنا- منهجا بنيويا واضح المعالم دقيقًا مشفوعًا بأمثلة توضيحية.

ومن الكتب التي اهتمت بالبنيوية، ووقفت عند مستويات التحليل كتاب صلاح فضل "نظرية البنائية في النقد الأدبي"، حيث قدّم لنا طريقة في تحليل العمل الأدبي لها علاقة بالعناصر المختلفة التي تكوِّن العمل الأدبي والتي تتكامل فيما بينها وهي[1]:

1- **المستوى الصوتي**: ويدرس الحروف ورمزيتها وتكويناتها الموسيقية من نبر وتنغيم وإيقاع.

2- **المستوى الصرفي**: ويدرس فيه الوحدات الصرفية ووظيفتها في التكوينين اللغوي والأدبي خاصة.

3- **المستوى المعجمي**: وتدرس فيه الكلمات لمعرفة خصائصها الحسّية والتجريدية والحيوية، والمستوى الأسلوبي لها.

4- **المستوى النحوي**: ويدرس تأليف وتركيب الجمل وطرق تكوينها وخصائصها الدلالية والجمالية.

[1] صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1998، ص ص 213- 214.

5- **مستوى القول:** ويتعلق بتحليل تراكيب الجمل الكبرى لمعرفة خصائصها الأساسية والثانوية.

6- **المستوى الدلالي:** ويهتم بتحليل المعاني المباشرة وغير المباشرة، والصور المتّصلة بالأنظمة الخارجة عن حدود اللغة التي ترتبط بعلوم النفس والاجتماع، وتمارس وظيفتها على درجات في الأدب والشعر .

7- **المستوى الرمزي:** الذي تقوم فيه المستويات السابقة بدور الدال الجديد، الذي ينتج مدلولا أدبيا جديدا، يقود بدوره إلى المعنى الثاني أو ما يسمى باللغة داخل اللغة[1].

ولكلّ واحد من هذه المستويات قوانينه الثابتة مثل قواعد النحو والصرف والبلاغة والعروض... ويشير صلاح فضل إلى ضرورة مراعاة المحورين الأفقي والاستبدالي عند التحليل، وينبّه إلى أنّ نجاعة هذا التحليل مرتبطة بالجانب المعرفي للناقد، وقدرته على الإلمام بالعلوم المختلفة؛ كالعلوم اللغوية (النحو والصرف) الصوتيات، علم العروض وموسيقى الشعر، علم الدلالة.

والحقيقة أنّ هذه المستويات المعروفة في الدّرس اللغوي لم يتفطن فيها صلاح فضل إلى البنى العميقة التي من شأنها أن توصلنا إلى بعض الدّلالات المتخفية والتي لم يغفل عنها كل من الناقدين محمد بنيس ويمنى العيد.

تعدّ دراسة محمد بنيس لظاهرة الشعر المعاصر في المغرب رائدة في مجال تطبيق البنيوية التكوينية في العالم العربي، ففي مقدمة كتابه المطولة[2] وضّح أمورًا كثيرة متعلّقة بالمتن الشعري من جهة وبالمنهج المتبع من جهة ثانية حيث أعلن بنيس اعتماده على منهجين اثنين في مقاربة

---

[1] صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص ص 214- 215.

[2] محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط 3، 2014 ص ص20 -22.

الشعر المغربي، وهما المنهج البنيوي والمنهج الاجتماعي الجدلي وكأنه يريد أن يقترح على القارئ منهجًا جديدًا قادرًا على تحليل النص داخليا وخارجيا.

ويقوم المنهج البنيوي عنده على ما يلي:

- إنه منهج يعتمد على اللّغة.
- انبثق من التحولات الحاصلة في الدّراسات اللّغوية على يد العالم اللغوي فردناند دوسوسير.
- يتمحور عمل معظم اتجاهات البنيوية في "البحث في القوانين والأنساق الداخلية للعمل الأدبي"[1].
- يُعامل النص "كعالم ذري مغلق على نفسه"[2].
- يَعمل على "الكشف على لعبة الدلالات"[3].

وامتثالًا لمتطلبات البنيوية التكوينية التي يدعو أصحابها إلى قراءة المتن -في مرحلة الفهم- قراءة داخلية نصية، تناول محمد بنيس قصائد الشعراء المغاربة، وبَحَث عن خصائصها النصية، وذلك بالوقوف عند تجليات البنية السطحية أولاً، ثم توجّه نحو البنية العميقة، مؤكدًا أنَّ دراسته تقوم على الوصف والمحايدة والتجرد، واستهدى في هذا الجانب، بل واعتمد على آراء لغويين كبار أمثال نعوم تشومسكي، اميل بنفنست، وبنيويين مشهورين كرولان بارت وتزفيتان تودوروف.

بحث محمد بنيس عن بنية القصيدة قديمًا وحديثا، كما افترض أنّ المتن المدروس يكوِّن وحدة ثم راح يحاول التدليل على وجود هذه الوحدة، من خلال إظهار قوانين بنية المتن كالزمان

---

(1) محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) المرجع نفسه، ص 22.

والمكان، ثم انتقل إلى مستوى آخر من تجليات البنية السطحية، والمتعلِّق بوحدة المتن نحويًا ودلاليا. ويعوِّل محمد بنيس كثيرا على البنية الزمانية والمكانية، ذلك راجع لطبيعة دراسته التي تبحث في الشعر كظاهرة في زمان ومكان معينين.

دراسة أخرى قيّمة للناقدة يمنى العيد حلّلت فيها بعض النصوص الشعرية والنثرية معتمدة على البنيوية التكوينية، وقد استعانت هي الأخرى في تحليل مدونتها على البنيوية، لكنها فضلت، قبل ولوج عالم المبدعَات، أن تقف في الفصل الأول من كتابها[1] عند المنشأ اللساني للبنيوية.

ترى يمنى العيد أنّ أوّل خطوة في المنهج البنيوي ذي المنشأ اللساني هو تحديد البنية؛ أي النظر إلى موضوع البحث كبنية مستقلّة، وهذه البنية قد تكون مجتمعًا أو نصًا أو مجموعة نصوص، وتشترط، ككل البنيويين، عزل البنية عن محيطها الخارجي، أمَّا الخطوة الثانية فهي تحليل البنية، وهنا تدعو الناقدةُ الباحثَ لأن يتسلّح بالمعارف اللسانية واللغوية.

تُحدِّد يمنى العيد الهدف من مثل هذا التحليل في كشف عناصر البنية "أي دراسة الرمز، الصورة، الموسيقى، وذلك في نسيج العلاقات اللغوية وفي أنساقها"[2]. وتنبِّه الناقدة إلى أنه بإمكان المحلِّل البنيوي أن يقارب المستوى السطحي للبنية، ومن ثمة ينفذ إلى المستوى العميق، وهو ما قام به محمد بنيس في دراسته المذكورة آنفًا. كما يمكن للباحث، من وجهة نظرها، أن يقف عند مكونات النص، وأشكال التكرار فيها، وأنساق تركيب الصورة الشعرية.

---

[1] يمنى العيد، في معرفة النص، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1984.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

تدرس الصورة الشعرية من حيث مستواها اللغوي أولاً، فيتمّ الكشف عن "الدلالات التي ينتظمها المحور الأفقي، وهي دلالات تتعلّق بالجذر التركيبي. ثم الدلالات التي ينتظمها المحور العمودي و.. تتعلّق بالتداعيات أو الإيحاءات"[1].

تتمثل الغاية الكبرى من دراسة هذه العناصر وكشف أنساق العلاقات فيما بينها – من وجهة نظر يمنى العيد– هو الوصول إلى الآلية التي تحكم هذه العلاقات ،وقد يستطيع الباحث كشف جملة من القوانين المشتركة كما فعل بروب في دراسته للحكاية الشعبية، ومثل ما قام به محمد بنيس في دراسته السابقة حيث خلص إلى أنّ الشعر المعاصر في المغرب محكوم بقوانين ثلاثة[2].

ولا يخفى على الناقدة يمنى العيد أن تشير في ختام حديثها عن المنهج البنيوي إلى التمايزات العديدة التي تبرز –أحيانا– في بعض الممارسات النقدية، والتي تتحكم فيها عوامل؛ قد تتعلّق بثقافة الباحث أو بطبيعة الموضوع أو الهدف المنشود. وهذا ما لاحظناه –فعلا– عند اطلاعنا على بعض الدراسات، ولهذا رأينا أن الاستفادة من دراسة محمد بنيس، ووضعها نصب أعيننا، كنموذج عملي، لا تعني الوقوف عند حدود ما وقف عنده بنيس دون تجاوزه، بل إننا سنعتمد على مستويات أخرى قد تساعدنا أكثر في الكشف عن دلالات أعمق في النص العلائي.

---

[1] يمنى العيد، في معرفة النص، ص 36.

[2] هذه القوانين هي: قانون التجريب –قانون السقوط والانتظار– قانون الغرابة للمزيد انظر محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، من ص 217 إلى ص 249.

ثالثا: مفهوم البنية وبنية البيت الشعري:

أ-مفهوم البنية:

البنية "صاحبة الجلالة" كما لقّبها زكريا إبراهيم[1]، لا نكاد نفتح كتابا في البنيوية الألسنية أو البنيوية التكوينية أو كتابا فلسفيا أو نقديا إلاَّ وجدنا هذا المفهوم يتكرر في مَتْن الكتاب ،ويتردد في ثناياه. وقد اضطررنا إلى البحث عن مفهوم البنية لَمَّا وصل بنا سير البحث إلى الفصل التطبيقي ووجدنا أنفسنا ملزمين بالكشف أولاً عن البنية اللغوية الماثلة في شعر المعري، ثم البحث ثانيا عن البنية الاجتماعية التي مثّل المعري فكرها لنصل إلى الخطوة الثالثة وهي تقصي البنية الذهنية والثقافية للمجتمع العباسي في مرحلة إنتاج المعري للزوميات.

ولا يتسع المجال ولا الزمن ولا المقام -أيضا- لتتبع التطور التاريخي لمفهوم البنية في الدراسات الإنسانية إلى أن استقرَّ ضمن نظرية نقدية لها أسسها ومفاهيمها. إنَّ ما يهمّنا هو مفهوم هذا المصطلح في الحقول التي هي قريبة من البنيوية التكوينية، ونقصد بها الدّراسات الأنتروبولوجية مع ليفي ستراوس، والدراسات النفسية مع جان بياجيه، إضافة إلى مفهوم البنية عند الماركسيين.

عرّف شيخُ البنيويين المعاصرين[2] -كلود ليفي ستراوس- البنية بقوله: "المبدأ الأساسي هو أنّ مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع. وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جدًا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا، أقصد

---

[1] زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، (د ط) (د ت)، ص 7.

[2] زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، ص 8.

مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إنَّ العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية"[1].

ينطلق ليفي ستراوس في تحديد البنية من فكرة النموذج، الذي يُنشئه الباحث ليفهم به الواقع، فالبنية الاجتماعية عنده لا ترتدّ إلى الواقع التجريبي المحسوس، وإنما إلى خلق نموذج بناءً على هذا الواقع. ولا يستحق النموذج اسم البنية إلاَّ إذا لَبّت أربعة شروط هي:

1- تتسم البنية بطابع المنظومة، إذا تغيّر عنصر حدث تغيير في العناصر الأخرى.

2- كلّ نموذج ينتمي إلى مجموعة من التحولات، بحيث تتكون من مجموعة تلك التحولات مجموعة أخرى من النماذج.

3- توقع طريقة ردّ فعل النموذج في حالة ما إذا تغيّر عنصر من عناصره.

4- يجب بناء نماذج قادرة على تفسير الوقائع التي تلاحظ خلال القيام بالعمل.

يفرّق ليفي ستراوس في قوله المذكور بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، ويرى أن البنية الاجتماعية تتألّف من العلاقات الاجتماعية ،وهذا عكس ما ذهبت إليه البنائية الوظيفية التي لم تفرق بينهما، ونظرت إليهما نظرة واحدة[2] ثم إنه ينظر إلى البنية كمنهج يمكن تطبيقه "على مسائل اتنولوجية متنوعة"[3] وهو في الوقت ذاته خاصية للواقع. وخلاصة القول إنَّ البنية عند ليفي ستراوس غير مرئية فهي ذات صبغة عقلية، وهي طريقة في المعرفة وبها نفهم الواقع.

أمَّا مفهوم البنية عند العالم النفساني السويسري جان بياجيه فهي "مجموعة تحويلات، تحتوي على قوانين كمجموعة تبقى أو تتغير بلعبة التحويلات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو

---

[1] كلود ليفي- ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ط)، 1977، ص 327.

[2] الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط 1، 2001، ص 92.

[3] كلود ليفي- ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ص 328.

أن تستعين بعناصر خارجية"[1]. إنّ هذا التعريف العام للبنية، والذي تُورده معظم الكتب التي تهتم بالبنية والبنيوية، يوضح لنا أن البنية تتكون من عناصر تقوم بينها جملة من العلاقات، تخضع هذه العلاقات لقوانين التحويلات، وهي بنية مغلقة على ذاتها، لا تعتمد على أيّ عنصر خارجي ولا تستعين به.

وكل بنية عند بياجيه لابدَّ أن تتوفر عل السَّمات الآتية:

أ) الكلية أو الشمولية، ب) التحولات، ج) التحكم الذاتي أو الضبط الذاتي.

يشرح عبد الله الغذّامي[2] هذه الخصائص الثلاث، فالشمولية تعني التماسك الداخلي للوحدة، فهي شاملة في ذاتها وليست تجميعًا لعناصر متفرقة ، يقول بياجيه: "إنّ القيمة الكمية للكلّ لا تساوي قيمة مجموع الأجزاء"[3]. فكل جزء مكوّن يكتسب خصائص شمولية عندما يدخل في الكل، ويفقدها إذا ما خرج عنها، وعليه فالبنية دائمة التحوّل و "أي تعديل محلي يسبب تبديلات في المجموع"[4]. ثم إنَّ هذا التحويل الحاصل سببه التحكم الذاتي من داخل البنية، فهي لا تحتاج إلى قوة خارجية لتحركها، وإنما تعتمد على نفسها، وعلى أنظمتها الخاصة بها (كالسياق مثلا، الخيال...).

---

[1] جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1985، ص 8.

[2] عبد الله محمد الغذّامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، النادي الأدبي الثقافي، السعودية ط 1، 1985، ص ص 31- 32.

[3] جان بياجيه، البنيوية، ص 48.

[4] المرجع نفسه، ص 48.

الملاحظ أن تعريف بياجيه للبنية –من خلال كتابه البنيوية– فيه عمومية لا توضح بشكل دقيق المفهوم. ممَّا جعل بعض الباحثين يعتمدون على مؤلفاته الأخرى[1] والتي توضح أنّ "البنية والتكوّن مفهومان مترابطان ،إذ لا يمكن إدراك الشيء إلاَّ في إطار بنيته، وتكونه وتحوله"[2].

إنَّ الخصائص التي تميز البنية عند "جان بياجيه": الكلّية والتحوّل وكذا فكرة التكوّن كانت منطلقات لمقولات أساسية وممارسات فعلية عند مؤسس البنيوية التكوينية لوسيان غولدمان، فما هو مفهوم البنية عنده؟

تختلف بنيوية غولدمان عن البنيوية الألسنية، فهي تسعى لأن تكون شاملة، فهي من جهة تبحث في بنية النص الأدبي، لكنها لا تتوقف عند الدراسة اللغوية الشكلية المحايثة بعزل النص عن العالم الخارجي، وإنما تعمل من جهة ثانية، وبعد فهم العمل الأدبي، على ربط بنية النص ببنية العالم الخارجي وبالتاريخ. إنها تسعى لمعرفة الكيفية التي تمَّ بها نقل فكر جماعة ما إلى عمل أدبي، يقول غولدمان عند شروعه في دراسة روايات اندريه مالرو: "لكن بحثنا ما يزال في مرحلته الأولى، مرحلة التحليل الداخلي، المعدة لرسم أو تخطيط للبنى الدلالية المحايثة للمبدع"[3].

لا تكتفي البنيوية التكوينية بتحليل العمل الإبداعي، وإنما تعمل على معرفة البنية الاجتماعية أي الوعي التجريبي لجماعة اجتماعية ما، وكيف استطاع الأديب أن ينقل هذا الوعي في عمل منسجم. فإذا كانت الخطوة الأولى هي وصف بنية النص ثم تفكيكه للإحاطة بمكوناته، ويسميها غولدمان مرحلة الفهم، فإنَّ الخطوة الثانية تتعلق بتفسير تلك البنية الشاملة للنص الأدبي بإدراجها في بنية أشمل هي البنية الاجتماعية.

---

(1) اعتمد الزواوي بغورة في مؤلفه المذكور سابقا على مؤلفات بياجيه الآتية:
L'épistémologie génétique/ psychologie et épistémologie pour une théorie de la connaissance.

(2) الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، ص 97.

(3) لوسيان غولدمان، مقدمات في سوسيولوجية الرواية، ترجمة: بدر الدين عرودكي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1 ،1993، ص 36.

لن نفصّل أكثر في مفهوم البنية عند لوسيان غولدمان لأنه سبق وتناولنا الكثير من الأفكار المتعلقة بالبنيوية التكوينية في الفصل الأول من هذا البحث، وحتى لا نقع في التكرار نكتفي بالقول: إنّ البنية عنده غير ثابتة فهي في تحوّل وتغيّر، وبين مدّ التزامن وجزر التعاقب، إنها بنية ديناميكية يسيطر عليها جدل الفهم والتفسير.

نخلص إلى القول إنّه بالرغم من تعدد تعريفات الباحثين واختلافها بشأن البنية إلاّ أن هذا المصطلح يثير "بعض الإيحاءات التي يتفق عليها عامة الباحثين، ومنها مثلا أن البنـــية عبـــارة عن مجموعة متشابكة من العلاقات، وأنّ هذه العلاقات تتوقف فيها الأجزاء أو العـــناصـــر على بعضها البعض من ناحية ،وعلى علاقتها بالكل من ناحية أخرى"[1].

ويمكن حصر مفهوم البنية في اتجاهين، اتجاه خاص باللغويين ويتعلّق بالنظام والتوافق، وعلاقة الجزء بالكل، واتجاه ثان خاص بحاملي الفكر الفلسفي؛ وأفكارهم عن البنية المرتبطة بالنموذج والجنس والمجتمع والتاريخ. والفصل بينهما كما يقول صلاح فضل ليس حاسما ولا قاطعًا، فكلاهما يستفيد من مقولات الآخر"[2].

تحاول دراستنا للبنية الشعرية عند أبي العلاء المعري أن تلامس مفهوم البنيةكما هو عند غولدمان، لكننا سنستعين ببعض إنجازات الدرس النقدي البنيوي الألسني في تحليل مستويات النص الشعري.

ب- مفهوم بنية البيت الشعري:

إنَّ أوّل بنية تصادفنا عند قراءة أيِّ نص شعري عربي قديم هي بنية البيت الشعري المكوِّن من شطرين، الصدر والعجز، وقد اهتم العرب بهذه البنية اهتماما بالغًا يكاد يفوق اهتمامهم

---

[1] صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 123.

[2] المرجع نفسه، ص 201.

بالقصيدة، فتحدّثوا عن أشهر بيت في الهجاء أو في المدح أو في الغزل... وجرت بعض الأبيات على ألسنة الناس أكثر من جريان القصيدة كلِّها، وكأنهم اختصروا القصيدة في البيت الواحد، كما كان "النظر إلى البيت المفرد السائر محكًا للجودة"[1].

نظر النقّاد[2] العرب قديمًا إلى البيت الشعري كوحدة مستقلة بمعناها ومبناها، واعتبروا البيت الذي لا يكتمل معناه باكتمال وزنه مبتورًا، والمبتور عند قدامة بن جعفر "هو أن يطول المعنى على أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد، فيقطعه بالقافية ويتمّه في البيت الثاني"[3]. واستحسن ابن رشيق البيت القائم بنفسه مخالفا رأي غيره "من الناس من يستحسن الشعر مبنيا بعضه على بعض"[4] ويقرُّ معترفا: "وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائما بنفسه، لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده. وما سوى ذلك فهو عند تقصير إلاَّ في مواضع معروفة، مثل الحكايات وما شاكلها"[5].

بالرّغم من أن الكثير من النقاد ممّن ذكرنا وغيرهم؛ كابن خلدون الذي يعرِّف الشعر بقوله: "هو كلام مفصل قطعًا قطعًا متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمّى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتًا ويسمَّى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًّا وقافية... وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عمَّا قبله وما

---

(1) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (د ط)، 1997، ص 34.

(2) قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر، وابن رشيق القيرواني في كتابه العمده الجزء الأول.

(3) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح محمد عبد المنعم خفاجي، الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، ط1 ،2006العنصر الخاص بعيوب ائتلاف المعنى والوزن معًا، ص 180.

(4) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (د د)، القاهرة، ط 3، ص 261.

(5) المرجع نفسه، ص 262.

بعده"[1]، إذن بالرغم من أنَّهم يَرَوْنَ أنَّ البيت يجب أن يستقل في تركيبه وعروضه، إلاّ أنه وجد من النقاد من رأى أن البيت الشعري يجب أن يتعلّق بغيره وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة –فيمن وجدنا– حيث يقول: "وتتبيّن التكلّف في الشعر أيضا بأن ترى البيت فيه مقرونا بغير جاره ومضمومًا إلى غير لِفْقِه"[2].

ويذهب جمال الدين بن الشيخ إلى أنه لا يوجد تناقض ولا تنافر بين فكرة استقلالية البيت وتعلّقه بغيره من الأبيات، فاستقلالية البيت بالنسبة له لا تعني أنه لا يتوفر على أيِّ رابط مع البيت الموالي، بل تعني أنه بإمكان البيت أن ينسلخ عمَّا قبله وما بعده دون أن يُصيبه بتر أيّ أنه يفيد معنى ما. فالشاعر في نظره "يتوفر على هامش واسع من التصرف، قصد ربط أبياته دون مخالفة مبدأ استقلالها"[3].

وهذا في الحقيقة ما لاحظناه في لزوميات المعري، فهي وإنْ اتّسمت باستقلالية البيت، فإنّ القارئ ليشعر أنَّ هناك خيطا معنويا رقيقا يربط بين أبيات المقطوعة أو القصيدة الواحدة، فالمعنى وإن بدا لنا أنه تام في البيت الأول، فإننا نحسُّ أنَّ البيت الموالي يوضّحه أكثر إمَّا بالتمثيل أو بالشرح... وهذا حال المقطوعة الموالية[4]:

إذا زادك المالُ افتقــارًا وحاجــةً * إلى جامعيــه، فــالثراءُ هــو الفقــرُ**

ألم تــر أن المَلْــكَ لــيس بــدائمٍ * علــى مُلكِــهِ، إلاَّ وعســكرُهُ وقــرُ**

تتبَــعُ، آثــار الريــاضِ، حمامــةٌ * ويُعجِبُهــا، فيهــا تُزاولُــهُ، النّقْــرُ**

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: إيهاب محمد إبراهيم، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2009، ص 642.

(2) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1984، ص ص 41، 42.

(3) جمال الدين بن الشيخ، الشعرية العربية، ترجمة: مبارك حنون، محمد الوالي، محمد أوراغ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2008، ص 190.

(4) أبو العلاء المعري، اللزوميات، المجلد 1، ص 333.

ثُـــمَّ بِـــنَهضِ، ثم تـــثني بِرَغبـــةٍ * فما شعرتْ، حتى أُتـــيحَ لهـــا صـــقْرُ**

وقد عرّفَتْها أمُّهَا، أمـــسِ، شـــرّهُ * وأنَّ الرّدى يقرو المكانَ الـــذي تقـــرو**

وَمَنْ حان، يومًا، جار في عينه عمًى * وفي لبّـــه ضَـــعْفُ، وفي سَـــمعِه وَقْـــرُ**

يبدي المعرّي في هذه الأبيات موقفه من اكتناز الأموال لدى البعض وسعيهم الشديد لجمعه وادّخاره، فحب المال إذا استولى على قلب الإنسان صار عبدا له، وشعر دومًا أنه بحاجة دائمة إلى جمعه، فهو والفقير سيان، وشبّه عمله هذا بالحمامة التي تتبع آثار الرياض، ويعجبُها مزاولتها للنقر، فتظل تنقر ويبهجها عملها ويروق لها، فلا تشعر إلاَّ والصقر ينقضّ عليها، كذلك الإنسان يستهويه جمع المال، ولا يشعر بانقضاء عمره، وذهاب صحته إلاَّ باقتراب أجله.

تتّحد هذه المقطوعة في معنى واحد هو حرص الإنسان والكائن الحي على تحصيل المال وكسب الرزق لا يثنيه عن سعيه إلاَّ الموت. وبمقابل هذه الأبيات التي تتناسب أبياتها من حيث المعنى، فإنه قد وجدت لزوميات أخرى تفتقد لهذا التلاؤم والتوافق في الدلالة، فغابت الوحدة المعنوية، واستقلّ كل بيت بمعناه كما هو الحال في هذه اللزومية[1]:

يا صاحِ، ما أَلِفَ الإعجابَ من نفر * إلاَّ وهم، لرؤوس القـــوم أعجـــابُ[2]**

مالي أرى المَلِكَ المحبـــوب يمنعـــه * أن يفعـــل الخـــير مُنّـــاع وحُجّـــابُ**

قد يُنْجِبُ الولدُ النامي، ووالـــدُه * فَسْلُ، ويَفْسِـــلُ، والآبَـــاءُ أنجـــابُ[3]**

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، المجلد الأول، ص ص 96- 97.

[2] أعجابُ (بفتح الهمزة): جمع العجب والعجب استنكار الشيء أو التعجب منه والعَجْبُ: أصل الذّنب والاعجاب (بالكسر) الزهو.

[3] ينجب: يكرم حسبه- الفسل: الأحمق والضعيف والردئ- الآباء أنجاب: أي نجباء.

فَرَجَّبَ اللهُ صِفرًا مـــن مَحَارِمـــهِ * فكم مَضتْ بك أصـــفارُ وأرجـــابُ**[1]

ويعتري النَفْسَ إنكـــارًا ومعرفـــةُ * وكـــلٌّ معنًـــى لـــه نفـــي وإيجـــابُ**[2]

والموتُ نومٌ طويلٌ، ما لـــه أمَـــدٌ * والنوم موتُ قصيرٌ، فهـــو مِنْجـــابُ**[3]

يخاطب أبو العلاء المعري في البيت الأول صاحبه ناصحًا إليه، قائلا له أنَّ الإعجاب بالنفس من أخلاق حقار النفس وليس من أخلاق الشرفاء، ويتساءل في البيت الثاني بشـــيء من التعجب من حجّاب الملك الذين يقفون حاجزًا بين الملك ورعيته، وينتقل في البيت الموالي إلى التأكيد على مفارقة موجودة في الحياة وهي أنه قد يكرم حسب الابن ووالده فسل أحمق، كما قد يفسل الابن والأب نجيب. أمّا البيت السابع ففيه نصح للضال ودعوته إلى الرجـــوع إلى الله بعد ما مرّت عليه الشهور والسنون وهو في التيه والضلال. ويتناول في البيت السادس فكرة أنّ الإنسان قد تعتريه أوقات تختلط فيها الحقيقة بالوهم والمعرفة بالنكرة، ويختم أبياته بحقيقة لا ينكرها أحد وهي أنَّ الموت نوم طويل ما له نهاية.

يلاحظ في المقطوعة السابقة عدم ترابط أبياتها، فكلّ بيت لا يمتّ بصلة إلى صاحبه، ويستقل بدلالته استقلالا كليا وواضحا، ويعود هذا إلى أنَّ اهتمام المعري بالقافية يفوق اهتمامه ببناء القصيدة وتجويدها فقد قطع الرجل عهدًا على نفسه، والتزم في مقدمة ديوانه بالنظم على قافية معينه وضّحها حينها. هذا وإن أسعفت المعري قدرته البيانية على توفير القافية والترابط المعنوي في كثير من قصائده ومقطوعاته، فإنّما لزوميات أخرى غير قليلة حضرت فيها القافية وغاب عنها الترابط.

---

(1) رجّب: الأمر من رجّب، أب عظم- الصفر من المحارم: البرئ من الآثار والذنوب.

الأصفار: جمع صفر والمراد شهر صفر وهو من الأشهر القمرية، والأرجاب جمع رجب وهو الشهر القمري المعروف.

(2) يعتري النفس: يصيبها.

(3) الأمد: النهاية- المنجاب: المُنْكَشِف.

وينبني البيت في الشعر العربي القديم من المعنى أو الدلالة والوزن والقافية، فهو "قول موزون مقفى يدلّ على معنى"[1] ولا يستطيع الشاعر بناء قصيدته ما لم يجد صناعة الشعر، فقد أصبح الشعر بدءً من العصر العباسي الأول يشبه سائر الصناعات، يُحاك وينسج ويصور[2]... وقد فصّل القدامى في العناصر المكونة للشعر، وهي : المعنى، اللفظ والوزن والقافية، وحددوا بعض صفاتها، كأن يكون اللفظ مثلا سهل المخرج، فصيح... أمّا المعاني فمن شروطها أن تناسب الغرض المقصود.. أمّا الوزن فمن خصائصه أن يكون سهل العروض، يتوفر على الترصيع.. أمَّا القافية فيجب أن تكون "عذبة الحرف سلسلة المخرج"[3].

اهتمّ المعري بالبنية الإيقاعية التي تعدّ مكونًا أساسيا لبنية البيت الشعري وعمل في كامل ديوانه على احترام النظام الإيقاعي الذي قيّد نفسه به، فكان اهتمامه بالقافية يفوق اهتمامه بالفكرة أو بتجويد اللفظ. ولم يلتزم المعري بروي واحد في شعره، بل ألزم نفسه النظم على رويين أو أكثر، وكان يجانس بين القافية وأول البيت في عدد كبير من لزومياته، فسجن نفسه في هذه السجون العروضية على حدِّ تعبير شوقي ضيف.

حرص المعرّي على إظهار براعته في نسج القوافي، وكان يهمّه كثيرا أن يتفطّن قارئه لعجائب قوافيه، ومخافة أن يقع ديوانه بين يدي قليلي المعرفة بلوازم القافية ومصطلحاتها، راح يشرح بعض لوازم القافية؛ كالروي، التأسيس، الردف، الوصل والخروج... إلخ وذلك فيما يزيد عن عشرين صفحة من مقدمة ديوان اللزوميات[4].

أمّا فيما يخصُّ أوزان الشعر وبحوره، فقد أكثر المعري "من النظم على الأوزان القوية والطويلة، حيث بلغ ما نظمه على الطويل والبسيط والكامل والوافر ألف ومئتين وخمس وثلاثين

---

[1] قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 55.

[2] أنظر: تعريف الجاحظ للشعر، البيان والتبيين، أو كتاب الحيوان...

[3] قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 75.

[4] أنظر: مقدمة ديوان اللزوميات، من ص 27 إلى ص 51.

لزومية من مجموع ألف وخمسمائة وثلاث وتسعين لزومية يحويها الديوان[1]. وقد بلغ ما نظمه على الطويل والبسيط لوحدهما ما يقارب نصف الديوان[2]، ويرجع ميل أبي العلاء للأوزان الطويلة إلى أنّه ساير ما كان سائدًا أنداك، فمعظم الشعراء الفحول كان ينظمون على الطويل والبسيط، كما يمكن تفسير ذلك "بأنّ الإيقاع ذا النفس الطويل هو أكثر ملاءمة للمضامين الفكرية العميقة"[3] التي احتوتها اللزوميات.

في لزوميات المعرّي طاقة إيقاعية وصوتية شديدة الوقع، فرضت نفسها على العديد من الدراسات[4]، فلا نكاد نجد دراسة تحليلية للديوان إلاّ واستهواها هذا الجانب، إلاّ أنَّنا في بحثنا هذا لن نقف عند هذا المستوى من الدراسة، وحسبنا ما قلناه من حديث مقتضب، وذلك خوفًا من أن تبعدنا دراسة البنية الإيقاعية عن بنى أخرى دالة تساعدنا أكثر على كشف البنية الكلية المتعلقة برؤية المعري للعالم.

علمًا أننا لا نعدم أهمية دراسة هذا الجانب الشكلي من شعر المعري، والذي يعكس حياة الترف في عصر الشاعر "فالتغيير الحضاري وما آل إليه من ماديات العصر المستطرفة قد استلزم لغة طريفة تُحاكي ما فيه من ترف"[5].

---

[1] حسن عبد العليم يوسف، التفاعل الفني في شعر أبي العلاء (دراسة في ديوان اللزوم)، دار الكتب المصرية، (د ط) (د ت)، ص 272.

[2] رشيدة أوباعز، أبو العلاء المعري بين قيود الفن وحرية الفكر، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي، إشراف أمجد الطرابلسي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص 160.

[3] المرجع نفسه، ص 161.

[4] منها دراسة مصطفى السعداني "البناء اللفظي في لزوميات المعري" ودراسة حسن عبد العليم يوسف "التفاعل الفني في شعر أبي العلاء".

[5] مصطفى السعدني، البناء اللفظي في لزوميات المعري دراسة تحليلية وبلاغية، منشأة المعارف الإسكندرية،(دط)(د ت) ، ص18.

إلاَّ أن الإيقاع كما يذكر ذلك الغذّامي "فعالية فنية... ينتقل فيها المتلقي... من حالة الوعي إلى حالة الهيام... أي من حالة العقل ومعاييره إلى حالة الروح والحلم (أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ)"[1]. ونحن كمتلقين لشعر المعري وكباحثين في فكره وفلسفته ورؤاه في الحياة والناس ما أحوجنا إلى عقل يعيننا لا إلى هوى يبعدنا ويسلينا.

رابعا: دراسة البنى الدّلالية للمدوّنة:

النص الأدبي نسيج لغوي، يتألف من أصوات وكلمات وتراكيب، تتفاعل هذه المكونات وتتحرك، وفي ظل علاقات تتولّد دلالات عديدة، ومن منظور أنّ النص بنية لغوية لها خصائصها، عَمِلَ البنيويون على توصيف النص، وكشف بنيته الداخلية وإعطائه سلطة خاصة. ونحن وإن كنا نؤمن بأنَّ النص الأدبي غير منغلق على العالم الخارجي الذي ولد في ظله ونما وترعرع في حضنه، فإننا لا ننفي الطابع اللغوي للنص، وعليه سنشتغل ببعض آليات البنيوية والدّرس اللغوي، ونعني بذلك مستويات التحليل المعروفة، كما سنستثمر بعض مصطلحات النحو التوليدي ونخصّ بالذكر مصطلح البنية السطحية ثم وفي مستوى آخر وفي مرحلة أخرى من التحليل نستحضر مصطلح البنية العميقة. وفي توظيف هاتين البنيتين في تحليل الخطاب الشعري، نحن في الحقيقة نقتفي أثر محمد بنيس في دراسته للشعر المغربي المعاصر[2].

سنقف أثناء تحليل البنية السطحية للنص العلائي عند المستوى الأفقي، وتحديدا عند المستوى التركيبي، من أجل القبض على البنية الدلالية مستعينين في ذلك بعلم الدلالة فـــــ "لا يمكن فصل علم الدلالة عن غيره من فروع اللغة. فكما تستعين علوم اللغة الأخرى بالدلالة للقيام

---

[1] عبد الله الغذّامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج انساني معاصر، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، ط 1، 1985، ص 3.

[2] محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، انظر الفصل الأول "تجليات البنية السطحية"، ص 35، البنية العميقة بدءً من ص 215.

بتحليلاتها يحتاج علم الدلالة -لأداء وظيفته- إلى الاستعانة بهذه العلوم"[1]. فالعلاقة التبادلية بين علم اللغة وعلم الدلالة بيِّنة واضحة.

سنعمل على تفكيك خيوط اللّعبة اللّغوية في شعر المعرّي، ونقف عند البنى الجزئية عملاً بما نصح به غولدمان كلّ باحث في العلوم الإنسانية، من أن يبدأ بتجزيء الشيء المبحوث فيه[2]، فلا يمكن النفاذ إلى عمق النص ما لم نعزل الأجزاء الدالة التي تكوِّن العمل الشعري، ثم وبعد التّفكيك نعمل على إعادة دمج هذه البنيات الجزئية لنحصل على دلالة البنية العميقة، أو بتعبير غولدمان الدلالة الاجتماعية أو رؤية العالم، والمتسترة بإحكام خلف اللغة.

ثمّ إنّنا في رحلة البحث عن الوحدات الدّالة لا يجب أن تستوقفنا تلك الوحدات التي لا علاقة لها بالدلالة الرئيسية، لأنّ النّص محفوف بعدة دلالات مضلِّلة قد تخرجنا عن مسارنا، وهذا ما جعلنا نستبعد بعض الأبيات من بعض قصائد المعري ومقطوعاته التي لا علاقة لها بالدّلالة.

وسنقف عند المستوى التّركيبي لنستخلص بعض دلالاته.

1-دراسة البنية الدّالة على الحكام والسياسيين:

إنَّ تركيب الكلام في القول الشعري لا يكون عشوائيا، بحيث يترك الشاعر المجال لأفكاره وخيالاته تتدفق بشكل عادي، بل إنه يأتي عن وعي من الشاعر بضرورة تقديم الكلام في أسلوب أدبي، إنه يعمد إلى تنظيم كلامه وفق نظامٍ ما، كأن يلجأ "إلى استخدام المفارقة واللبس وتغيير المعنى في السياق، وحتى إلى الترابط غير العقلاني للمقولات النحوية كالتّذكير أو

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998، ص 13.

