

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية

رسالة بعنوان:

## العالم العلوي في شعر أبي العلاء المعري

*The Upper World in Abi Al-'alaa' Al – Ma'arri's Poetry*

إعداد الطالبة:

سحر محمد شريف الجاد الله

إشراف الأستاذ الدكتور:

زياد الزعبي

الفصل الصيفي

٢٠٠٩ - ٢٠١٠

# العالم العلويّ في شعر أبي العلاء المعريّ

*The Upper World in Abi Al-'alaa' Al - Ma'arri's Poetry*

إعداد الطالبة:

سحر محمد شريف الجاد الله

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه من  
جامعة اليرموك في اللغة العربية تخصص أدب ونقد

لجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور زياد صالح الزعبي ..... رئيساً ومشرفاً

الأستاذ الدكتور يوسف بكّار ..... عضواً

الأستاذ الدكتور محمد حورّ ..... عضواً

الأستاذ الدكتور قاسم المومني ..... عضواً

الأستاذ الدكتور فايز القرعان ..... عضواً



إلى حواء النساء ونسيم الصيف العليل

إلى من يساطرنى الحياة في حملوها ومرها

إلى نصفى الآخر...

إلى زوجي نوي

# المشكر والمذكور

إلى من أوحى لي بفكرة هذا البحث .. إلى القامة

العلمية الشامخة حالياً .. الأستاذ الدكتور الفاضل

زياد صالح الزعبي ..

## الملخص

# العالم العلويّ في شعر أبي العلاء المعريّ إعداد الطالبة:

سحر محمد شريف الجاد الله

إشراف الأستاذ الدكتور:

زياد صالح الزعبي

تتناول هذه الدراسة ظاهرة حضور العالم العلوي في شعر أبي العلاء في تمهيد وأربعة فصول. ففي التمهيد تعرّضت لمسائل ثلاث هي تحديد مفهوم العالم العلوي، وسبب اقتصار الدراسة على الشعر دون النثر، وارتكازها على ديوان "سقط الزند" في الجانب الفني التطبيقي لها.

وفي الفصل الأول بحثت الدراسة في المرجعيات المعرفية الفلكية عند المعري، متوقّفة عند المعرفة وبغداد كحاضنتين علميتين لشخص المعري، وأثرهما في فكره وعلمه وأدبه. أمّا الفصل الثاني فتناول توظيف المعري الفني للعالم العلوي في "سقط الزند" في مبحثين؛ الأول تناول أهم المفردات العلوية، والأطر الدلالية والفنية التي شكّلها المعري فيها تشكيلاً فيه جِدّة وابتكار، والثاني قدّم قراءات تأويلية لأهمّ اللوحات العلوية في "سقط الزند".

وفي الفصل الثالث وقفت الدراسة على أهم المسائل الفكرية الفلسفية للعالم العلوي في "اللزوميات"، فبحثت قدّم ذلك العالم وخلوده وتأثيره وعقله وحسّه وغير ذلك من قضايا جدلية.

وقدّم الفصل الأخير قراءة لهذه الظاهرة بالاعتماد على استنتاج شعر المعري في ديوانيه  
الذين تجلّى فيهما موقفه الفكري من الدنيا والحياة.

وتوصّلت الدراسة إلى أنّ طبيعة حضور العالم العلوي في "سقط الزند" تختلف عن  
طبيعة حضوره في "اللزوميات"، حيث وظّف المعري معارفه الفلكية في "سقط الزند" توظيفاً  
فنياً عبر استدعاء مسمّيات عناصر ذلك العالم بحمولاتها الدلالية والأسطورية والرمزية، لتسهم  
في بناء نصّه بناءً فنياً فيه جدّة وابتكار، مستنداً لمرجعيتّه العربية في ذلك التوظيف.

أمّا في "اللزوميات"، فقد كانت مسائل العالم العلوي الفكرية الفلسفية الجدلية هي ما  
يلفت نظره فيه؛ تبعاً لطبيعة المرجعية المعرفية الجديدة التي تولّدت في بغداد من خلال  
مجالسها ودورها العلمية، فكانت مسائل عقل العالم العلوي وحسّه وفنائه وخلوده وتأثيره بالعالم  
السفلي هي التي تثيره، فبسط رأيه بهذه القضايا الفكرية من خلال شعره، بالاعتماد على العقل  
في قبول هذه الأفكار أو رفضها.

وأخيراً قدّمت الدراسة قراءة لهذه الظاهرة الكبرى في شعر المعري عبر ثلاثة محاور  
هي: الفلك مظهر كوني إعجازي، والسعي نحو التكامل، والبحث عن عالم بديل.

# فهرس المحتويات

| المحتويات                                                          | رقم الصفحة |
|--------------------------------------------------------------------|------------|
| الإهداء.....                                                       | ج          |
| الشكر والتقدير.....                                                | د          |
| الملخص.....                                                        | هـ         |
| المقدمة.....                                                       | ط          |
| التمهيد.....                                                       | ١          |
| الفصل الأول: المرجعيات المعرفية الفلكية عند أبي العلاء المعري..... | ١٧         |
| في المعرفة.....                                                    | ٢٢         |
| في بغداد.....                                                      | ٣٨         |
| الفصل الثاني: الحضور الفني للعالم العلوي في "سقط الزند".....       | ٧١         |
| المبحث الأول: المفردات العلوية في "سقط الزند".....                 | ٧٦         |
| - القمر.....                                                       | ٧٦         |
| - الغيم والبرق والمطر.....                                         | ٨٤         |
| - النجوم.....                                                      | ٩٣         |
| - الشمس.....                                                       | ٩٦         |
| - الشهب / الكواكب.....                                             | ٩٩         |
| - السماء.....                                                      | ١٠٥        |
| - الثريا.....                                                      | ١١١        |

|          |                                                            |
|----------|------------------------------------------------------------|
| ١١٥..... | - الليل والنهار                                            |
| ١٢٠..... | - البرجيس / المشتري والمريخ                                |
| ١٢٤..... | - سهيل                                                     |
| ١٣٠..... | المبحث الثاني: قراءة في بعض لوحات " سقط الزند " العلوية    |
| ١٣٠..... | اللوحة الأولى: الصراع مع الزمن                             |
| ١٤٧..... | اللوحة الثانية: ثنائية الأرض والسماء                       |
| ١٥١..... | اللوحة الثالثة: منهل الجوزاء                               |
| ١٦٢..... | الفصل الثالث: الحضور الفكري للعالم العلوي في " اللزوميات " |
| ١٦٤..... | أولاً: عقل العالم العلوي وحسّه                             |
| ١٧٢..... | ثانياً: قدم العالم العلوي أو حدوثه                         |
| ١٧٩..... | ثالثاً: زوال العالم العلوي أو بقاءه                        |
| ١٨٥..... | رابعاً: تعظيم العالم العلوي وعبادته                        |
| ١٩٠..... | خامساً: قران الكواكب وتأثيرها                              |
| ٢٠٤..... | الفصل الرابع: قراءة في الظاهرة وتفسيرها                    |
| ٢٠٥..... | أولاً: الفلك مظهر كوني إعجازي                              |
| ٢١١..... | ثانياً: سعي نحو التكامل                                    |
| ٢٢٢..... | ثالثاً: البحث عن عالم بديل                                 |
| ٢٤٤..... | الخاتمة                                                    |
| ٢٤٦..... | المصادر والمراجع                                           |
| ٢٥٥..... | الملخص باللغة الإنجليزية                                   |

## المقدمة:

إنّ أدب المعري هو مثال الأدب الخالد، الذي لا يفتأ كلّ يوم يتكشف عن جانب إبداعى ومعرفى جديد، وتقف هذه الدراسة على جانب جديد من جوانب نبوغه وإبداعه، وهو حضور العالم العلوي في شعره حضوراً مكثفاً؛ فبنظرة فاحصة في ديوانيه: "سقط الزند"، و"اللزومات" ندرك مدى كثافة ذلك الحضور، وتعدّد أشكاله، فالكواكب والنجوم والشمس والأقمار ما زالت تطلع من ثنايا شعره، مضيئة نصّه بحمولاتها الدلالية الوافرة، وأبعادها الفكرية، ومخزوناتها الأسطورية، لتشكل نصّاً علائقياً متميزاً.

ولذا فقد كان حضور المظاهر الكونية العلوية بكثافة لافتة للنظر في شعر المعري هو الحافز الأول لهذه الدراسة، فهناك مئات الصور التي شكّلها المعري من ذلك العالم العلوي بنجومه وأقماره ونسوره وسماكه وشعريه ومرزميه وشمسه وقمره، وما كان ذلك لولا توافره على قدر كبير من تلك المعرفة الفلكية التي اتخذت شكلين لحضورها، فقد وظّفها في "سقط الزند" توظيفاً فنياً مبدعاً منتجاً، فقامت الدراسة على تمثّل فاعلية ذلك الحضور الفني في "سقط الزند"، بتتبّع أهم المفردات العلوية الواردة فيه، والأطر الفنية التي حضرت بها، وكان المعري فيها مجدّداً مبدعاً.