[2] Lucien Goldman, Marscisme et sciences humaines, Gallimard, 1970, p 59.

التأنيث وأزمنة الفعل. إنَّ اللغة الشعرية تنظم وتشدّ مصادر اللغة اليومية، وأحيانا تنتهكـــها في سعيها إلى وضعنا قسرًا في حالة من الوعي والانتباه"[1].

إنّ النص بشكل أو بآخر هو ارتباط بين عدد من الجمل، أو كما قال الأزهر الزنّاد: "نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفـــة والمتباعـــدة في كلٍّ واحد هو ما يطلق عليه مصطلح "نص" "[2]، وإن الدّلالة تُستفاد من هذه الجمل وترابطاتها وسياقاتها، وعليه لا بدَّ من الوقوف عند بناء الجملة ودور كل جزء في هذا البناء، وعلاقة أجزاء الجملة بعضها ببعض، وأثر كل جزء في الآخر. ويعدّ المستوى التركيبي من أهم المستويات اللغوية التي تظهر فيها العلاقات بين الكلمات. والقواعد والضوابط التي تحكم الجمل ومن ثمّة النّص "وتبدو فنية العمل الأدبي أو جوهر العملية الشعرية رهنًا بهذه المرحلة"[3].

نستهلّ دراستنا للمستوى التركيبي بالبحث عن الزمن الداخلي للزوميات المعري، و"الذي يؤطّر النّص ليبلور لحظة تاريخية يرتبط بها.. الشاعر"[4].

أ-الزّمن النحوي (الداخلي) للبنية:

يجدر بنا قبل البدء في تحديد زمن النص الشعري العلائي أن نشير إلى أنَّ الزّمن النحوي يختلف عن الزّمن الصرفي ،الذي يكون "قاصرًا على معنى الصيغة يبدأها وينتهي إليها"[5]، في حين

---

[1] رينيه ويليك، أوستن وراين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د ط) 1987، ص 23.

[2] الأزهر الزنّاد، نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصًا، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1993، ص 12.

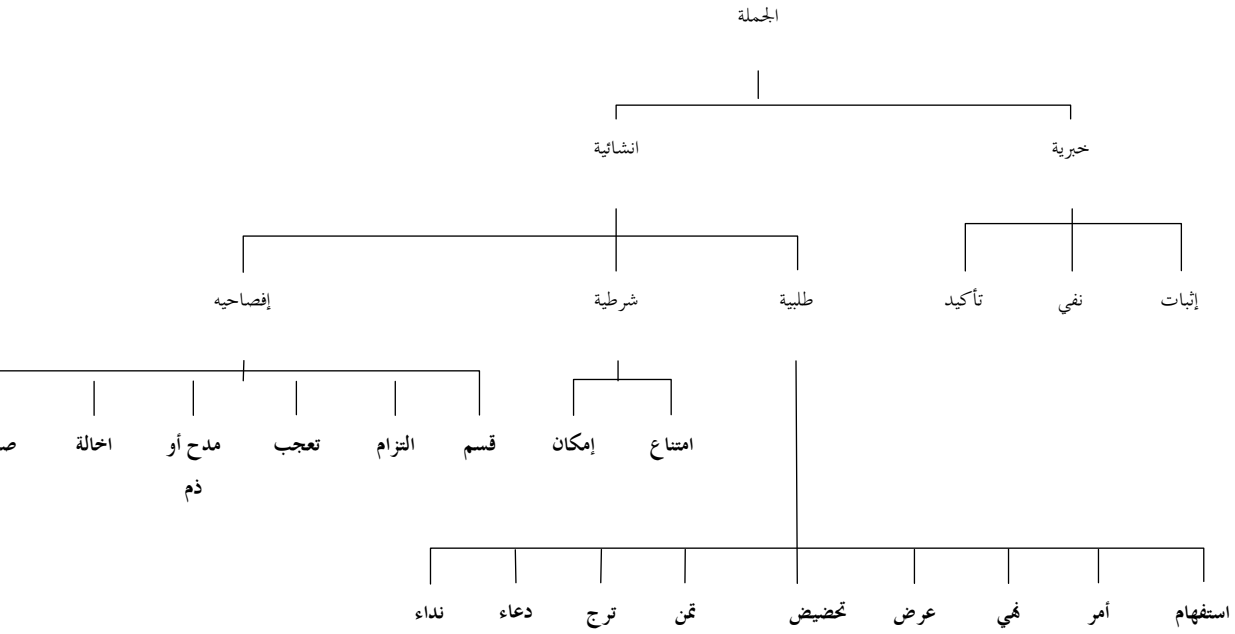
[3] صلاح رزق، أدبيه النص محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2002، ص 214.

[4] محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص 112.

[5] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1994، ص242.

يتعلّق الزمن النحوي بالسياق، فـــــ "إذا كان النحو هو نظام العلاقات في السياق، فمجال النظر في الزمن النحوي هو السياق وليس الصيغة المنعزلة"[1].

إنّ الزمن النحوي الذي يتحدّد بالسياق يمكن النظر إليه من خلال الجملة التي تنقسم إلى قسمين أساسيين: هما الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، وكل واحدة لها فروعها كما هو واضح من هذا الجدول الذي نستعيره من تمام حسان[2]:



فصيغة الفعل الماضي –مثلا– قد تتحول للدلالة على الحاضر إذا خرجت عن الأسلوب الخبري، ودخلت في تركيب إنشائي، كمثل صيغ البيع والشراء والزواج والطلاق وقد أوضح هذا الكلام عدد من اللغويين أمثال ابن مالك الذي يقول في هذا المضمار: "وينصرف الماضي إلى الحال بالإنشاء.. والإنشاء في اللغة مصدر أنشأ فلان يفعل كذا، أي ابتدأ، ثم عُبِّرَ به عن إيقاع معنى بلفظ يقارنه في الوجود كإيقاع التزويج بزوجت، والتطليق بطلقت، والبيع والشراء ببعت

[1] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 242.

[2] المرجع نفسه، ص 244.

واشتريت. فهذه الأفعال وأمثالها ماضية اللفظ حاضرة المعنى، لأنها قصد بها الإنشاء أي إيقاع معانيها حال النطق بها"[1]. إذن ليست الصيغة الصرفية لوحدها هي التي تحدد الزمن وإنما للتركيب والسياق أثر في تحويل الفعل من زمن لآخر بوجود قرائن. وكما ينصرف الماضـــي إلى الحال والحاضر فقد ينصرف "إلى الاستقبال بالطلب والوعد، وبالعطف على ما علم استقباله وبالنفي بلا وإن بعد القسم"[2].

إنَّ البحث عن الزمن الداخلي لشعر المعري لا يكفله لنا النظام الصرفي لوحده، ولكن بارتباطه بالزمن النحوي علمًا أننا لن نتتبع الزمن إلاَّ من خلال الفعل. ولتحديد الفعل وزمنه يجب أن نتناول بعض لزوميات المعري التي حصرناها في محاور كبرى، هي في الحقيقة رؤى الشاعر المختلفة؛ كرؤيته للحكام والسياسيين، ورؤيته لأحوال الناس والمجتمع، ثم رؤيته لرجال الدين المنافقين والفرق الدينية . فكل رؤية هي في الحقيقة بنية دالة، وكلُّ بنيةٍ تحتوي جملا فعلية مكبّلة -لا مفرَّ- بقيود زمنية . وقبل دراسة البنية الزمنية في شعر المعري يستوجب علينا عرض المدونة أولا

وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى أنَّ الكثير من قصائد المعري ومقطوعاته تحوي أكثر من موضوع، لذا اضطررنا إلى إبعاد بعض الأبيات التي لا تخدم الرؤية التي نود تحديدها، علمًا أنَّ معنى المقطوعة أو البيت لم يتأثر بهذا الانتقاء أو حذف بعض الأبيات، لأن شعره -كما سبق الذكر- قائم على وحدة البيت لا يتأثر بالتقديم والتأخير، ولا بالحذف.

---

[1] جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الجيّاني الأندلسي، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة، ط 1، 1990، ج 1، ص ص 29- 30.

[2] ابن مالك، شرح التسهيل، ج 1، ص ص 29- 30.

النصوص:

المجموعة الأولى:

إنَّ العراق وإنّ الشام مـــذ زمـــنٍ *** صفران ما بهما للملـــك ســـلطان[1]

ساسَ الأنـــام شـــياطين مســـلَّطة *** في كل مصر من الـــوالين شـــيطانُ

من ليس يحفل خمص الناس كلـــهم *** إنْ بات يشرب خمرًا وهـــو مبطـــان

كلّ الـــبلاد ذمـــيم لا مقـــام بـــه *** وإنْ حللت ديار الوبل والـــرهم[2]

إنَّ الحجاز عن الخـــيرات محتجـــز *** ومـــا تهامـــة إلاَّ معـــدن الـــتّهم

والشامُ شؤم وليس اليمنُ في يمـــنٍ *** ويشرب الآن تثريب علـــى الفهـــم

مـــلَّ المقـــامُ فكـــم أعاشـــر أمّـــةً *** أمرت بغير صـــلاحها أمراؤهـــا[3]

ظلموا الرعيّة واستجاروا كيـــدها *** فعدوا مصـــالحها وهـــم أجراؤهـــا

وأرى ملوكًـــا لا تحـــوطُ رعيـــةً *** فعلام تُؤخذُ جزيـــةُ ومكـــوسُ؟[4]

ظلمُ مستضـــعفُ وأخـــذُ مكـــوسٍ *** وحيـــاةٍ في عـــالم منكـــوسِ[5]

جـــلَّ رب الأنـــام زيـــدُ كعمـــرو *** وأخـــو الـــبرّ لـــيس بـــالموكوسِ

بكـــلّ أرضٍ أمـــيرُ ســـوء *** يضـــربُ للنـــاس شـــرَّ ســـكة[6]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، 353.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 316. الوبل: السَدة. الرهم. المطر اللين.

[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 63.

[4] المصدر نفسه، ج 21، ص 23.

[5] المصدر نفسه ، ج 2، ص 48. المكوس: جمع المكس، الضريبة التي تؤخذ من أشياء معينة عند بيعها أو عند إدخالها المدن. المكوس: المنقوص. أخو البّر: المحسن ذو الفضل.

[6] المصدر نفسه، ج 2، ص 164.

إنْ جَارَتِ الأمـــراءُ جـــاء مـــؤمَّرُ *** أعْتى وأجـــورُ يستضـــيمُ ويَكْلَـــمُ
يتشـــبّهُ الطـــاغي بِطَـــاغ مثلِـــهِ *** وأخو السعادَةِ بينـــهم مـــن يســـلَمُ
هَـــلْ الأمـــراءُ إلاَّ في خَسَـــارِ *** أو الـــــوزراءُ إلاَّ أهـــــلُ وِزْرَ[1]

المجموعة الثانية:

مَلَكُوا فَمَاسَلَكُوا سبيلَ الرشد، بل *** ملأوا الـــدّيار ضـــواربًا ومزاهـــرًا[2]
أَتعجبُ مِن مَلُوك الأرضِ أمُسَوا، *** للـــذّات النّفـــوس عبيـــدَ قَـــنٍّ[3]؟
فـــإنْ دانَيْـــتَهُمْ لم تعـــدُ ظلمًـــا *** ومَنًّـــا في الأمـــور بغـــيرِ مـــنٍّ[4]
وجدتُ الناسَ في هَـــرْج ومَـــرْجِ *** غـــواةً بـــين معتـــزل ومُرْجـــي[5]
فشأنُ مُلـــوكُهم عـــزفُ ونـــزفُ *** وأصـــحابُ الأمـــور جُبـــاةُ خَـــرْجِ
وهـــمُّ زعـــيمُهم انهـــابُ مـــالٍ *** حـــرام النَّهْـــبِ أو إجـــلال فَـــرْج
يا ملوكَ البلادِ فُزْتُم بِنَسْءِ الـــ *** ـــعمر، والجورُ شـــأنكم في النِسَـــاءِ[6]
مالكم لا تـــرون طَـــرْقَ المعـــالي *** قـــد يـــزورُ الهيجَـــاءَ زيـــرُ نِسَـــاءِ

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 286.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 421.

[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 396. سلك وسلوكًا المكان: دخل فيه. سبيل الرشد: طريق الهدى أي اهتدى واستقام. المزاهر: مفردها مزهر أي العود الذي يُضرب به وهو أحد آلات الطرب.

[4] دانيتهم: قاربتهم ودنوت منهم. لم تعدُ: لم تتجاوز. المن (الأولى): الامتنان الذي يُراد به التعديد. المن (الثانية): الامتنان الذي يُراد به الاعطاء.

[5] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 231. الجباة: ج الجابي وهو الذي يجمع المكوس.

[6] المصدر نفسه، ج 1، ص 73. نسء العمر: تأخيره، وفي الحديث النبوي: "مَنْ سرّه النَّسء في الأجل والسعة في الرزق، فليصل رحمه". الزير: الذي يكثر زيارة النساء. يقول: ليس غريبا أن يخوض الزير الحرب، وإن كان يغلب عليه اللهو.

مُلوكنـــا الصـــالحون كلُهـــم *** زيـــرُ نِسَـــاء يَهَـــشُّ للزِّيَّـــرة[1]

المجموعة الثالثة:

كَمْ أُمَةٍ لَعِبَـــتْ بهـــا جُهَّالُهـــا *** فتنطَّسَـــتْ مـــن قَبْـــلُ في تعذيبـــهَا[2]

الخوفُ يُلْجئَهـــا إلى تصـــديقِهَا *** والعقـــلُ يَحْمِلُهَـــا علـــى تكذيبـــها

الفتى قـــد رأى الـــيقينَ ولكـــن *** يـــؤثر العـــيش فهـــو المختـــول[3]

مالي رأيتُ دعاة الغـــيّ ناطقـــةً *** والرشدُ يصمت خوف القتل دَاعـــوه[4]

إذا قلتُ المحال وفعت صـــوتي، *** وإنْ قلت الـــيقِين أطلـــت همســـي[5]

والخـــوفُ ألـــزم ســـفيا *** ن أن يغـــــــرّق كُتُبَـــــــه[6]

المجموعة الرابعة:

رُئِسَ الناسُ بالدَهاء، فما ينـــــ *** ـــفك جيل ينقاد طوع دُهاتِـــهُ[7]

يا قومُ! لو كنـــت أمـــيرًا لكـــمْ *** ذممتم، في الغيـــب، ذاك الأمـــير[8]

وإنمـــا سائسُـــكم دائِـــبُ، يـــر *** عـــى المطايـــا، ويسِـــوقُ الحمـــيرْ

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 399.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 151. لعبت بها: كناية عن سوء الإدارة. الجهّال: السفهاء. تنطس: تأنق في كلامه ومَلْبسه، وتنطّس أدقّ النظر في الأمور.

[3] المصدر نفسه ،ج 2، ص 254. المختول من ختل: ختل الصياد فريسته: تخفى لها واستتر، كَمِنَ لها حتى لا تراه.

[4] المصدر نفسه، ج 2، ص 424.

[5] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 39.

[6] المصدر نفسه، ج 1، ص 128. سفيان الثوري: فقيه معارض من القرن الثان مات مختبئا وأوصى بغسل كتبه بالماء لمحوها.

[7] المصدر نفسه، ج 1، ص 208.

[8] المصدر نفسه، ج 1، ص 460.

ومن شـــرّ البريّـــة ربّ مُلـــكٍ *** يُريدُ رعيّـــةً أن يســـجدُوا لـــهْ[1]

يسوسون الأمور بغـــير عقـــل، *** فينفذُ أمرُهم، ويُقـــال: ساسَـــهْ[2]

فَأُفّ مـــن الحيـــاة، وأُفَّ مـــني، *** ومـــن زمـــنٍ رئاســـتُهُ خَسَاسَـــهْ

المجموعة الخامسة:

ركوبُ النّعش أسرعُ لابن دهـــر *** يريدُ الخيرَ من قَتَـــبٍ وسَـــرْجِ[3]

غدًا العصـــفورُ، للبـــازي أمـــيرًا *** وأصبحَ، ثعلبًا، ضـــرْغامُ تَـــرْجِ

أفي الـــدنيا، لَحَاهَـــا اللهُ، حـــقُّ *** فيُطلَبَ، في حَنَادِسَـــها، بِسُـــرجِ

فأميرُهم نـــالَ الامـــارة بـــالخَنَى *** وتقـــيُّهم، بصـــلاتِهِ متصِّـــدُ[4]

يدولُ الزّمـــان لغـــير الكـــرام، *** وتُضْحي مَالِـــكُ قـــومِ طُعَـــمْ[5]

المجموعة السادسة:

يا والتي المِصرِ والاقلـــيم! هـــل *** صنائِعُ، أم كـــلُّ امـــرئ ناســـي[6]؟

أودِعتَ ضِغَنًا، فلا تجحدْهُ مُودِعَهُ *** إنَّ الأمانَـــةَ لم ترفـــعْ مـــن النـــاسِ

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 211.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 25.

[3] المصدر نفسه،ج 1، ص 231، النعش: سرير الميت. القَتَب: الرحب. السّرج: هو للفرس كالقتب للبعير. الحنادس: جمع حندس وهو ظلمة الليل. السُرج: جمع سراج وهو أشبه بمسرجة ذات فتيلة يُستضاء بها.

[4] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 1، ص 281.

[5] المصدر نفسه، ج 2، ص 345. يدول الزمان: يدور وينقلب وينتقل من حال إلى حال. الطُعَمُ: جمع الطعمة. الغنيمة.

[6] المصدر نفسه، ج 2، ص 34.

قد يُنصِفُ القــومُ، في الأشــياء، *** ولــو أطــاقوا لــه رَيْبًــا لــدابُوهُ[1]

لم يقــدروا أنُ يُلاَقُــوهُ بســيّئةٍ *** من الكــلام، فلمَّــا غــاب عَــابُوهُ

تحــدّثوا بمخازيــه، مُكثَّمــةً *** وقــابلوه بــإجلال وهــابُوهُ[2]

وكما أرادوا له كيدًا بيــوم ردًى *** مــن الزّمــانِ، ولكــن ماأصــابوهُ

أكدى، فلاموه لَّــا قــلَّ نائِلُــه *** ولوحبَــا الــوفْرَ زَاروهُ ونَــابُوهُ[3]

المجموعة السابعة:

وإذا الرئاســةُ لم تُعَــنْ بسِياســةٍ *** عقليةٍ، خطئَ الصــواب السَــائِسُ[4]

هَلْ سَــارَ في النــاسِ أوَلُ بِتُقًــى *** فيَتْبَــعَ النــاسُ، بَعْــدَهُ، سِــيَرَهْ[5]

مَتى يقــومُ إِمَــامُ يســتقيدُ لنــا *** فَتَعْرِفَ العَــدْلَ أجبــالُ وغِيطــانُ[6]

أيــا والي المِصْــرِ لا تظلِمَــنّ *** فكــم جَــاءَ مِثْلُــكَ ثم انصــرَفْ[7]

وقــد أبــرَ النَّخــلَ مُلاكُــهُ *** وقــيَّضَ غيرُهُــمُ، فــاخترَفْ[8]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 424- 425. الريب: الشك ويستعمل بمعنى الضرر يقال: رابني الأمر وأرابني، الرجلَ: إذا فعلت فعلا يرتاب منه.

[2] المخازي: القبائح وخزى الرجل: يخزي إذا ذلَّ

[3] أكدى: افتقر، النائل: العطاء، حبا: أعطى وحبا الوفر: وفي روايه حبا الوفد. والوفد: من يرد من الزائرين. نابوه: قصدوه.

[4] المصدر نفسه، ج 2، ص 22.

[5] المصدر نفسه ، ج 1، ص 399.

[6] المصدر نفسه، ج 2، ص 353. الغيطان: جمع الغوط، السهل المنخفض الواسع من الأرض.

[7] المصدر نفسه، ج 2، ص 118.

[8] أبر النخل: لقّحها أو أصلحها. قيّض: قيضّ الله له كذا: قدّره له وهيأه وأتاحه له. اخترف: جنى ثمره.

فلا تَشْهرنُ سيفًا لِتطلـــبَ دَولـــةً * فأفضلُ ما نِلْتَ اليســـيرُ المـــروَّجُ[1]**

المجموعة الثامنة:

توحّدْ، فإنَّ الله ربَّـــكَ واحـــدُ * ولا ترغبنْ في عِشـــرةِ الرّؤســـاءِ[2]**

إنْ أكلـــتم فَضْـــلا، وأنفقـــتم * ـــلاً، فلا يَـــدْخُلنّ والٍ علـــيكُمْ[3]**

لا تُوَلّوا أمُورَكم أيـــديَ النّـــا * سِ، إذا رُدّت الأمـــــور إلـــــيكمْ**

وأقضاني، من الرّؤساءِ، كـــوني * وكـــــونُهُمُ، لِخَالِقِنَـــــا عبيـــــدًا[4]**

يندمج الزمن بالحدث ويتداخل معه، ويتجلى لنا في النص الإبداعي بواسطة اللغة، والزمن في لغتنا العربية ينقسم إلى ثلاثة أبعاد: ماضٍ، مضارع، مستقبل، وقد تبيّن لنا من خلال تتبعنا للتوزيع الزمني داخل اللزوميات التي جمعناها ضمن البنية الدالة على الحكّام والسياسيين أنَّ عدد الأفعال الدّالة على الزمن الحاضر يرتفع ليصل إلى أربعة وسبعين (74) فعلا من مجموع ثلاثة عشر ومائة (113) فعلا، في حين بلغت الأفعال الدَّالة على الماضي تسعة وثلاثين (39) فعلاً علمًا أنَّ معظم الأفعَال الماضية التي وظّفها الشاعر لا تخرج عن الدّلالة على الحاضر، فعدد الأفعال التي تدلّ على الماضي المنتهي بالحاضر بلغت سبعة عشر (17) فعلا أمَّا الأفعال الماضية المستمرّة إلى زمن المتكلم فعددها سبعة (07) في حين بلغت الأفعال التي تدلُّ على الماضي البسيط نحو أربعة عشر (14) فعلاً.

---

(1) أبو العلاء المعري ، اللزوميات، ج 1، ص 217. شهر السيف: استلّه وأخرجه من غِمْدِهِ. اليسير المرّوج: القليل المعجّل.

(2) المصدر نفسه ، ج 1، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 343.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 294.

اعتمدنا في استنباط الزمن في المدونة المحددة على إنجازات تمّام حسّان وتحديدًا كتابه "اللغة العربية معناها ومبناها"، وعلي جابر المنصوري من خلال كتابه "الدلالة الزمنية في الجملة العربية". وفيما يلي بعض النماذج من لزوميات المعري التي تجسّدت فيها الأزمنة المذكورة.

1- الماضي البسيط:

وهو الذي يقع في الماضي ولم يَلْحَقْ بقرينة معنوية أو لفظية تُحدِّدُ زمنه، فهو يستغرق الماضي من غير تحديد[1] كقول المعري:

كم أمّة لعبت بهـــا جُهَّالهـــا * فتنطّست من قبلُ في تعذيبـــها[2]**

فالفعل الدال على الزمن الماضي هو "لعبت" ووجود "كم" الخبرية التي تحمل معنى كثير جعل البيت يدلّ على أنَّ الحكام السفهاء كثيرا ما أساءوا إلى الرعية بعدم قدرتهم على تسيير شؤونها، وتجدد هذا الفعل عند أمم كثيرة.

2- الماضي المنتهي بالحاضر:

يدل على وقوع حدثٍ في زمن ماضٍ لكنه لا يزال قريبا من الحال، والصيغة التي تكفل لنا ذلك هي "قد فعل" ونفيها يكون "ما فعل"[3]. ونجد هذا الزمن متمثلا في قول المعري:

الفتى قد رأى اليقين ولكـــن * يؤثر العيش فهو كـــالمختول[4]**

---

[1] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (د ط)، 2002، ص 48.

[2] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 151.

[3] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 49.

[4] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 254.

إن الفتى قد رأى (في زمن الماضي) بقلبه وعقله حقيقة ما، وينتهي يقينه في الحاضر ليبدأ حدث آخر هو إيثار العيش (يؤثر)، فلظرف ما يحتفظ هذا الفتى باليقين لنفسه ويتستر ليعيش سالمًا.

3- الماضي المستمر: (ظل يفعل)

تبدأ هذه الصيغة بأفعال (ظل، بات، أمسى، أضحى) وتدل على الماضي المستمر إلى الحاضر وربما إلى المستقبل وليس المقصود "بالمستمر أن يستمر إلى زمن الحاضر، إنما تدل صيغته على أنَّ الحدث استمر لفترة في الماضي، قد تقترب من الحاضر أو تبتعد عنه"[1]. يقول أبو العلاء المعري:

من ليس يحفل خمص الناس كلّهم * إنْ بات يشرب خمرًا وهو مبطان**[2]

الحديث في بيت المعري عن الراعي الذي لا يهمّه أمر رعيته، إنْ ظلّت جائعة ضامرة البطن المهم عنده أن يبيت هو مخمورًا منتفخ البطن، فالصيغة "بات يشرب" تدل على أن حدث "الشرب" وقع فعلا في الماضي إلاَّ أنَّه استمر حدوثه لمدة تقترب من الحاضر.

توجد صيغة أخرى تدلّ على الماضي المستمرّ وهي "لم يفعل" فعندما تدخل "لم" على صيغة "يفعل" تقلب زمن الصيغة إلى الماضي يقول تمام حسّان: "أمَّا الجملة الخبرية المنفية فإنَّ الغالب فيها هو استعمال المضارع للدلالة على الماضي، لأنّه هو الذي يضام أكثر أدوات النفي (لم ولمّا وليس وما ولا ولن)"[3]. ثم إن صيغة "لم يفعل" قد تدل على النفي المستمر إلى زمن المتكلم كما قد تدل على الماضي البسيط[4].

---

[1] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 50.

[2] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 353.

[3] تمام حسّان، اللغة العربية، معناها ومَبْنَاها، ص 247.

[4] أنظر: الجدول الذي رسمه تمام حسّان في المرجع المعتمد، ص 247.

نمثل بقول المعري:

لم يقدروا أن يُلاقــوه بســيئة * من الكلام، فلمَّا غاب عابوه**[1]

الحديث في هذا البيت عن الرّعية التي كرهت حاكمها لِمَا رأته مــن مســاوئ لكــنها لا تستطيع أن تواجهه بعيوبه، فلما غاب عن الحكم بموت أو عزل عابته وذمّته. يتبين لنا من سياق البيت ومن بعض القرائن اللفظية والمعنوية أنَّ عدم القدرة على المجاهرة بالسوء استمرّت إلى لحظة ملاقاة الحاكم و لم تنقطع في الزمن الماضي. فالقرينة اللفظية الفعل المضارع المنصوب بأن التي تدل على الاستقبال "أَنْ يلاقوه" والمعنى المستفاد من سياق البيت "قرينة معنوية" يدلان على هذه الاستمرارية، يقول تمام حسان مؤكدًا ما قلناه " إن الزمن وظيفه في السياق لا ترتبط بصيغة معينة دائمًا وإنما تختار الصيغة التي تتوافر لها الضمائم والقرائن التي تعين على تحميلها معنى الزمن المعين المراد في السياق"[2].

4-زمن الحال:

إن الجمل التي تندرج ضمن زمن الحال أنواع[3]، وهي: زمن الحال العادي، وزمن الحال المتجدد، وزمن الحال المتصل بالمستقبل، وزمن الحال المستمرّ، وزمن الحال المقارب للوقوع. وما يهمّنا من هذه الأزمنة هو النوع الأول والنوع الرابع؛ ذلك لان استعمالَ أبي العلاء المعري للزمن الحاضر كاد ينحصر في زمن الحال العادي حيث بلغ العدد اثنين وتسعين فعلاً، أمَّ زمن الحال المستمر فلم يتجاوز فعلين اثنين.

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 425.

[2] تمام حسّان، اللغة العربية، معناها ومَبنَاها، ص 248.

[3] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 71.

5-الحاضر العادي (أي البسيط):

والمقصود أنّه يدل على الحال وخال تمامًا من الجهة الزمنية، ويؤدّى بصيغة المضارع "يفعل" واسم الفعل المضارع، واسم الفاعل. ويكون نفي الصيغة "بليس" وتوكيدها بـــــ (أنّه)[1]. ونمثل لهذا النوع من الزمن بقول أبي العلاء المعري:

وأرى ملوكًا لا تحــوطُ رعيــةً * فغلام تُؤخذُ جزيةُ ومّكــوسُ[2]؟**

فالأفعال المضارعة "أرى"، "لا تحوطُ"، "تُؤخذُ" كلّها تدلّ على زمن الحال أو زمن التكلم. ثم إنَّ عجز البيت جاء جملة إنشائية، استفهامية و"الجملة الاستفهامية هي الوحيدة بين الجمل الإنشائية التي تتوافق فيها دلالة الصيغة صرفيًا ونحويًا على طول الخط فيدل فيها "فعل" على الماضي ويدل "يفعل" على الحال أو الاستقبال بحسب الضمائم والقرائن"[3].

وما أكثر الأبيات الشعرية العلائية التي تدلّ على الزمن الحاضر إلاَّ أننا نكتفي بتمثيل واحد، على أننا سنقدم قراءتنا لكثافة هذا الزمن في مدونتنا الأولى بعد أن نمثل لزمن الحال المستمرّ.

6-زمن الحال المستمر:

يؤدّى الفعل الدال على هذا الزمن بإحدى الصيغ التالية : (يظل، يمسي، يضحي) ويفيدُ الحال، وقد يستمر إلى المستقبل[4]. ونمثل لذلك بقول أبي العلاء المعري:

يدولُ الزمــان لغــير الكــرام * وتُضحي ممالِكُ قــومِ طُعَــمْ[5]؟**

والحديث في هذا البيت عن إسناد الحكم إلى غير أهله، فتضحى البلدان والممالك مجرد غنيمة في يد الحاكم ويستمّر، الحال ما بقى الحاكم.

---

[1] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية ، ص 71.

[2] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 23.

[3] تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 248.

[4] علي جابر منصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 72.

[5] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 345.

يعدّ الزمن الحاضر بنية أساسية لزمان النص، فلولا تركيز الشاعر على الحاضر لَمَا استطاع تشريحه وفهمه، إن الزمن الحاضر يعطينا فرصة لقراءة الواقع المعيش، وإنّ اهتمام المعري باللحظة التي يحياها لدليل على أنه يؤمن بأنَّ إصلاح الحاضر وقيام الحياة فيه على أسس سليمة من العدل والإنصاف والتكافل الاجتماعي.. هو بمثابة تهيئة الأرضية وتعبيدها للمرور إلى مستقبل آمن؛ فلا صلاح لما هو آت إلا بصلاح الحاضر، لأنّ المستقبل هو في الحقيقة امتداد للزمن الحاضر.

لم يتأرجح بنا الشاعر عبر الأزمنة، كما هو الحال عند الشعراء المعاصرين، و لم يعبث بها، بل تحدّث عن الزمن المعروف في شكله الأفقي؛ ماضٍ، حاضر مستقبل واهتمَّ أكثر بالوقائع الحاضرة التي يحياها دون العودة إلى الماضي البعيد، ففي استعمالاته للزمن الماضي لجأ إلى الماضي الذي لم يقطع صلته بالحاضر فوظّف الماضي المنتهي بالحاضر، والماضي المستمر إلى زمن التكلم، للدلالة على أنّ الوضع الذي تعيشه الأمة العربية من سوء تسيير الخلفاء والأمراء لشؤون الناس لا يعود إلى الماضي البعيد لأن الخلافة الإسلامية الأولى التي بدأت بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين عرف الناس معها معنى الخلافة الرشيدة التي لا تضيع فيها الحـــقوق ولا يُظلم فيها الخلق.

إنَّ السبب في سوء حال الحاكم والمحكومين يعود إلى زمن قريب من عصر المعري[1] زمن قيام الدولة العباسية التي استعانت بالعنصر الأجنبي (الفارسي) في بناء دولتها، فبدأ هذا الدخيل ينهش جسدها إلى أن طرحها أرضًا، ففقدت الخلافة العباسية في زمن الشاعر قوتها السياسية ، وساءت أوضاعها الاجتماعية وتكالب الأمراء والمماليك على جسد الأمة، وقسّموه دويلات متناحرة؛ يسعى كلٌّ حاكم إلى أخذ حصَّته والتمتع بها هو وخَاصَتِه.

[1] من منتصف القرن الرابع الهجري إلى منتصف القرن الخامس الهجري.

بدأت هذه الخلافة التي انعكست سلبا على حياة الناس في الماضي القريب من الشاعر أي مع بداية العصر العباسي الثاني[1] واستمرت إلى زمن ولادته واستفحلت الأوضاع وازدادت سوءًا عندما صار المعري شاعرًا صِيتُه يطبّق الآفاق، ورجاحة فكره يشار إليها بالبنان، ولم يكن مثله ليسكت عن تشريح الأحوال والأوضاع، ولا ليصمت عن تصوير الحاضر المعاش، فكان أنّ صَرَخَ في وجه الظلم فصدح لسانه بالحق.

إنَّ البنية الزمنية في مدونتنا الأولى المتعلِّقة برؤية المعري للحكام والسياسيين بنية زمنية خاصة يتصل فيها الماضي القريب بالحال والحاضر المعاش، ويتلاحم ويترابط في بنية زمنية واحدة هي هذا الوضع المزري الذي تعيشه الأمة منذ أمد، ولم يتغيّر بعد. ولعل فداحة هذا الوضع وجسامته جَعَلاَ المعري لا يفكر في زمن المستقبل إذ لم يوظّفه، وسلّط اهتمامه على الحاضر، فما دام الحال على ما هو عليه فلا حديث عن الغد ولا أمل في المستقبل.

إنَّ اتّخاذ أبي العلاء المعري من الحاضر حيزًا زمنيا يتواجد فيه ويعيش أحداثه وينقله لنا بكل تفاصيله وحيثياته جعله يكثِّف من استعمال الزمن الحاضر سواء عن طريق الجمل الخبرية أو عن طريق الجمل الإنشائية لأنَّ "جمل الإنشاء فيما عدا الاستفهام قاصرة على إفادة الحال أو الاستقبال بحسب القرائن ولا دلالة فيها على المضي"[2]، وقد تنوع الإنشاء بين الشرط والنداء والنهي والأمر، وارتبط الإنشاء بالخبر لتحديد زمن واحد هو الحاضر. ثم إنَّ هذا الزمن الحاضر الذي بدا لنا من خلال الفعل لا يفترق عن الضمير الذي يُعد الباعث والمحفِّز على الفعل، فالضمير كدال يدخل في علاقات تركيبية وترابطية مع دوال أخرى لتعيين جهة الزمن.

---

[1] وهو العصر الذي يبدأ بخلافة المتوكّل على الله العباسي.

[2] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 250.

ب-بنية الضمير:

يؤدّي الضمير دورًا جوهريًا في بنية النص الأدبي، وله تأثير عميق في السياق، فهو عنصر مساعد على الانسجام الحاصل في تركيب الجمل وربطها فيما بينها، فكون الضمائر تعود إلى مرجع فإنَّ هذا "يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة"[1]. فدراستنا لبنية الضمير كجزئية ثانية ضمن مستوى التركيب، سيسمح لنا بإدراك أفضل لبنية الزمن المدروسة آنفا، فدراسة الضمائر تساعد على معرفة الشخصيات الأساسية التي حرّكت الأحداث، وقامت بالفعل.

وحرصًا على عدم الإسهاب في هذا العنصر والاكتفاء بالأهم، أي الذي يقدّم لنا إضافة دلالية، سنكتفي في دراستنا لبنية الضمير على ضمير الشخص، ولا نتجاوزه إلى غيره من الضمائر التي حددها الباحث تمّام حسّان في قوله: "إن الضمائر في اللغة العربية الفصحى تنقسم إلى ثلاثة اقسام: ضمائر الشخص، ضمائر الإشارة، ضمائر الموصول، وهذه الضمائر جميعًا دلّت على معانٍ صرفية عامة"[2] وعليه نحاول أن نبحث عن ضمير الشخص وموقعه من الجملة ودوره ومعناه الصرفي.

1-الحضور والغياب:

تنقسم الضمائر بحسب معانيها الصرفية إلى ضمائر تدلّ على الحضور؛ وهي ضمائر المتكلم والمخاطب، وضمائر تدل على الغياب وهي ضمائر الغياب كلّها. وقد أوصلنا الإحصاء الذي قمنا به للضمائر الموجودة في مدونتنا الشعرية الأولى الخاصة بالحكام والسياسيين إلى أنَّ انتشار

---

[1] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 113.

[2] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 110.

ضمائر الغياب ملفت للنظر، فقد أحصينا ستة وثمانين (86) ضميرًا دالاً على الغياب مقابل تسعة وثلاثين ضميرًا يحمل معنى الحضور، وهذه الأرقام لها قراءتها الخاصة التي سنقف عندها لاحقًا.

تتوزّع ضمائر الغياب بين الإفراد والجمع، ويبرز ضمير الغائب الدّال على الإفراد بعدد أكبر من الضمير الخاص بالجمع، حيث وصل عدد استعماله إلى اثنين وخمسين ضميرًا غائبًا مفردًا، في حين لم يتعد الضمير الغائب الدال على الجمع "أربعة وثلاثين". أما فيما يتعلق بالضمائر الخاصة بالحضور فقد لاحظنا لجوء أبي العلاء المعري إلى استعمال الضمير المخاطب أكثر من ضمير المتكلم؛ حيث بلغ عدد ضمائر الخطاب خمسة وعشرين ضميرًا، تسعة منها للمخاطب الدال على الجمع، وستة عشر منها للمخاطب المفرد. وقلّ -أيضا- استعمال المتكلم الدال على الجمع فقد نزل إلى حدود ثلاثة ضمائر، أمَّا المتكلم المفرد فوصل استعماله حد خمسة عشر ضميرا.