كما وقفت الدراسة على أهم التشكيلات واللوحات العلوية التي رسمها المعري بعناية شديدة، من خلال تضافر مفردات علوية كثيرة، مقدّمة رؤية تأويلية لها تتسجم مع رؤية القصيدة كلها. أمّا الشكل الثاني الذي حضرت به معرفة المعري الفلكية فقد تمثّل بمناقشة القضايا والمسائل الفكرية الجدلية التي تخص العالم العلوي، مثل فنائه وخلوده وتعظيمه وقدمه وحدوثه وعقله وحسه وتأثيره، فقد طرّح المعري هذه المسائل الفلسفية في شعره مناقشاً إياها ومبدئياً رأيه فيها ومعتقدّه بها.

ولعلَّ الحافظ الثاني الذي كان وراء هذه الدراسة، هو الوقوف على مرجعية معرفية

مهمة من مرجعيات المعري المتعددة التي يتمتع بها ويصدر عنها. كما وقد شحذ همتي بحث  
لزياد الزعبي موسوم بـ "المظاهر الكونية في قصائد "سقط الزند" لأبي العلاء المعري"،  
واستحيتي لأدرس هذه الظاهرة باستفاضة ودقة.

أمَّا الحافظ الأخير فهو إعجابي الكبير بفكر هذا الشاعر الذي يشكل مفصلاً كبيراً في  
حياة أمتنا الأدبية، فخوض غمار أدب هذا الشاعر يغذي الذهن النقدي، ويمدّه بأسباب المتعة  
المعرفية.

إنَّ الدراسات التي تناولت المعري كثيرة، وقد بحثت جوانب مختلفة فيه، لكن لا يوجد  
دراسة قائمة بحد ذاتها تختص بهذا الموضوع، إلا أن ثمة مباحث صغيرة، وإشارات جزئية،  
تخللت دراسات أخرى عن المعري، تشير لامتلاكه معرفة فلكية، كونها من العلوم التي تطلّبها  
السياق المعرفي العام في عصره، وكون المعري مثقفاً ملماً بعلوم عدة جعلته موسوعياً الثقافة.  
وهذه الدراسات "تجديد ذكرى أبي العلاء" لطف حسين، ففيه يذكر طه حسين العلوم والمعارف  
والآداب والفنون التي ازدهرت بعصر المعري، وكان له منها حظ وافر، ومنها علم الهيئة،  
مشيراً إشارة مبسّرة للمصادر الفلسفية التي استقى منها أبو العلاء معرفته.

ومن هذه الدراسات "الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره" لمحمد سليم الجندي،  
ففي هذا الكتاب نجد فصلاً صغيراً يتحدثُ باقتضاب عن فلسفة أبي العلاء فيما يتعلق بالنجوم  
ومعتقداته حولها، فهي فانية أم خالدة؟ أي حادثة أم قديمة؟ هل لها عقل وحس؟ هل كان  
المعري يعظّمها؟ ... الخ. ومنها أيضاً فصل صغير لكامل كيلاني بهامش تحقيقه لرسالة  
الهناء، بعنوان "العالم العالي"، يذكر فيه خيال المعري الذي سبّح بذلك العالم وبين موجوداته،

متعرّضاً باختصار لقضايا فكرية، مثل: جهل النجوم، ومصارع الكواكب، وإهانة الشمس... الخ، ومبدياً رأي المعري فيها.

هذه كل الدراسات التي وقعت عليها قبل أن أشرع ببحث موضوعي، وأثناء إعداد الرسالة عثرت من خلال شبكة المعلومات على دراسة بعنوان "التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء" لجاسم الفهيد، منشورة في مجلة "حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية" التي تصدر في الكويت، وفوجئت بالعنوان؛ إذ إنه يصب في صلب موضوعي، وأخبرت أستاذي بذلك مبدية قلقي وارتياحي، لكنه طمأنني وطلب مني أن أقرأها أولاً قبل كل شيء ثم نرى ما سيكون، وبالفعل قرأتها وهدأت مطمئنة، فالدراسة وإن كانت تتقاطع بعنوانها مع عنوان رسالتي، إلا أن الاختلاف واضح بين الدراستين في الرؤيا والمنهج والمعالجة وفصول الدراسة، فدراسة جاسم الفهيد تركز على جانب التوظيف الفني للنجوم في التصوير البياني والخطاب الإقناعي والصيغ البديعي، فلا تتقاطع مع رسالتي إلا في مبحث واحد هو (الحضور الفني للعالم العلوي في "سقط الزند")، مع اختلاف كبير في المنهج، فجاسم الفهيد يتناول شعر المعري في الصور النجمية المفردة والمزدوجة تتوالى خالياً من القراءة المستبطنة العميقة، فكان يسوق الأبيات المشتملة على المفردة العلوية ويجمعها دون أن يقف على الأبيات التي كان المعري فيها متميزاً مبدعاً.