ويمكن أن نختصر النتائج المتوصل إليها فيما يلي:

- وظّف أبو العلاء المعري ضمير الغياب أكثر من ضمير الحضور.
- منح الأولوية للضمير المفرد على ضمير الجمع.
- غالبية ضمائر الحضور كانت من حظ ضمائر الخطاب.

شكَّل ضمير الغائب بنية أساسية في مدونتنا الشعرية المتعلِّقة بالحكّام والسياسيين، وما لفت انتباهنا هو توظيف هذا الضمير بكثرة حتى أثناء استعمال الشاعر لبنية الخطاب لم يُقصِ ضمير الغائب من التواجد، فعديدة هي الأبيات* الشعرية التي حضر فيها الاستعمالان معًا الحاضر والغائب، وكأنها إشارة من الشاعر إلى غياب الحاكم عن إدارة شؤون الأمة حتى أثناء حضوره

* أنظر: البيت الثالث من المجموعة الثانية/ البيت التاسع من نفس المجموعة والبيت الخامس من المجموعة السابقة.

القليل ووقوفه الشكلي على سدة الحكم ونمثل لذلك بالبيت التاسع من المجموعة الأولى حيث يطالعنا قول المعري:

أرى ملوكًا لا تحــوط رعيــة * فعلام تُؤخذ جزيةُ ومكــوسُ**[1]؟

ففي هذا البيت يحضر ضميران؛ الأول متعلِّق بالفعل "أرى" حيث يستتر ضمير المتكلم "أنا" معلنا في تخفيه أنه يرى مُلُوكًا موجودة لها أجسام وأشكال ولها أسماء يُقال إنها تحكم الناس في خلافة بني العبّاس. إلاَّ أنَّ هذا الحضور الشكلي للخليفة يُصاحبُه غيــاب الإرادة الفعليــة في خدمة الرعية، وهذا ما كشف عنه الضمير الثاني "هي" في "لا تحوط"، فضمــير الغائــب في الجملة الفرعية لصيق بضمير الحضور في الجملة الأساسية الأولى إنه مع فعله يزيدنا معرفة بصفه الحاكم العباسي.

إنَّ هيمنة بنية ضمير الغائب في مدونتنا الأولى لا يتناقض مع بنية الزمن الحاضر التي استخلصناها سابقا، بل إنَّها تؤكِّد لنا غياب الحكم الرشيد في زمن المعري. وعليه فالقانون الذي خضعت له العلاقة بين زمن الفعل وطبيعة الضمير هو قانون الغياب.

ثمّ إنّ وقفتنا عند طبيعة ضمير الغياب الدال على الإفراد أوصلتنا إلى أنَّ أربعين ضميرًا يعود على الحاكم وينعكس عليه، في حين لم يتعد ضمير الغائب العائد على الرعية والأمة ستة عشر ضميرا، وهذا له دلالته التي سنتعرض لها في مستوى آخر من الدراسة .

2-القرب بين الضمائر:

ظاهرة لفتت انتباهنا ونحن نبحث في بنية الضمير، هي مسألة القرب بين الضمائر ذلك "أنّ مفهوم القرب والبعد منغرسان في نظام مفاهيمنا، نعبِّر عنهما لغويا وبغير اللغة، ولذلك كان

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 345.

من المفيد دراسة التركيب في الخطاب الشعري واستغلال كيفية تزامن كلماته وتصافها"[1]. من هنا بدت لنا أهمية الإشارة إلى موقع الضمائر كوحدات لغوية لها دلالتها داخل الجملة أو التركيب.

تلازم الضميران المتصلان "واو الجماعة" العائدة على الرعية المحكومة أو "القوم"، والضمير المتصل "ه" العائد على الحاكم "السيد في العديد من التراكيب" الخاصة بأبيات المجموعة السادسة، بدءًا من البيت الثالث في قول المعري.

قد يُنصِفُ القومُ في الأشياء سيّدهم * ولو أطاقوا له ريبًا لرابوه[2]**

حيث تتالت الأفعال التي اشتملت الضميرين معًا في الأبيات الموالية للبيت السابق هي البيت الرابع، الخامس، السادس، السابع، وتحديدا في قول الشاعر: رابُوه -يلاقوه- عابوه- قابلوه- ما أصابوه- لاموه- زاوره- نابوه-، والعلاقة المنطقية التي تربط بين واو الجماعة "القوم" والضمير المتصل "الهاء" هي علاقة تلازمية، وجود الواحد يستلزم وجود الآخر حتمًا، فلا حاكم من غير محكوم، ولا محكوم من غير حاكم. ثمَّ إن مجيء الضميرين المتصِّلين بشكل تتابعي لا يفصل بينهما فاصل لغوي، يشير إلى طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين هذين المكوِّنين الرئيسيين لنظام العلاقات السياسية بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، والتي يجب أن تخلو من أيِّ وسيط قد يفسد العلاقة ويُحدث هوة وحاجزا بين المتلازمين.

لا ننهي كلامنا عن بنية الضمير دون أن ننبّه إلى أمرين؛ الأول متعلق باستعمالات أبي العلاء المعري للضمير المفرد والذي بلغ اثني عشر توظيفًا لم يكن هذا الضمير في الحقيقة يعكس لسان أبي العلاء الشخصي فقط ذلك "أنّ الضمير المفرد المتكلم لا يدلّ دائما على الكاتب

---

[1] محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية القناص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 3، 1992، ص 74-75.

[2] البيت من المجموعة السادسة من المدونة.

وحده، فهو قد يدلّ على المتلقّي أو الغائب أيضا، كما قد يدل على الجمع "[1] وسياق النص كفيل بتحديد هوية المتكلم،كما قد يساعدنا الظرف التاريخي الذي أحاط بالكـــاتب على ذلك، ونمثل بقول المعري في البيت الخامس من المجموعة الثالثة:

إذا قلتُ المُحال رفعت صوتي * وإنْ قلتُ اليقين أطلتُ همسي**

يتحدث أبو العلاء المعري في هذا البيت عن وضع تعيشه الأمة، وهو خوف الرعية من بطش الحاكم الطاغي إلى درجة أن صار الناس يخافون قول الحق، لأنّه يغضب الحاكم فتخفت أصواتهم ويهمسون باليقين همسًا، في حين يجهرون بالباطل الذي يُرضي الحاكم عنهم، وترتفع أصواتهم بقول المحال نفاقًا وتملقًا. فضمير المتكلم في هذا البيت لا يعود على أبي العلاء المعري، ولا يدلّ على هذا الورع التقيّ الذي لم يداهن يوما حاكما أو واليا، ورفض عطاءات الملوك والأمراء رغم فاقته حفاظا على حرية فكره ولسانه، فلم يستح يومًا من قول الحق، و لم يهمّه قطّ لومة لائم.

أمَّا الأمر الثاني فيتعلّق بظاهرة الالتفات والانتقال بين الضمائر. حيث لاحظنا كثافة استعمال ضمير الغائب الذي حظي بنصيب وافر على امتداد أبيات مدونتنا الأولى، لكن هذا لم يمنع الشاعر من توظيف ضمائر أخرى كضمير الخطاب ولو بنسبة أقل. والالتفات ظاهرة معروفة في البلاغة العربية تحدّث عنها القدماء وهي عند ابن الأثير أن "يُنتقل.. عن صيغة إلى صيغة كالانتقال من خطاب حاضر إلى غائب أو من خطاب غائب إلى حاضر. أو من فعل ماضٍ إلى مستقبل، أو من مستقبل إلى ماضٍ"[2].

---

[1] محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص 127.

[2] نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح ضياء الدين المعروف بابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، سنة 1420 ه، ج 2، ص 3.

توجّه الخطاب في أبيات المعري إلى الحاكم في بعض السياقات وإلى المحكومين في سياقات أخرى كثيرة، وقد اتّخذ الشاعر من ضمائر الخطاب وسيلة للتواصل مع هاتين الشريحتين ومارس تأثيره عليهما بالنصح والإرشاد والتوجيه. فغايات التنقل بين الضمائر عديدة، ويـــرى ابن الأثير أنَّ "الانتقال من الغيبة إلى الخطاب قد اُستعمل لتعظيم شأن المخاطب"[1]. وهذا ما تراءى لنا من البيتين الثاني والثالث من المجموعة الثامنة في قول المعري:

إنْ أكلتم فَضْلا، وأنفقتم فَضْـــــــ * ـــلاً، فلا يَـــدْخُلنّ والٍ علـــيكُمْ**[2]

لا تُوَلّـــوا أمُـــورَكم أيـــديَ النّـــا * سِ، إذا رُدّت الأمـــــور إلـــــيكمْ**

وفي البيتين إشارة إلى قدرة الرعية على الاستغناء عن الحاكم الطاغي المهمل لشؤون رعيته.

ولمسنا النصح وتوجيه الحاكم في هذا الخطاب العلائي:

فلا تشهرنْ سيفا لتطلـــب دولـــة * فأفضل مَا نِلْتَ السير المـــرَّوجُ**[3]

وقوله أيضا:

أيـــــا والي المصـــــر لا تظلمَـــــنّ * فكم جاء مثلك ثم انصـــرفْ**[4]

والحقيقة أنَّ غايات الالتفات والانتقال بين أنواع الضمائر عديدة ولا يمكن حصرها في غاية واحدة يقول ابن الأثير عن الانتقال من الغيبة إلى الخطاب أو العكس: "إنَّ الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على العناية بالمعنى

---

(1) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 3.

(2) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 343.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 217.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 118.

المقصود، وذلك المعنى يتشعّب شعبًا كثيرة لا تنحصر، وإنما يؤتى بها على حسب الموضع الذي ترد فيه"[1].

أدّت بنيتا الزمن والضمير دورًا جوهريا في بناء الجمل، وقد ساعدنا الوقوف عند هذين المكونين على معرفة:

1- الزمن الذي أطَّرَ مدونتنا الأولى، ممّا أعاننا على تحديد زمن قراءة واقع الشاعر.

2- طبيعة الشخصيات التي حرّكت الأحداث بشكل سلبي فكانت شخصية الحاكم حاضرة زمنيا غائبة عن أداء دورها الفعّال؛ فقد أحصينا أربعين ضميرًا عاد على الحاكم الذي اختار وبإرادته عدم القيام بواجبه، في حين غيِّبت الرعية عن الحياة عمومًا بفعل فاعل فقد أحصينا ستة عشر ضميرًا فقط عاد على الرعية. ومن الجزء ننتقل إلى مُحاولة التعرف على طبيعة الجملة ككل؛ الجمل: الاسمية/ الفعلية. الخبرية/ الإنشائية.

ج-الجمل الاسمية والفعلية:

لاحظنا عددًا مقاربا للجمل الفعلية والاسمية في مدونتنا الأولى، فقد كان الفارق بينهما بسيطا ممَّا يسمح لنا بالحكم على أنَّ هناك تراوحًا بين نوعي الجملة. إن الفعل في الجملة يدل - كما هو معروف- على حدث مقرون بزمن معين، وقد ورد في حالات متنوعة من حيث الزمن والخبر والانشاء والنفي والإثبات. وقد سبق الحديث عن الزمن الغالب على مدونتنا، وهو الزمن الحاضر لأنَّ الشاعر لم يكن يهمّه سوى التركيز على واقع الناس والظروف التي يعيشونها في ظل الحكم الجائر. أمّا الفعل من حيث اللزوم والتعدية فقد وجدنا معظم الأفعال تعدّى أثُرها فاعلَها

[1] ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 3.

وتجاوزته إلى المفعول به "ويسمّى المتعدّي بنفسه مجاوزًا وواقعًا"[1] ونمثل للأفعال المتعدّية بالأبيات التالية:

سَاس الأنامَ شـــياطينُ مســـلّطه * في كلِّ عصر من الوالين شيطانُ[2]**

ومن شـــرّ البريّـــة ربّ مُلـــكِ * يريدُ رعيـــةً أن يســـجدوا لـــه[3]**

يسوسون الأمـــورَ بغـــير عقـــل * فينفذُ أمـــرُهم، ويُقـــال: سَاسَـــهْ**

إن الأفعال المتعدية في هذا النموذج (ساس، يريد، يسوسون) تجاوز أثرها الفاعل الذي يعود على الحاكم وتخطّاه إلى المفعول به الذي يعود على الرعية.

والتعدية والتجاوز هما من صميم علاقة الحاكم بالمحكوم، فالطبيعي هو أن تشعر الرعية بهذه العلاقة، بل وأنْ تلحظها في حياتها اليومية. إلاَّ أن الحاكم الذي صوره المعري لا أثر له طيب على الرعية، فهو مرة شيطان سُلِّط على الناس، سيوصلهم حتما للهاوية، ومرة أخرى يرى نفسه ربًّا يستحق السجود والعبادة لا خادما أجيرا للرعية. فالعلاقة التي يريدها مثل هذا الحاكم قائمة على الخنوع والخضوع والعبادة. ثم إنّ هذا الحاكم الذي صوره المعري أحمق طائشًا يسوس أمور البلاد والعباد بغير عقل، فأيّ خير يُرجى من مثل هذا الحاكم وأيُّ منفعة تُنتظر منه. إنَّ هذه الأفعال المتعدّية فيها تعدّى على حقوق الرعية، واثقالها بالتكاليف والالتزامات. وتجاوز لحدود الحكم الراشد.

إنَّ معظم الأفعال المتعدّية فاعلها هو الحاكم ومفعولها هو الرعية، لكن هذه الفاعلية تفتقد لضوابط الحكم العادل ممّا أثّر سلبا على العباد الذين فقدوا الكثير من حقوقهم السياسية والمدنية.

---

[1] محمد بن عبد الله الطائي الأندلسي، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد، محمد المختون، دار هجر، (دط)، (ذت)، الجزء 2، ص 149.

[2] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 353.

[3] المصدر نفسه، ج 2، ص 211.

والدليل أنَّ الرعية في جمل مدونتنا الأولى لم تؤدِ دور الفاعل إلاّ في مواقع طفيفة. أما الأفعال اللازمة فهي قليلة جدًا، وقد جاء بعضها متعديا بواسطة حرف الجرّ ممّا يدعِّم كلامنا السابق عن المتعدي.

أثارت الأفعال اهتمام النقاد والمشتغلين في مجال تحليل الخطاب، ومنهم العالم الألماني أ. بوزيمان الذي عمل على تمييز لغة الأدب من لغة العلم، ولغة الشعر من لغة النثر، وتقوم معادلة بوزيمان على اعتبار النص أدخل في الأدبيه إذا كانت نسبة الأفعال فيه مرتفعة، في حين إذا نقصت كان الكلام أقرب إلى الأسلوب العلمي، وقد لاحظ بوزيمان وجود علاقة بين زيادة نسبة الأفعال "واتصاف الشخصية بخصائص معينة مثل الحركية والعاطفية، وانخفاض درجة الموضوعية والعقلانية، وعدم توخي الدّقة في التعبير"[1].

نَسْتَنْتِجُ من هذا الكلام أن وجود الجمل الاسمية يوحي بنوع من الموضوعية والعقلانية في المعالجة وكذا الاستقرار والثبات العاطفي، وهذا الكلام أقرّه بوزيمان نفسه. إنَّ اعتماد أبي العلاء المعري على الجمل الفعلية تارة والجمل الإسمية تارة أخرى لدليل على أنَّ الرجل عندما كان منفعلا متأثرا بسوء أحوال الناس مشفقا عليهم من ظلم الحكام وجبروتهم استعمل الجمل الفعلية في حين عندما كان بصدد تشريح الواقع ووصفه ونصح الناس بالاعتماد على الحجّة الدامغة، هدأت العاطفة وحضر العقل فوردت الجمل الاسمية. وعلى العموم انطبعت مدونتنا الأولى بتراكيب فعلية واسمية تدلّ على ظلم الحاكم وطغيانه، وانشغاله باللهو والنساء وبالمقابل تراكيب تدل على تخاذل الرعية ونفاقها، وعليه فإن هذا التزاوج كما يذهب إلى ذلك محمد مفتاح[2] يعكس صراعا خفيًا وتوترًا بين الطرفين، الحاكم والمحكوم، تجلّى تركيبا في المزاوجة بين الجمل الفعلية والاسمية.

---

[1] سعد مصلوح، الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، ط 3، 1992، ص 76.

[2] محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 71.

د-الجمل من حيث الخبر والإنشاء:

لجأ المعري إلى توظيف الأسلوب الخبري لأنه في مقام إخبارنا عن بعض سلوكات الحكّام التي قد تخفى على الناس كمثل قوله:

فأميرهم نال الإمارة بـــالخنى * وتقيّهم بصـــلاته متصـــيّد**[1]

فالخبر يكون بحسب حال المخاطب، إذ تختلف مخاطبة الذي لا يملك المعلومة عن ذلك الذي هو متردد أو شاك فيها. فإذ كان المعري في البيت السابق يقدِّم الخبر خالٍ من أي تأكيد فلأن الناس قد يجهلون كيفية وصول بعض الأمراء إلى سدة الحكم. أمَّا في قوله:

إنَّ العراق وإنَّ الشام منذ زمـــنٍ * صفران ما بهما للملك سلطان**[2]

فالكلام موجّه للدين يعتقدون أنَّ البلاد العربية بشامها وعراقها يوجد فيها حكم وخلافة، فراح المعري يؤكد لهؤلاء الغياب الكلي "صفر" للملك أو السلطة في هذين البلدين، فاستعمل الشاعر مؤكدين "إنَّ" ثم تكرارها، إضافة إلى مؤكدات معنوية أخرى في قوله "صفران" التي تعني العدم وقوله "ما بهما" والتي تحمل معنى نفي الوجود. وهكذا تعلّقت الأساليب الخبرية الكثيرة في مدونتنا بأحوال المتكلم والمخاطب.

أمَّا الأساليب الإنشائية الواردة في أبيات المعري فهي أقلّ عدد من الخبرية، تعددت فيها أنواع الطلب بين النهي والنداء والأمر وقد ورد النهي في مثل قوله:

فلا تشهرنّ سيفًا لتطلب دولـــة * فأفضل ما نلت اليسِير المروَج**[3]

---

(1) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 281.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 353.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 217.

والغرض منه تقديم النصح وتوجيه الحاكم إلى ما يجب فعله وما يجب الابتعاد عنه . أمّا الجمل الناهية التالية فالكلام فيها موجّه إلى الرعيّة و لم يخرج في كلّ أغراضه عن النصح والإرشاد في مثل قوله: لا ترغبن في عشره الرؤساء- فلا يدخلن والٍ عليكم- لا تولوا أموركم. أمّا الأمر والنداء والاستفهام فنمثل لهم بما يلي:

النداء والاستفهام في قوله:

يا والى المصـــر والإقلـــيم! هـــل * صنائع لك، أم كلّ امـــرئ ناســـي؟**

ففي النداء تعجب من عدم حفظ الناس لصنائع الوالي وفضائله. أمّا الاستفهام ففيه نفي وإنكار لنسيان الناس لفضائل الحاكم. وورد الأمر في قوله: توحّد، فإنَّ ربك واحدُ، وغرضه كما هو واضح النصح.

حققت الأساليب الخبرية والإنشائية الواردة في مدونتنا غايات ومرامي قصدها الشاعر، فتعدّدت أغراض الخبر بين إقرار حقائق عن الحاكم والمحكوم، والتهكم والسخرية (ملوكنا الصالحون) والتأسف والحسرة (والخوف ألزم سفيان أن يغرّق كتبه) وغيرها من الأغراض التي تستفاد من سياق الكلام. أمّا الأساليب الإنشائية التي وظّفها الشاعر فتعددت أنواعها وأغراضها، وقد عملت على إثارة ذهن المخاطب ولفتت انتباهه، فدفعت بذلك الملل عنه.

تحكم النص الأدبي ثوابت ومتغيرات، ولا يمكن معرفة الثابت مـــن المتحـــول والمهـــين من العرضي في فكر الأديب وأسلوبه إلاَّ من خلال تنويع مدونة البحث وعليه ننتقل إلى بنية أخرى من البنى الشعرية الدّالة على طبقة أخرى من طبقات المجتمع، وهي تلك الخاصة بعامة الناس لنتعرف عليها ونعرف أحوالها.

2-دراسة البنية الدّالة على أحوال الناس والمجتمع :

فسدت الحياة الاجتماعية في بلاد الشام على أيام المعري، وتدهورت حياة الناس بفعل أسباب عديدة، أهمّها الحياة السياسية غير المستقرة، وسوء تسيير الحكام لشؤون الرعية، وغياب الأمن، وتدهور الوضع الاقتصادي الذي انعكس سلبا على أوضاع الناس المادية، فقلّت المداخيل، وضاقت أرزاق الناس وعمّت المعاناة... وفي مثل هذه الأحوال التي يقلّ فيها الرزق يزداد تكالب الناس على أسباب العيش، وقد يؤدي هذا إلى الخصومات، كما تبرز في مثل هذه الأحوال الهوة بين الناس، فتظهر الطبقية، وتنتعش بعض الظواهر السلبية ؛كالغش والانتهازية والسطو على الممتلكات.

رصد لنا المعري في لزومياته أوضاع مجتمعه، وصوّرها بكلّ تفاصيلها، فتحدّث عن الطبقية، وعن معاناة الناس من ضيق العيش، وغياب قيم العدل والمساواة، واختلال أخلاق الناس. ولم يقف المعري عند مجرد التصوير، ولم يكتف بالنقد السلبي، وإنما كان يقدّم من حين لآخر بعض النصائح، التي من شأنها أن تصلح بعض الاختلالات الحاصلة في حياة الناس. وفيما يلي عرض لبعض أشعار المعري التي انتقيناها ووضعناها في مجموعات لاشتراك كلّ مجموعة في موضوع واحد، ثم إنّ الأشعار ككل فيها تشريح لوضع الناس وأحوال المجتمع.

يقول المعري:

المجموعة الأولى:

وعالٌم فيه أضدادٌ مقابلة * غنيّ وفقير ومكروب ومقرورُ**[1]

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 247.

لقد جاءنـــا هـــذا الشـــتاءُ وتحتـــه *** فقـــيرٌ معـــرّى أو أمـــيرُ مـــدَّوجُ[1]

وقد يرزق المجـــدود أقـــواتُ أمـــةٍ *** ويُحرَمُ قوتًا واحـــدُ وهـــو أَحْـــوَجُ

يعيشُ الفتى في عُدمه عيشَ راغـــبٍ *** ويُثرى مُسِـــنٌّ، للمعيشـــة ســـائِمُ[2]

يَعرى الفقـــيرُ وبالـــدّينار كَسْـــوتُه *** وفي صِوانِكَ مَـــا إعـــدادُهُ خَـــرَفُ[3]

المجموعة الثانية:

يُعاني مقـــيم بـــالعراق، وفـــارس *** وبالشام، مـــا لم يَلْقَـــهُ ســـاكنُ القَفْـــرِ[4]

بنـــــو آدم يطلبـــــون الثّـــــرا *** ءَ عنـــــد الثريّـــــا، وعنـــــد الثّـــــرى[5]

فـــــتى زارع، وفـــــتى دارعُ *** كـــــلا الـــــرجلين غـــــدا فـــــامترى[6]

فهـــــذا بعـــــين وزاي يـــــروح *** وذاك يـــــــــؤوبُ بضـــــــــاد ورا[7]

وعامـــــلُ قـــــوتِ ذرا حبَّـــــهُ *** وخِـــــذْنُ رِكـــــازِ ضـــــخا، فـــــاذّرى[8]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 1، ص 216. معرّى: الذي نُزع عنه ثوبه/ المدوّج: الذي ألبس الدواج، والدواج: لباس مكثّف مَحْشوّ بالقطن أو الصوف ويطلق عليه أيضا اسم اللحاف لكثافته. المجدود: المحظوظ من الجدّ وهو الحظ. الأقوات: جمع قوت.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 274. السائم: الهائم على وجهه.

[3] المصدر نفسه، ج 2، ص 105. الصوان: ما يُحفظ فيه الثوب أو الكتاب.

[4] المصدر نفسه، ج 1، ص 405.

[5] المصدر نفسه، ج 1، ص 81. الثراء: كثرة المال. الثريا: مجموعة كواكب. الثرى: التراب.

[6] الدارع: آكل الزرع. غدا: خرج باكرًا. امترى واستمرى اللبن: استدرّه، أي طلب الرزق.

[7] يروح بعين وزاي: أي بعزّ. يؤوب بضاد ورا: يعودُ بضرّ.

[8] القوت: الطعام. ذرا: نثر الحبّ. الخِدن: الصاحب. الركاز: المال إذا دُفِنَ في الأرض. ذرى: جزّ الصوف. يقول يسعى أحدهم فيجمع المال ليورثه غيره عند موته وهذا شبيه بالذي يعثر على معدن في أرض غيره فيأخذه.

وكُــرورُك فــوق طويــل المطــا *** وَسَــرْجُك فــوق شــديد القــرا[1]

وفي العالَم الغاوي بخيــل مُمَــوَّلُ *** وسَمْحُ فقيرُ، شدَّ ما اختلفَ لقَسَمُ[2]

المجموعة الثالثة:

إنَّا حَسِبْنَا حســابًا لم يصــحّ لنــا *** قد بان في كلّه، التفريطُ والفَلَــتُ[3]

وكثرة المال شغلُ، زاد في نُصَــبٍ *** وقلّةُ منه معــدولُ بهــا الفَلَــتُ[4]

فلا تبتأس للرزق، إنْ بضَّ فــاتِرًا *** ولا تغتبطْ إن جاشَ رزقُكَ أو ثَجّا[5]

وكم مِــنْ آكِــلٍ رزقًــا هنيئًــا *** وبَاشَــرَ غَــيرُهُ غــتً بطهْــوِ[6]

إذا زادك المالُ افتقــارًا وحاجــةً *** إلى جامعيه، فالثراء هــو الفَقْــرُ[7]

تَتبِّــعُ، آثــارُ الرّيــاض، حمامــةُ *** ويُعْجِبُهــا، فيمَــا تزاولُــهُ، النَقْــرُ

تَهُــمُّ بنــهضٍ، ثم تــثني برغبــةٍ *** فما شَعَرَتُ، حتى أُتيح لَهَــا صَــقَرُ

المجموعة الرابعة:

قطعت الــبلاد، فمــن صــاعد *** بغَيْــثِ النّــوال، ومــن هــابِطِ[8]

تمــدُّ عَصَــاك إلى النابجــات *** فَيُعْجَــيْنَ مــن جأشــك الــرابط

---

(1) الكور: رحل الناقة. طويل المطا: الفرس الذي يجدّ في سيره. شديد القر: البعير، وقوله: سرجك شديد القرا مثل يضرب لمعاكسة الزمان للإنسان ووضعه الأشياء في غير مواضعها كمثل وضع الرجل للفرس والسرج للبعير.

(2) أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 265. المموّل: الغني. السمح: الكريم. شدّما: تقال للتعجب.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 172. الغلت: كلّ غلط يقع في الحساب.

(4) النصب: التّعب والاعياء. الفلت: التخلص يقال: مالك منه فلت أي لا خلاص لك. والمعدول: المماثل والمعادل.

(5) المصدر نفسه، ط 1، ص 222. بضّ الرزق: سال شيئًا فشيئًا. جاش الرزق: نما وزاد. تجّ: سَالَ.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 453. العنت: المشقّه والشدّة.

(7) المصدر نفسه ، ج 1، ص 333.

(8) المصدر نفسه ج 2، ص 75- 76، أبو ضابط: الموت.

وتغبطُ كلا علـــى مـــا حـــواه، *** ومَالـــكَ في العَـــيْشِ مـــن غَـــبِطِ
وَقَفْتَ على كـــلِّ بـــابٍ، رأيـــتَ *** حـــتى نَهَـــاكَ أبـــو ضـــابطِ
لا تقـــــومَنْ في المســـــا *** جِـــدِ ترجـــو بهـــا الزُّلَـــفْ[1]
مُعمِـــلا بَسْـــطَ رَاحَتَيْـــ *** ـــك إلى نائِـــــلِ يُلَـــــفْ
وَرُمْ الـــــرِزْقَ في الـــــبلا *** دِ فـــــإنْ رُمْتَـــــه اِزْدَلَـــــفْ

المجموعة الخامسة:

قـــد كَثُـــرَ الغِـــشُّ، واســـتعانت *** بـــــه الأشـــــدَّادُ والأَرِكَّـــــةْ[2]
فمـــا تـــرى مِسَـــكَةً بحَـــالٍ *** إلاَّ وقـــــد موزجـــــت بسُـــــكَّةْ[3]
الظلم في الطَبْع، فالجَاراتُ مُرْهقَةُ *** والعُـــرْفُ يَسْـــتُرُ، والميـــزان مبخـــوسُ[4]
يَا تَاجِرَ المِصْرِ! ما أنصفتَ ســـائمةً *** كذبتـــها في حـــديث منـــك منســـوقِ[5]
إن تشكُ قطع طريق فِـــي الفـــلاة *** قطعت من قبل طُـــرْقَ النَّـــاس في الســـوقِ

المجموعة السادسة:

كُنْ من تشاء مهجَّنًـــا أو خالصًـــا *** وإذا رُزقْتَ غنًـــى فأنـــت السّـــيدُ[6]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 120.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 164. الأرِكَّة: الضعفاء والضدّ الاشدّاء.

[3] المسكة: واحدة المسك، الطيب. السُكة: نوع من الطيب المصنوع يغشّ به المسك.

[4] المصدر نفسه، ج 2، ص 18. مرهفة: محملة من الظلم مالا تطيق. العرف: المعروف. المبخوس: المنقوص.

[5] المصدر نفسه ، ج 2، ص 144. سائمة: مشتريه تساومه على الثمن. منسوق: من سق الكلام، عطف بعضه على بَعْضٍ.

[6] المصدر نفسه، ج 1، ص 281. المهجن: ابن الأمة، أي ليس عربيا خالصًا.

أجلّـــوا مكثـــرًا، وتنصّـــفوه *** وعَـــابُوا مـــن أقـــلَّ، وأنّبُـــوهُ[1]

أطـــاعوا ذا الخِـــدَاعِ وصَـــدّقوه *** وكـــم نَصَـــحَ النصـــيحُ، فكـــذَّبوهُ

كنتَ الفقيرَ، فخطّئت لك صُـــيّبُ *** وَرُزقتَ إثـــراءً، فقيـــلَ مُقَـــرطِسُ[2]

شغلَ، السعادةَ عنك، أهلُ ممالـــكٍ *** رُزقوا الذى حُرِم الكرام، وســـادوا[3]

رَقَدُوا، ولم ترقدُ، ونالوا ما ابتَغـــوا *** وعَجِـــزتَ عنـــه، وللكيـــانِ فســـادُ

مُهِدَتْ لهم فُرشُ وبـــاتَ لـــديهم *** وُسُدُ، وبـــتَّ، ومـــا لـــديك وِسَـــادُ

من يُؤْتَ حظًّا يبتهجْ، ويكِنْ لـــه *** عـــزٌّ، فترهـــبَ، ضـــأنَهُ، الآســـادُ

المجموعة السابعة:

لا يَفْخَـــــــرنَّ الهـــــــاشميّ *** علـــى امـــرئ مـــن آل بَرْبَـــرْ[4]

فـــالحقُّ يحْلِـــفُ: مـــا علـــيَّ *** عنـــــــــده إلاَّ كقنـــــــــبرْ[5]

والنّاسُ بالناسِ من حَضر وباديـــة *** بعضُ لبعضٍ، وإن لم يشعروا خـــدَمُ[6]

وكلُّ عُضْـــوٍ لأَمْرٍمـــا يُمَارِسُـــه *** لا مشْيَ للكفّ بل تمشي بك القـــدَمُ

فـــإنَّ النـــاس كلَّهـــم ســـواءُ *** وإنْ ذكت الحـــروبُ مضـــرَّماتِ[7]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 429. تنصفوه: خدموه.

[2] المصدر نفسه ، ج 2، ص 20. المقرطس: المصيب في ما يفعله.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 282.

[4] المصدر نفسه ، ج 1، ص 456.

[5] قنبر: اسم مولى الإمام علي بن أبي طالب.

[6] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 281.

[7] المصدر نفسه، ج 1، ص 104. ذكت النار: اشتد لهيبها، وذكت الحروب: اشتعلت نارُها، مضرّمات: من ضرّم النار: أوقدها وألهبها. يشير إلى ما خلفت الحروب بينهم من عداوات ونزاعات.

المجموعة الثامنة:

وقلّما تسعفُ الــدّنيا بــلا تعــب * والدُّرُّ يُعْــدَمُ فــوق المــاء صــافيهِ[1]**

اكفئ سوامك في الــدنيا مياســرةً * وأعرِضَنْ عن قوافي الشّــعر تُكفِئُهَــا[2]**

إنَّ الشــبيبة نــارُ، إنْ أردتَ بهــا * أمــرًا، فبــادرْهُ إنَّ الــدَّهرَ مطفئُهَــا**

خصّتك نخلةُ أرضٍ أطعمتكَ جنًــى * فاجعل لها دون نَخْلِ القــوم تحويضــا[3]**

للــرّزق أســبابُ تســبَّبْ * والعــيش مــأمولُ، مُحَبَّــبْ[4]**

فالرّزقُ يهتفُ يا إِنْسُ اعملوا وكلوا * يا أيها الظبيُ ردْ، يــا طــائِرُ الــتَقِطِ[5]**

واطلب الرّزق بالمرور من الشّجــ * ــراءِ، لا من أسِــنَّةٍ ومَنَاصِــلْ[6]**

وتشــبّه بــالطير تغــدو خماصًــا * وتَعُــدُّ اليَسَــارَ مِــلْءَ الحَواصــلْ**

المجموعة التاسعة:

مُوّلت، والمالُ مثل الفــيء منتقــلُ * فليغْدُ منك، علــى عافيــك تمويــلُ[7]**

---

(1) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 448.

(2) المصدر نفسه ، ج 1، ص 59. السوام: الإبل وقوله: اكفئ سؤمك من قولهم أكفأ إبِله إذا هو أعطاها غيره ليأخذ نتاجها عامًا واحدا. عن قوافي الشّعر تُكفِئها: الإكفاء في الشعر هو أن يخالف الشاعر بين القوافي فيكون بَعضُها دالاً وبعضُها ميمًا أو نونًا... إلخ، والاكفاء من عيوب الشعر.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 63.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 163. تسبّب: تتسبب بحذف التاء

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 73.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 262. المرور: جمع مر وهو المعول. الشجراء: الأرض ذات الشجر؛ كناية عن النباتات. مناصل: سيوف.

(7) المصدر نفسه ، ج 2، ص 182. عافيك: طالب معروفك.

إذا أوتيـــت مـــالاً، فابذلنْـــهُ *** فمـــا يُبقيـــه تـــوفيرُ وخَـــزْنُ[1]

منْ لم يكن خازنًا للمال من يُخُـل، *** فلا يخافُ، على نَحْـضِ لـه، خَـزَنُ[2]

لا تجمعوا المالَ، واحبـوه مواليـه، *** فالممسكون تُراثُ كـلُّ مـا جمعـوا[3]

من كان، من أسـراهُ، مـالُ لـه *** فلَسـتَ، للمـالِ، مـن الآسـرينْ[4]

أعدُّ أسـنى الـرّبح فعـل التّقـى *** فَـلاَ أكـن، ربِّ، مـن الخاسـرين

أُفنوا الـذّخائر، فالقضـاء مُجَهَّـزُ *** أجْنـادهِ لخبيئـة المـدخار[5]

فإن شئتَ أن تحظى بمالكَ، فاحْبُـه *** ذوي الحاج، أو أنفقْه تَبسم لك لجُهَـمُ[6]

زعم الزاعمون، والقولُ، من عَيْـ *** ـنِ وصدقٍ، يُرى، فَعَالى وعِيفـي[7]

إنّ شقًّا، يَلُـوحُ في بـاطن البُـرَّ *** ةِ، قسـمُ بـيني وبـين الضـعيفِ[8]

كيف لا يُشْرِك المضيقين في النعـ *** ـمة قـوم علـيهم النَّعمـاءُ[9]

وأحسبُ الناسَ، لو أعطوا زكاتَهم *** لما رأيـتُ بَـني الاعـدامِ شـاكينَا[10]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 354.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 351. النحض: اللحم. الخزن: التقتير.

[3] المصدرنفسه، ج 2، ص 82. احبوه: اعطوه.

[4] المصدر نفسه، ج 2، ص 418.

[5] المصدر نفسه، ج 1، ص 446. أفنوا: بدّدوا. القضاء: القدر. المذخار: الذي يدّخر.

[6] المصدر نفسه، ج 2، ص 267. الجُهم غِلاظُ الوجوه. حظي بالشيء: نال منه حظًا.

[7] المصدر نفسه، ج 2 ص ص 117- 118. عالي: تنحّي. عيفي: الأمر من عاف أي اتركي واكرهي.

[8] البرّة: حبة القمح. القسم: الجزء من الشيء المقسوم.

[9] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 1، ص 69.

[10] المصدر نفسه ، ج 2، ص 364.