أمّا منهجي في دراسة هذا المبحث فكان يقوم على تخيير المواطن التي كان المعري فيها مبدعاً، والكشف عن وجه الجدة والإبداع في ذلك. كما أنني خصصت مبحثاً مستقلاً لقراءة اللوحات العلوية ذات المفردات المتعددة قراءة تأويلية، تعتمد على الدلالات والأساطير والرموز العلوية.

وتقع هذه الدراسة في تمهيد وأربعة فصول: فالتمهيد يبحث مسائل ثلاث: هي مسألة تحديد مفهوم العالم العلوي، واقتصار الدراسة على شعر أبي العلاء دون نثره، وارتكازها على ديوان "سقط الزند"، في الجانب الفني التطبيقي لها. أمّا الفصل الأول فيبحث في المرجعية المعرفية الفلكية لدى أبي العلاء، من أين اكتسبها؟ وكيف حصلها؟.

ويأتي الفصل الثاني ليكشف عن الحضور الفني للعالم العلوي في "سقط الزند" في مبحثين، الأول يتناول أهم المفردات العلوية التي وظّفها المعري توظيفاً فيه جدة وابتكار. والثاني يقوم على قراءة أهم اللوحات العلوية قراءة تأويلية تكشف عن فاعلية ذلك الحضور في النص.

والفصل الثالث يبحث الحضور الفكري في "اللزوميات"، ما هي أهم المسائل الفلسفية الجدلية التي استوقفت المعري وطرحها بقوة وكثافة في لزومياته. أمّا الفصل الأخير فيقرأ هذه الظاهرة ويفسرها تفسيراً ينسجم مع عالم المعري النفسي والفكري والأدبي من خلال استنتاج شعره في الديوانين.

## التمهيد:

احتشدت مفردات العالم العلوي في شعر أبي العلاء احتشاداً مثيراً للانتباه وداعياً للتساؤل، فبعملية قراءة قاصدة لتتبع تلك المفردات وفحص حضورها في شعره، نرى أنها تشكل ظاهرة كبرى لتوافرها وامتدادها في بنية نصّه، لتشكل إحدى المكونات الأساسية في ذلك الشعر بدلالاتها وأساطيرها ومسمياتها، مما يغري بدراسة هذه الظاهرة دراسة علمية تتبّع أشكال حضور هذا العالم في ديوانيه: "سقط الزند"، و"اللزوميات"، لتكشف عن أهم المرجعيات المعرفية التي صدر عنها، واقفة عند أهم المفردات العلوية لتقرأها فنياً ودلالياً، ولتكشف عن إسهامها في بناء النصّ، معتمدة على القراءة التأويلية لتلك المفردات التي تشكل لوحات علوية ممتدة.

توضّح الدراسة هنا ثلاث مسائل؛ أمّا الأولى فهي تحديد مفهوم العالم العلوي، إذ ينصرف ذهن أكثر الناس حين يسمعون "العالم العلوي في شعر أبي العلاء"، إلى ذلك العالم الآخروي الذي يقف على النقيض مع العالم الدنيوي، بخاصّة أنّ الشاعر هو أبو العلاء المعري، لذا فلا بدّ أن يتحدّد المقصود من ذلك العالم باستشارة المعاجم، وكتب التفسير لورود هذا المفهوم فيها كثيراً، وكتب الفلك العلمية والفلسفية خاصة كتاب أرسطو "في السماء والأثار العلوية"، وانتهاءً بأبي العلاء الذي ورد هذا المفهوم بحرفيته في شعره.

يذكر ابن منظور أنّ "العالمين: "أصناف الخلق، والعالم: الخلق كلّ، وقيل: هو ما احتواه بطن الفلك،...، ولا واحد للعالم من لفظه، لأنّ عالماً جمع أشياء مختلفة، فإنّ جعل عالم اسماً لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة، والجمع عالمون"<sup>(١)</sup>. أمّا "العلويّ" فمن "العلو": "علو

(١) لسان العرب، (علم).

كل شيء،... : أرفعه،...، والعالي والسافل: بمنزلة الأعلى والأسفل،...، والعلياء: السماء اسم لها<sup>(١)</sup>. ولارتباط دلالة لفظة "السماء" بالعلو؛ كون دلالة "العلو" هي الضابط المركزي للمراد من "العالم العلوي"، فيجب الكشف عن معنى السماء، يقول ابن منظور: "السُّمُو: الارتفاع والعلو،...، وسماء كل شيء أعلاه،...، والسماء: كل ما علاك فأظلك؛ ومنه قيل لسقف البيت سماء. والسماء التي تطل الأرض أنثى عند العرب لأنها جمع سماء"<sup>(٢)</sup>.

مما ذكر نستطيع أن نتبين أن العالم العلوي هو عالم يجمع أشياء متفقة موجودة في بطن الفلك، محسوسة أي مُدركة، ويقف هذا العالم على النقيض من عالم آخر هو العالم السفلي، ومن هذه المحددات اللغوية نعرف المقصود بذلك العالم، وهو عالم النجوم والكواكب والشمس والقمر وغيرها من مكونات علوية نراها في السماء. ونظراً لارتباط مفهوم العالم العلوي بالسماء، كان لا بد من مراجعة كتب التفسير لنرى ماذا قالت في "السماء". يقول ابن عاشور عن السماء: "والسماء مشتقة من السمو وهو العلو، واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي،...، إلا أن الظاهر الذي دللت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي"<sup>(٣)</sup>.

ويقول القرطبي في الجامع لأحكام القرآن بعد استعراض المادة اللغوية لكلمة "سماء": "والسماء: ما علا. والأرض: ما سفل"<sup>(٤)</sup>. ويذكر الألوسي أن المراد بالسماء هو: "الأجرام

(١) لسان العرب، (علا).

(٢) نفسه، (سما).

(٣) التحرير والتنوير، تفسير ابن عاشور، محمد الظاهر ابن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٠، ج(١١)، ص(٣٧٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ٢٠٠٣، ج(١)، ص(٢١٦).

العلوية أو جهة العلو"<sup>(١)</sup>. ويقول الرازي: "اعلم أن القرآن مهنا قد دلّ على وجود سبع سموات، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر، وفوقها كرة عطارد، ثم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة زحل..."<sup>(٢)</sup>، ويستطرد الرازي بذكر معلومات عن الأفلاك والسيارات وموجودات ذلك العالم العلوي. كل ذلك في سياق تفسير المراد بالسموات أو السماء، فنرى أن دلالة السماء تتحدّد بذلك العالم العلوي، وأجرامه العلوية عند جميع المفسّرين.

وبالعودة إلى الكتب القديمة المختصة بالفلك نجد أنها لا تختلف مع هؤلاء في تحديد مفهوم العالم العلوي، فكتابا أرسطو مثلاً "الآثار العلوية"، و "في السماء" المجموعان في كتاب واحد بعنوان "أرسطو طاليس في السماء والآثار العلوية" بترجمة يحيى بن البطريق، وتحقيق عبد الرحمن بدوي، هذان الكتابان يؤكّدان دقة التسمية، ويجلّيان المراد منها، فهما يبحثان مكونات العالم العلوي من نجوم وكواكب وشمس وقمر وغيرها، وتأثيرات هذه الموجودات في العالم السفلي أي الأرضي، فيبحث أرسطو كيفية تكون البحار والأنهار والزلازل والرياح والجمود والسيلان وخواص الأجسام والمركبات، راداً كل ذلك لفاعلية الظواهر العلوية، ويذكر عبد الرحمن بدوي في تصديره للكتاب الخطوط العامة لنظرية أرسطو في العالم فيقول: "إنّ العالم عند أرسطو ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد؛ وقسم فوق فلك القمر أوسع جدّاً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ج (١)، ص (٢١٥).

(٢) تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، محمد الرازي فخر الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٩٨٣، ج (١)، ص (١٧٠).

يخضع لنظام ثابت على أن العالم كله متناهٍ، فليس خارج السماء شيء ولا يمكن أن يكون خارجها شيء<sup>(١)</sup>.

ويوضح أرسطو المقصود من العالم العلوي صراحة حين يربطه بالسماء فيقول: "فإننا قد اعتدنا أن نسمي أفق العالم وأعلى: سماء، ...، وقد نسمي "السماء"؛ على جهة أخرى، الجرم المتصل بأفق سلوك العالم حيث يكون القمر والشمس وبعض الكواكب، ...، وقد اعتدنا أن نسمي الكمال والكل "سماء"<sup>(٢)</sup>.

وبناءً عليه فإن هناك عالَمين: عالماً علوياً يقع فوق فلك القمر وهو عالم السماء وأجرامها العلوية، وعالماً سفلياً يقع تحت فلك القمر، وهو عالم هذه الأرض. وباستشارة المعاجم الفلكية، نرى أن الموسوعة الفلكية لـ أ.فأيجرت وتسمرمان تذكر أن علم السماء هو علم الفلك، وتعرفه بأنه "علم المادة من حيث توزيعها وحركاتها وحالاتها الطبيعية وتركيبها وتطورها في الكون. يهتم علم الفلك أيضاً بأجسام المجموعة الشمسية (الشمس والكواكب والأقمار والكويكبات والمذنبات والنيازك)، وبالنجوم (النجوم الثابتة) وبالخشود النجمية والمجموعات النجمية، التي تنتمي إليها أيضاً مجرتنا، ...، ولا تنتمي الأرض بصرف النظر عن حركتها، إلى مجال دراسة علم الفلك على الرغم من كونها أحد أفراد المجموعة الشمسية..."<sup>(٣)</sup>.