أ-الزّمن النحوي الداخلي للبنية:

نستهلّ دراستنا بتحديد الزمن الداخلي للأبيات معتمدين دومًا على تمّام حسّان وعلي جابر المنصوري، وعليه لن نكرر ما قلناه من تعريفهما للزمنين الماضي والحاضر بجهاتها العديدة. ولقد لاحظنا اعتماد أبي العلاء المعري في تصوير حال المجتمع في عصره على الفعل بأزمنته الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، حيث بلغ عدد الأفعال الماضية سبعة وخمسين فعلا، أغلب هذه الأفعال من الماضي البسيط، وعدد قليل جدًا منها يدل على الماضي المنتهي بالحاضر. أمّا الأفعال التي تدل على زمن الحال، وتحديدًا على الحاضر البسيط فبلغ عددها واحدًا وثلاثين. في حين عدد الأفعال الدّالة على المستقبل وصل إلى أربعة وخمسين فعلا.

وجملة المستقبل تعبّر بها عن حدث لم يقع أثناء زمن المتكلم، والمستقبل أربعة أنواع[1]:

1- المستقبل البسيط: وهذا المستقبل غير محدد يدل على مجرد الاستقبال خالٍ من كلّ جهة، فالظرف والسامع أو القارئ يساعد على تحديد جهة الزمن، وفي مثل هذا النوع يكون التركيز على الحدث أكثر من الزمن[2].

2- المستقبل القريب وصيغته هي "سيفعل".

3- المستقبل البعيد والصيغة الدالة عليه "سوف يفعل".

4- المستقبل الاستمراري: هو المستقبل الذي يستمر لفترة، وصيغته عادة هي "سيظل يفعل".

واشتملت الأفعال الدّالة على الاستقبال ثمانية عشر فعلا بصيغة الأمر، والأمر "مطلوبٌ به حصول ما لم يحصل بعد"[3] لهذا عُدَّ من المستقبل، مثله مثل النهي الذي يدل على طلب الكفّ

---

[1] تمّام حسّان، اللغة العربية معانيها ومبناها. انظر الجدول المثبت في ص 245.

[2] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 82.

[3] المرجع نفسه، ص 84.

عن الفعل ويبدأ زمنه بعد زمن التلفظ، يقول جابر المنصوري: "لا الناهية تفيد إحالة سياق الجملة إلى زمن المستقبل، وغالبًا ما يكون هذا المستقبل قريبا من زمن الحال، لأنها أساسًا تستخدم لطلب الكف عن فعل شيء"[1].

وقد أحصينا ستة أفعال دخلت عليها لا الناهية، وباقي الأفعال جاءت بعضها على صيغة "يفعل" الدّالة على المستقبل البسيط، ونفيها "لا يفعل" وفي هذا يقول سيبويه "وإذا قال هو يفعل و لم يكن الفعل واقعًا فنفيه لا يفعل"[2] أي أنها تنفي المستقبل. وهذا ما أكّده تمّام حسّان[3] منبهًا إلى أنَّ أدوات النفي وغيرها "لا يمكن أن تفيد الزمن وإنما يمكنها أن تفيد الجهة"[4].

اتصلت نُونَا التوكيد بالفعل المضارع فجعلته خالصا للاستقبال[5] البسيط أو القريب. كما جعلت الجمل الإنشائية الكلام دالاً على الحال أو الاستقبال البسيط وقد تنوعت الأساليب الإنشائية بين أمر ونهي وشرط ونداء وهي قليلة في مدونتنا هذه مقارنة بالجمل الخبرية التي كانت الأساس في تركيب بنية الزمن. وسنمثل فيما يلي لكل ما ذكرناه من أزمنة وجهاتها.

1- الماضي البسيط:

ما أكثر الأبيات التي دلّت على هذا النوع من الزمن غير المحدد بقرينة، ولعل سبب الاعتماد على الماضي يعود إلى كون أبي العلاء المعري بصدد وصف وضع اجتماعي عايشه؛ إذ لا يمكن للإنسان أن يصف ويصدق وصفه إلاّ إذا تكلم عن تجربة تقاسمها مع الناس أو حالة رآها بالفعل

---

[1] علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 94.

[2] أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة (د. ط) 1992، ج 3، ص 248.

[3] أنظر: الجدول المثبت في كتاب اللغة العربية معناها ومبناها، ص 248.

[4] تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 248.

[5] المرجع نفسه، الجدول المثبت في ص 246/ أنظر : أيضا علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 95.

وتيقن من وجودها، وعرف أسبابها وخفاياها وانعكاساتها، فراح يقرر حال ما عاينه وعايشه وهذا حال أبي العلاء. ونمثل لهذا النوع من الزمن بقبول شاعرنا في البيتين الثاني والثالث من المجموعة السادسة:

أجلّـــوا مكثـــرًا، وتنصّـــفوه * وعَـــابُوا مـــن أقـــلَّ، وأنّبُـــوهُ**

أطاعوا ذا الخِـــدَاعِ وصَـــدّقوه * وكم نَصَحَ النصـــيحُ، فكـــذَّبوهُ**

إنَّ الأفعال الماضية في البيتين المذكورين هي: أجلّوا- تنصّفوا- عابوا- أقلَّ انّبوا- أطاعوا- صدّقوا- نصح- كذّبوا. وقد تعمّد الشاعر تكثيف استعمال مثل هذه الأفعال الدّالة على ما حصل فعلا في عصره، من اختلال القيم عند أفراد المجتمع، وسيطرة حب المال على قلوبهم وعقولهم، فراحوا يحكمون على بعض الناس احكامًا قائمة على معيار مادي بحت؛ فالغني مبجّل موقّر والفقير محقّر مذلّ، والمخادع مطاعُ مصدَّقٌ والناصح الصدوق مكذّبٌ.

2- الماضي المنتهي بالحاضر:

أحصينا ثلاثة أفعال ماضية ينتهي زمانها قُبيل الحاضر وذلك في مثل قول المعري[1]:

لقد جاءنا هذا الشـــتاء وتحتـــه * فقير معرّى أو أمـــيرٌ مـــدوَّجُ**

قد كَثُرَ الغـــشُّ، واســـتعانت * بـــــه الأشـــــدّادُ والأركَّـــــهْ**

قرّبت لنا صيغة "قد فعل الماضي وأكّدته لنا، ففي البيت الأول إقرار بمجيء الشتاء وبين أفراد المجتمع يوجد فقير عارٍ يفتقد لباسًا يواري جسمه ويقّيه شدّة القُرِّ وبالمقابل يوجد أميرٌ يتلحف لبَاسًا صوفيا وينعم بالدفء دون أدنى إحساس بمعاناة رعيته. وفي البيت الثاني تأكيد على انتشار الغش والاحتيال بين صفوف الناس، حتى صار سلوكًا ينتهجه القويّ والضعيف على حدّ السواء.

[1] ورد في البيت الأول في المجموعة الأولى، وورد في البيت الثاني في المجموعة الخامسة.

3- الحاضر البسيط:

تمثل لهذا الزمن الخالي من الجهة يقول المعري يصف متسولاً[1]:

تمـــدُّ عصـــاك إلى النَّابحـــات * فـيعجبن مـــن جأشـــك الـــرابط**

وتغبطُ كـــلا علـــى مـــا حـــواه * ومالَـــكَ في العَـــيْشِ مـــن غـــابِطِ**

يدل الفعلان "تمدُّ" و"تغبط" على حاضر الشحاذ الذي وصفه المعري وصفًا ساخرًا وهو يمدّ عصاه ناهرًا الكلاب النابحة مبعدًا إياها فتندهش لشجاعته وقرة قلبه. ثم إنَّ هذا المتسوِّل يتمنى ما عند غيره في حين لا أحد يتمنى أن يكون في مثل حاله.

4- المستقبل القريب:

كثرت الأفعال الدالة على الاستعمال البسيط مقرنة بالزمن الحاضر، ولعل السبب يعود إلى المقام الذي كان فيه المعري وهو مقام النصح والإرشاد، وتقديم التوجيهات وما يجب أن يكون عليه سلوك الناس، وقد وردت في ذلك أبيات عديدة نذكر منها ما قيل فـــي النهـــي عن التسول والدعوة إلى العمل:

لا تقـــــومنْ في المســـــا * جد ترجـــو بهـــا الزُّلَـــفْ[2]**

مُعمـــــلا بســـــط راحتيـــــ * ـك إلى نائِـــــــلٍ يُلـــــــفْ**

ورُم الـــــرزقَ في الـــــبلا * د فـــإنْ رُمْتَـــه ازدلـــف**

اشتملت الأبيات الثلاث على أفعال دالّة على الاستقبال، وتتمثل في النهي في قوله "لا تقومنً"، فالفعل دال على طلب الكفّ عن التسوّل في زمن يبدأ من لحظة انتهاء زمن التلفظ، أي في المستقبل القريب جدًا ثم إنّ اتصال نون التوكيد الخفيفة بالفعل أكّد زمن الاستقبال، أمَّا "وترجو" فيحدّد زمنه سياق البيت والذي يدلّ على المستقبل القريب ذلك لأنَّ حدوث الرجاء

[1] ورد البيتان في المجموعة الرابعة.

[2] وردت الأبيات في المجموعة نفسها.

يكون بعد القيام في المسجد والفعل الأول دال على الاستقبال فطبيعي جدًا أن يكون الفعل الثاني دالاً على المستقبل أيضا، والأمر في قوله "رُمْ الرزق" ويدل على طلب القيام بالفعل، والذي نتوقع أن يبدأ زمنه بعد زمن التكلم ويستغرق وقتا من المستقبل، والشرط في قوله "إنْ رمْته ازدلف" فرغم أن فعل شرط وفعل جواب الشرط ورد كل منهما على صيغة الماضي إلاّ أنّ دلالة الماضي تحولت إلى الاستقبال[1] بفعل تأثير السياق.

والمعري في هذه الأبيات ينهي المتسول أن يقوم في المسجد ويتقرب من الناس طبعا في عطاءاتهم ونوالهم ويدعوه إلى العمل وطلب الرزق من أبوابه المشروعة، فإنْ هو سعى إلى الرزق اقترب منه وازدلف.

وقد خلت هذه المجموعات المنتقاة من الأفعال الدّالة على المستقبل البعيد ومن المستقبل الاستمراري، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ المعري لا يريد أن يتحدث من مستقبل بعيد أمرُ الناسِ فيه بيد الله ثم إنّه لا يعلم مدى استمراره.

تمثلت البيئة الزمنية في مدونتنا الدّالة على أحوال الناس والمجتمع في اعتماد المعري على الأزمنة الثلاث ببعض جهاتها، فقد لجأ إلى الماضي الذي حمل لنا معانٍ كثيرة منها الوصف المتحرك الذي كثر فيه الفعل[2]، ودلّت بعض الأبيات على معنى التغيير[3]. واعتماد المعري على الزمن الماضي يعود -كما أسلفنا- إلى أنه كان في مقام وصف واقع اجماعي وإقرار بعض الحقائق عنه. ودلّ في مجمله على معنى الوصف[4]. ويعدّ المستقبل البسيط من الأزمنة التي انبنى عليها كثير

---

[1] أنظر: تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 250- 251، وعلي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، ص 99.

[2] كمثل قول المعري: رَقدوا، و لم ترقد، ونالوا ما ابتغوا... وعجزت عنه، وللكيان فساد.

[3] في مثل قوله: كنت الفقير، فخطّئت لك صُيّبُ ● ورزقت إثراءً، فقيل مُقَرطِسُ.

[4] كمثل قول المعري: يعاني مقيمٌ بالعراق وفارس ● وبالشام، ما لم يَلْقه سَاكِنُ القَفْرِ.

من الأفعال لا سيما تلك الصيغ المتعلّقة بالنهي والأمر والشرط، وتعددت معانيها وأبرزها النصح والإرشاد[1] والوعيد[2] والدعاء[3]...

سبق أن ذكرنا عند تحليلنا لبنية الزمن في مدونتنا المتعلّقة بالحكام والساسة أنَّ الشاعر قد اعتمد على الحاضر في قراءة واقع الحكم في زمانه وسياسة الحكّام مع الرعية، وحتى الماضي الذي وظفه جاء في صورته القريبة من الحاضر. أمَّا في مدونتنا الثانية فقد اعتمد الشاعر بنسبة كبير على الماضي البسيط لأنه بصدد إثبات حقائق عن حياة الناس، من غش واحتيال، وسوء أخلاق واختلال قيم.. ولا يمكن أن نثبت إلاَّ ما وقع بالفعل، وتمّت مشاهدته والإقرار بحدوثه. أما استعماله للحاضر بدرجة أقل فلأن هذا الوضع الاجتماعي المزري لا يزال مستمرًا إلى عصر الشاعر و لم تتغير أحوال الناس.

ثم إنَّه "إذا كان الحاضر يقدّم لنا ما هو كائن، فإنَّ المستقبل يستقدم الحدث"[4]، ولعل استحضار أبي العلاء المعري لزمن الاستقبال في مدونتنا الثانية استدعاه المقام، فمكانة الرجـــل في مجتمعه، وإحساسه بدوره في الإصلاح وخبرته بالحياة، كلّ هذا ألزمه تقديم النصح والتوجيه بصيغ الأمر والنهي اللذين كثر ورودها في زمن المستقبل. هذا بالإضافة إلى سعي المعري لإقناع الناس بأهمية بعض السلوكات ودورها في إصلاح أحوالهم كالعمل ونبذ البخل، وبذل المال والصدقة، فكال يذكر الفعل في صورته الحسنة أو السيئة وما ينتج عنه مستقبلا للإقناع، فكان زمنُ الاستقبال مناسبا لمثل هذه السياقات. إضافة إلى الجمل الشرطية التي يرتبط فيها فعل جواب الشرط بالمستقبل في معظم الاستعمالات الواردة في مدونتنا.

---

[1] في مثل قوله: فلا تبتأس للرزق، إن بضَّ فاترًا ● ولا تغتبط إنْ جاش رزقُك أو ثجَّا

[2] أفنوا الذّخائر فالقضاء مجهّز ● أجناذه لخبيئة المدخار

[3] في قوله: أعدُّ أسنى الربح فعل التقى ● فلا أكن، ربِّ من الخاسرين

[4] محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص ص 148- 149.

إننا إذ افترضنا أنَّ مدونتنا المعتمدة في هذا البحث بمختلف بناها الدلالية تشكل وحدة متكاملة متجانسة، فإنَّ الاختلافات التي لاحظناها في استعمال الزمن من مدونة جزئية لأخرى، وأحيانا داخل المدونة الجزئية الواحدة لا يوقعنا في التناقض للمبررات التي ذكرناها سابقا، بالإضافة إلى أنَّ انتقال الشاعر في المدونة الثانية من الماضي إلى المستقبل، أو ممَّا هو كائن إلى ما يجب أن يكون، يعكس رغبة الشاعر في أن يكون ما هو آت أفضل.

ب–بنية الضمير:

تتبعنا الضمائر في مدونتنا الخاصة بأحوال الناس والمجتمع، وتبين لنا أنَّ أبا العلاء المعري قد استعمل ضمائر الحضور والغياب بشكل متقارب جدًا حيث بلغ عدد ضمائر الحضور أربعة وستين ضميرًا، وبلغ عدد ضمائر الغياب واحدً وستين ضميرًا، وأغلب ضمائر الحضور كانت من حظ ضمائر الخطاب، أمَّا ضمائر المتكلم فلم يستخدم الشاعر منها إلاَّ عددًا ضئيلا لم ينعد تسعة ضمائر خمسة منها للمفرد المتكلم. في حين بلغ عدد ضمائر الخطاب خمسة وخمسين ضميرًا. خمسون منها للمخاطب المفرد.

ومن خلال هذا الإحصاء نلاحظ اعتماد الشاعر على المفرد، مع المتكلم والمخاطب والغائب الذي بلغ فيه المفرد أربعين ضميرا غائبا من مجموع واحد وستين. وعليه فبنية الضمير في مدونتنا هذه تقاسمها كل من الحضور والغياب مع تفاوت بسيط (فارق ثلاث ضمائر)، واحتل الضمير المفرد الأولوية، واستولت ضمائر الخطاب على مساحة كبير من التواجد. وتزامن حضور الضميرين معًا الغائب والحاضر في عدد من الأفعال، كمثل "كذبتها"[1]، "تكفئها"[2]، "فبادره"[3]، "فابدلّنه"[4]، "انفقه"[5].. وفي هذه النماذج نفسها لاحظنا تقاربا بين الضمائر فلا فاصل يفصل بين الفاعل والمفعول به لا سيما في الأفعال التي جاءت على صيغة الأمر وكأني بالمعري ينتظر من المأمور القيام بالفعل المطلوب في أقرب وقت.

---

[1] أنظر: البيت الرابع من المجموعة الخامسة.

[2] أنظر: البيت الثاني من المجموعة الثامنة.

[3] أنظر: البيت الثالث من المجموعة نفسها.

[4] أنظر: البيت الثاني من المجموعة التاسعة.

[5] أنظر: البيت الثامن من المجموعة نفسها.

ثمَّ إنَّ لجوء أبي العلاء المعري إلى استخدام الضمير الغائب والحاضر يتناسب وطبيعة الزمن المحدد في مدونتنا الثانية (الماضي والمستقبل)، فالحديث عن الماضي وأحوال الناس فيه يستلزم فاعلا غائبا أي ضمير الغياب، في حين السّعي من أجل تغيير هذا الماضي وتقويم سلوكات الناس بالتوجيه والموعظة الحسنة يتطلب الخطاب المباشر والمواجهة لهذا استخدم ضمير المخاطب، ثم إنّ هذا التغيير لن يحدث إلاَّ بعد فترة من الزمن فكان المستقبل البسيط الأنسب للخطاب وانتظار تحقيق المطالب.

وأخيرا يسوغ لنا أن نقول إنّ غياب الأخلاق والفضائل والقيم في معاملات الناس واقع عاشه الشاعر ومن عاصره لكن الأمل معقود على المستقبل وهو بيد هذا الفرد الذي خاطبه المعري مرشدا إياه مخلصا في وعظه وتوجيهه وعليه فالضمير في هذه المدونة خضع للغياب أو الحضور وإن كانت الكفّة تمير للحضور.[1]

أظهرت دراستنا للبنية الزمنية ولبنية الضمير بروز بعض الثنائيات كالماضي/ المستقبل. والحضور/ الغياب ممّا شجّعنا على دراسة بنية التعارضات المتولّدة من علاقات التضاد بين مختلف الوحدات المكونة للبيت الشعري.

ج-الثنائيات الضديّة:

يقوم الوجود على ثنائيات، ففي الحياة ثنائيات طبيعية، كالليل والنهار والبرد والحرّ والموت والحياة والذكر والأنثى.. وأخرى متعلقة بحياة الناس كالخير والشر والحب والكره والعدل والظلم والحزن والفرح.. والأدب صورة لهذه الحياة وتعبير عن حال الإنسان بكل متناقضاته ومفارقاته، فطبيعي جدًا ن تنتقل هذه الثنائيات من الحياة إلى الأدب، ويعمل الأدباء على كشف بعض حقائق الكون الظاهرة منها والكامنة بتوظيف الكلمة وضدها لإبراز الحياة وسرّها.

[1] باعتبار عدد ضمائر الحضور تقوق ضمائر الغياب ولو بفارق بسيط (ثلاثة ضمائر).

وظّف البنيويون الثنائيات في حقل الدراسات النقدية الحديثة، والحقيقة أنَّ المصطلح في مفهومه لم يكن بعيدًا عن الفكر النقدي العربي القديم وإن ظهر تحت مسميات الطباق، المطابقة، المقابلة..، فالذي يحفر في التراث يعثر على كنوز معرفية لأفذاذ قلما فاتتهم أمور متعلقة بلغتهم وبالفن الحبيب إلى قلوبهم "الشعر"، وعبد القاهر الجرجاني واحد من هؤلاء، فقد تفطّن إلى الأثر الساحر الذي يحدثه التضاد على المعنى خلال حديثه عن التمثيل حيث قال: "إنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يحضر لك بُعْدَ ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئِمِ والمُعْرِف. وهو يربك للمعاني الممثّلة بالأوهام شبها في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه، موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماءً، ومن جهة أخرى نارًا"[1].

أدرك أبو العلاء المعري جيدًا حقيقة هذا العالم القائم على الأضداد فقال في البيت الأول من المجموعة الأولى:

وعالَمٌ فيه أضـــداد مقابلـــة * غني وفقير ومكروب ومقـــرور**

معلنا أكبر ثنائية عاشتها طبقات المجتمع العباسي وهي:

1- ثنائية الفقر والغنى:

الغنة والفقر من المسائل التي لم يخل منها مجتمع مند القدم، ولعـــلّ انتشـــارها الواســـع في المجتمع العباسي عمّق إحساس أبي العلاء بهذه الظاهرة بكل تعقيداتها آثارها السلبية، فعجَّ ديوانه اللزوميات بأبيات كثيرة صوّر فيها الظاهرة مبرزًا التفاوت الطبقي في مجتمع يعيش فقرًا مدقعًا وغنًى فاحشًا. وقد حاول المعري إعطاءنا صورة متكاملة عن الثنائيـــة فوصـــف كلا من الفقير

[1] عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص 100.

والغني وقدم نصائحه للغني داعيا إيّاه إلى الانفاق وعدم اكتناز المال لتقليص الهـــوة بين الفئتين كما دعا الفقير إلى العمل وعدم الاعتماد على التسول وطلب الصدقة.

حوت الأبيات الشعرية التي عرضناها في مدونتنا الخاصة بأحوال الناس والمجتمع أشعارًا كثيرة عن الفقر والغنى وحتى لا نعيد ذكر الأبيات نكتفي باستحضار الثنائيات الضدّية فقـــط مع الإشارة في الهامش إلى مكان تواجدها من هذا البحث، علمًا أنّ بعض التقابلات تستفـــاد من سياق الكلام، وقد لا تظهر في صورتها اللفظية البارزة، وهذا في الحقيقة يعكس ما يحدث على مسرح الحياة، فأحيانا يكون الصراع بين الفقير والغني واضحًا جليا، وأحـــيانًا يتخفـــى من وراء ستار. وقد رصدنا في تراكيب مدونتنا البنى الضدية التالية: غني/ فقير[1]. فقير معرّى/ أمير مدوّج[2]. يرزق/ يحرم[3]. أقوات أمة/ قوتًا[4]. الفتى في عدمه/ يثرى مُسِنّ[5]. يعرى الفقير/ كسوته[6]. كثرة المال/ قلة منه[7]. بضّ الرزق فاترا/ جاش رزقك[8]. الثراء/ الفقر[9]. كنت الفقير/ رزقت الثراء[10]. المضيقين في النعمة/ قوم عليهم النعماء[11].

إنَّ قراءة فاحصة متعمّقة للأبيات الشعرية التي وردت فيها هذه الثنائيات على اختلاف صيغها وتعابيرها تُمكِّننا من القول إنها ثنائية مليئة بالتعارضات والتناقضات، حـــاول المعـــري

---

(1) المجموعة الأولى، البيت الأول.

(2) المجموعة الأولى، البيت الثاني.

(3) المجموعة الأولى، البيت الثالث.

(4) المجموعة الأولى، البيت، الثالث.

(5) المجموعة الأولى، البيت الرابع.

(6) المجموعة الأولى، البيت الخامس.

(7) المجموعة الثالثة، البيت الثاني.

(8) المجموعة الثالثة، البيت الثالث.

(9) المجموعة الثالثة، البيت الخامس.

(10) المجموعة السادسة، البيت الرابع.

(11) المجموعة الخامسة، البيت الحادي عشر.

من خلالها كشف الوضع الاجتماعي المزري الذي يعيشه الإنسان الفقير في ظل مجتمع أناني حريص على جمع المال واكتنازه والخوف من انفاقه مجتمع يملؤه النفاق ويفتقد الأخلاق، انقطعت فيه أواصر التآزر والإخاء، مجتمع غابت فيه القيم الدينية التي تحذر من أَنْ يبيت الواحد شبعانا وجاره إلى جنبه جائع.

وقد عملت بنية الثنائيات على إبراز الأبعاد الدلالية الاجتماعية الواردة في شعر المعري، فهي إحدى الوسائل المساعدة على الدخول إلى عالم النص والتغلغل في أعماقه لمعرفة مقاصد الكلام فيه وغاياته، إنها ليست مجرد محسّن بديعي، "فهي لا تحدد جمالية النص وحسب، بل تقدّم القاعة الموضوعية المناسبة للتعرف إلى مرجعيته وتأويل إشاراته"[1]. وعكست تلك الثنائيات حال طبقة اجتماعية هشّة ضعيفة هي ضحية حاكم أناني لا يفكر إلاّ في نفسه، ففي الوقت الذي لا يجد فيه فقيرٌ ثوبًا يقيه برد الشتاء، ينعم أمير بلباس مدوّج بالصوف أو محشو بالقطن، غير آبه بحال من هو تحت إمارته[2].

ومن مفارقات الواقع في زمن أبي العلاء أنْ يعرى الفقير وبالدينار كسوته ويحرم من أدنى حقوقه؛ وهو أن يستتره بسترة غير مكلفة في حين في خزانة غيره وصوانه ما يذهلك ولا يصدقه عقلك. وفي الوقت الذي لا يجد فيه الفقير قوت يومه يرزق سواه أقوات أمة. ومن مفارقات الحياة أيضا أن يعيش الفتى في عُدْم وعُسْر وهو شاب مقبل على الحياة بكل متطلباتها، يحتاج من المال ما لا يحتاجه غيره، في حين تجد مسنا هائما على وجهه سائما من الحياة يملك ما لا يحوزه غيره وهو في غنى عنه تكفيه لقيمات يسد بها جوعه.

أنتجت ثنائية الفقر والغنى التي هي انعكاس للطبقية في المجتمع العباسي اختلالات في أخلاق الناس وقيمهم وتعاملاتهم، وأصبحت المادة هي المعيار والمحك في الحكم على البشر،

---

(1) سامي سويدان، في النص الشعري العربي، مقاربة منهجية، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1999، ص217.

(2) أنظر: البيت الثاني من المجموعة الأولى.

فظهرت في سلوكات الناس ثنائيات ضدية أخرى وازدواجية في تعاملهم مع الفقير والغني، فصار الغني جليلا لا بشيء لأنه ثريّ، والفقير معابًا مؤنبًا لا لشيء لأنه محتاج. والمخادع أصبح صادقًا، والصادقُ أضحى مكذّبًا. وظل الثريّ مقرطسًا[1]، وبات الفقير مخطأً.

كن من تشاء مهجّنا أو خالصًـــا * وإذا رزقت غنًى فأنت السّيدُ[2]**

لم يقف المعري مكتوف اليدين أما ظاهرة الفقر والغنى ولم يكتف بمجرد تصوير هذه الثنائية ومفارقاتها وانعكاساتها بل حاول أن يقرِّب بين المتضادين ويضيّق الهوة بين الطبقتين الغنية والفقيرة، بالدعوة إلى الإنفاق وعدم حبس المال واكتنازه، ويحلو للمعري أن يقدِّم حلوله بثنائية أخرى هي:

2-ثنائية الاكتناز والانفاق:

لا ينكر أحد أهمية المال في حياة الناس، فهو وسيلة ضرورية للعيش ضرورية للعيش، وقد أنعم الله به على البعض، وذلك فضل من الله يؤتيه من يشاء، الاَّ أن حب الناس الشديد للمال جعلهم يكتنزونه خوفًا من إضاعته، وحفظ المال من الضرورات في الشريعة الإسلامية ومن مقاصدها الخمسة[3]، والادخار الرشيد مطلوب وكذا حسن استثماره لكن حبس المال وإبطال وظيفته الاجتماعية، وحرمان من لهم حق الانتفاع به كالفقراء والمحرومين والسائليـــن فهـــذا ما يتنافى مع الغاية التي لأجلها وجد المال. من هذه المنطلقات علت صيحات المعري وارتفعت داعية إلى الإنفاق.

دعا المعري الناس إلى الإقبال على بذل المال وتوزيعه على المعوزين والمعسورين، ورأى أنها طريقة مثلى تخرج من ضاقت به سبل العيش ومسالكه من نكد العيش إلى حياة كريمة فيها

---

(1) مقرطس: يعني على حق وعلى صواب.

(2) ورد البيت في المجموعة السادسة، البيت الأول.

(3) وهي: حفظ الدين، حفظ المال، حفظ العرض، حفظ العقل وحفظ النفس.

ضروريات الحياة. وحذّر البخيل من عواقب التقتير واكتناز المال؛ وتجسّدت هذه الدعوة وهذا التحذير في عدد من الأبيات الواردة في مدونتنا الثانية لكن بطريقة مخالفة نوعًا ما لمعالجته ثنائية الفقر والغنى، فلم يستحضر الكلمة وضدها -كما هو المعتاد- ولكن سياق الكلام يفصح ويكشف هذه الثنائية.

يعدّ المال مكونًا أساسيا في المجموعة الأخيرة من مدونتنا، فحديث المعري عن ضرورة الانفاق وإشراك الفقراء في المال جعله يتناول موضوع اكتناز المال وادخاره، فجاء الحديث عن إنفاق المال مقرونا بالحديث عن تخزينه، ومن هنا حضرت ثنائية الإنفاق والتخزين ولو من خلال الدلالة السياقية، وللتوضيح وجب علينا ذكر الأبيات التي وردت فيها سياقات هذه الثنائية. يقول المعري:

لا تجمعوا المال واحبُوه مَوَالِيَةُ * فالممسكون تراثُ كل ما جمعوا**[1]

نهى المعري عن جمع المال واكتنازه "لا تجمعوا المال"، ودعا إلى صرفه واعطائه لمستحقيه "احبوه مَوَاليه" لأن احتباس المال والبخل به هو في الحقيقة تخزينه وحفظه للورثة. وإذا كان المعري قد بيّن للأغنياء مصير أموالهم بعد مماتهم فإنَّ القرآن الكريم وعدهم بنار جهنم تكوي جباههم في قوله عزَّ وجلَّ:

﴿۞ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ ٣٥﴾[2].

أظهر سياق البيت ثنائية الاكتناز والانفاق كما برزت الثنائية من خلال ألفاظ البيت السابق في قوله:

---

[1] أنظر: البيت الرابع من المجموعة التاسعة.

[2] سورة التوبة، الآيتان: 34، 35.

لا تجمعوا/ كل ما جمعوا. واحبوه مواليه/ الممسكون. وأكّدت أبيات أخرى من المجموعة الأخيرة على فكرة انفاق المال وعدم خزنه، خاصة الأبيات الثلاثة الأولى منها حيث صوّر المعري المال كالظل متنقِّلٌ من مكان إلى آخر، ومن يدٍ إلى أخرى واتّضحت الثنائيات في قول الشاعر: موِّلت/ المال منتقل. أوتيت مالاً/ فما يبقيه توفير. لم يكن خازنًا/ خزن.

يعتقد المعري أن إنفاق المال على ذوي الحاجة من شأنه أن يفرح قلوبهم ويزرع الابتسامة حتى على غلاظ الوجوه، ويدرّ على المنفق مزيدا من الخير:

فإن شئت أن تحظى بمالــك فاحْبُــه * ذوي الحاج، أو انفقْه تبسم لك الجُهَمُ**

وثنائية الانفاق والاحتفاظ بالمال بادية من دلالة البيت وحتى من قوله: أن تحظى بمالك/ انفقه. فالصدقة على المحتاج لا تنقصُ المال بل تنميه وتزكيه. وهذه إحدى فوائــد الانفــاق التي أبرزتها ثنائية البيت.

ويطلق أبو العلاء المعري صرخة في وجه المدَّخرين قائلا لهم: إن لم تنفقوا المال فستأتي عليه حوادث الدهر فلا تُبقي ولا تَذَرُ، فلا أَحَدَ يأمن على نفسه وماله، فالغد في علم الغيــب، لا يعلمه إلاَّ الله، والحكمة تقتضي انفاقه في وجوهه وتجسّدت الثنائية في: "افنوا الذخائر/ خبيئة المدخــار في قول المعري:

اُفنوا الذخائر فالقضاء مجهَّــزُ * أجناده لخبيئــة المــدخار[1]**

يخلص المعري إلى وضع بعض الحلول المساعدة على القضاء على مشكل الفقر الذي يعدّ اكتناز المال وعدم انفاقه على ذويه ومستحقيه أحد أسباب تفاقمــه. ويتمثــل الحــلّ الأول في مقاسمة الآخرين الطعام ومشاركتهم المال فاكتناز المال سبّب الفقر والانفاق يقضي عليه، هكذا يختصر المعري المشكل والحلّ في ثنائية الاكتناز والانفاق. يقول:

[1] البيت السابع من المجموعة التاسعة.

إنَّ شقًا يلــوحُ في بَــاطن البُــرَّ * ةِ قسمُ بيني وبين الضعيف[1]**

كيف لا يشرك المضيقين في النعــ * ــمة قوم عليهم النّعمــاء[2]**

يتمثل الحلّ الثاني المساعد على القضاء على مشكل الفقر في العمــل وعــدم التقاعــس أو الاعتماد على جهد الآخرين واستغلالهم، وقد ظهر ذلك في هذه الثنائية:

3-ثنائية العمل الحلال والكسب الحرام:

لا يمكن لأيّ عاقل أن ينكر قيمة العمل والكسب، فالحياة كلّها قائمة على الجدّ والكدّ، والسّعي فيها ليس حكرًا على الانسان، بل وعلى البهيمة -أيضا- والطير:

فالرزق يهتف يا انس اعملوا وكلــوا * يا أيّها الظبيُ ردْ، يا طــائر الــتقط[3]**

فكسب الرزق، ونيل المطالب لا يحصل بالأماني، فالدنيا -كما قال أحمد شوقي- "تؤخذ غلابا"، فلا يمكن للإنسان أن يحقّق أمانيه ما لم يصبر ويثابر، ويركب المخاطر، فالدُّر في البحر لا يطفو على السطح بل على من يبحث عنه الغوص في العمق:

وقلّما تسعف الدّنيا بلا تعــب * والدُّرُّ يُعْدَم فوق الماء طافيــه[4]**

ينبذ أبو العلاء المعري التكالب على الدنيا، لكن السّعي المعتــدل مطلــوب لا سيمــا في مرحلة الشباب التي تعدّ فترة القوة والقدرة، ولابدّ من استغلالها فيما يفيد مستقبل الإنسان، لأنه ستأتي عليه مرحلة من العمر تنطفئ شعلة القوة، يقول المعري ناصحًا:

---

(1) البيت العاشر من المجموعة التاسعة.

(2) البيت الحادي عشر من المجموعة التاسعة.

(3) البيت السادس من المجموعة الثامنة.

(4) البيت الأول من المجموعة الثامنة.

اكفِئ سوامك في الدنيا مياســـرة * وأعرضن عن قوافي لشـــعر تُكْفِئُهـــا[1]**

إنّ الشـــبيبة نـــارُ إن أردتَ بهـــا * أمـــرًا، فبـــادرْه إنَّ الـــدَّهرَ مُطفِئُهَـــا**

يدعو المعري الناس إلى السّعي لا سيما في مرحلة الشباب لأنها فترة المبادرة والاقبال الجاد على العمل، ويحذر من هدر الوقت وإضاعته في الكلام وفيما لا يفيد وفي البيتين ثنائيتين وإن كانتا خفيتين فإنَّ السياق أظهرهما، تمثلت الأولى في الدعوة إلى العمل واستغلال الوقت مقابل إضاعته في الكلام وغيره، وتجلت الثنائية الضدية الثانية في الشبيبة والشيخوخة؛ فإذا كانت الأولى نار وشعلة تتقد فإنَّ الثانية ماء بارد لا حرارة فيه.

حثّ المعري على توخّي سبل العيش الحلال وحذر من الكسب الحـــرام الـــذي كثـــر في زمنه، قد تفنّن أصحاب المهن والتجار في الغش والاحتيال، وظلم الناس وسلب أموالهم بطرق متنوعة، فخصّهم المعري بشعر كثير وصفهم فيه بالظلمة في قوله:

الظّلم في الطبّع، فالجاراتُ مرهقَـــةٌ * والعرفُ يستُر، والميزان مبخـــوسُ[2]**

كما وصفهم باللصوصية قائلاً:

يا تاجرَ المصر! ما أنصفت ســـائمة * كذبتها في حديث منـــك منســـوق[3]**

إن تَشكُ قطع طريقٍ بالفلاة، فكـــم * قطعتَ، من قبلُ، طُرْقَ النَّاسِ في السوق**

يتألم المعري من التاجر الذي يبخس بالميزان ويتحايل على الناس بالكلام المنسوق المعسول، فيستولي على مالهم بغير وجه حق، فهو لا يختلف بسلوكه هذا عن اللّصوص الذين يقطعون طرق الناس بالصحاري والفلوات للسطو على الأموال والممتلكات. وفي البيت الثاني ثنائية ضدية صورت المفارقة في سلوكات بعض التجار، ففي قول المعري: "تشك قطع طريق وقطعت، من

---

(1) البيتان من المجموعة الثانية.

(2) البيت الثالث من المجموعة الخامسة.

(3) البيتان من المجموعة الخامسة.

قبل، طرق الناس" تقابل بين سلوكين، وتصوير لحال الكثير من الناس الذين ينهون عن سلوك ويشكون منه لكنهم يأتون بمثله أو أسوأ منه.