أمّا أبو العلاء، محور الدراسة، فقد ورد مفهوم العالم العلوي عنده بحرفيته، وقصد به عالم النجوم والكواكب والشمس والقمر ... الخ. يقول في لزومياته:

(١) أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية، تح: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (١)، ١٩٦١، ص (٥).

(٢) نفسه، ص (١٩٠-١٩٤).

(٣) الموسوعة الفلكية، أفأيجرت، ت: عبد القوي عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص (٢٨٦-٢٨٧).

لِلْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ فِيمَا خَبَرُوا  
أَتَرَى الْهَيْلَالَ وَلَيْسَ فِيهِ مَظْنَّةٌ  
وَيُنَالُّهُ نَصَبٌ يَطِيلُ عَنَاءَهُ  
وَيَقِيمُ فِي الدَّارِ الْمَنِيْفَةِ لَيْلَةً  
وَالْبَذْرُ أَنْصُتُهُ الْغِيَاهِبُ وَالسَّرَى  
عَلَّ السَّمَاءُ إِذَا اسْتَقَلَّ بِرُمَحِهِ  
أَيَقْنَتُ مَنْ قَبْلَ النُّهَى أَنْ السَّهَاءَ  
وَالشَّمْسُ غَايِلَةٌ تَمُدُّ خِيوطَهَا  
أَمَّا النُّجُومُ فَإِنَّهُنَّ رُكَائِبٌ  
ويقول أيضاً:

كَالْعَالَمِ الْهَوَايِ يُحَسُّ وَيَعْلَمُ  
تَسْبِقُ الْعُقُولَ وَأَنْهَاءُ تَكَلَّمُ  
لَا يَسْتَفْقِنُ فَهَائِلٌ أَوْ مُسَلِّمٌ  
وَبِهَذَا نَضَادٍ وَيَذِلُّ وَيَلْمَمُ<sup>(١)</sup>

وبإطلاق أبي العلاء نفسه مفهوم "العالم العلوي" على ما نراه في الآفاق من أجرام  
علوية، كما هو واضح من الأبيات السابقة، يتبدد أي لبس أو شك من الممكن أن يعتري  
القارئ حول هذا العنوان، وينتفي الاحتمال بكون المراد هو العالم الآخروي المقابل للعالم

(١) شرح اللزومات، تح: منير المدني وآخرون، إشراف ومراجعة الدكتور حسين نصار، الهيئة المصرية  
العامّة للكتاب، ١٩٩٢، ج (٢)، ص (٤١٥-٤١٦).

(٢) نفسه، ١٠٠/٣.

الدينوي. وستعرض الدراسة لهذه الآليات بالتحليل والقراءة عند بيان كيفية حضور العالم العلوي في "اللزوميات"، وطبيعته التي تركز على الناحية الفكرية الاعتقادية.

أمّا المسألة الثانية في هذا التمهيد فهي اقتصار الدراسة على شعر أبي العلاء دون نثره، إنّ السبب الأول الذي يقف وراء هذا الاقتصار هو ضخامة أدب أبي العلاء وغزارته، فليس بوسع هذه الدراسة أن تتناول الإنتاج النثري والشعري فيما يخص العالم العلوي وتدرسه باستفاضة وتفصيل، فهذا يتطلب وقتاً وجهداً مضاعفين، والسبب الثاني يتعلّق بالأول وهو أن حصر الجهد في جانب واحد يتيح للدراسة التعمّق في بحثها، فيتسنى لها الإلمام بكل المسائل المتعلقة بعالم أبي العلاء العلوي في شعره، من مرجعيات معرفية ومن عرض لأهم الأفكار الفلكية التي استدعاها وناقشها كاشفاً معتقده فيها، من خلال الوقوف على أهمّ المفردات العلوية الحاضرة في شعره وإضاءة جوانب الإبداع والجدة فيها، ومحاولة تقديم قراءات تأويلية لبعض اللوحات العلوية الممتدة التي تتضافر صور العلو في تشكيلها ورسمها، لتتشكّل قصّة كونية علوية ذات فاعلية كبيرة في بنية النصّ الشعري ككل.

وربما يرد على الذهن تساؤلٌ مشروع: هل نثر أبي العلاء يشتمل على صور ومفردات علوية وافرة كما هو شعره، أي هل استحضر أبو العلاء ذلك العالم في نثره كما استحضره في شعره؟

والجواب لا يتأتّى إلاّ بقراءة لمعظم أدب أبي العلاء النثري، ولا تدّعي الباحثة القيام بذلك على وجه الدقّة، ولكن بقراءة سريعة قاصدة لبعض رسائل أبي العلاء يتبين أن هذه الظاهرة لا تقتصر على شعره إنما تبرز أيضاً جلية في نثره، ونستعرض في هذا السياق رسالة أو رسالتين للاستدلال على حضور هذه الظاهرة في نثره أيضاً.