يحرص الإنسان على الحصول على قوته وقوت من يعيله، وقد يتسول لذلك كل السبل الشرعية منها وغير الشرعية؛ فيركب البحر أو يسعى في البرّ ويطلب الثراء في السماء والأرض ويقول المعري:

بَنُـــو آدم يطلبـــون الثّـــرا * ءَ عند الثريّا، وعنـــد الثـــرى**[1]

وقد يزاحم الواحد الناس ويستقوي عليهم وينهب ما لديهم ويستغل جهدهم:

فـــــتى زارع وفـــــتى دارع * كـــلا الـــرجلين غـــدا فـــامترى**[2]

فهـــذا بعـــين وزاي يـــروح * وذاك يـــــــؤوب بضـــــــاد ورا**

تبدو الثنائية الضدية في البيت الأول بين الثريَّا التي هي مجموعة كواكب في السماء وبين الثرى الذي هو تراب الأرض، وقد بيّنت الثنائية مدى حبّ ابن آدم للثراء حتى أنه يطلبه في كل مكان ولا يتعذّر عليه مهما صعب. في حين جسّدت ثنائيات البيت الثاني والثالث: زارع/ دارع. يروح/ يؤوب، استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، حيث يشتغل العامل البسيط ويكدّ ويتعب ليستمتع غيره بجهده، إنه نوع من أنواع الظلم الممارس على الطبقة الكادحة في مجتمع انقلبت فيه الموازين و لم تعد الأشياء توضع في مواضعها يقول المعري:

وكورُك فوق طويـــل المطـــا * وسَرْجُك فوق شديد القـــرا**[3]

---

(1) البيت الثاني من المجموعة الثانية. الثريّا: مجموعة كواكب.

(2) البيت الثالث المجموعة الثانية. الدّارع: آكل الزرع.

(3) البيت السادس المجموعة الثانية.

يحمل البيت مثلا يضرب لمعاكسة الزمان للإنسان ووضع الأشياء في غير مواضعها. حيث وضع الكور الذي هو رحل الناقة على ظهر الفرس في حين وضع السّرج وهو خاص بالفرس فوق شديد القرا أي البعير.

ونختم حديثنا عن ثنائية العمل بين الكسب الحلال والحرام بحديث المعري عن ظاهرة الغشّ التي ضربت بأطنابها عند عدد من الناس باختلاف أحوالهم ومراتبهم، يقول المعري:

قد كثر الغشّ، واستعانت * بـــه الأشـــدّاء والأَرِكَّـــه**[1]

فلم يكن الغش في زمن المعري وسيلة يتوسلها الأرِكَّة والضعفاء الذين لم تتح لهم سبل العمل أو لا يقدرون عليه، وإنما هو سلوك نهجه القوي أيضا ولربما هو الذي سنَّ للناس هذه السكّة أوَ لم يقل المعري:

بكـــلّ أرضٍ أمـــيرُ ســـوء * يضربُ للناس شرَّ سِـــكَّهْ**[2]

نخلص من خلال دراستنا لبنية الثنائيات في مدونتنا الخاصة بأحوال الناس والمجتمع إلى القول إنَّ فكرة الثنائيات الضدية قد سيطرت على موضوعات أبي العلاء الشعرية وقد أدّت دورًا أساسيا في نقل أفكار الشاعر وأحاسيسه وكانت وسيلة مهمة لإقناع القارئ بتلك المفارقات التي اتّسمت بها حياة الناس في عصره، وقد أعانته على تصوير الاختلالات التي عاشها المجتمع آنذاك.

3-دراسة البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق الدّينية:

سيطر موضوع الدّين على ديوان اللزوميات، ولم يؤثر المعري بعنايته الدين الإسلامي لوحده، وإنما تحدّث عن أديان كثيرة، وسلّط عليها نقده، كما عرضها على ميزان عقله، واستحوذ موضوع الفرق الدينية وموقفه من بعض رجالات الدين علـــى مساحـــة واسعـــة من

---

(1) البيت الأول المجموعة الخامسة.

(2) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 164.

لزومياته، ولعلّ السبب في لك يعود إلى عصر أبي العلاء الذي كثرت فيه الفرق الدينية، وتفرعت فيه مذاهب الكلام، واشتدَّ الصراع فيه بين السنة والشيعة، وكشف المعري خفايا الصراعات بشجاعة وجراءة.

ويعود اهتمام أبي العلاء المعري برجال الدين إلى أنه يعدّهم القادة الحقيقيين للأمة وهداتها، فإن هم صلحوا صلحت الأمة، وإن هم فسدوا فسدت وانهارت، لهذا لم يتقاعس المعري في نقدهم ولم يداهن أحدًا منهم وأشهر سلاح لسانه في وجوههم دون خوف أو تردد، لا سيما أولئك الذين اتخذوا التدين والزهد ثوبًا يستترون به حتى لا تنكشف حقيقتهم وما تحمله سرائرهم.

تحتل طبقة رجال الدّين والفقهاء مكانة خاصة في المجتمع العربي الإسلامي، تفوق أحيانا مكانة الطبقات الأخرى، وإذا كان ظن أبي العلاء قد خاب في طبقه الحكام الذين خذلوا الرعية، واهتموا بمصالحهم الشخصية، ويئس من التجار الذين ظلموا الناس بالغشّ والاحتيال، وأخفق سعيه في دعوة الأغنياء إلى تأدية حقوق الفقراء والمعوزين، فإن خيبة المعري في رجال الدين كانت أكبر ومصيبته فيهم أعظم، لأنهم تاجروا فيما لا يُتاجر به وهو دينهم واتّخذوه وسيلة لركوب الدنيا.

من خلال كل ما ذكرناه جاءت أهمية دراسة هذه الطبقة، ومعرفة رؤية أبي العلاء لها وموقفه منها، فجمعنا بعض الأبيات من تلك الأشعار الكثيرة التي خصَّ بها الشاعر هذه الفئة، ووضعناها في مجموعات لتقارب معنى كل مجموعة فجاءت مدونتنا الجزئية الثالثة والموسومة بالبنية الدالة على رجال الدين.

المجموعة الأولى:

لقد جاء قوم يدعون فضيلةً *** وكلّهم يبغي لمهجته نفعَا[1]

وما انخفضوا كي يرفعوكم، وإنما *** رأو خفضكم، طول الحياة، لهم رفعا

ما فيهم برٌّ، ولا ناسكُ *** إلاَّ إلى نفع له يَجِذِبُ[2]

كذبوا أن ادّعوا الهُدى، فجميعهم *** يسعَوْن في تيهٍ بغير مَنَارِ[3]

فاهرب بدينك من أولئك، إنّهم *** حربوك واحتربوا على الدينار

وليس عندهم دين ولا نَسُكَ *** فلا تغرّنك أيدٍ تَحْمِلُ السُّبَحَا[4]

تداعَوْا، فقالوا: ناسكُ وابنُ ناسكِ *** وما هو إلا ماردُ وابن ماردِ[5]

وتجادلت فقهاؤها من حبها *** وتقرّأت لتنالها قراؤها[6]

المجموعة الثانية:

ومتى ركبتِ إلى الديانة غالها *** فكْرُ، على حسن الضمير، دَسَائِسُ[7]

والعقلُ يعجَبُ والشرائعُ كلّها *** خبَرُ يقلِّدُ لم يقسْهُ قائِسُ

مُتَمجِّسون، ومسلمون، ومعشر *** منتصّرون، وهائدون رسائِسُ

وبيوت نيرانٍ تُزارُ تعبّدًا *** ومساجدُ معمورة وكنائِسُ

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 90.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 106. البرّ: البارّ، المحسن. النّاسك المتعبّد.

[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 441. التيه: الضياع والضلال.

[4] المصدر نفسه، ج 1، ص 245. السّبح: جمع سبحة، وهي خرزات منظومة في سلك أو خيط للتسبيح.

[5] المصدر نفسه ، ج 1، ص 297.

[6] المصدر نفسه. ج 1، ص 64. الضمير في البيت العائد على الدنيا.

[7] المصدر نفسه، ج 2، ص 22. الرسائس: الواحد الرسيس، وهو الخبر الذي لم يصح.

والصـــائبون يعظّمـــون كواكبًـــا *** وطبـــاع كـــلٍّ في الشـــرور حبـــائِسُ
أنّى ينالُ أخـــو الديانـــةِ ســـؤددًا *** ومـــآربُ الرّجـــل الشـــريف خســـائسُ؟
مـــا أســـلَمَ المســـلمون شـــرَّهم *** ولا يهـــــودُ لتوبـــــة هـــــادوا[1]
ولا النصـــارى لدينـــهم نصـــروا *** وكلـــــهمْ لي بـــــذاك أشـــــهادُ
لعمرك! ما في عَالَمِ الأرضِ زاهـــدُ *** يقينًـــا، ولا الرّهبـــانُ أهـــلُ الصَّـــوامِعِ[2]

المجموعة الثالثة:

رُويدك قد غررتَ، وأنـــت حـــرٌّ *** بصـــاحب حيلـــة يعـــظ النسَـــاء[3]
يحـــرّم فـــيكم الصـــهباء صُـــبْحًا *** ويشـــربها، علـــى عمـــدٍ، مســـاءَ[4]
تحسّاها، فمـــن مـــزجٍ وصِـــرْفٍ *** يَعُـــلُّ، كأنمـــا وَرَدَ الحِســـاءَ[5]
يقول لكم: غدوتُ بـــلا كســـاءٍ *** وفي لـــــذّاتها رَهَـــــنَ الكِسَـــــاءَ
إذا فعل الفتى مـــا عنـــه يَنـــهى *** فَمـــن جهـــتين لا جهـــةٍ، أســـاءَ
كـــم قـــائمٍ بعظاتـــه متفقـــهٍ في *** الدّين، يوجد حين يُكشفُ عـــاهرَا[6]
توهمتَ يا مغـــرورُ أنـــك دَيّـــن *** علـــيَّ يمـــينُ اللهِ مالـــكَ دِيـــنُ[7]

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 286. أسلموا عدوّهم: خذلوه. هادوا: رجعوا إلى الهداية والحق.

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 95.

[3] المصدرنفسه، ج 1، ص 69. رويدك: أي تمهّل. غررت: خدعت.

[4] الصهباء: الخمر. عمدًا وعن عمد: أي قصدًا وليس مصادفة.

[5] تحسّاها: شربها متمهلاً، شيئًا فشيئًا. المزج: أي خلط الخمر بالماء والصرف: شرب الخمر دون مزجها. العلّ: الشرب ثانية. الحساء: موضوع ماء في أرض فزارة.

[6] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 396.

[7] المصدر نفسه، ج 2، ص 350.

تسيرُ إلى البيت الحـــرام تنسّـــكًا *** ويشكوك جـــارُ بـــائِسُ وخـــدين[1]

وادّعى الهدْيَ في الأنـــام رجـــالُ *** صـــــح لي أنَّ هـــــديهم طغيـــــان[2]

المجموعة الرابعة:

أفيقوا أفيقـــوا يـــا غـــواة فإنمـــا *** دياناتكم مكر مـــن القـــدماء[3]

أرادوا بها جمع الحطـــام فـــأدركوا *** وبادوا وماتت ســـنة اللؤمـــاء[4]

يقولون: إنَّ الدهر قد حان موتُـــه *** ولم يبق في الأيام غـــيرُ ذَمـــاءِ[5]

وقد كذبوا ما يعرفون انقضـــاءَهُ *** فلا تسمعوا من كاذبِ الزّعمـــاءِ

وكيف أُقضّـــي ســـاعة بمســـرّة *** وأعلم أنَّ الموت مـــن غُرمـــائي؟

خذوا حذرًا من أقربين وجانـــبٍ *** ولا تذهلوا عن سيرة الحزَمـــاءِ[6]

المجموعة الخامسة:

يرتجـــي النـــاسُ أن يقـــومَ إمـــامُ *** نـــاطقُ في الكتيبـــة الخرســـاءِ[7]

كذبَ الظنُّ لا إمام سوى الـــــــ *** ـــــعقلِ، مشيرا في صبْحِة والمساءِ

إنمـــا هـــذه المـــذاهبُ أَسْـــبَا *** بُ لجـــذبِ الـــدنيا إلى الرؤســـاء

---

(1) الخدين: الصديق والصاحب.

(2) أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 2، ص 357.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 72.

(4) الحطام: أي طعام الدنيا من مال ومتاع ونحوهما. بادوا: هلكوا.

(5) الذماء: بقية النفس والروح.

(6) خذوا حذركم: كونوا حذرين. الحزماء: الذين يجيدون التحكم في الأمور، جمع حازم.

(7) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص ص 73، 74. الكتيبة الخرساء: الكتيبة التي لا تسمع فيها صوت يسبب الضجيج والجلبة.

غرضُ القــوم متعــةُ لا يَرِقّـــــــ *** ن لــدمع الشّــمّاءِ والخنســاءِ[1]

كالذي قام يجمع الزَّنْجَ بالبصـــــــ *** ـــرة، والقَرمطيَّ بالأحســاءِ[2]

فانفرد ما استطعتَ، فالقاتل الصــا *** دقُ يُضْحِي ثقلا علــى الجُلســاءِ

المجموعة السادسة:

وفرّقتهم، علــى عِلاّتهــا، مِلَــلُ *** وعند كــلّ فريــق أنّهــم ثقِفُــوا[3]

شيَعُ أجلّتْ يومَ خُــمٍّ، وانثنــت *** أخــرى تعارِضُــها بيــوم الغــارِ[4]

والناسُ في ضِدِّ الهــدى: متشــيعُ *** لَــزِمَ العُلــوَّ، وناصــبي شــاري[5]

صوفيه ما رَضُوا للصّوفي نسَــبتَهم *** حتى ادّعَوا أنّهم من طاعة صــوفوا[6]

وخَلَفَــكَ النــاسُ في مــذهب *** فقلــتَ عليٌّ وقــالوا عُمَــرْ[7]

وأنّــى يُرَجُّــونَ عَمــرَ الهُــدى *** وقــد غَرقُــوا في حَمَــامِ الغُمَــر

أجــاز الشــافعي فقــالَ شــيئًا *** وقــال أبــو حنيفــة لا يجــوزُ[8]

---

(1) الشمّاء: الأبية الشريفة التي ترتفع قصبة أنفها اعتزازا. الخنساء: المتأخر أنفها عن أنفها، كنى بها عن المرأة الذليلة.

(2) الزنج: رهط من السودان وجامعهم هو محمّد بن أحمد أحد أحفاد الإمام علي. القرمطيّ: هو ابن زكرويه من أصحاب القرامطة، وفي البيت إشارة إلى فتنة الزنج بالبصرة بقيادة محمد بن أحمد زمن الخليفة العباسي المكتفي.

(3) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 103.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 446. يوم خم: أي في خطبه الوداع عند غدير خمّ. ويوم الغار: أي يوم اختبأ النبيّ صلى الله عليه وسلم في الغار مع أصحابه.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 442. المتشيّع الذي لزم العلو: إشارة إلى غلاة الشيعة الناصبي الشاري: من الخوارج ومن طائفة الشراة بالذات.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 106.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 461.

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 469.

وإنّ الذي تحكُونَ لـــيس بجـــائزٍ *** ولكن ســـواه، في القيـــاس يجـــوزُ[1]

تناقضُ ما لنا إلا الســـكوت لـــه *** وان يعـــوذَ بمولانـــا مـــن النـــارِ[2]

يدٌ بِخَمسٍ مئين عَسْـــجَدٍ فُـــدِيتْ *** ما بالُهَـــا قُطعَـــتْ في ربـــعِ دينـــارِ؟

إلـــه قـــادرُ وعبيـــد ســـوءٍ *** وجَبـــرُ في المـــذاهب واعتـــزالُ[3]

وبالكَذِبِ انسرى وَضَـــحُ وليـــلُ *** ولم تَـــزَلِ الخطـــوبُ ولا تَـــزَالُ[4]

لولا التنافسُ في الدنيا لما وُضِـــعَتْ *** كتبُ القناطرِ لا المغني ولا العَمَـــدُ[5]

قد بالغوا في كلامٍ بـــانَ زُخرفـــهُ *** يُوهي العيونَ ولم تثبـــتُ لـــه عَمَـــدُ

وما يزالـــوان في شـــام وفي يمـــنٍ *** يســـتنبِطُونَ قياسًـــا مَالَـــهُ أَمَـــدُ[6]

فَذَرْهُم ودنيـــاهم فقـــد شُـــغِلُوا *** بها، ويكفيكَ منها القـــادرُ الصَّـــمَدُ

أ-التّكرار في البنية الدّالة على رجال الدين والفرق الدينية:

إنّ البحث عن دلالة النص الأدبي تقتضي تقصّي بنيات عديدة للعمل الإبداعي، وانطلاقا من فرضيتنا التي ذهبنا فيها إلى أنّ لزوميات المعري تشكّل وحـــدة متكاملـــة، ولأنّنا درسنـــا في المدونتين السابقتين بنيتي الزمن والضمير، وكذا الجمل بين الإنشاء والخبر، ووقفنا عند الثنائية الضدية في المدونة الثانية، رأينا أن ندرس في مدونتنا الأخيرة بنية أخرى كادت تشكّل ظاهـــرة في البناء التركيبي لشعر المعري إنها بنية التكرار.

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات ، ج 1، ص 467.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص ص 417- 418.

[3] المصدر نفسه، ج 2، ص 190.

[4] انسرى: انكشف.

[5] المصدر نفسه، ج 1، ص 267. القناطر: من قنطر أي أقام بالقطر أو المصر أو بالقرى. والمغني كتاب في الجدل يرجح أنه للأشعري. والعمد للقاضي عبد الجبار.

[6] يستنبطون: يستخرجون ويخترعون. الأمد: الغاية ومنتهى الشيء.

إنَّ هذا التتبع لمختلف بنى النص من شأنه أن يعطينا نظرة شاملة عن البنية النصية لشعر المعري. ويطلق لوسيان غولدمان على هذه المرحلة اسم الفهم، حيث يقف الباحث عند أساليب النص أو تراكيبه وصوره، ومختلف الوسائل الأدبية البحتة التي استخدمها الأديب في التعبير[1]. ويدعونا غولدمان إلى الوقوف عند تلك البنيات الجزئية الدّالة، وربطها بالبنية الشاملة للعمل الأدبي؛ بمعنى أنّ الدارس لنص أو نصوص أدبية دراسة بنيوية تكوينية لا يجب أن يبحث، في المرحلة الأولى، عن كلّ البنى اللغوية، وإنما يركِّز اهتمامه على بنى من نوع دلالي؛ أي تلك التي تعين الباحث على فهم الواقع عندما يعمل في مرحلة ثانية على إيجاد العلاقة بين العالم الأدبي والعالم الواقعي الذي يعبّر عنه الأديب.

من هنا جاء بحثنا عن بنية التكرار في شعر المعري، ليس من باب أنها ظاهرة لغوية بحتة أو بلاغية جمالية فقط، وإنما لأنها تقدم لنا دلالة ما. فانطلقنا من كون "النص الأدبي عمل على درجة عالية من التنظيم"[2] فإنَّ كلّ العناصر الشعرية التي تدخل في تنظيمة تحمل دلالة بل "تتحمل ثقلا دلاليا لا تحظى بمثله في البنية اللغوية العادية"[3].

سنعتمد في بحثنا عن بنية التكرار في شعر المعري على دراستين متميّزتين لظاهرة التكرار لـــ يوري لوتمان في كتابيه: "بنية النص الغني"[4] و"تحليل النص الشعري"[5]. وسنسترشد بدراسة قيّمة لأستاذنا عبد القادر بوزيدة استثمر فيها أفكار ومبادئ يوري لوتمان في التكرار الفني، وطبقها على شعر بدر شاكر السياب، كما سنستعين بترجمته لبعض فقرات كتاب "بنية النص الفني" لما رأيناها نفذت إلى عمق الفكرة بلغة دقيقة، واضحة.

---

(1) Lucien Goldmann, le dieu caché, p 349.

(2) يوري لوتمان، تحليل النص الشعري بنية القصيدة. ترجمة: محمد فتوح أحمد. دار المعارف، مصر (د ط) (د ت). ص 63.

(3) المرجع نفسه. ص 60.

(4) IOURI LOTMAN, La structure du texte artistique, traduit du russe préface d'henri Meschonnic, éditions Gallimard, France, 1973.

(5) تحليل النص الشعري، بنية القصيدة، ترجمة وتقديم وتعليق "محمد فتوح أحمد"، دار المعارف، القاهرة، (د ط) (د ت).

عرف الشّعر العربي قديمًا وحديثًا التكرار، وهو طريقة يلجأ إليها الشعراء لا لعدم قدرتهم على خلق صيغ جديدة، أو نفاذ معانيهم، وإنما لجأوا إلى ذلك عن قصد وغاية لمـّا رأوا مـا في التكرار من قدرة على تقوية المعاني وتعميق الدلالة، واكتساب الشعر بعض الجماليات. والتكرار أنواع: يوجد التكرار الصوتي واللفظي، والنحوي التركيبي، المعنوي... إلخ.

1-التّكرار الصّوتي:

يعدّ التّكرار الصّوتي في لزوميات المعري ظاهرة بارزة، فهو من أكثر الشعراء اعتمادًا على هذا النوع من التّكرار، وقد يعود السبب إلى تلك القيود العروضية التي وضع نفسه فيها والمتعلّقة بالرّويّ والقافية، ولا يخفي على أحدٍ الوظيفة الإيقاعية التي يؤدّيها الصوت وتأثيراته على نفسية المتلقي. لكن ما يهمّنا هو البحث عن الدّلالة، فهل للتكرار الصوتي عمومًا وظيفة دلالية؟ وماذا عن دلالته في شعر المعري؟

يقرّ يوري لوتمان أن التّكرار الصّوتي، وهو المستوى الأدنى في بنية النص الشعري، له دور كبير في التّركيب الشّعري، "فالبنية الشعرية ذات طبيعة تكرارية"[1]، لكن هل لهذا التكرار علاقة بالبنية النظرية (المفهومية) للنص؟

من الواضح أنّه لا يوجد صوت منفصل له معنى مستقل في النص الشعري، وأن تفسير الصوت في الشعر لا ينبع من طبيعته الخاصة بل يفترض بالاستنتاج[2]. ونظرا لطبيعة لغة الشعر التكرارية والتي تختلف عن طبيعة اللغة اليومية فإنّ جهاز التكرار يبرز هـذا الصّـوت أو ذاك في الشعر، لكنه لا يبرزه في الكلام العادي...

---

[1] يوري لوتمان، تحليل النص الشعري، ص 63.

[2] IOURI LOTMAN, La structure du texte artistique, p 165.

ومنه يعمل القارئ على التفريق بين أنواع القول "نص منتظم ونص غير منتظم وسينظر إلى النص الشعري باعتباره نصًا على درجة عالية من الانتظام. من هنا تنشأ إمكانية تأويل إضافي للأجزاء المكونة له"[1].

ويواصل "لوتمان" توضيح كيف يصير التنظيم الصوتي تنظيمًا ذا دلالة فيرى أن الشاعر... وهو مثل القارئ "مسلح بتلك الفكرة الاتفاقية التي تفترض أنَّ التنظيم الصوتي تنظيم ذو معنى؛ لذا يلجأ إلى تنظيم نصه وفي ذهنه ذلك المعنى المفترض لتلك الأصوات. وعندما يحظى التكرار الصوتي باهتمام الشاعر يؤدي ذلك إلى اكتساب تلك الأصوات في أذهاننا معنى ما، وتولد الرغبة في منحها دلالة موضوعية"[2].

بناءً على ما ذُكر نحاول أن نقف عند التكرار في شعر المعري بأنواعه المختلفة الصوتي واللفظي والتركيبي، ونتفق مع عبد القادر بوزيدة في أنَّه بالرغم من أنَّ الربط بين الأصوات والمعاني هو ربط ذاتي، إلا أنه لا يمكن أن نرفض كلّ التأكيدات على دلالة هذا الحرف أو ذاك؛ كدلالة الأبيض مثلا على السلام والأسود على الحزن[3].

نمثّل للتكرار الصوتي بما جاء من أبيات في المجموعة الثانية لمدونتنا الخاصة برجال الدّين، ففي سينية المعري ورد قوله:

مُتَمَجِّسون، ومسلمون، ومعشر * متنصّرون وهائدون رسائِسُ**[4]

---

[1] يوري لوتمان، بنية النص الفني، نقلا عن ترجمة عبد القادر بوزيدة. ضمن مقاله الموسوم دراسة ظاهرة أسلوبية: "التكرار" (في قصيدة السياب "رحل النهار" مجلة اللغة والأدب جامعة الجزائر، العدد 14 ديسمبر 1999 م، ص 52.

[2] يوري لوتمان، بنية النص الفني، ص ص 52- 53.

[3] عبد القادر بوزيدة، دراسة ظاهرة أسلوبية: التكرار.. مجلة اللغة والأدب، ص 53.

[4] أنظر: المجموعة الثانية من مدونتنا.

فكل كلمة من هذ البيت تشترك مع ما قبلها أو مع ما بعدها في حرف أو أكثر فالكلمة الأولى "متمجِّسُون" تتفق مع الكلمة الثانية "مسلمون" في أربعة حروف هي: الميم، السين، الواو، النون. وتشترك كلمة "المسلمون" مع الكلمة الموالية لها "معشر" في حرف الميم، وهذه الأخيرة تتفق مع ما بعدها "منتصرون" في حرفين الميم والراء، وتتقاسم الكلمتان "متنصّرون وهائدون" حرفين هما الواو والنون؛ وتشترك الكلمة ما قبل الأخيرة مع قافية البيت في الحرفين هما الألف الممدودة والهمزة الموضوعة على النبرة.

كما التكرار الصوتي، إضافة إلى دوره الإيقاعي، على بنية البيت بشكل محكّم، حتى كأننا نشعر أنه بنيان يشدّ بعضه بعضا، فأعان هذا الربط الروابط الأخرى النحوية والمعنوية على إحكام بناء البيت. والدور نفسه لعبه التكرار الصوتي في باقي أبيات السينية والتي تكرر فيها السين خمس عشر مرة (15)، وقد اتّخذ المعري من هذا الحرف الهمسي رويًّا للقصيدة، و لم يكن تكرار هذا الصوت (الحرف) عفويا، بل كان مقصودًا، بِمَا له من بُعدٍ دلاليّ يتناسب والجوّ العام الذي طبع هذه الأبيات، وهو جوّ الشكوى والتحسّر من المتدينين على اختلاف شرائعهم وديانهم.

في الأبيات همّس يخيّم عليه الحزن والأسى من رجال الدين الذين لم يستطيعوا تحقيق مَجْدٍ وسؤددٍ، لأنّ مآربهم خسيسة. وهكذا تضافر الإيقاع الرقيق الهادئ لحرف السين مع الجانب الدلالي الذي يظهر في التحسّر والأسف ليعمِّق إحساس الشاعر وتألمه الشديد لحال المتدينين في زمنه.

لاحظنا في البيت تكرار حرفين أربع مرات، وهما الواو والنون في قول المعري: "متمجِّسُون"، و"مسلمون"، "متنصّرون"، و"هائدون" ولا يخفى الإيقاع الخاص الذي أحدثه تكرار هذين الحرفين في هذه الكلمات المتشابهة في الوزن والموزعة على شطري البيت بشكل

متناسب؛ فكلمة "متمجِّسون" في صدر البيت تقابلها متنصِّرون في عجز البيت، وكلمة "مسلمون" في الشطر الأول يقابلها "هائدون"[1] في الشطر الثاني.

إنَّ هذا التوافق في الحرفين الأخيرين يجرنا إلى البحث عن توافق في المعنى بين الكلمات الأربع، فهل من ترادف بينها؟ الحقيقة أنّه لا ترادف بين الكلمات إلاَّ في كونها تدل على ديانات دأب الناس على اتباعها بالتقليد، ولا تخضع في نظري المعري للمنطق ولا للقياس العقلي يقول:

والعقلُ يعجَبُ والشرائعُ كلّها خبَرُ يقلِّد لمْ يَقِسْـهُ قـائسُ[2]

تحدّث يوري لوتمان عن قانون يحكم التكرار، وهو يخالف ما بحثنا عنه سابقا، ويتمثل في أنَّ التشابه الصوتي يظهر تغايرًا وتخالفًا في المعنى[3] وقد لمسنا اشتغال هذا القانون في شعر المعري كمثل قوله:

غرضُ القوم متعـة لا يَرقّـ * ن لـدمع الشّـماء والخنسـاء**

تتوافق الكلمتان "الشّماء والخَنساء"، في حرفين اثنين (ألف المد والهمزة)، وقد أدّى التشابه بين الكلمتين إلى إبراز اختلافهما في المعنى؛ فالشمَاء: هي المرأة الأبيّة الشريعة التي ترتفع قصبة أنفها اعتزازًا. اما الخنساء فهي التي وسط أنفها منخفض (فيه قصر) وطرفه (أرنبته) مرتفع، ويكنى بها عن المرأة الذليلة. ولو استبدلنا إحدى الكلمتين بمفردة أخـرى لا تشتـرك مع أختها في الحروف لما برز لنا التناقض في المعنى بنفس القوة التي أبرزتها الكلمة المتشابهة صوتيا (حرفيا).

ويبرز التّكرار الصّوتي أكثر في القوافي التي اعتنى بها المعري عناية خاصة فالتشابه الحاصل في قوافي القصيدة قد يدفع القارئ إلى محاولة معرفة مدى التوافق بين قافية بيت مع قافية سابقة أو

---

(1) هائدون: هاد- هيدا وهدًا فهو هائد والجمع: هود.

(2) أنظر: المجموعة الثانية من مدونتنا الثالثة الخاصة برجال الدين.

(3) IOURI LOTMAN, La structure du texte artistique, p 198.

لاحقة، ومن ثمة يحدد التماثل أو التنافر أو التخالف في المعنى. ولننظر إلى هذين البيتين وما فيهما من تكرار:

وَخَالفَكَ النـــاسُ في مـــذهبٍ * فقلتَ: عليّ، وقالوا: عُمَـــرْ**[1]

وأنّى يُرَجونَ غَمْـــرَ الهُـــدَى، * وقد غرِقوا في جِمَـــامٍ الغُمَـــرْ؟**

يتجلى التكرار في هذين البيتين على عدة مستويات أو عدة أنواع، فعلى مستوى التكرار الصوتي في القافية فقد تكرر حرفان؛ الميم والراء في "عُمَرْ- غُمَرْ" أكسب الكلام تجانسًا لفظيا نتج عنه بالإضافة إلى الإيقاع، ربط أبيات القصيدة. وأظهر هذا التكرار أيضا بين "عُمَرْ" اسم الخليفة و"غُمَر" التي تعنى الجهل تعالقًا معنويا؛ فقد ورد اسم الخليفة عمر في سياق من تفرقت بهم المذاهب والفرق واتخذوا الصحابة والخلفاء أئمة لهم، فكل يدافع عن أمامه ويطعن في الآخر وهذا جهلٌ وسفاهةٌ وغُمَرٌ. إذن فبين القافيتين تماثل صوتي واضح وتشاكل معنوي أوصلتنا إليه القراءة العمودية.

ولا نبرح البيتين السابقين دون أن نشير إلى تكرار من مستوى آخر ورد في البيت الثاني، وهو تكرار كلمة غَمْرَ التي تحمل نفس الحروف مع كلمة غُمَرْ، إلاَّ أنَّ المعنى مختلف، فالأولى بفتح العين وتسكين الميم تعني الاخفاء والتستر، في حين تدل الثانية كما سبقـــت الإشـــارة إلى معنى السفاهة والجهل والغباء. وهنا نتساءل عن الجدوى من تكرار الكلمة النص الشعري.

2-التّكرار اللّفظي:

قد يتوسل الشاعر لإيصال فكرته إلى قارئه وسيلة يراها ناجعة، وهـــي تكـــرار لفظـــة ما فيسلّط الضوء على نقطة حسّاسة في العبارة ليكشف عن اهتمامه بها[2] وسيطرتها على تفكيره ونفسه، فيعمل على نقلها للمتلقي بواسطة التكرار لتحدث فيه ما أحدثه في صاحبها، إنه يريد

[1] البيتان من المجموعة السادسة. الخاصة برجال الدين والفرق الدينية.

[2] نازك الملائكة، قضايا الشعر العربي المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، ط 3، 1967، ص 242.

من المتلقي أن يعايش تجربته وأن يشاركه موقفه، فالتكرار اسمًا كان أم فعلا أداة جمالية تعين الشاعر على بلورة موقفه وتصويره، وتجعل العبارة قابلة للنمو إنه "يمنح النص امتدادًا وتناميا في الصور والأحداث، لذلك بعدّ نقطة ارتكاز أساسية لتوالد الصور والأحداث وتنامي حركة النص"[1].

وقد استعان المعري بالتّكرار اللّفظي في عدد كبير من الأبيات، ولن نتمكن من ذكرها كلّها وإنما ندلل على ذلك ببعض الأمثلة، قوله:

تداعوا، فقالوا: ناسك وابن ناسك * وما هو إلا مارد وابن مارد**[2]

تكرّرت في البيت الثالث ثلاث كلمات هي: ناسك، ابن، مارد، وقد عمل هذا التكرار اللفظي على ربط أجزاء البيت ربطًا فنيا إيحائيا، كما شدّ وثاق البيت تلك العلاقة المعنوية بين الكلمات.

تعاضد تكرار كلمات بعينها مع كلمات أخرى تحتل مواقع متوازية، ولها نفس الصيغة الصرفية على إبراز رأي المعري في الذين يتظاهرون بالتعبّد، ويزعمون أن تديّنهم متأصل فيهم أبًا عن جدّ، وهم في الحقيقة شياطين وأباليس ماردة، أبً عن جدّ أيضا. و لم نشعر مع هذا التكرار بالحشو أو الفضلى التي يمكن الاستغناء عنها، بل وجدناه قد ساعد الشاعر على إيصال فكرته بكل ايحاءاتها، كما أدى وظيفة دلالية تمثلت في التحقير وإذلال هذا النوع من المنتحلين للدّين المدّعين له.

نموذج آخر للتكرار اللفظي في قول أبي العلاء المعرّي:

توهمتَ يا مغرورُ أنّك ديّن * عليَّ يمينُ الله مالك دينُ**[3]

يواصل المعري توجيه سهام نقده اللادغ واللاذع للمتظاهر بالدّين مخاطبا اياه كاشفا حقيقته باستعمال تقنية التكرار، فقد ساعد التماثل بين الكلمتين "دين" و"ديّن" على إظهار تباينٍ

---

(1) حسن الفرفي، حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2001، ص 84.

(2) أنظر: المجموعة الأولى.

(3) أنظر: المجموعة الثالثة من المدونة.

في المعنى، فالسياق الذي وردت فيه الكلمتان والقرائن اللفظية بيّنت حقيقة هذا الغرور. كما تضافر تكرار اللفظة "دين مع تكرار ضمير المخاطب "ك" في إيقاظ دلالة البيت المتمثـــلة في نفي التديّن عن هذا المخاطب وحصرها فيه دون سواه.

3-تكرار الجملة:

بقيَّ أن نشير إلى نوع ثالث من التكرار، وهو المتعلِّق بالجملة، والمقصود به ذلك التكرار الجمالي الفني الذي يقدّم إضافة دلالية، وسنختار بعض الأمثلة التي بإمكانها أن تكشف فاعلية الجملة المكررة ودورها في إنتاج الدلالة؛ يقول أبو العلاء المعري:

أفيقوا أفيقوا يـــا غـــواة فإنمـــا * دياناتكم مكر من القـــدماء[1]**

استهل المعري بيته بتكرار جملة فعلية موجّهة للغواة المضلّلين أصحاب البدع الذين أدخلوا على الدين أمورًا بعيدة عن المنطق. فكان هذا التكرار الاستهلالي بمثابة صرخة مدويّة من أعماق شاعر آلمه كثيرًا ما رأى من أهل المذاهب والفرق في زمانه، وسعيهم لتضليل الناس باسم الدين.

وقد لمسنا من تكرار جملة الأمر إصدار الشاعر على تغيير الوضع، بإيقاظ الناس من غيّهم الذي طال أمده، إنّ هذا الأمر لهو مركز اهتمام المعري من بداية البيت إلى نهايته، وما التكرار الصوتي الملاحظ بين أول كلمة في البيت "أفيقوا" وآخر كلمة "القدماء" لدليل على ذلك؛ فقد اشتركت الكلمتان في ثلاثة حروف هي: الألف والقاف والهمزة، وكلها حروف جهرية، أكّدت لنا سعي المعري العلني لقمع أهل البدع.

قد يعيّر الشاعر في الجملة المكررة ولا يوردها كما هي بل يحدث فيها تحويرًا طفيفا ليكسر الرتابة ويدفع الملل والاعتيادية التي قد تفقد الشعر فنيته، وفي هذا نورد المثال التالي:

---

[1] البيت من المجموعة الرابعة.

وما انخفضوا كي يرفعوك، وإنمـــا * رأوا خفضكم، طول الحياة، لهم رفعا[1]**

إنَّ الفكرة المركزية لهذين البيتين وللكثير من مدونتنا هذه هي أنّ الذين يدّعون الفضيلة والتديُّن، إنما هم يبحثون عن مصلحة ونفع. وقد عبّر المعري عن هـــذه الفكـــرة بانسيابيـــة في المعاني، وبلاغة في التعبير، باستعمال أفعال متلاحقة؛ "انخفضوا، يرفعوك، رأوا" تمكّن بواسطتها وصف الحركية والسرعة التي تمتاز بها هذه الفئة في اظهار حقائق مغايرة لما تخفيه.

إنّ محلّ الشاهد في هذا البيت هو الجملة "وما انخفضوا"، فلم يكرِّر الشاعر الجملة نفسها بل أعاد مصدر الفعل ضمن جملة ثانية هي "رأوا خفضكم"، ورغم تماثل الجملتين إلاَّ أننا لم نلحظ تشاكلا في المعنى حيث دلّت الجملة الأولى عمَّا يجب أن يتصـــف به رجـــال الديـــن؛ من تواضع وسعي إلى دفع الناس لتحقيق السعادة والرفعة في الدارين؛ إنه المأمول والمنتظر وما يجب أن يكون عليه المتدينون، إلاّ أنَّ الواقع وما هو كائن بالفعل هو الانتهازية، حيث يستغل رجال الدين تقدير الناس لهم، فيتخذون من التقدير والطاعة عطيّة لتحقيق مآربهم.

وهكذا اشتغل التكرار في هذا البيت بشكل فعَّال، حيث برز لنا من خلاله التباين بين الخفض في الجملة الأولى والخفض في الثانية، وكذا الرفعة في الأولى والرفعة في الثانية وازدادت دلالة البيت وضوحًا بوجود الثنائية الضدية بين الخفض والرفع.

كان التّكرار بأنواعه الثلاث؛ الصوتي واللفظي والتركيبي (الجملة) وسيلة طيعة استطاع المعري بواسطتها تحقيق مقاصد دلالية بليغة، إضافة إلى قيمه الفنية وأثره الإيقاعـــي، وعـــادة ما كان التكرار عند أبي العلاء المعري متعلِّقا بصميم رؤيته وبالفكرة التي يريد إيصالها ممَّا انعكس إيجابيا على إغناء النص، وتقوية معانيه وتعميق دلالته. كما مكّننا هذا التكرار من كشف القانون الذي يحكم مدونتنا الخاصة برجال الدين، وهو قانون التباين؛ بين ما يظهره رجل الدين وما يخفيه، فقد كان الدّين في زمن المعري سربالاً ودِرْعًا لبسه الكثير من المنافقين لتحقيق مصالح دنيوية دنيئة.

[1] أنظر: المجموعة الأولى من المدونة.

الفصل الثالث:

الرّؤى والتّمـــاثل (مرحلة التّفسير)

-من الفهم إلى التّفسير

1- رؤية المعرّي للحكّام والسّياسيين

2- التّماثل في البنية الدّالة على الحكّام والسّياسيين مع:

أ- الفارابي

ب- جماعة إخوان الصّفا

3- رؤية المعرّي لأحوال النّاس والمجتمع

4- تماثل رؤية المعرّي مع فكر إخوان الصّفا

5- رؤية المعرّي لرجال الدّين والفرق الدّينية

6- تماثل رؤية المعرّي لرجال الدّين مع فكر إخوان الصفا

–من الفهم إلى التفسير:

انطلاقا من كون النص الشعري نصًا لغويا بالدرجة الأولى عملنا في الفصل السابق على دراسة عدد من البنى اللغوية التي تساعدنا على فهم البنية الداخلية للنص، لكن هذا لا يعني الوقوف عند الحدود اللغوية الضيّقة دون تجاوزها، بل لابدّ من ربط هذه البنى الداخلية بما هو خارجي، لأن النص الأدبي أُنتِجَ في كنف بنية تاريخية واجتماعية وثقافية ،وفي ظلها ترعرع فطبيعي جدًا أن يُعبِّر عنها بشكل أو بآخر.

نصل –إذن– بعد عملية تفكيك أشعار المعري إلى بنى جزئية دالّة إلى تركيب هذه الأجزاء لاستخلاص البنية العميقة للنصوص، أو ما يسمّيها غولدمان برؤية العالم كما تحقّقت في البنى اللغوية. وقد أشرنا عند تقسيم المدونة إلى أننا بعد قراءة ديوان المعري بجزئيه تراءت لنا محاور ثلاثة أساسية في شعره مساعدة جدًا على تحديد رؤيته للعالم، وهي رؤى تجاذبتها نواحي حياتية ثلاث: الحياة السياسية الحياة الاجتماعية، والحياة الدينية، فاستخلصنا منها تلك البنى المدروسة سابقًا ونعني بها البنية الدالّة على الحكام والسياسيين، والبنية الدالّة على أحوال الناس والبنية الدّالة على رجال الدين.

فبعد تعيين البنيات ذات الدلالة، وفهمها ودراستها دراسة داخلية، ننتقل الآن –وعملا بمنهج غولدمان دائما– إلى المرحلة الثانية من التحليل والمتعلِّقة بالتفسير يقول غولدمان: "الفهم ملازم دائمًا للنص المدروس في حين التفسير دائما خارجي"[1] بمعنى شرح النص وتفسيره بوضعه في علاقة مع محيطه الخارجي؛ أو ندرجه ضمن بنية اجتماعية وفكرية وثقافية تساعدنا على معرفة طبيعة الرؤية الماثلة في النص الأدبي «إنّ التفسير بهذا المعنى، دراسة للنص داخل التاريخ، لا داخل اللغة وأنظمتها الثابتة»[2].

---

(1) Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines, gallimard, 1970, p 68.

(2) محمد أديوان، النص والمنهج، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2006، ص 30.

إنَّ التفسير عند غولدمان ذو طابع شمولي لهذا يدعو الدّارس إلى استغلال كلّ ما تأتّى وتهيّأ له و«النّظر في كلّ التفسيرات المقترحة على نحو حيادي ما أمكن، بما فيها التفسيرات التي تبدو أكثر ابتعادًا عن العقل في الظاهر»[1]. ذلك لأن تفسير الرؤية الماثلة في النص هو في الحقيقة بحث في المجموعة الاجتماعية التي عبّر عنها الأديب والتي قد ينتمي إليها ويؤمن بفكرها، وفهم هذه الطبقة الاجتماعية يستدعي شمولية وإحاطة بجوانب كثيرة.

نخلص من كلِّ هذا إلى أنَّ فهم الأثر الأدبي يعني تبيان صلته برؤية معينة للعالم، أمَّا تفسيره فيعني إظهار هذه الرؤية في البنيات الكلية للمجتمع. وعليه نقف عند أول رؤية في مدونتنا العلائية ثم نحاول تفسيرها، بما جمعناه من نصوص تاريخية تماثل ما ذهب إليه المعري. ونستهل دراستنا بالرؤية الأولى:

1-رؤية المعرّي للحكّام والسّياسيين:

إنَّ المتمعّن في الخطاب السياسي في لزوميات المعري تتبيّن له الجرأة الكبيرة والشجاعة التي تميّز بها المعري في مهاجمة الحكام والأمراء والولاة، الذين تسبّبوا في الكثير من المآسي نتيجة سوء تسييرهم للحكم، وانشغالهم بتحقيق أغراضهم الشخصية على حساب المصالح العامة للرعيّة.

ويلاحظ القارئ أن المعريّ وهو ينتقد الطبقة السياسية في زمنه، لم يهمّه دراسة الفكر السياسي في حذ ذاته، بل انشغل بالجانب العملي أو ممارسة الحاكم لشؤون الدولة، فوقف عند شخصية الحاكم، لأنه في نظره موطن الدّاء وبيت الدواء للكثير من المشاكل التي يتخبط فيها الناس جراء سوء تسييره.

---

[1] لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة (د ب)، ط 1، 1981، ص 20.

ومن خلال المجموعات الشّعرية التي انتقيناها وأدرجناها ضمن البنية الدّالة على الحكام تبينت لنا محاولة المعري إعطاءنا صورة عامة ومتكاملة عن الحاكم في زمنه، ممَّا ساعدنا على تحديد الرؤية، ففي المجموعة الأولى صوّر المعري الحاكم العباسي ظالمًا بل شيطانًا مسلّطًا على رقاب الناس لا يهمّه أن يجوع الناس ما دام هو يبيت شبعانًا، فحكّام البلاد العربية دأبوا على ظلم الرعيّة ومعاداة مصالحها، وإرهاقها بالضرائب والمكوس، وصرف أموال الجباية والخراج في اللهو والمجون، في حين حقّ هذه الأموال أن تكون في بيت مال المسلمين، وتصرف في المصلحة العامة للبلاد والعباد، وإلاَّ فلا داعي لفرضها على الناس. ويؤكد كلام المعري عن الوضع السياسي العام للأمة ما أثبته شوقي ضيف عن حال الخلفاء فيقول: «فالخليفة لا يفكر إلاَّ في نفسه وملذاته، وكأن ليس هناك جيوش تعدّ للحرب بأسلحتها وعددها الكثيرة، وكأن ليس هناك رعيّة يقوم الخليفة على مصالحها، فيبني لها المستشفيات ويوفّر لها الغذاء والكساء، بل الرعية تكدح وتشقى وتذوق مرارة الشقاء والكدح لينعم الخليفة ويلهو ويبني القصور ويملأها بالجواري من كلّ لون»[1].

والأسوء في الحكّام المسلمين أن ظلمهم وفسادهم لم يخصّ حاكمًا أو حاكمين وإنما هو فساد عامٌ لكل الحكّام ،إلى درجة أن أصبح الحاكم يحتذى بغيره في الظلم والضيم.

إنْ جارت الأمراء جاء مؤمَّرُ * أعتى وأجورُ يستضيمُ ويَكْلـــمُ**

وهذا ما تأكد من سير الخلفاء على خطى المتوكل، يقول شوقي ضيف: «وتبعَ الخلفاء المتوكل يقتدون بسيرته السيئة»[2].

صوّر المعري في المجموعة الثانية انشغال الحكام باللهو والخمر والنساء، ونهب الأموال فنفوسهم الضئيلة لا تتوق إلى المعالي، همّها الوحيد تلبية نزواتها:

---

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ص 19.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

يقول أبو العلاء المعري:

فشأن ملوكهم عزف ونــزف * وأصحاب الأمور جباة خَرْج[1]**

وهمّ زعيمهم انهــاب مــال * حرام النهب أو إجــلال فَــرْج**

ولا ينفك أبو العلاء المعري يربط بين الحكم الفاسد والخراج أو المال، فقد تكرّرت هذه الفكرة كثيرًا في لزومياته، إذ اعتبر فساد الحاكم وانغماسه في متاع الدنيا وترفها سببا في نهب مال الناس عن طريق المكوس، فمثل هذا الحاكم لم يعمل على خلق مصادر للمال، وإنما همّه صرف المال ولن يتأتى له ذلك إلاّ بالجباية وبمزيد من الضرائب.

لقد أشار ابن خلدون إلى متلازمة الفساد والمكوس، واعتبر زيادة فرض الجباية على النّاس نتيجة كثرة نفقات السلطان على نفسه وحاشيته وخاصته ايذانًا بضعف الدولة وانهيارها، يقول ابن خلدون عن الدولة التي تحوّلت من بدوية قليلة المُتَطَلَبَات لعدم الترف إلى دولة «لا تلبثُ أن تأخذ بدين الحضارة في الترف وعوائدها... فيكثر لذلك خراج السّلطان خصوصًا كثرة بالغة بنفقته في خاصِّيته، وكثرة عطائِه، ولا تفي بذلك الجباية. فتحتاج الدّولة إلى الزيادة في الجباية... ويدركُ الدولة الهرمُ»[2].

وفي ثنايا الكتب التي أرّخت للحياة السياسية في العصر العباسي الثاني ما يثبت الترف واللهو والعبث الذي ميّز حياة الخلفاء، وقد أرجع المؤرخون تدهور الخلافة العباسية إلى عوامل متعددة؛ منها انغماس الخلفاء «في اللّهو والتّرف والاقبال على كلّ متاع مادي من بناء قصور باذخة ومعيشة كُفلت لها كلّ وسائل النعيم وأدواته»[3].

---

(1) أنظر: المجموعة الثانية من المدونة.

(2) ابن خلدون، مقدمة، ص 291.

(3) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ص 19.

ولم يقف أبو العلاء المعريّ عند مجرّد نقد سلوكات الحكّام وذكر معايبهم، وإنما بحث عن الأسباب التي جعلت هذه الفئة تتمادى في الظلم والجبروت، وحمّل الرعيّة جزءًا من المسؤوليّة، ورأى أنّها ساهمت، ولو بطريقة غير مباشرة، في استبداد الحاكِّم، وفي الظّلم الممارس عليها، وذلك بتخاذلها ورضوخها لإرادة الحكّام، وعدم قدرتها على مواجهتهم أو الانتفاضة في وجوههم لرفع الضّيم والظّلم عنها. يقول المعري واصفا خنوع وخضوع الرعيّة للحكّام الجهلة وتغييبها لصوت العقل:

كم أُمّة لعبت بهـــا جهّالُهـــا * فتنطّست من قبل في تعذيبها**

الخوف يُلجئُها إلى تصـــديقها * والعقل يحملها على تكذيبـــها**

وإذا استحضرنا الوضع السياسي في زمن المعري وسياسة الحكّام، التمسنا أعذارًا لهذه الرعيّة الخائفة من بطش القادة العسكريين ،الذين استقلوا في مناطقهم، وأنشأوا دويلات استقلّت بمالها وجندها وإدارتها وقضائها ،وانشغلت بقتال بعضها البعض عوض قتال العدو[1]. ولا يخفى على أحد حالة البلاد عندما يصير الحكم بيد الجند فقد «أصبح الحكم بالسّيف لا بالرأي والتنفيذ بالسوط لا بالحكمة، والنّاس مجبرون على الخضوع سواء أكان الأمر حقًا أم باطلا، وعليهم أن يقولوا عن كلّ شيء أنّه حقّ وصحيح وجيد ما دام مفروضًا من القادة، ومن قال غير ذلك كان السّيف أقرب إليه من إجابته بالرفض، وهذا ككل حكم عسكري»[2].

ولقد كان هؤلاء القادة العسكريون من الأتراك ،وقد استولوا بالقوة على الحكم ، ولم تكن لهم دراية –كما يقول الطبري– بإدارة وسياسة بل كانوا عجمًا جفاة ، يركب الواحد دابته فيركض في أزقّة بغداد وشوارعها ،فيصدم بالرجل والمرأة ويطأ الصبية[3]، وطغى سلطانهم

---

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 1، ص 81.

(2) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الدولة العباسية، ج 2، ص 11.

(3) أبو جعفر محمد بن جدير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الحسينية، القاهرة، (د ت)، ج 10، ص 311.

على سلطان الخليفة الذي «أصبح اسمًا أو صورةً في قصره ليس عليه سوى التوقيع على التعليمات في كثير من الأحيان ،أو إصدار الأوامر حسب رأي القادة»[1]. أمَامَ هذا الوضع الفاسد الذي لا يأمن فيه الإنسان على روحه ولا على ماله وعرضه، طبيعي جدًا أن يخاف، إنه يدرك جيدًا حقيقة ما يدور حوله ،لكن حفاظًا على نفسه يفضل السكوت والاستتارة.

الفتى قد رأى اليقين ولكن * يؤثر العيش فهو كـــالمختول[2]**

لم يقف أبو العلاء المعري عند خوف الرعيّة كسبب من أسباب تمادي الحاكم في ظلمه وجبروته، وإنما قدّم أسبابًا أخرى ضمّتها المجموعة الرابعة من المدونة، وهي دهاء الحاكم من جهة وغباء المحكومين من جهة أخرى، فهو يسوقهم كما يسوق الدواب والحمير ،يقول المعري:

رُئِسَ الناس بالدّهاء فما ينـــــ * ـــفك جيل ينقاد طوع دُهاتِهِ[3]**

وإنما سائســـكم دائـــب يـــر * عى المطايا، ويسوقُ الحمـــيرْ[4]**

لم يستغل الحاكم دهاءه في حسن تدبير أمور الدولة في الدّاخل، ورد هجومات الأعداء وإنما استثمره في الفساد وإذلال الناس ، وإرضاخهم لرغباته فصار هو وفاقد العقل سيّان:

يسوسون الأمور بغير عَقْل * فينفذ أمرهم، ويقال: سَاسَـــهْ[5]**

وتتبين لنا أكثر رؤية المعري لأسباب فساد الحكم في المجموعة الخامسة، حيث رأى أن السبب يعود إلى اعتلاء كرسي الحكم أناس غير شرفاء، تولّوا هذه المناصب بطرق غير شرعية،

---

(1) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الدولة العباسية، ج 2، ص 11.

(2) أُنظر: المجموعة الثالثة.

(3) أُنظر: المجموعة الرابعة من المدونة الخاصة بالحكام والسياسيين.

(4) أُنظر: المجموعة نفسها.

(5) أُنظر: المجموعة الخامسة.

فانقلبت الموازين، وصار الخسيس الدنيء حاكما والعزيز الشريف محكومًا، إنه زمن تصيّد الفرص والمتاجرة بالدين والشرف والكرامة من أجل نيل الإمارة:

فأميرهم نال الإمارة بـــالخنى * وتقيُّهم، بصلاته متصـــيِّدُ**[1]

يتجاذب أسباب الفساد -حسب المدونة المختارة- طرفان؛ الحاكم والمحكوم ففي مرات كثيرة يوجّه المعري أصابع الاتّهام إلى الحاكم نفسه، ويلتفت أحيانًا أخـــرى إلى الرعيـــّة كما في المجموعة السادسة، ويرى أنَّ تخاذلها مكّن الحاكم منها. فهذه الرَّعية تذمّ الحاكم في غيابه، وتستقبح سلوكاته وتصرفاته ، وتشجب سياسة حكمه، فإذا ما اتيحت لها فرصة مواجهته بمساوئه ومخازيه لم تفعل، ويا ليتها سكتت، وعبّرت عن موقفها بالصمت، إنها قابلته بإجلال ومهابة:

لم يقدروا أنّ يلاقـــوه بســـيئة * من الكلام، فلمَّا غـــاب عـــابوه**[2]

تحـــدّثوا بمخازيـــه مُكتَّمَـــة * وقـــــابلوه بـــــإجلال وهـــــابوه**

أمام السياسة الاستبدادية التي عانى منها الناس في زمن المعري، والتي تعدّدت أسبابها؛ فيها ما يعود للحاكم وفيها ما كان للمحكومين يد فيه، ولو بطريقة غير مباشرة، وقد أشرنا إلى هذا، أمام هذا القمع لم يجد شاعرنا مفرًا من نصح الحاكم وإرشاده إلى جادة الصواب، ففكر المعريّ السياسي يميل إلى الإصلاح والتعقّل. ففي المجموعة السابعة من مدونتنا نحا المعري منحى الناصح الأمين الذي لا يتوانى في تقديم توجيهاته، ولعلّ أوّل ما يحتاجه الرئيس هو اتباع سياسة عقلية رشيدة لتسيير أمور الرعية.

---

(1) أُنظر: المجموعة الخامسة.

(2) أُنظر: المجموعة نفسها.

وإذا الرئاسة لم تُعَنَ بسياســـة * عقلية، خطئ الصواب الســـائس**[1]

وإذا سار الحاكم على النّهج السليم ، واتّبع سياسة صائبة مستقيمة، فسيكون قدوة صالحة لغيره، وسيأتي من ينهج نهجه ويتخلّق بخلقه، وحتى الرعيّة نفسها ستجعل منه قدوتها، أمَّا إذا كان مثالاً سيئًا لرعيته فلا لوم عليها إذا فسدت وفسقت، لأنَّ حاكمها شرّع لها الفسق وزينه في قلبها.

هل سار في الناس أولُ بِتُقيٍ * فيتبع النّاس بعده سِـــيَرَهْ**[2]

ويبدو إصرار المعري في أكثر من بيت من المجموعة السابعة على ضرورة ابتعاد الحاكم عن الظلم، والنأي بسياسته عن التسلّط والقمع، لما له من نتائج سلبية على الحكم، فهو علامة إنذار على الزوال، فالظلم لم يُبقِ يومًا حُكْمًا ولا أطال عمر مَلِكٍ. إنَّ كثرة الظلم تؤدي إلى الفتن، وما عاشته الدويلات والمماليك من رياح الفتن التي عصفت بها فأهلكتها لخير دليل على ذلك. فليتعظ هؤلاء الظّلمة بمن سبقهم.

أيَــا وَاليَ المصـــر لا تظلِمَـــنَّ * فكم جاء مثلك ثم انصـــرفْ**[3]

يبدو أن اليأس من إصلاح الحاكم الظالم بدأ يدبّ في نفس أبي العلاء، فلم يبق أمامه إلاَّ أنَّ يأمل بأن يجود الزمانُ بإمام عادل ينتقم للمظلومين، "وبملأ الدنيا قسطا وعدلاً كما ملئت ظلما وجورًا"[4]. يقول المعري:

متى يقوم إمام يستقيدُ لنـــا * فتعرف العدّلَ أجبالُ وغيطـــانُ**[5]

لكن هذا الأمل سرعان ما يتلاشى عندما نقرأ أبيات المجموعة الأخيرة من مدونتنا.

---

(1) البيت من المجموعة السابعة من المدونة الخاصة بالحكام.

(2) أُنظر: المجموعة السابعة.

(3) المجموعة نفسها.

(4) هذه المقولة شائعة للشيعة عن الإمام أو المهدي المنتظر.

(5) أُنظر: المجموعة السابعة من المدونة. يستقيد: استقاد: انتقم منه بمثل فعله.

يدعو أبو العلاء المعري في أبيات المجموعة الثامنة والأخيرة إلى التخلي عن معاشرة الرؤساء، فلا خير في مخالطتهم، ويطلب من الناس إن استطاعوا الاستغناء عن الحكام فليفعلوا ،وليمنعوا المسؤولين من الولاة وغيرهم من التدخّل في شؤونهم:

إن أكلتم فضلا، وأنفقتم فضـــــ * ـــــلا، فلا يَدْخلنّ والٍ عليكم[1]**

ولا تولّوا أموركم أيــدي النــا * س إذا ردّت الأمـــور إلـــيكم**

وتظهر لهجة اليأس من إصلاح الحكّام لهذا دعا إلى مقاطعتهم، وتيقّن أنه كان على صواب عندما نأى بنفسه عن صحبتهم ومجاورتهم، بل وأقصى نفسه عنهم.

وأقصاني، من الرؤســاء، كــوني * وكــونهم لخالقنــا عبيــدًا[2]**

تبيّن لنا الخط السياسي لأبي العلاء المعري من خلال وصفه للحكّام والسّاسة واستطاع المعري أن يكون لسَانًا ناطقا عن الفئة الاجتماعية التي قهرتها هذه الأنظمة السياسية الجائرة، ذلك لأنه لم يتورط مع هؤلاء الانتهازيين في سلب ونهب المال العام، ولم يتمكّن أيُّ أحد من اغرائه بالعطايا والهدايا، ولا بالمناصب والرتب، يقول المعري: "ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد ولا مدحت طالبا للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة، وامتحان السوسن[3]. فالحمد لله الذي ستر بغفّة[4] من قوام العيش، ورزق شعبه من القناعة أوفت على جزيل الوفر"[5]، فعاش الرجل عفيفا شريفا مصون الجانب مبجّلاً، لا يخشى في قول الحق لومة لائم.

عبّر المعري عن رأيه في حكام عصره بكلّ حرية، ودون خوف، فكشف حقيقتهم وأظهر سوء تسييرهم لشؤون الرعية، وأطلع الناس على ما في نفوسهم الضئيلة التي لا تتوق للمعالي،

---

(1) أُنظر: المجموعة السابعة.

(2) المجموعة نفسها.

(3) السوسن: الطبيعة.

(4) الغُفّة: البلغة من العيش.

(5) أبو العلاء المعري، سقط الزند، خطبه سقط الزند، دار صادر، بيروت، (د ط) (د ت)، ص ص 5-6.

ولا يهمّها إلاّ البطن وما حوى. فأيقظ العقول، وأنار الدروب وأنصف المظلوم ووبّخَ الظالم كلّ هذا ليهيأ النفوس إلى التغيير وعدم الاستسلام والرضوخ، ويتنبأ المعري بثورة التغيير، فقد بلغ السيل الزبى -كما يقال- وعمَّ الفساد في البرِّ والبحر، ولن يزيله إلا قوة الطوفان.

والأرض للطوفـــان مشـــتاقة * لعلّهـــا مـــن دَرَنٍ تُغسَـــلُ**[1]

قد كثر الشرُّ علـــى ظهرهـــا * واتّهـــم المرســـلُ والمرسَـــلُ**

وما يمكننا قوله عن رؤية أبي العلاء المعري للحكم والحكّام والسياسة والسّاسة أنه بالرغم من أنَّ شاعرنا لم يفرد قصائد بعينها عن السياسة وأنظمتها إلاَّ أننا استطعنا من خلال ما جمعناه من أشعار من هنا وهناك أن نحصل على رؤية المعري لمواصفات أنظمة الحكم التي تطمح طبقة العامة والخاصة[2] أيضا إلى أن تنعم في ظلِّها. وهنا نستحضر مقولتين للوسيان غولدمان، ينطبقان عمَّا نحت بصدده وهما الوعي الفعلي[3] والوعي الممكن[4].

إنَّ الوعي بالواقع المعاش، وما يتصل به من المشاكل التي تعانيها طبقة اجتماعية ما، هو ما يسمّى بالوعي الفعلي أو الوعي القائم، و«يمكن شرح بنيته ومضمونه بعدد كبير من عوامل ذات طبيعة متنوعة»[5] وقد استطاع أبو العلاء المعري أن يعبّر عن هذا الوعي الخاص بالطبقة العامة وما تعانيه جراء علاقتها بطبقة الحكام الجائرة، وقد شعر المعري بمعاناة النّاس، لأنه هو نفسه لحقه أذاهم رغم عزلته، فأحسن نقل هذا الوعي القائم.

---

(1) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 197.

(2) تقصد الفلاسفة والعقلاء النزهاء.

(3) Conscience réelle.

(4) Conscience possible.

(5) لوسيان غولدمان، الوعي القائم والوعي الممكن، ترجمة محمد برادة ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي. تأليف جماعي: لوسيان غولدمان، جاك دوبوا وآخرون، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، (د ت)، ص 37.

إنَّ الأدباء الكبار في نظر غولدمان هم الذين لا يتوقفون عند حدود الوعي الفعلي لدى طبقة ما، ويكتفون بوصفه، وإنما يبحثون عن الوعي الممكن ،أي الوعي بالمستقبل «فإذا كان "الوعي الفعلي" يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة، أو المجموعة الاجتماعية من حيث علاقاتها المتعارضة ببقية الطبقات أو المجموعات، فإنَّ هذا الوعي الممكن يرتبط بالحلول الجذرية التي تطرحها الطبقة لتنفي مشكلاتها»[1].

وإن كان يبدو أنّ الإبداع الأدبي إبداع فردي ،لكن هو في الحقيقة تعبير عن ذات جماعية مجاوزة للفرد ،بمعنى أن «سلوكًا ما أو كتابة ما، لن يصبح تعبيرًا عن الوعي الجماعي إلاَّ في حدود إذا كانت البنية التي يعبر عنها لا تخصّ صاحبها، بل هي مشتركة بين مختلف الأعضاء الذين يشكّلون الجماعة الاجتماعية»[2] وعليه فرؤية أبي العلاء لطبقة الحكام هي في الحقيقة رؤية الطبقات الاجتماعية التي ينتمي إليها ويتبنى فكرها، ويُعبِّر عن وعيّها أفضل من أعضاء المجموعة الآخرين فكما يقول غولدمان: «تشكّل الطبقات الاجتماعية البنية التحتية لرؤى العالم، وتتطلّع إلى تعبير متماسك عن تلك الرؤى في شتى المجالات الحياتية والروحية»[3].

أدرك المعري بوعيه الفعلي سياسة الحاكم في زمنه، هذا الحاكم الذي بثّ في الناس وعيًّا زائفا تستَّر خلفه ليسلب الناس حقوقهم وكرامتهم، لكن من هذا الوعي الفعلي أو الوعي بالحاضر تولّد وعيّ بإمكانية تغيير هذا الواقع، فحملت تضاعيف أشعار المعري خصائص الحكم الراشد، وإن برزت بشكل عكسي؛ فهو عندما يهاجم الظلم ففي هذا دعوة إلى العدل، وحديثه

---

(1) جابر عصفور، قراءة في لوسيان جولدمان، عن البنيوية التوليدية، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني، يناير 1981، ص 85.

(2) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ص 153.

(3) المرجع نفسه، ص 152.

عن عبث الحاكم ولهوه ومجونه يضمّ طلبا ضمنيا بتقوى الله، وعدم إهدار شبابه في الفساد- وهكذا...

تتمثّل خصائص الحكم كما يراها أبو العلاء المعري في الانصاف، والعدل ، وترسيخ قيم المساواة والإخاء، والتفاني في خدمة الرعيّة، وعدم إذلالها ،والعمل على حفظ كرامتها. يجب أن يعمل الحاكم على فعل الخير والمبادرة به، وأن يختار لنفسه البطانة الحسنة ،التي تعينه على الخير لا التي تمنع أن يصل خيره لرعيته:

مالي أرى الملـــك المحبـــوب يمنعـــه * أن يفعل الخير مناع وحجّاب[1]**

فاختيار البطانة الحسنة تبدأ من أبسط عامل وهو الحاجب إلى أقرب الناس للحاكم كالمستشار وغيره، ولا يجب أن يحيط الملك به جماعة اللصوصية وأهل الابتزاز.

الدولة أو سياسة الحكم في استشراف المعري لا تعتمد على السطو الجبائي، بل يجب أن تعمل على إعطاء كل ذي حق حقّه؛ أي إحقاق الحق وإبطال الباطل ، والتاج الحقيقي للملك هو تقوى الله، إنه أحد المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم العادل يقول أبو العلاء المعري:

والتّاج تقوى الله لا ما رصّعوا * ليكون زينًا للأمـــير التـــائجِ[2]**

إنّ الحاكم الذي يطمح إليه المعري وتحلم به الطبقة العامة المغلوبة على أمرها، يسعى لتوفير الأمن حتى ينتزع الخوف من نفوس الرعية، وتشعر بالأمان. ومن أجل هذه الغاية يرخّص المعريّ للحاكم أو يغض عنه الطرف إذا ما ظلم، وعذره أنه لم تخلُ أمة من الظلم قديمًا وحديثا، وأنه مقابل هذا الظلم وفّر الأمن للناس، يقول المعري:

---

(1) أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 1، ص 97.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 233. الأمير التائج: المتوّج أو لابس التاج.

واخشَ الملوك وياسِـرْها بطاعتـها * فالملك للأرض مثل الماطر الساني[1]**

إن يظلموا فلهم نفع يعـاشُ بـه * وكم حمـوك برَجـلٍ أو بفرسـانِ**

وهل خَلـتْ قبـلُ مـن جـور * أربابُ فارسَ أو أربـاب غسَّـان؟**

صحيح أنَّ المعري وقف وقفة شرسة ضد ظلم الحاكم، ومثل هذا المنحى القائم على التماس الأعذار للراعي الظالم قليل جدًا في لزوميات المعري، لكنه يبدو أنه قارن بين الظلم وسعي الحاكم لتوفير الأمن للرعية والحفاظ على الأرواح من اعتداء المعتدين فاختار أخف الضررين، ثم إنَّ الفكرة الجوهرية والأساسية في الأبيات هي أنّ المعري قد أعطى أهمية بالغة لحق الناس في الأمن وحماية الأرواح والأجساد. وعليه يمكننا القول إن توفير الأمن وحماية الرعية ركن آخر ركين من نظام الحكم الذي يتصوره المعري ويأمل تحقيقه.

يعوِّل المعرِّي على العقل كثيرًا فيما يراه من خصائص السياسة الرشيدة للحاكم، فالعقل هو الإمام الحقيقي وهو السلطة الفعلية، وينصح بمشورة العقل دائمًا وأبدًا.

فشاور العقل واترك غيره هَدَرا * فالعقل خير مشير ضمَّه النادي[2]**

فإتباع العقل يؤدي دومًا إلى الحق:

ولم يتنـاول دُرَّة الحـق غـائص * من النّاس إلاَّ بالرّويّة والفكـرِ[3]**

ونظرًا لأهمية العقل في الحياة، يدعو المعري إلى ضرورة حفظ هذه الهدية الربانية، والهدي بهديها، يقول في مقطوعة من ثلاثة أبيات:

خذوا في سبيل العقل تُهدَوا بهَدْيه * ولا يَرْجُونْ، غير المهـيمن، راج[4]**

ولا تطفئـوا المليـك فإنّـه * ممتِّع كـلِ مـن حِجَّـى بِسـراجِ**

---

(1) أبو العلاء المعري ،اللزوميات، ج 2، ص 392. الساني: المطر يسني الأرض أو يسقيها.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 309.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 403.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 227.

أرى الناس في مجهولةٍ كــبراؤهم * كولدان ححــي، يلعبــون خُــراجِ**

وفي الأبيات إشارة إلى الحكّام وكبراء القوم الذين غيّبوا العقل بإرادتهم فصاروا كصبيبة لاهية، لكن لهو الكبار يختلف عن لهو الصغار، فالكبار اللاهون كثيرًا ما يلجؤون إلى مغريات الدنيا وعلى رأسها "أم الخبائث" ومذهبة العقول، إنها الخمرة؛ التي ظاهرها فيه نعمة وباطنها من قبله البؤس:

لا تشربن الخمر فهي غويــة * ساقت بأنعمهــا طويــل الأبــؤس[1]**

ما أكثر الأبيات الشّعرية التي خصَّ بها المعريّ العقل ومجّده "تمجيدًا يجعلنا نعدّه عقلانيا قبل ظهور العقلانية كمذهب يدعو إلى تغليــب سلطة العقل على ما سواها"[2]. فهــو نــور من المليك، وسراج يُستضاء به، ولا ينكر أهميته وقيمته إلاَّ جاهل أو سفيه، وقد عدّه المعري سند الحكم وأساسه، فإن اهتدى الحاكم به صلحت سياسته واستقام له نظام حكمه.

ونخلص إلى القول إنَّ السياسة الرشيدة التي تتوق إليها نفس المعري، ويطمح إليها المجتمع الذي أظل أبا العلاء تتميز بالقسط والعدل بين الناس، وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وتقوى الله، وإقرار الأمن وحماية الرعية، والاعتماد على العقل وجعله الهادي. وقد اهتدى المعري إلى مفهوم خاص للحاكم؛ وهو أن جعله خادمًا لدى الرعيّة، فلولاها لما كان حاكمًا فليتق الله فيها وليسهر على أمنها وراحتها.

---

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج 2، ص 41.

[2] محمد إبراهيم الحصايري، محاولة في فهم أبي العلاء المعري، منطق الفكر العلائي من خلال اللزوميات. دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، (د ت)، ص 93.

2-التّماثل في البنية الدّالة على الحكّام والسّياسيين مع الفارابي وجماعة إخوان الصّفا

عمل المعرّي على ترجمة واقع مأساوي عاشته طبقة اجتماعية في ظل حكم جائر، ولم يقف -كما ذكرنا- عند حدود الوصف والترجمة وإنما سعى إلى البحث عن الحلول، وهذا يتفق مع ما عبّر عنه لوسيان غولدمان في قوله: "إنَّ كل سلوك بشري يمكن ترجمته بواسطة الباحث إلى ألفاظ تدور حول وجود مشكلة عملية ووجود سعي إلى حلّها"[1] والحقيقة أن العمل الأدبي أو المكوّن التخييلي الذي أبدعه المعري إنما له علاقة بالوعي التجريبي لفئة اجتماعية.

لمسنا في شعر المعري منظومة ذهنية متناسقة هي في الحقيقة ليست تجربة فرد اسمه المعري ذلك لأن «تجربة الفرد الواحد هي تجربة أكثر إيجازًا وأكثر تقلّصا من أن تقدر على خلق بنية ذهنية... ولا يمكن لهذه الأخير أن تستنتج إلاَّ من النشاط المشترك لعدد مهم من الأفراد الموجودين في وضعية متماثلة»[2] وعلى هذا نتساءل هل البنية الدّالة على الحكام في نصوص المعري لها صلة ببنية ذهنية ثقافية تحكّمت في رؤية المعري؟

إنَّ النص الشعري هو إنتاج معقّد «تكون صناعته عبر امتصاص نصوص أخرى»[3] كما تقول جوليا كريستيفا، فالنص الأدبي هو بؤرة تجتمع فيها عدة نصوص بوعي من الشاعر أو بغير وعي منه. وعلى هذا نبحث في نص المعري عن النص الغائب ونقصد بهذا آراء الفلاسفة والفقهاء والجماعات الفكرية التي سبقت المعري بفترة أو عاصرته، وكان لها أثر في توجيه رؤيته لعالم الحكم والخلافة.

---

(1) لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ص 09.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 1997، ص79.

حسب متطلبات منهج غولدمان سنضع البنية المستنتجة من نصوص المعري في بنية أوسع لها صلة بالبنى الثقافية في زمن المعري، سنحاول إثبات مظاهر التماثل بين البنيتين؛ بنية طبقة اجتماعية تحمل فكرًا متناسقا عمل المعري من خلال بنية اللزوميات على إخراجه على صورة عالية من الانسجام.

كان فكر أبي العلاء منفتحا على الفكر الفلسفي والمنطقي والفقهي في زمانه ،فهو بشهادة معاصريه ومؤرخيه محبًا للعلم شغوفًا به ،يطّلع على كلِّ ما يقع بين يديه ، وما رحلته إلى بغداد «وهي قطب العلوم وملتقى الآراء والمذاهب»[1]، رغم إعاقته البصرية إلاَّ دليل على حرصه على الإلمام بعلوم عصره. وعليه لا نستبعد أن يكون المعري قد اطّلع على ما كتبه الفقهاء والفلاسفة بشأن الخلافة والحكم وما يجب ان يكونا عليه.

أ- الفارابي:

من بين الفلاسفة الذين كتبوا في موضوع الحاكم والرئيس، وما يجب أن يتوفر فيه من صفات ومزايا أبو نصر الفارابي المتوفّي سنة 339 ه، فقد خصّصَ في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها" الباب السابع والعشرين والمعنون بـــــ "القول في العضو الرئيس" للحديث عن الحاكم وقد شبهه بالقلب الذي يعدّ العضو الرئيس في جسم الإنسان، وبقية الأعضاء تعمل تحت رئاسته.

وضع الفارابي في الباب الموالي، أي الثامن والعشرين خصال رئيس المدينة الفاضلة وهي[2]:

- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه.

---

(1) كمال اليازجي، أبو العلاء المعري ولزومياته، ص 39.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. www.al-mostafa.com

- أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذ رأى الشيء بأدنى دليل فَطِنَ له.
- أن يكون حسن العبارة يؤتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره..
- أن يكون محبا للتعليم والاستفادة، منقادًا له..
- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.
- أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله.
- ثم أن يكون كبير النفس، محبا للكرامة.
- أن يكون الدّرهم والدّينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.
- ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.
- ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس.

قدّم الفارابي صورة عن الحاكم الفاضل في المدينة الفاضلة، يقوم فيها كل فرد بالدور المنوط به، والرئيس هو من يحرّك هذه الأدوار، إنه بمثابة القلب من جسم الإنسان، تتكاثف فيه جميع الأجهزة لأجل غاية واحدة هي صحة جسم المجتمع وسلامته وسعادته، وفكرة التعاون بين الرئيس والمرؤوس لم تكن غائبة عن ذهن المعري، فقد عبّر في أبيات كثيرة متفرّقة من اللحمة الاجتماعية والتكافل بين الأفراد فإذا هم كجسد واحد، يقول المعرّي:

والنّاس بالنّاس من حَضْرٍ وبادية * بعضُ لبعضٍ، وإن لم يشعرُوا خـــدمُ**[1]

وكلُّ عضو لأمر مـــا يمارســـه * لا مشي للكفّ بل تمشي بك القـــدمُ**

[1] أبو العلاء المعري، اللزوميات، ج2، ص281.

يعوّل الفارابي كثيرا على العقل في تصوّره للحاكم النموذج في مدينته الفاضلة، فلا تكاد تخلو خصلة من الخصال من وجود العقل، ضمنيا أو ظاهريا، في حين الحاكم في واقع المجتمع العباسي كما صورته لزوميات المعري يسوس الناس بغير عقل؛ وإذا غاب العقل غاب معه الحفظ والفطنة والذكاء وحسن التعبير، وكل ما يتّصل بملكة العقل. فمدينة الفارابي فاضلة فيها الصدق، والعدل، والكرامة، وقوة العزم... ومدينة المعري دنيئة فيها الكذب، والظلم والإذلال وضعف الإرادة.

إنّ التّقاطع الموجود بين رؤية المعري للحكّام، والبنية الذهنية الموجودة في المدينة الفاضلة هو تأكيد على أهمية العقل في الحكم الراشد. وهذا الاهتمام بسلطة العقل يماثل ما ذهبت إليه جماعة فلسفية هي إخوان الصّفا.

ب- جماعة إخوان الصّفا:

هي جماعة ظهرت في القرن الرابع الهجري حاولت تغيير الأوضاع السياسية المزرية للمجتمع العباسي، والوقوف في وجه الخليفة الذي لم يعد قادراً على فعل شيء أمام سلطة القادة والولاة، أمّا مذهبهم «فهم من غلاة الشيعة، ولعلهم من الإسماعليين»[1].

ألّفت جماعة إخوان الصّفا كتاباً حوى جلّ آرائها الفلسفية في تلك الفترة، وهو كتاب يلخّص الفكر الحر لفئة المثقفين الذين رفضوا الانضواء تحت الفكر السلطوي الرسمي.

اختلف الباحثون بشأن هذه الجماعة، وحام الإبهام بخصوص نشأتها واتجاهها وأهدافها، ذلك أن هذه الجماعة كانت تعمل من وراء ستار «وقد احتاط هؤلاء النّاس في التستر والاستخفاء فلم نكد نعرف منهم أحدا وإنما سميت أسماء لا تتجاوز الخمسة، ولا تخلو من أن

[1] إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي، (د.ط)، (د.ت)، مقدمة بقلم طه حسين، ج1، ص10.

يحيط بها الشّك، وكل ما نستطيع أن نعرفه من أمر هذه الجماعة، أنّها نشـــأت في البصـــرة في منتصف القرن الرابع، وعرف لها فرع في بغداد»[1].

وكانت تسعى لتحقيق أغراض سياسية والوصول إلى مقاليد الحكم، و«كان قوام جماعتهم هذه فيما يظهر سياسي وعقلي، فهم يريدون قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي يومئذ، وهم يتوسلون إلى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين أيضاً»[2]. وعلى هذا يرى طه حسين أن كتاب إخوان الصفا يمثل أفضل تمثيل ظاهرتين متناقضتين في العصر العباسي: هما تراجع وانحطاط الحياة السياسية من جهة وتقدّم ورقي الحياة العقلية من جهة أخرى.

وتُعدّ رسائل إخوان الصفا «أشبه شيء بدائرة معارف فلسفية علمية جمعت كلّ ما لم يكن بدّ من تحصيله للرجل المثقف حقاً في ذلك العصر»[3]، ويلفت طه حسين انتباه الناس «إلى أنّ هذه الرسائل لم تقصد بها الفلسفة من حيث هي، ولا العلم من حيث هو، وإنّما أريد بها تكوين ثقافة معينة تهيئ لنحو من السياسة معين»[4].

ويؤكد كلام طه حسين باحثون آخرون منهم عز الدين فودة الذي يرى أن رسائل إخوان الصفا «من الناحية الفلسفية المحض لا تمثل نسقاً فلسفياً أو وجهة نظر فلسفية موحدة، فهي لا تضمن فلسفة إسلامية أصيلة، ولكن محاولة لمزج العقائد الإسلامية وتلوينها بالفلسفات الغربية، ومحاولة التوفيق بينها خدمة لأغراض الدعوة السياسية»[5].

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، مقدمة طه حسين، ج1، ص11.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص10.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص11.

(4) المصدر نفسه، ص13.

(5) عز الدين فودة، التراث السياسي في رسائل إخوان الصفا، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الأول، أكتوبر 1980، ص157.

وقبل عرض ما جاء في رسائل اخوان الصفا من آراء تخصّ الخلافة والحكم، يوجد سؤال يطرح نفسه، ويتعلق بإمكانية وجود علاقة بين أبي العلاء المعري وجماعة إخوان الصفا. يذكر طه حسين أنّ أبا العلاء كان يحضر المجمع الخاص الفلسفي الذي كان يأتلف يوم الجمعة بدار عبد السلام البصري، وفيه يقول من قصيدة بعث بها إليه:

تهيّج أشـــواقي عروبـــة أنهـــا * إليك ذوتني عن حضور بمجمـــع**[1]

ثم يُواصل موضّحاً هذا المجمع السريّ الذي أسماه "إخوان الصفا" لشيوع هذا اللفظ بين المسلمين في ذلك العصر، ودلالته الخاصة على جماعة فلسفية تشترك في الأغراض والآراء، ويذكر أبياتا لأبي العلاء جاء فيها اسم إخوان الصفا :

كم بلـــدةٍ فارقتُهـــا ومعاشـــر * يذرون من أســـفٍ علـــيّ دموعـــا**

وإذا أضاعَتْني الخُطوبُ فلنْ أرى * لِوِدادِ إِخْـــوانِ الصَّـــفاءِ مُضِـــيعا**

خالَلْتُ تَوْديعَ الأصادِقِ للنّـــوى * فمـــتى أُوَدّعُ خِلّـــيَ التّوْديعـــا**[2]

ويؤكّد طه حسين في مقدمة كتاب "رسائل إخوان الصفا" ما كان قد ذهب إليه في كتابه "ذكرى أبي العلاء" من وجود صلة بين المعري وجماعة إخوان الصفا ويجزم «أنّه أشد استيقانا به الآن» [3]. بل إنه يرى في رسائل إخوان الصفاء أفضل شرح وتوضح للزومياته حيث يقول: « وأعتقد أنا نجد في رسائل إخوان الصفاء أحسن تفسير لكثير من غوامض اللزوميات»[4].

وقد خالف بعض الباحثين ما ذهب إليه طه حسين، فمحمد سليم الجندي ينفي هذه الصلة، ويرى «أن كلمة، إخوان الصفاء، في أبيات المعري المتقدّمة، لا تدل على ما أراده الأستاذ، بل الأقرب أن يراد بالصفاء هنا مصافاة المودة»[5] .

---

[1] طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص151.

[2] المصدر نفسه، ص151.

[3] إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا...، مقدمة طه حسين، ص11.

[4] المصدر نفسه، ص11.

[5] محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ج1، ص261.

ويناقش الجندي الكثير من آراء طه حسين الواردة بشأن هذا الموضوع. ولا يستبعد أحمد أمين أن يكون أبو العلاء قد اتصل بفرع جماعة إخوان الصفا ببغداد عندما سافر إلى هناك[1]. كما لم ينف شوقي ضيف هذه الصلة[2].

وأيّا ما كان رأي الباحثين في صلة أبي العلاء بجماعة إخوان الصفاء، فإنّ المؤكد أنّ الجماعة وجدت في القرن الرابع الهجري، وعاصرت زمن أبي العلاء وحاولت غرس أفكارها في أوساط العامة من الناس، فما الذي يمنع من أن تكون «الثقافة الموسوعية لإخوان الصفاء قد اجتذبت أبا العلاء، ووافق هواه ما تحلّت به آراؤهم من روح إنسانية، وسماحة دينية ومذهبية، ونزعة عقلية»[3]. لقد تماثلت آراء المعري في تغيير الوضع السياسي في عصره مع فكر إخوان الصفا، فكلاهما يؤمن بضرورة تغيير أفكار الناس ومعتقداتهم أولاً لتتحول بعدها حياة الأمة، فتنحصر دولة الشرّ –على حد تعبير إخوان الصفا– وتحلّ "دولة الخير" فما المانع من أن يساهم المعري بشعره في التغيير، بنشر أفكار الجماعة.

يؤمن أبو العلاء المعري بالعقل إيماناً قاطعاً وقوياً، وهو في هذا يوافق الفكر الفلسفي المنطقي في زمانه، وقد مرّ بنا التوافق بينه وبين الفارابي، وها هي آراؤه في تمجيد العقل تتطابق مع فكر إخوان الصفا تطابقا كبيراً، ونستدلّ على ذلك ببعض النصوص المقتطفة من رسائل إخوان الصفا، وتجنّبا للتكرار لا نرى داعيا من إعادة استحضار أشعار المعري في إمامة العقل، فقد أثبتناها في أكثر من موضع.

تقرّ جماعة إخوان الصفا بضرورة وجود رئيس يرأس الناس فما «من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا ..إلاّ ولابدّ لها من رئيس يرئسها[هكذا وردت] ليجمع شملها

---

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، ص368.

(2) انظر شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي.

(3) كمال القنطار، فكر المعري، ص372.

ويحفظ نظام أمرها، ويراعي تصرف أحوالها...ويمنع من الفساد صلاحها»[1] فلا غنى لأيّ جماعة أو دولة من رئيس ينظّم حياة الناس بعقلانية.

لكن الرئيس الحقيقي المشار إليه عند كلّ من المعريّ وإخوان الصفا هو العقل، فلا إمامة كإمامة العقل يقول إخوان الصفا : « ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا، والحكم بيننا العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه»[2]، ويمكن لكلّ واحد منّا أن يتصوّر الحكم الذي يحضر فيه العقل وتغيب فيه الذات و اللذات ، و الشهوى والهوى، والمصالح والمنافع.

ويحذّر إخوان الصفا الذين يخافون الاحتكام لسلطة العقل، ويعدهم بعدم الانصياع إليهم والتبرّأ منهم، «فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه...فعقوبته... أن نتبرأ من ولايته، ولا نستعين به في أمورنا ولا نعاشره في معاملتنا »[3] ولا يخفى على قارئ هذا المقتطف ،من إحدى رسائل إخوان الصفاء ، ما يحويه من دعوة لمقاطعة ومعصية الحاكم الذي يغيّب العقل ،ليفتح المجال للسّفه والطّيش في تسيير أمور الجماعة والناس.

والرياسة عند إخوان الصفا نوعان؛ واحدة جسمانية وأخرى روحية؛ «فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلاّ على الأجسام والأجساد بالقّهر والغلبة والجور والظلم، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها، والغرور بلذاتها وأمانيها»[4].وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى طبيعة السّلطة في عصر إخوان الصفا، فملوك زمانهم ظلمة، جهلة يفتقدون القيادة الروحية السّامية التي هي أقوى وأبعد تأثيرا من قياد الأجساد بالقهر.

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج4، ص127.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص127.

(3) طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ج4، ص127.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص128.

أمّا الرياسة الروحانية عند إخوان الصفا فتتمثل في «رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان، ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ الشرائع، وإقامة السنن والتعبّد بالإخلاص والتأله برقّة القلوب»[1]. فالرئيس في تصور الجماعة خليفة الله في الأرض «فالشريعة الإلهية هي جبلّة روحانية تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية»[2].

وهذا الذي يجسّد شريعة الله في أرضه يتوفر على اثنتي عشرة خصلة، هي الشروط نفسها- تقريباً-التي وضعها الفارابي. وقد ذكرناها، فلا نعيد تكرارها، وبهذا تكون جماعة إخوان الصفا قد أقرّت وأكّدت صفات روحية يجب أن يتميز بها الحاكم، ويسعى إلى تجسيدها، وقد تمكّنت الجماعة من تمرير سخطها على الظلمة المستبدين، وحرّضت بشيء من التقيّة على عصيانهم.

ولم تنحصر آراء جماعة إخوان الصفا في الرئيس والحاكم، وما هو سياسي فقط وإنما خاضت بشكل موسّع في قضايا اجتماعية تخصّ العلاقات الإنسانية وما يجب أن تكون عليه، ولنا عودة إلى هذا الجانب في الرسائل عند حديثنا عن رؤية المعري لأحوال الناس والمجتمع وعلاقتها بالبنية الثقافية والاجتماعية، وهذا ما سنخوض فيه في العنصر الآتي.

3-رؤية المعرّي لأحوال الناس والمجتمع:

كادت لزوميات المعرّي أن تنحصر في محورين كبيرين هما المجتمع الذي يحيا فيه والناس الذين يعيشون في هذا المجتمع، وقد شكّل هذان القطبان مركز اهتمام الشاعر، حيث انطلق من تصوير حال الفرد ليصل إلى وصف حال المجتمع. وقد كان اهتمامه بالغاً بالمشكلات الاجتماعية التي تمسّ كرامة الفرد، ولها علاقة بوضعه المادي، ولعلّ أكبر مشكلة عانى منها المجتمع العباسي هي التفاوت الطبقي والأضداد التي شوهت صورة المجتمع.

---

(1) طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ج4، ص128.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص129.

صوّر أبو العلاء المعري في المجموعة الأولى من مدونتنا الخاصة بأحوال الناس حال طبقة من المجتمع، لا تجد طعاماً يسدّ رمقها وثياباً يغطي جسدها ويقيها برد الشتاء، في حين تتمتع طبقة أخرى بما يكسو الجسم من الثياب القطني المكثف، ويحصل البعض على الأقوات والأرزاق بما يفوق الحاجة، في حين يفتقد المعوزين ضروريات الحياة، إنها الثنائيات العكسية التي تطبع المجتمع العباسي.

إنّ هذا الضيق في العيش وهذه المكابدة ليست حكراً على بلدٍ دون آخر، بل تساوت كلّ البلدان والأمصار في هذه المعاناة. وفي ظل هذه الأوضاع المادية المزرية يكثر البحث عن الرزق، ويتوسل الإنسان لذلك كلّ السبل والوسائل لضمان قوته وقوت من يعيله، ففي مثل هذه الظروف لم يعد البقاء للأصلح وإنما لمن لديه القدرة على مزاحمة الناس، والاستقواء عليهم ونهب ما لديهم، يقول المعري:

فتى زارع، وفتى دارع * كلا الرجلين غدا فامترى[1]**

فهذا بعين وزاي يروح * وذاك يؤوب بضاد ورا**

غابت قيمة المساواة في مجتمع أبي العلاء فبرز ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وانتهكت حقوق المستضعفين من الفلاحين والمزارعين، وهذا ما لم يستسغه شاعرنا، فتحدث عن الظلم الاجتماعي الذي يقع على العامل البسيط في زمن سيادة الإقطاع والاستبداد وقد صوره في البيتين السابقين.

ظاهرة اجتماعية تفشّت في المجتمع العباسي هي آفة حب المال والسعي لاكتنازه، فحاول المعري في المجموعة الثالثة التصدي لهذا الداء، فبيّن للناس أنّ المال وسيلة عيش؛ تقلّ وتكثر؛ فلا يجب أن ييأس المرء إذا نقص ماله، كما لا يجب أن يغتبط إن كثر، ودعا الناس إلى عدم استغلال العمر في جمع مال نورثه للورثة، وجسّد الفكرة في هذه الصورة للحمامة:

[1] ورد البيتان في المجموعة الثانية من مدوّنة أحوال الناس.

تَتَبُّعُ آثــارَ الرِيــاضِ حَمامَــةٌ * وَيُعجِبُها فيمــا تُزاوِلُــهُ النَقــرُ**[1]

تَهُمُّ بِنَهضٍ ثُــمَّ تَــثني بِرَغبَــةٍ * فَما شَعَرَت حَتّى أُتيحَ لَهــا صَــقرُ**

ظاهرة أخرى لا يخلو منها مجتمع لكن بدرجات متفاوتة، إنها ظاهرة التسوّل أو الشحاذة التي عادة ما تكثر في المجتمعات الفقيرة، أو تلك التي تربّى أفرادها على الكسب السهل ودون تكبّد مشاق العمل، وقد سخر المعري من المتسوّل، ومن الذي قام في المسجد مبسطاً كفيه إلى عطاءات الناس ودعاه للعمل لما له من قيمة اجتماعية ونفسية ودينية.

ومن مفاسد المجتمع في زمن المعري تفنن أصحاب المهن والتجّار في الغش والاحتيال، وظلم الناس وسلب أموالهم بطرق ملتوية متنوعة، وقد خصّهم أبو العلاء المعري بشعر كثير مثّلنا له ببعض الأبيات في المجموعة الخامسة، وقد وصف هؤلاء الغشّاشين باللّصوصية، فهم لا يختلفون في تصرفاتهم عن قطاع الطرق:

يا تاجِرَ المِصرِ! ما أَنصَفتَ سائِمَةً * كَذَبتَها في حَديثٍ مِنــكَ مَنســوقِ**[2]

إِن تَشكُ قَطعَ طَريقٍ بِالفَلاةِ فَكَم * قَطَعتَ مِن قَبلُ طُرُقَ الناسِ في السوقِ**

استولى حبّ المال على قلوب الناس، وصارت المادة هي المحك والمعيار في تقييم البشر، ولم تعد لهم منظومة قيم عقلانية، موضوعية مستمدّة من الدّين الإسلامي وأعراف العرب، فأضحى الغنيّ سيداً كيفما كان أصله وفصله:

كُن مَن تَشاءُ مُهَجَّناً أَو خالِصــاً * وَإِذا رُزِقتَ غِنــاً فَأَنــتَ السَــيِّدُ**[3]

وإذا تمكّن المال من قلوب الناس، غابت عنهم البصيرة، وفقدوا القدرة على التّمييز بين الخطأ والصواب، معيارهم الوحيد هو "يملك أو لا يملك":

---

(1) البيتان من المجموعة الثالثة.

(2) البيتان من المجموعة السادسة.

(3) أُنظر: المجموعة السادسة من مدونتنا.

كُنتَ الفَقيرَ فَخُطِّئَت لَكَ صُيَّبُ * وَرُزِقتَ إِثــراءً فَقيــلَ مُقَــرطِسُ**[1]

أمام هذا التكالب على الدّنيا ومتاعها، والذي أفقد الناس التّقويم السليم للأخلاق، وقف أبو العلاء المعري مصحّحًا الخلل الاجتماعي، تحذوه الرغبة في الإصلاح ناهيا النّاس عن العودة إلى الجاهلية الأولى التي افتخر فيها الهاشمي على البربري، فالنّاس عنده سواسية كأسنان المشط يتساوى البدوي والحضري، والغنيّ والفقير، بل إنّ النّاس بعضهم لبعض خدم:

والنّاسُ بالنّاسِ من حضرٍ وبادية * بعضٌ لــبعضٍ، وإنْ لم يشــعروا خَــدَمُ**[2]

يدعو أبو العلاء المعري –في المجموعة الثامنة– إلى العمل فبه وحده تحفظ كرامة الإنسان، وتُصان لا بالنسب أو المال والجاه، فللعمل قيمة لا تعادلها أيّ قيمة أخرى في المجتمع، به يتفاضل النّاس لا بغيره. والمعري إذ يدعو إلى الكسب الشرعي، فإنّه ينبذ تلك الوسائل غير الشرعية التي تعوَّد النّاس توسّلها للربح السّهل كالنهب والغشّ في الميزان والشحاذة...الخ.

لدينا في المجموعة الأخيرة من مدونتنا عدد من الأبيات التي حاول فيها المعري إصلاح ما أفسدته عقول وأيدي النّاس، فوضع في متناول أفراد المجتمع جملة من الإصلاحات، وهي بمثابة حلول لذلك الوضع الاجتماعي المتأزّم، والتي من شأنها أن تخرجهم من شظف العيش وضيقه إلى يسر في الرّزق ولطف.

لعلّ أوّل ما يجب أن يقتنع به النّاس جميعاً هو أنّ المال كالفيء منتقل، لا يستقرّ في مكان ولا عند شخص، فإذا حباك الله بمالٍ فلا تحتبسه عندك، واصرفه في وجوهه، لأنّه سيأتي عليك يوم وتموت، وينتقل بغير إرادة منك إلى غيرك، وليسع الإنسان إلى الخيرات، وبذل المال وإنفاقه على الفقير والمحتاج؛ فللمعسَّر حقّ في مال الميسَّر، وليتعوّد الناس على إشراك الآخرين أموالهم لعلّ ذلك يخفّف من وطأة الفقر. ويأمل المعري أن تكون مبادرته لمقاسمة الآخرين رزقه سنّة يقتدي بها أبناء جلدته:

---

(1) المجموعة السادسة من مدونتنا.

(2) البيتان من المجموعة السابعة.

إن شقًّا، يلوح في بـــاطن البُـــرَّ * ةِ قَسمٌ بـــيني وبـــين الضَّـــعيفِ[1]**

كيف لا يشرك المضيقين في النعـــ * ـــــمة قـــوم علـــيهم النّعمـــاءُ**

حاولنا من خلال هذا الانتقاء لعدد من الأشعار التي تناول فيها المعري الوضع الاجتماعي في عصره أن نُلمَّ برؤية المعري لأحوال الناس والمجتمع، وبعد عرض مضامين تلك الأشعار نخلص إلى أنّ المجتمع في زمن المعري قائم على التفاوت الطبقي؛ حيث تتكدّس الأموال في أيدي فئة قليلة من النّاس، في حين تعاني طبقة أخرى وهي الأغلبية من الفقر المدقع. مجتمع استولى حب المال على نفوس أفراده فأنساهم واجبهم نحو أنفسهم ونحو الآخرين. مجتمع فسدت فيه أخلاق الناس، فغلبت على أفراده الأنانية والجشع، واستغلّ القويّ الضعيف، والغنيّ الفقير، وأضحى عشّاق الدرهم والدينار يبحثون عن أيسر السبل للكســـب والنـــّصب، لا يهمّهـــم إن ساءت أخلاقهم، فالأهم عندهم تحقيق رغباتهم اللامحدودة. هذا هو الوعي الفعلي للفـــرد في زمن المعري، هذا الفرد الذي عطّل ملكة العقل وأيقظ غريزة حبّ الشهوات والقناطر المقنطرة من الأموال، فصار عبد الدينار.

يمكننا أن نتصور بعد كلّ هذا حال مجتمع أفراده بهذه الصّفات. لقد اختلّت العلاقات الإنسانية في مجتمع أبي العلاء، وتفكّكت روابطه، فافتقد الناس المعاني السامية للتآخي والمساواة والتكافل والتآزر...وأمام هذا الوضع لم يقف المعري صامتا خاصة بعد أن تحرّك الوعي الممكن لديه فقدّم جملة من التصوّرات والطموحات التي كان يحملها لحال المجتمع المسلم الذي يتـــوق إلى تجسيده.

ويمكن اختصـــار تصـــوّر المعري لما يمكنه أن يخرج المجتمع من هذه الحال في ضـــرورة أن يخفّف النّاس من شدّة حبّهم للمال، وأن يجعلوا القناعة ديّدنهم في السّعي للكسب، وألاّ يتكالبوا على حطام الدنيا، وان يتخيّروا الحلال من الرزق، وأن يُقدِمُوا على إنفاق المال وبذله، وأن يشرك الأغنياء الفقراء في المال، وبهذا تتقلّص الهوة بين طبقات المجتمع.

---

[1] البيتان من المجموعة التاسعة من المدوّنة.

يتبادر إلى ذهننا –الآن– التساؤل عن إمكانية وجود تماثل بين رؤية المعري لأحوال الناس والبنية الذهنية والثقافية للمجتمع وهل كانت لها فاعلية في رؤية المعري.

4–تماثل رؤية المعرّي لأحوال النّاس مع فكر إخوان الصفا:

بناءً على العلاقة التي أثبتها عدد غير قليل من الباحثين بين فكر المعري وفكر جماعة إخوان الصفا تصفحنا رسائلهم، فوجدنا نصوصاً كثيرة تماثل فيها رأيّ المعري مع رأيّهم، وإن كان هو قد عالج موضوع المجتمع وأحوال الفرد بكثير من الإقرارية والمباشرة في عرض الأفكار، في حين توسّلوا هم بعض الطرق غير المباشرة في طرح أفكارهم، ونشّرها بين الناس بواسطة السّرد القصصي وأخبار الأولين وحكمهم ....وغيرها.

في الرسالة الثالثة والأربعين من رسائل إخوان الصفا حديث موجّه إلى النّاس، في كيفية الوصول إلى الله، ففي فصل معنون بـــ"الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق" يقول إخوان الصفا :«كُلّ قاصد نحو مطلوب من أمور الدنيا فإنه يتحرّى في مقصده نحو مطلوبه، أقرب الطرقات وأسهلها مسلكا، لأنه قد علم أنّه إنْ لم يكن له طريـــق قريـــب فإنه يبطـــئ في وصوله إلى مطلوبه »[1]. وهنا نتساءل هل يمكن أن يتوسّل الإنسان أي طريـــق للوصـــول إلى غايته بيسر وسهولة حتى ولو كان غير شرعي كما فعل عبّاد المالي في مجتمع أبي العلاء؟

يجيبنـــا إخـــوان الصفـــا بقولهم: «إنّ أقرب الطرقات ما كان على خط مستقيم، وأسهلها مسلكاً هو الـــذي لا عوائق فيـــه»[2]، ويستدلّون بقوله تعالى:﴿ وَمِنَّا فَأُوْلَـٰٓئِكَ تَحَرَّوۡاْ رَشَدٗا ١٤ ﴾[3]. والطريق المستقيم عندهم هو الذي أوصانا الله بإتباعه على ألسنة أنبيائه صلوات الله عليهم.

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج4، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص8.

(3) سورة الجن، الآية: 14.

شرّح أبو العلاء المعري واقعه، وكشف مفاسده وتعفناته الداخلية ، وكان الأمل يحدوه دائماً في الإصلاح، والغاية نفسها يطمح إليها إخوان الصفا فأكبر أملهم هو تغيير المجتمع والقضاء على أنظمته الفاسدة، فهو غاية الغايات، ولهذا رأوا أنّ إصلاح الناس يبدأ بإصلاح الفرد لأقرب الناس إليه، واستدلّوا على ذلك بالرسول صلى الله عليه وسلم ،فقد بدأت دعوته «أولاً بزوجته خديجة...ثم بابن عمّه علي، ثم صديقه أبي بكر...»[1]، وكذلك «فعل موسى (عليه السلام) لما دخل في أول مبعثه مصر، فابتدأ أولاً بأخيه هارون وغيره من علماء بني إسرائيل أولاد يعقوب...»[2].

حذّر إخوان الصفا النّاس من أولئك الذين لا يصاحبون الخلق إلاّ لمصلحة «فلا تغتر بمن لا يريد في معاونته لك إلاّ جرّ المنفعة لجسده أو دفع المضرة عنه »[3]، وما أكثر أولئك الذين يدفعون بك إلى الهلاك حفاظا على أنفسهم. يقول إخوان الصفا في أنانية الإنسان في عصرهم: «واعلم أنّ كلّ متعاونين في طلب منفعة ممّا يكون فيه خوف التّلف على جسد أحدهما وسلامة الآخر، فإنّه يودُّ كلّ واحد منهما أن يسلم جسده وإن تلف جسم صاحبه، ليفوز هو بتلك المنفعة، ويكون هو المغبوط، وصاحبه المغبون الهالك»[4]. هذه هي أخلاق مجتمع أبي العلاء مبنية على المصلحة والمنفعة، وقد عبّرت عنها جماعة إخوان الصفا في أكثر من رسالة.

حاول إخوان الصفا إيصال أفكارهم إلى الناس بالكلمة الطيبة وبالقصة الطريفة وبالحكمة والموعظة الحسنة، فأكثروا من سرد قصص الأوائل، وبواسطتها مرروا أفكارهم، ونختم حديثنا عنهم بهذه القصة التي تلخّص لنا الوضع الاجتماعي في زمانهم والعمل بحكمة على إصلاحه.

ذكر إخوان الصفا قصة رجل من بني إسرائيل أراد إصلاح حال قومه، فظهر بزي الطبيب المداوي «حتى مرّ بقوم...فوقف عليهم فقال لهم أرأيتم هذه الثياب إذا غسّلتموها ونظّفتموها

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج4، ص16.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص16.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص20.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص20.

وبيضتّموها، هل تُجوِّزون أن يلبسها أصحابها وأجسادهم ملونة بالدم والبول والغائط، ولون القاذورات؟ قالوا: لا، ومن فعل ذلك كان سفيهاً! قال فعلتموها أنتم، قالوا كيف؟ قال: لأنّكم نظّفتم أجسادكم وبيضتّم ثيابكم ولبستموها، ونفوسكم ملونة بالجيف مملوءة قاذورات من الجهالة، والعماء، والبكم، وسوء الأخلاق والحسد، والبغضاء، والمكر، والغشّ والحرص والبخل، والقبح، وسوء الظن، وطلب الشهوات الرديئة، وأنتم في ذل العبودية أشقياء»[1].

رغم الفساد الاجتماعي الذي عمّ حياة الناس إلاّ أنّ إخوان الصفا لم ييأسوا من الإصلاح، واتخذوا عدداً من السبل والأساليب لتحقيق مراميهم، ويبدو أنّ أبا العلاء المعري في سعيه لتقويم سلوكات الناس وتهذيبها كان متصلاً على نحو ما بجماعة الإخوان.

5-رؤية المعرّي لرجال الدّين والفرق الدّينية:

استطاع المعرّي الزّاهد أن يقتلع حبّ الدّنيا من قلبه، ومن ثمّة تمكّن وبفضل عمق تفكيره، ونفاذ بصيرته من أن يرى حقيقة ما يجري حوله، فتبينت له فئة رجال الدّين وقد اتّخذت دينها لعباً وهزوءاً، ونظر إلى الفرق الدّينية والمذاهب والنزاعات الحاصلة لدى زعمائها ومعتنقيها، فرأى صراعاتها واختلافاتها إنما تحكمها دوافع مادية. من هنا جاءت نقمة أبي العلاء الشديدة على مثل هؤلاء فخصّهم بشعر كثير فضحهم وكشف حقيقتهم.

صبّ المعري غضبه على رجال الدّين، لّما رأى فيهم النفاق والزيف والمتاجرة بالدّين واتخاذه ذريعة لإخفاء حبهم للدنيا وتكالبهم على المال، وما الأبيات الشّعرية التي ضمّتها المجموعة الأولى من مدونتنا إلاّ دليل على ذلك. ونستحضر بيتين يلخصّان لنا غاية هؤلاء المدّعين للدين التائهين بغير نور ولا منار:

لَقَد جاءَ قَومٌ يَدَّعونَ فَضيلَةً * وَكُلُّهُمُ يَبغي لِمُهجَتِهِ نَفعا**[2]

---

[1] إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج4، ص ص 29، 30.

[2] البيتان من المجموعة الأولى من المدونة الخاصّة برجال الدّين.

كذبوا أن ادّعوا الهدى، فجميعهم * يســـــعون في تيـــــه بغـــــير منـــــارِ**

تمعّن أبو العلاء المعرّي في أصحاب الدّيانات فوجد فكرهم قائم على المغالاة يضمر الدسائس والخسائس، ولا اختلاف عنده بين الديانات؛ فلا شيوخ المسلمين شيوخ، ولا أحبار اليهود أحبار، ولا قساوسة النصارى قساوسة، كلّهم زلّوا عن الحق وزاغو عنه؛ فالمسلمون لم يسلم الناس من شرورهم، واليهود لم يتوبوا من معاصيهم، والنصارى لم ينصروا دينهم:

ما أَســـلَمَ المُســـلِمونَ شَـــرَّهُمُ * وَلا يَهـــودٌ لِتَوبَـــةٍ هـــادوا[1]**

وَلا النَصارى لِـــدينِهِم نَصَـــروا * وَكُلُّهُـــم لي بِـــذاكَ أَشـــهادُ**

اهتمّ المعرّي كثيرا بأسلوب حياة رجال الدّين، وكشف التناقض الغريب في حياتهم، فهم يقدّمون للنّاس المواعظ ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر، لكن إذا خلوا إلى أنفسهم نسوا أمر الله، وخلعوا عنهم ثوب التديّن، وانغمسوا في المنكرات والموبقات:

رُوَيدَكَ قَد غُرِرتَ وَأَنـــتَ حُـــرٌّ * بِصاحِبِ حيلَةٍ يَعِـــظُ النِســـاءَ[2]**

يُحَرِّمُ فـــيكُمُ الصَـــهباءَ صُـــبحاً * وَيَشـــرَبُها عَلـــى عَمَـــدٍ مَســـاءَ**

إنّ هذا الواعظ الذي ينهى النّاس عن الخمر صباحاً ويتحسّاها مساءً قد أساء مرتين ومن جهتين؛ من جهة أنّه نهى عن خلق، ومن جهة ثانية أتى مثله، وكان الأحرى أنّه يُنهي نفسه قبل نهي الآخر:

إِذا فَعَلَ الفَـــتى ماعَنـــهُ يَنـــهى * فَمِن جِهَـــتَينِ لا جِهَـــةٍ أَســـاءَ[3]**

---

(1) البيتان من المجموعة الثانية.

(2) البيت من المجموعة الثالثة.

(3) البيت من المجموعة نفسها.

ويشتدّ غضب المعري من المتدينين أو الأصح المتظاهرين بالدّين، الذين يفتقدون الأخلاق والفضائل، ولا يقومون بأبسط واجباتهم تجاه النّاس فينتهكون حقوق الجيرة والصّحبة، ويُقسِم المعري يميناً مغلظة أنّ مثل هؤلاء لا دين لهم:

تَوَهَّمتَ يا مَغــرورُ أَنَّــكَ دَيِّــنٌ * عَلَيَّ يَمينُ اللَهِ مــا لَــكَ ديــنُ**[1]

تَسيرُ إِلى البَيتِ الحَــرامِ تَنَسُّــكاً * وَيَشكوكَ جــارٌ بــائِسٌ وَخَــدينُ**

دعوة صريحة وصرخة قويّة يطلقها المعري في وجه الغاوين، الذين اتّخذوا دينهم مكراً وغواية، ويدعو الناس لليقظة والفطنة وعدم تصديق ما يقوله الزّعماء من أكاذيب ومزاعيم، ولعلّه يشير إلى زعماء الفرق الدّينية التي كثرت في زمانه. ويوصي بأخذ الحذر، واتّباع سيرة الحكماء والعقلاء. تتّضح هذه الدّعوات في قول المعري:

أَفِيقوا أَفِيقوا يا غُــواةُ! فإنّمــا * دِياناتكمْ مكــرٌ مــن القُــدَماء** [2]

يَقولونَ إِنَّ الدَهرَ قَد حانَ مَوتُــهُ * ولم يبــقَ في الأيــام غــيرُ ذَمــاء**

وَقَد كَذَبوا ما يَعرِفونَ اِنقِضــاءَهُ * فَلا تَسمَعوا مِــن كــاذِبِ الزُعَمــاءِ**

يلتفت المعري إلى أصحاب المذاهب مرّة أخرى، فهو لا يكاد ينصرف عن الحديث عنهم ليعود إليهم ثانيةً وثالثةً؛ إنّه يصرّ على إشاعة مزاعمهم وإظهار حقيقتهم والتّشهير بسوء خلقهم. يدعو المعرّي في المجموعة الخامسة إلى ضرورة مقاطعة الفرق والمذاهب لأنّها مجرّد طرق وممرّات اتّخذها أصحابها للوصول إلى متاع الدّنيا:

---

(1) البيت من المجموعة الثالثة.

(2) الأبيات من المجموعة الرابعة من المدونة.

إنّمـــا هـــذه المـــذاهب أســـبا * بُ لجذب الـــدُّنيا إلى الرّؤســـاءِ [1]**

غرض القـــوم متعـــةٌ لا يرقّـــــ * ن لـــــدمع الشّـــــتاءِ والخنســـــاء**

وذكر أبو العلاء نموذجين لهذه الفرق والحركات التي تسعى لتحقيق منافع لها وهما: "القرامطة"[2] و"الزّنج"، وللمعري موقف عدائي من هاتين الحركتين.

يواصل أبو العلاء المعري في المجموعة الأخيرة من المدوّنة حديثه عن الفرق والمذاهـــب التي قسّمت الناس شيعاً، وراح كلّ يزكّي نفسه ويذمّ خصمه؛ فالشيعي يرى نفسه مصيباً وغريمه السنيّ مخطئاً، وكذلك الحال مع النّاصبيّ الشاريّ[3]. أمّا الصوفية فقد سخر منهم المعري، ومن لباسهم الصوفي الذي تزينوا به خداعاً، وهزأ– في أبيات خارج المدوّنـــة– من رقصاتهـــم في الحلقات وشبّهها برقص السكارى.

ينتقل المعري للحديث عن المذاهب الفقهية والتي ساهمت هي الأخرى في شتات المسلمين بتلك الاختلافات بين المذاهب؛ فالشّافعي يجيز أمراً وأبو حنيفة لا يجيزه:

أَجازَ الشـــافِعِيُّ فَعـــال شَـــيءٍ * وَقالَ أَبو حَنيفَـــةَ لا يَجـــوزُ[4]**

ويتألّم المعرّي للتناقض في اجتهادات بعض الفقهاء، ففي مسألة السّرقة مثلا يرى فقيـــه أنّ اليد تُقطع فيما عَظُمَ من السّرقة، في حين يرى آخر أنّها تُقطع كيفما كانت السّرقة قليلـــة أو كثيرة:

---

(1) البيتان من المجموعة الخامسة.

(2) سبق الحديث عن القرامطة في الفصل الأول من هذا البحث في العنصر الخاص بالحياة الدينية في عصر أبي العلاء.

(3) من طائفة الشراة.

(4) البيت من المجموعة السادسة والأخيرة من المدونة.

تَناقُضٌ ما لنا إلّا السُكوتُ لَــهُ * وَأَن نَعوذَ بِمَولانــا مِــنَ النــارِ**[1]

يَدٌ بِخَمسِ مِئينَ عَسجَدٍ فُــدِيَت * ما بالُها قُطِعَــت في رُبــعِ دينــارِ**

ويأتي المعرّي على ذكر بعض الفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم، ويرى أنّ كتب الجدل التي ألّفوها لا خير فيها، إنّها من زخرف القول الذي يوهي العيون ويضعفها، ولا سند للمحتوى ولا عمد.

قَد بالَغوا في كَلامٍ بانَ زُخرُفُهُ * يوهي العُيونَ وَلَم تَثبُــت لَــهُ عَمَــدُ**[2]

ويقرّ المعرّي في الأخير بالحقيقة التي لطالما كرّرها، وهي انشغال رجال الدّين بالدّنيا رغم ادّعاءاتهم بالزّهد والتعبّد. ولم يبق للمرء في نظر المعرّي إلاّ أنْ يذَرْهم في دنياهم مع دناياهم منشغلون، وبتمسك هو بالقادر الواحد الصمد:

فَذَرهُمُ وَدَناياهُمُ فَقَــد شَــغَلوا * بِها وَيَكفيكَ مِنــها القــادِرُ الصَــمَدُ**[3]

نظر أبو العلاء إلى المتديّنين في زمانه فرأى تديّن الكثير منهم لم يكن ورعاً وخوفاً من الله، وحبّاً في التقرّب منه، بالامتثال لأوامره وترك نواهيه، وإنّما كان تعبّدهم قناعاً استتروا به وأخفوا حقيقتهم.

لقد تعدّدت الأقنعة في عصر الظّلم والانتهازية واصطياد الفرص، فلبس بعضهم قناع النّاسك المتعبّد، وارتدى آخر عباءة رجل الفكر الفاضل، وظهر آخر في صورة المرشد الواعظ.

وإن كان أمر هؤلاء المقنّعين قد خفي عن العامة، فإنّه لم يخف عن أبي العلاء، فقد تبيّنت له حقيقة الصراع بين المتديّنين من أصحاب الفرق والمذاهب، إنّه صراع لأجل «جذب الدّنيــا إلى الرؤساء». لقد أفسد هؤلاء المتظاهرون بالتّقوى حياة النّاس أكثر ممّا أفسدها الحكام. إنّهما

---

(1) البيتان من المجموعة السادسة والأخيرة من المدوّنة.

(2) البيت من المجموعة نفسها.

(3) البيت من المجموعة نفسها.

يشتركان في الطّغيان هذا طاغ في حكمه وذاك طاغٍ في هدّيه، وتعسّف المتديّن وحيفه أخطر من استبداد السّلطان واضطهاده.

وَادَّعى الهَديَ في الأَنامِ رِجــالٌ * صَــحَّ لي أَنَّ هَــديَهُم طُغيــانُ**

6-تماثل رؤية المعرّي لرجال الدّين مع فكر إخوان الصفا:

لقد حاول أبو العلاء المعرّي جاهداً كشف الفساد الذي أضافه رجال الدّين إلى فساد السياسة والحكم، والأمل يحذوه في الإصلاح والتّغيير، إنّه يتمنى أن ينهض النّاس ليرفعوا عنهم هذا الضيم:

وَلا تُطيعَنَّ قَوماً مــا دِيــانَتَهُم * إِلّا اِحتِيالٌ عَلى أَخــذِ الإِتــاواتِ**

في البيت تحريض صريح على عدم طاعة "دولة الشرّ" بما فيها المؤسسة الدّينية والسياسية؛ إنها دعوة للعصيان، والدّعوة نفسها وجّهتها جماعة إخوان الصفا للنّاس. وإنّ هذا التقــارب في المساعي يجعلنا نتساءل ألا يعمل المعرّي على نقل أفكار إخوان الصفا ونشــرها على أبعد حدّ لتتجذر أكثر في أوساط عموم النّاس، وتأتي أكلها ولو بعد حين.

حاول إخوان الصفا أن يهوّنوا من شأن الجسد الذي اهتمّ به النّاس على اختلاف مراتبهم وتوجّهاتهم، وقد رأينا كيف قصر الحكّام والمسؤولون حياتهم على إمتاع أجسادهم، وإرهاق أجسام الرعيّة وتسخيرها لخدمة مصالحهم. والأغنياء –أيضا- قد ألهتهم نفوسهم التوّاقة إلى جمع المال وتخزينه فاهتمّوا بالجسد وأهملوا الرّوح، وحتى المتديّنين، الذين هم في عرف الجميع أقلّ النّاس اهتماماً بالجسد، قد باعوا دينهم واشتروا بثمنه دنياهم.

أمام هذا الاعتناء الكبير بالجسد والحرص على إبقائه وإمتاعه، عمــل إخــوان الصفــا على التّهوين من شأنه، وعلى مدار عدّة فصول من الرّسالة الرّابعة والأربعين راحت الجماعة

تسرد عدّة قصص للأنبياء والرّسل وآيات قرآنية وأقاويل فلسفية وقصص شعبية... تؤكّد بها على تهاون الأوائل من الأنبياء والفلاسفة بأمر الأجساد، واهتمامهم بالأنفس.

بعد هذا دعوا النّاس إلى الاقتداء بهؤلاء الرّسل والفلاسفة ،وأن يسلكوا مسلكهم، وأن يصاحبوا إخواناً نصحاء وأصدقاء كرماء (يقصِدون أنفسهم) ويتجنبوا صحبة إخوان الشياطين الذين لا يهمّهم إلاّ صلاح أمور دنياهم، وحياة أجسادهم[1].

إنّ هذا التّقليل من شأن الجسد هو في الحقيقة تهيئة النّاس للتّضحية بأجسادهم لغايات سامية يتوقف عليها استمرار الحياة الكريمة لغيرهم. يقول إخوان الصفا: «فهكذا رأي إخواننا الفضلاء الكرام في معاونة بعضهم بعضا لنصرة الدّين وطلب المعاش، إذا علموا أنّ في تلف أجسادهم صلاحاً لإخوانهم في أمر الدّين والدّنيا، سمحت أنفسهم بتلف أجسادهم»[2].

تناول إخوان الصفا موضوع الفرق الدّينية والصّراعات الحاصلة بينها، فقالوا :«فإذا تأمّلت في أمور الدّنيا، وجدتها كدار قد ملئت أجناس حيوانات، تعادي بعضها بعضاً عداوة طبيعية مركوزة في الجبلّة كعداوة البوم والغربان، وعداوة الكلاب والسنانير...فهكذا أمور الدّنيا وأهلها، الأشرار أعداء الأخيار، والفقراء أعداء الأغنياء ...وكذلك أهل الشّرائع المختلفة يقتل بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، كما يفعل النّواصب والرّوافض والجبرية والقدرية والخوارج والأشاعرة وغير ذلك»[3].

في تلك الرّسالة التي اقتطفها تيسير جيوم ديفو من الرّسالة الواحدة والثلاثين توجد إشارة إخوان الصفا في أنّ العداوة بين الحيوانات طبيعية، فقد ركّبت غرائزهم، أمّا أن تنقل إلى العلاقات الإنسانية، ففي الأمر خطورة، ويفسّر تيسير جيوم كيف ارتبط الفكر بالأسباب الماديّة والسّياسية، حيث رأى أنّ التطاحن بين أصحاب الفرق والمذاهب نتاج سببين أساسيين:

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج4، ص ص 33، 34.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص ص22، 23.

(3) تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، (د.ت)، ص29.

«أوّلهما طمع الحكّام في احتكار السّلطة ورغبتهم في توسيع حدود سطوتهم، وثانيهم اعتقاد المفكّرين امتلاكهم الحقيقة المطلقة! نتيجة لتكبّرهم واستعلائهم على المفكّرين الآخرين. لذا يستخدم طمع الحكّام تكبرّ المفكرين لتحقيق أهدافهم السياسية، فالمفكّر يريد لمذهبه أن ينتشر باعتباره الحق المطلق، والسياسي يريد أن يبرّز عملياته العسكرية، فيستخدم تكبّر المفكر وإيمانه بامتلاك مذهبه للحق المطلق، وهكذا ينتشر المذهب الرّسمي ليس بالإقناع لكن بالإجبار ويسيطر على المذاهب الأخرى»[1].

تناول إخوان الصفا موضوع الفقهاء، ووجّهوا لهم نقداً لاذعاً مطابقاً لما ذهب إليه أبو العلاء، وكأنّه كان ينهل من عندهم ويعبّر عن رأيهم، يقول إخوان الصفا: «وأمّا فقهاؤهم وعلماؤهم، فهم الّذين يتفقّهون في الدّين طلبا للدّنيا، ويحرّمون تارة بتأويلاتهم ويتّبعون ما تشابه، ويتركون حقيقة ما أنزل الله من الآيات المحكمات، وابتغاءً للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياسهم...فنبذوه وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون ويتّبعون ما تتلوا الشياطين على قلوبهم من الخيالات. كلّ هذا طلبا للدّنيا وتكسّباً للرياسة من غير ورع ولا تقوى من الله تعالى»[2].

أشرنا عند تحديد رؤية أبي العلاء للفرق الدّينية في عصره أنّه نظر إليها وإلى أهل الكلام والجدل نظرة دونية، ورأى فيما تكلّم به المتكلّمون والمتجادلون مجرّد كلام مزخرف يعيّ النّظر ويفتقد العمد والسّند، ويبدو أنّ هذه الرؤية الماثلة في شعره تطابق فكر إخوان الصفا الذي تبنّاه أبو العلاء، يقولون عن أهل الجدل :«ولكن من أشدّ بليّة على الصناعة، وأعظم محنة على أهلها، هو أن يتكلم عليها من ليس من أهلها، ويحكم في فروعها، ولا يعرف أصلها، فيُسمع منه قوله، ويُقبل من حكمه، وهذا الباب من أجلّ أسباب الخلاف الذي وقع بين النّاس

---

[1] تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ص30.

[2] إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، تحقيق: بطرس البستاني، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1957، ج2، ص360.

في آرائهم ومذاهبهم، وذلك أنّ قوماً من القصّاص وأهل الجدل يتصدرون في المجالس ويتكلّمون في الآراء والمذاهب، ويناقضون بعضها بعض، وهم غير عالمين بماهيتها، فضلا عن معرفتهم بحقائها وأحكامها وحدودها، فيسمع قولهم العوام، ويحكمون بأحكامهم، فيَضِلُّون ويُضِلُّون وهم لا يشعرون»[1].

تعدّ رسائل إخوان الصفا خير ما يمثل الحياة العقلية في القرن الرابع الهجري، ففكرهم الموسوعي سمح لهم بالخوض في مجالات معرفية كثيرة، أمّا التّماثل بين فكرهم وفكر المعرّي فلاحظناه بل لمسناه بالأدلة النصّية في نقد الحياة السياسية والاجتماعية والدّينية، وكأنّي بلزوميات المعريّ هي إعادة صياغة أفكار الإخوان شعراً، وقد صدق طه حسين إذ قال: «وأعتقد أنا نجد في رسائل إخوان الصفاء أحسن تفسير لكثير من غوامض اللزوميات»[2].

[1] تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ص90.

[2] إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، مقدمة ج1، ص11.

خاتـــمة

سجن أبو العلاء المعرّي جسده في منـــزله، لكنّه لم يستطع سجن فكره عن العالم الخارجي، فظلّ مشدوداً بفكره إلى عالم النّاس بكلّ ما فيه من الشّرور والمظالم، إنّه يؤمن أنّ الله عزّ وجلّ لم يمنحه ملكة الشّعر ليسخّرها لتحقيق لذّة من اللّذات، أو يجلب بها منفعة من المنافع أو يجعلها وسيلة في يد الحاكم يحرّكها كيفما يشاء، بل جعل شعره سيفاً قاطعاً لرؤوس الظلمة والمستبدّين، وعلقماً مرًّا للمنافقين والمخادعين، وسنداً للمقهورين.

حمل المعرّي همّ إصلاح مجتمعه، فتوجّه بالنّقد لفئات المجتمع من حكّام وسياسيين وفقهاء وعامة النّاس، و لم يكتف بمجرّد النّقد بل قدّم البديل، وأشار إلى ما يجب أن يكون عليه السلوك السويّ للحاكم ولرجل الدّين وللفرد العادي في المجتمع.

يتمتع المعرّي بوعي اجتماعي كبير، وقدرة على مواجهة صولة السّلطان وسطوة المال، إنّه يتمتّع بعمق الجانب الرّوحي الّذي يمنحه القدرة على التغاضي عن مطالب الجسد المادية. إنّ موضوع اللزوميات يعكس هذا التوجّه الاجتماعي لصاحبه وسعيه لمناصرة المظلومين.

تجسّدت في لزوميات المعرّي رؤيته للحياة وللوجود، وقد استطعنا حصرها في محاور ثلاثة؛ يتعلّق الأوّل بالحكّام والسّاسة، والثاني بأحوال النّاس الاجتماعية، أمّا المحور الثالث فيخصّ رجال الدّين المتظاهرين بالورع والتّقوى، وهم شرّ المخلوقات. إنَّ اختيار المعري لمثل هذه الموضوعات لديوانه الضخم ألزمه إيّاه الوضع العام للأمّة؛ اضطرابات سياسية، حروب وفتن، ظلم اجتماعي، دجل ديني.... فلم يكن لرجل كالمعرّي أن يتغنّى بشعره ويتغافل عن حال مجتمعه كما فعل بعض معاصريه من الشّعراء.

ومن خلال دراستنا للمدوّنة والمتعلّقة بالمحاور الثلاثة تبين لنا ما يلي:

1- إنّ فرضيّة اعتبار شعر المعرّي وحدة متكاملة تجسّدت فعلا في اللزوميات، فرغم تمايز رتب المخاطبين؛ حكام، عامة، فقهاء... إلاّ أنّ لهجة الخطاب واحدة؛ إحقاق الحقّ وإبطال

الباطل، واستطاع المعرّي أن يعبّر عن رؤيته تجاه قضية ما بعدّة أبيات موزّعة في الدّيوان، إنّ أبياته تتكامل رغم استقلالية شكلها. وهذا ما استنتجناه من خلال جمع أشعاره في مجموعات.

2- في تحليلنا للزّمن في البنية الدّالة على الحكّام والسّاسة تبيّن لنا أنّ الزمن الحاضر بنية أساسية، فلولا تركيز المعرّي على الزّمن الحاضر لما استطعنا فهم الواقع وتشريحه. ثم إنّ اهتمام المعرّي باللّحظة التي يعيشها لدليل على أنّ الرجل يؤمن بأنّ كشف عيوب الحاضر مفتاح يوصلنا إلى طريق إصلاحه. وهذا التركيز على الحاضر يفسّر لنا أيضاً استعماله للماضي المتّصل بالحاضر أو المنتهى عنده.

3- إنّ هيمنة بنية ضمير الغائب في المدوّنة الأولى لا يتناقض مع بنية الزّمن الحاضر المستخلصة، بل إنّها تؤكّد لنا غياب الحاكم العادل في الزّمن الحاضر.

4- أدّت بنيتا الزّمن والضّمير دوراً جوهرياً في المستوى التّركيبي (الجمل)، وقد ساعدنا الوقوف عند هذين المكوّنين على معرفة الزّمن الذي أطّر مدوّنتنا، ممّا أعاننا على تحديد زمن قراءة واقع الشّاعر.

5- إن اعتماد المعرّي على الجمل الاسمية يوحي بنوع من الموضوعية والعقلانية في المعالجة، أمّا استعماله للجمل الفعليّة، ففي مقامات الانفعال والتأثّر بسوء أحوال النّاس نتيجة الظلم.

6- اعتمد الشّاعر في المدوّنة الثّانية الخاصّة بأحوال النّاس على الماضي البسيط، لأنّه كان بصدد إثبات حقائق عن حياة النّاس من غشّ واحتيال، وسوء أخلاق، ولجأ إلى المستقبل عندما مارس دوره الإصلاحي (النّهي، الأمر).

7- إنّ استعمال أبي العلاء المعرّي للضميرين الغائب والحاضر يتناسب والزّمن المحدّد في المدوّنة الثّانية، فالحديث عن الماضي يستلزم ضميراً غائباً، في حين العمل على تغيير سلوكات الناس بالنّصح يتطلب ضميراً مخاطباً، والأمل معقود على المستقبل لإحداث التّغيير.

8- سيطرت فكرة الثّنائيات الضدّية على موضوعات أبي العلاء الشّعرية، وقد أدّت دوراً أساسياً في عرض أفكار الشاعر وأحاسيسه، وكانت وسيلة مهمّة لإقناع القارئ بتلك

المفارقات التي اتّسمت بها حياة النّاس في عصره، وقد ساعدت الشاعر على تصوير الاختلالات التي عاشها المجتمع آنذاك.

9- تعلّق التّكرار بأنواعه الثّلاثة؛ الصّوتي واللّفظي وتكرار الجملة بصميم رؤية المعرّي وبالفكرة التي يريد إيصالها أو إقرارها، ممّا انعكس إيجاباً على إغناء النّص. وقد مكّننا هذا التّكرار من كشف القانون الذي يحكم البنية الدّالة على رجال الدّين وهو قانون التّباين؛ بين ما يظهره رجل الدّين وما يخفيه.

10- سيطرت على أبي العلاء المعرّي رؤية مأساوية سببها ظلم الحكّام، وإهمالهم للرّعية وانشغالهم بأنفسهم، ومن جهة ثانية سوء أخلاق الرعيّة واختلال القيم عندها، وما زاد من حدّة المأساة رجال الدّين الذين لم يقوموا بدورهم في النّهي والأمر، واتّخذوا دينهم مطيّة لتحقيق منافع دنيوية. لكن هذه المآسي منحت أبي العلاء المعرّي الطّاقة كي يعبّر عن واقعه المتردّي، ويحاول اقتراح بعض الحلول لتجاوز الوضع المتأزّم الذي يعيشه الإنسان في عصره.

11- لاحظنا تماثلا بين رؤية المعرّي في تصوير واقعه المأساوي والسّعي لإصلاحه وفكر جماعة إخوان الصفا، وقد وقفنا عند هذا التّماثل بالأدلّة النّصية.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أ-المصادر والمراجع بالعربية:

1)إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، تحقيق: بطرس البستاني، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1957.

2)إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي، (د.ط)، (د.ت)، مقدمة بقلم طه حسين.

3)ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: محمد يوسف الدقاق المجلد السابع، دار الكتب العلمية، ط1، 1987.

4) ـــــــ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، سنة 1420 هـ.

5)إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (د ط)، 1997.

6)أحمد أمين، ضحى الإسلام، هنداوي للتعليم والثقافة(د ب)، (دط)، (دت).

7)أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998.

8)أدونيس، الثابت والمتحول(بحث في الإبداع والإتباع عند العرب)، دار الساقي، بيروت، ط1، 2019 .

9) الأزهر الزنّاد، نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصًا، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1993.

10)أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال اعلامها ومذاهبها، دار قباء للطباعة والشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

11) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د. ط)، 1992.

12) تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1994.

13) تيسير جيوم ديفو، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، (د.ت).

14) الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

15) أبو جعفر محمد بن جدير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الحسينية، القاهرة، (د ت).

16) جمال الدين بن الشيخ، الشعرية العربية، ترجمة: مبارك حنون، محمد الوالي، محمد أوراغ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2008.

17) جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الحيّاني الأندلسي، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة، ط 1، 1990.

18) جمال شحيّد، في البنيوية التكوينية دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار التكوين، ط1، دمشق، 2013.

19) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي العصر العباسي الثاني مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 14، 1996.

20) حسن الفرفي، حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2001.

21) حسن عبد العليم يوسف، التفاعل الفني في شعر أبي العلاء (دراسة في ديوان اللزوم)، دار الكتب المصرية، (د ط) (د ت).

22) حسين الحاج حسن، حضارة العرب في العصر العباسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994، بيروت لبنان.

23) حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر مناهج ونظريات ومواقف، منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب، ظهر المهراس، فاس، ط 1، 2009.

24) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، (د ط)، (د ت).

25) الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط 1، 2001.

26) سامي سويدان، في النص الشعري العربي، مقاربة منهجية، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1999.

27) سعد مصلوح، الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، ط 3، 1992.

28) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت).

29) صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، منشورات الشريف الرضي، إيران، ط1، 1375-1418.

30) صلاح رزق، أدبيه النص محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2002.

31) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1998.

32) طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 4 2008.

33) عائشة عبد الرحمان، مع أبي العلاء المعري في رحلة حياته، دار المعارف، مصر، (د،ط) (د.ت).

34) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: إيهاب محمد إبراهيم، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2009.

35) عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط) 1986.

36) عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

37) أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعر، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

38) عبد الله محمد الغذّامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، النادي الأدبي الثقافي، السعودية ط 1، 1985.

39) أبو العلاء المعري، اللزوميات لزوم ما لا يلزم، تح عمر الطّباع، دار الأرقم بيروت، (د ط)، (د ت).

40) ـــــــــــــ، سقط الزند، خطبه سقط الزند، دار صادر، بيروت، (د ط) (د ت).

41) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (د د)، القاهرة، ط 3.

42) أبو الفتح الإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة548)، دون دار النشر،(د.ط) (د.ت).

43) علي جابر المنصوري، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (د ط)، 2002.

44) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ط3، (دت).

45) عمر فروخ، حكيم المعرة، أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرّي، دار لبنان للطباعة والنّشر، سلسلة دراسات في الأدب والعلم والفلسفة، ط2، 1986

46) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في مماليك الأمصار، الدار القومية للطباعة والنشر، (د.ط)، 1965.

47) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب قسطنطينية، (دب)، ط1، 1302هـ.

48) كامل سعفان، في صحبة أبي العلاء، بين التمرد والانتماء، دار الأمير للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.

49) كمال القنطار، فكر المعري ملامح جدلية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2014.

50) كمال اليازجي، أبو العلاء ولزومياته، دار الجيل، بيروت، ط 2 ، 1997.

51) مارون عبود، أبو العلاء المعري زوبعة الدهور، مؤسسة هنداوي (د ط) (د ت) .

52) محمد إبراهيم الحصايري، محاولة في فهم أبي العلاء المعري، منطق الفكر العلائي من خلال اللزوميات. دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، (دط)، (د ت).

53) محمد أديوان، النص والمنهج، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2006.

54) محمد الأمين بحري، البنيوية التكوينية من الأصول الفلسفية إلى الفصول المنهجية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.

55) محمد بن عبد الله الطائي الأندلسي، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد المختون، دار هجر، (دط)، (دت).

56) أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1984.

57) محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1999.

58) محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط 3، 2014.

59) محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، تح وإشراف عبد الهادي هاشم، دار صادر، بيروت، ط2، 1962.

60) محمد سويرتي، المنهج النقدي مفهومه وأبعاده وقضاياه، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2015.

61) محمد علي أبوزيان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ط8، دت.

62) حميد لحمداني، النقد الروائي والإيديولوجيا (من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1990.

63) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 3، 1992.

64) محمود إسماعيل، الحركات السّرية في الإسلام، دار سينا للنشر، مصر، ط5، 1997.

65) ـــــــــــ، سوسيولوجية الفكر الإسلامي: طور الازدهار، سنيا للنشر، مصر، (د ط)، 2000.

66) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الدولة العباسية، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق، ط6، 2000.

67) مصطفى السعدني، البناء اللفظي في لزوميات المعري دراسة تحليلية وبلاغية، منشأة المعارف الإسكندرية،(دط)،(د ت) .

68)مصطفى حسن النشار، فلسفة التاريخ معناها ونشاتها وأهم مذاهبها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012م.

69)ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.

70) نازك الملائكة، قضايا الشعر العربي المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، ط 3، 1967.

71) ابن النديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب، (د.ط)، (د.ت)، (د،م).

72) هاشم معروف، الشيعة بن الأشاعرة والمعتزلة، (.د د)(د ب)، (دط)، (دت).

73) يمنى العيد، في معرفة النص، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1984.

74)يوسف تيبس، الماركسية من الثورة المعرفية إلى الثورة الاجتماعية ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، تأليف مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

ب–الكتب المترجمة:

1) جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1985.

2)جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.

3)ـــــــــــــ، دراسات في الواقعية الأوروبية (مسح إجمالي لأعمال بلزاك، ستندال، زولا، تولستوي، جوركي، وآخرون)، ترجمة: أمير إسكندر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1972.

4) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 1997.

5) جوناثان ري، ج أو.أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

6) جيرار بن سوسان، جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار الفارابي، بيروت، 2003.

7) رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.

8) رينيه ويليك، أوستن وراين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د ط) 1987.

9) كارل ماركس، فريدريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، القاهرة، دط.

10) كلود ليفي- ستراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ط)، 1977.

11) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة: محمد العدلوني الإدريسي ويوسف عبد المنعم، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2001.

12) ـــــــــــ، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة (د ب)، ط 1، 1981.

13) ـــــــــــ، الوعي القائم والوعي الممكن، ترجمة: محمد برادة ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي. تأليف جماعي: لوسيان غولدمان، جاك دوبوا وآخرون، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، (د ت).

14)ـــــــــــ، علم اجتماع الأدب الوضع ومشكلات المنهج ضمن كتاب تيارات نقدية محدثة، ترجمة: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

15) ـــــــــــ، مقدمات في سوسيولوجية الرواية، ترجمة: بدر الدين عرودكي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1 ،1993.

16)هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988.

17) يوري لوتمان، بنية النص الفني، نقلا عن ترجمة عبد القادر بوزيدة. ضمن مقاله الموسوم دراسة ظاهرة أسلوبية: "التكرار" (في قصيدة السياب "رحل النهار")، مجلة اللغة والأدب جامعة الجزائر، العدد 14 ديسمبر 1999 م.

18) ـــــــــــ، تحليل النص الشعري، بنية القصيدة. ترجمة: محمد فتوح أحمد. دار المعارف، مصر (د ط) (د ت).

د–المجلات:

1) جابر عصفور، قراءة في لوسيان جولدمان، عن البنيوية التوليدية، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني، يناير 1981.

2)عز الدين فودة، التراث السياسي في رسائل إخوان الصفا، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الأول، أكتوبر 1980.

ج–الأطروحة:

1) رشيدة أوباعز، أبو العلاء المعري بين قيود الفن وحرية الفكر، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي، إشراف أمجد الطرابلسي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، (1983- 1984) .

هـــ–الكتب باللغة الأجنبية:

1)IOURI LOTMAN, La structure du texte artistique, traduit du russe préface d'henri Meschonnic, éditions Gallimard, France, 1973.

2)Lucien Goldmann, Le dieu caché étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, éditions Gallimard, 1959.

3)_____, Pour une sociologie du roman , éditions gallimard, Paris, 1964.

4)_____, Marscisme et sciences humaines, Gallimard, 1970.

و–الموقع الالكتروني:

1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة مضاداتها. www.al-mostafa.com

فهرس

الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ-ز
مدخل: البنيويـــة التّكوينيـــة جذورها الفلسفية ومقولاتها	
1-هيجل والفكر الديالكتيكي	12-11
2-فلسفة التاريخ عند "هيجل"	13-12
3-فلسفة الفن والجمال عند هيجل	15-13
4- الفلسفة الجدلية عند ماركس	16-15
5-التّفسير المادّي للتّاريخ عند ماركس	18-16
6-الفنّ والأدب عند ماركس	20-18
7- جورج لوكاتش وتأسيس البنيوية التّكوينية	23-20
8-البنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان	26-23
الفصل الأول: البناء الحضاري لعصر أبي العلاء المعرّي	
1-بنية الواقع السياسي	35-28
أ- الدّولة الحمدانية	30
ب- الدّولة الفاطمية	32-31
ج-دولة الديلم ببغداد	34-32
د-دولة بني مرداس	35-34
2-بنية الواقع الدّيني	44-36
أ- الشّيعة	40-38
ب-المعتزلة	44-40

3-بنية الواقع الاقتصادي	47-44
4-بنية الواقع الاجتماعي	50-47
5-البنية الفكرية والأدبيّة لعصر أبي العلاء المعرّي	60-51
أ- العلوم العقلية	52
1-الفلسفة	55-52
2-التاريخ والجغرافيا	57-55
3-حال الأدب والشّعر	60-57
الفصل الثاني: قراءة داخلية للمدوّنة (مرحلة الفهم)	
أولا:التعريف باللّزوميات (المدوّنة)	68-63
ثانيا:منهج تحليل البنية الداخلية للمدونّة (مرحلة الفهم)	73-68
ثالثا:مفهوم البنية وبنية البيت الشعري	85-74
أ-مفهوم البنية	78-74
ب- مفهوم بنية البيت الشعري	85-79
رابعا: البنى الدّلالية للمدوّنة	85
1-دراسة البنية الدالة على الحكّام والسياسيين	112-86
أ-الزّمن النّحوي (الدّاخلي) للبنية	101-87
1. الماضي البسيط	96
2. الماضي المنتهي بالحاضر	96
3. الماضي المستمر	98-97
4. زمن الحال	98
5. الحاضر العادي	99-98

6. زمن الحال المستمر	101-99
ب-بنية الضّمير	108-101
1. الحضور والغياب	104-102
2. القرب بين الضّمائر	108-104
ج-الجمل الاسمية والفعلية	110-108
د-الجمل من حيث الخبر والإنشاء	112-110
2-دراسة البنية الدّالة على أحوال النّاس والمجتمع	112
أ-الزّمن النّحوي الدّاخلي للبنية	143-119
1. الماضي البسيط	121
2. الماضي المنتهي بالحاضر	122-121
3. الحاضر البسيط	122
4. المستقبل القريب	125-122
ب-بنية الضّمير	127-125
ج-الثّنائيات الضدّية	137-127
1. ثنائية الفقر والغنى	131-128
2. ثنائية الاكتناز والإنفاق	133-131
3. ثنائية العمل الحلال والكسب الحرام	137-134
3-دراسة البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق الدّينية	151-137
أ-التّكرار في البنية الدّالة على رجال الدّين والفرق	151-143
1. التّكرار الصّوتي	149-144
2. التّكرار اللّفظي	150-149
3. تكرار الجملة	151-150

الفصل الثالث:الرّؤى والتّمـــاثل (مرحلة التّفسير)	
-من الفهم إلى التّفسير	155-154
1- رؤية المعرّي للحكّام والسّياسيين	167-155
2- التّماثل في البنية الدّالة على الحكّام والسّياسيين مع:	176-168
أ- الفارابي	171-169
ب-جماعة إخوان الصّفا	176-171
3- رؤية المعرّي لأحوال النّاس والمجتمع	181-176
4- تماثل رؤية المعرّي مع فكر إخوان الصّفا	183-181
5- رؤية المعرّي لرجال الدّين والفرق الدّينية	187-183
6- تماثل رؤية المعرّي لرجال الدّين مع فكر إخوان الصفا	191-188
خاتمة	195-193
قائمة المصادر والمراجع	206-197
فهرس الموضوعات	211-208
ملخّص الرّسالة	215-213

ملخّص الرّسالة

الملخص بالعربية:

تقوم دراستنا السوسيولوجية على البحث عن علاقة شعر أبي العلاء المعرّي بالواقع الاجتماعي، فقد عاش الرجل في فترة حسّاسة من حياة الأمّة العربيّة، فهي وإن تميّزت من الناحية الفكرية بالتطوّر، فإنّها سياسيا قد ضعفت، وانقسمت الدّولة إلى دويلات، واستبدّ حكّامها وظلموا الرعيّة، وانعكس هذا الوضع السّياسي على البنيتين الاجتماعية والاقتصادية؛ فعانى النّاس من الطّبقية والتّمايز واللامساواة وانتشر الفقر، وفسدت أخلاق النّاس، واختلّت القيم عندهم، وما زاد الوضع سوءاً هو رجال الدّين الّذين لم يقوموا بدورهم الإصلاحي بل إنّهم لبسوا عباءة الدّين ليخفوا حقيقة مطامعهم الدّنياوية الدّنيئة؛ فكان النّزاع بين الفرق الدّينية ظاهره ديني لكن حقيقته البحث عن المنافع والمآرب.

لقد تمكّن أبو العلاء المعرّي ببصيرته وبحساسيته الشّاعر أن يستوعب خطورة الوضع، فسعى إلى كشف حقيقة الحكّام ورجال الدّين، ونزع عنهم القناع، كما صوّر حال النّاس المضني، أملا في يقظة اجتماعية واستفاقه ثورة يغيّر بها النّاس أوضاعهم. إنّها الرؤية التي سيطرت على فكر المعرّي فترجمها في لزومياته.

Résumé en français :

Notre étude sociologique est basée sur la quête de la relation entre la poésie d'Abul'Ala-Al-Ma'arri avec la réalité sociale de son époque.

Le poète a vécu dans une période critique dans la vie de la nation arabe. Bien que la nation arabe à l'époque du poète se distinguait par le développement intellectuel, elle était affaiblie au niveau politique : l'Etat se divisait en plusieurs Etats et leurs dirigeants opprimaient les sujets ce qui affectait les structures socio-économiques.

Le peuple souffrait de stratification, de discrimination et d'inégalité.

La pauvreté s'est répandue et la morale des gens s'est corrompue et leurs valeurs éthiques étaient perturbées. Les clercs aggravaient la situation par leur égoïsme qui au lieu de jouer leur rôle de réformistes ; ils ont plutôt revêtu le manteau de la religion pour dissimuler leurs ambitions mondaines sordides.

Le conflit entre les sectes religieuses était dans son apparence un phénomène religieux mais la vérité de ce conflit n'était qu'une pure quête de profit et des avantages.

Avec sa perspicacité et sa sensibilité, le poète a pu comprendre la gravité de la situation et il s'est efforcé de révéler la vérité des dirigeants et des clercs et de les démasquer.

Il reflétait au biais de ses œuvres l'état lamentable des gens espérant un réveil social qui mènerait à une révolution pour changer leur situation. C'est cette vision qui a dominé la pensée du poète et l'a traduite dans ses LUZUMIYAT (les nécessités).

English summary:

Our sociological study is based on the quest for the relationship between Abul'Ala-Al-Ma'arri's poetry with the social reality of his time. The poet lived in a critical period in the life of the Arab nation. Although the Arab nation at the time of the poet was distinguished by intellectual development, it was politically weakened: the state was divided into several statelets and their rulers oppressed the subjects, which affected the socio-economic structures. People suffered from stratification, discrimination and inequality.

Poverty spread, people's morals became corrupted, and their ethical values were disturbed. The clerics worsened the situation by their egoism which instead of playing their role of reformists; rather, they put on the mantle of religion to conceal their sordid worldly ambitions.

The conflict between religious sects was in its appearance a religious phenomenon but the truth of this conflict was only a mere pursuit of profit and advantage.

With his insight and sensitivity, the poet was able to understand the gravity of the situation and he strove to reveal the truth of the rulers and clerics and to unmask them.

He reflected through his works the dismal state of people hoping for a social awakening that would lead to a revolution to change their situation. It is this vision that dominated the thought of the poet and translated it into his LUZUMIYAT (the necessities).