## رسالة الهناء:

هي رسالة بعثها أبو العلاء إلى "بعض معاصريه من الكبراء يُهَنِّئُهُ فيها بقُدوم وزير السلطان "شبل الدولة" إليه، ونزوله عليه"<sup>(١)</sup>. وفي هذه الرسالة نرى أنَّ معظم المواطن التي مدح فيها أبو العلاء شبل الدولة، كان خياله يمتح من عالم العلو، ولصغر حجم الرسالة أمكن حصر الأمثلة فيها، يقول أبو العلاء في سياق مدح الأستاذين الجليلين الضيف والمضيف:

"ولكنَّهما في الهداية مثلُ القمرين"<sup>(٢)</sup>.

"يكونان للسنارية فرقدي ليل"<sup>(٣)</sup>.

"وإنَّما يُشَبَّهان بالحرين اللذين هما كوكبان،

يراهما المدلج ويتقاربان

كما قال القائل:

ولمَّا بدا الحرَّان - والليلُ دامسٌ -

ذكرتُ خليطاً نازلاً بأبان"<sup>(٤)</sup>.

"ما حدث نضوب الماء،

إلا لخطبِ قُضي من السماء،

فمن هذا الرجل الصالح الذي عملَ خيراً في الصرَّعين"<sup>(٥)</sup>.

"وسيدانا الأستاذان

أذلَّ الله معاتدهما أخرى المنون

(١) رسالة الهناء لأبي العلاء المعري، تح: كامل كيلاني، المكتب التجاري للنشر، بيروت، ط (٢)، ١٩٧٧،

ص (٣).

(٢) نفسه، ص (٨٦).

(٣) نفسه، ص (٨٧).

(٤) نفسه، ص (٩٢).

(٥) نفسه، ص (٩٨-٩٩).

إذا كان السلطان المكرّم شبل الدولة أسدّ النجوم

كانا لا محالة - ذراعيه<sup>(١)</sup>

"والله بكرمه يُنعم على الرعية

بمدّ البقاء لهما مُنعمين،

كالسّمّاكين - في النباهة - أو المرزّمين،

فقد نشأ للعدل عارض،

ينتعش منه البارض،

كما قال الفرزدق:

يا مَنْ رأى عارضاً أرقّت له

بين ذراعي وجبهة الأسد<sup>(٢)</sup>.

لقد تتبّه محقّق الرسالة كامل كيلاني إلى تلك الظاهرة عند أبي العلاء، فعلق عليها بالحاشية تحت عنوان "العالم العّالي"، فتحدّث عن خيال أبي العلاء الذي يسبح في عالم العلو وموجوداته، وقد توقّف عند بعض القصائد والرسائل المحتشدة بصور العلو، وبسط معتقد أبي العلاء فيها، مثل: جهل النجوم، وإهانة الشمس، وحبالها، ومصارع الكواكب، وإذلال النجوم، مشيراً لبعض المواضع في ديواني أبي العلاء التي تتوافر على قدر كبير من مفردات العلو.

(١) رسالة الهناء، ص (١٠٨-١٠٩). أسد النجوم: أحد البروج الإثني عشر.

(٢) نفسه، ص (١١٢-١٢١). السّمّاكين: كوكبان نيران، المرزمان: نجمان مع الشّعريين، العارض: سحاب يعرض في أفق السماء، البارض: أول ما يظهر من النبات.

## رسالة المنيح:

وهي رسالة متوسطة الحجم كتبها أبو العلاء للوزير أبي القاسم المغربي، نعرض منها مواطن عالم العلو من نجوم وكواكب وبروج وأقمار وبروق وغيره، لفحص حضورها في الرسالة، أكان حضوراً يسيراً أم مكتفاً لافتاً للنظر، يقول أبو العلاء:

"... ومحا الليل عنا ذكاؤه بثلّبه،...، وأطلع في سويداوات القلوب كواكب ليست بغاربة،...، جعل الله لسانه كوكب الرّجْم، وحادي النجم يسير على إقامة الصحيفة في المنازل للأنس المطلوب،...، فجاء كلوائح البروق، أو يوح عند الشروق،...، وتراءوه من مبارك العروج، فلمحوه في مآرك البروج،...، وإلحاق السّهي بالقمر ليلة البدر،...، وهيهات بعدت محال الغفر الطالع، من مزال الغفر الطالع، وأعجز اليارق يد السارق، وجلت الشمس، عن سكنى الرموس،...، وتضيء بما أهدى إليها من الشعاع، إضاءة الصّقر، بما قابل من النّيرات الزّهر، وقد يرى خيال الجوزاء على رفعتها، في أضواء المعزاء مع ضعتها، ويورق العود ببركة السعود، وتفيض الرّدهة، عن نوء الجبهة،...، وإنما المنازل التي ينزلها كالشّهب الشامية واليمانية الموفية على العشرين بثمانية، نزل بها الزبرقان فتشّهرت، ونسبت العرب إليها كل سحابة أمطرت، وكم في أديم الخضراء من شبح مضية زهراء، اجتنبها في السير فخلت، ولم ينسب إليها قطر سحابة هملت،...، وجوّة يشرق بذورها مشرقها،...، والعنانة الجالية في الجهام، ولم يخف علينا أن الغيث من الدّجون، في مثل السجون،...، وأن القمر لم يخلق للسّم،...، وإلزام نسر الحافر، مرّام النسر الطائر،...، والمشتري والزّهرة وإن نأيا، يُبلغان المحاب من توليا، في زعم المنجمين،...، والسيار الفرد يشمل بولايته على الأقطار المتناية،...، وزحل في المزاج القارس،...، والجمجمة النياية عن السحابة

المتجمة،...، ومن الغباوة مباهاة الشمس بسراج،...، وإن أدبي لينظرُ إلى أدبه نظرَ جَرَبَاءِ  
العُنُوقِ إلى جَرَبَاءِ العَيَّوقِ، وأين الماءُ من السَّمَاءِ، وموقع السَّيْلِ من مَطْلَعِ سُهَيْلٍ، والنَّعَائِمِ  
الشَّادِرَةِ من النَّعَائِمِ الصَّادِرَةِ والوَارِدَةِ<sup>(١)</sup>.

من الواضح أن تلك المواضع كثيرة قياساً لورودها في رسالة واحدة متوسطة الحجم،  
فتلك المواطن تشير إلى أن أبا العلاء يستدعي مكونات العلو ويستحضرها كأنها من محيطه  
وبيئته، بل كأنها صور لموجودات عاينها وتعامل معها، وفي هذا دلالة على كون هذا العالم  
يشكل ظاهرة عند هذا الرجل تستدعي البحث والدراسة.

لقد كشفت رسالتنا الهناء والمنيح الحضور القوي لصور العلو في نثر أبي العلاء، فهو  
يحفل أيضاً بها كما يحفل شعره، لكن الدراسة ستقف على المادة الشعرية دون النثرية لتكون  
المعالجة أمكن، والبحث أشمل. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن شعر أبي العلاء يزخر بالصور  
العلوية أكثر من نثره، وهذا هو السبب الثالث الذي دعا للاقتصار على دراسة الشعر دون  
النثر. وقبل أن نتجاوز نثر أبي العلاء نجيب عن سؤال افتراضي مهم وهو: ما شأن رسالة  
الغفران، هل تحفل بذكر لذاك العالم أم تخلو منه؟

## رسالة الغفران:

من غير الممكن أن لا تقف الدراسة على "رسالة الغفران"؛ إذ إنها تشكل مفصلاً مهماً  
على مستوى إنتاج المعري الأدبي وعلى مستوى الإنتاج العربي والعالمي؛ فهي عمل أدبي  
إبداعي خطير تضمّن جهوداً إبداعية كبيرة ومتنوعة، ولهذا فلا بد من الوقوف عليها لنرى هل  
اشتملت على عناصر من العالم العلوي، أم جاءت خالية من ذلك؟

(١) رسائل أبي العلاء المعري، تح: إحسان عباس، دار الشروق، ط (١)، ١٩٨٢، ص (١٥٣-١٨١).

عندما شرعت في قراءة الرسالة قراءة دقيقة تنقّصت مواطن ذكر مفردات العلو وعناصر السماء، كنت أتوقّع أنها تخلو من هذا العالم العلوي، لكنني قرأت بتمعّن لأتيقن من ذلك تيقناً لا سبيل معه للظن، وعندما فرغت من القراءة، كانت الرسالة بالفعل تخلو من أيّ ذكر لأجرام السماوات ومكوّناتها، ولا غرابة في ذلك؛ فالأمر ينجلي حينما نتروّى وننعم النظر في طبيعة الرسالة والمكان الذي تمّت فيه القصّة داخل الرسالة.

إنّ "رسالة الغفران"، وإن كان الإطار العام لها إطار رسالة، تضم في داخلها فناً نثرياً قصصياً، ففيها شخوص من أزمنة وأمكنة مختلفة يدور بينها حوار متنوع يكشف عن قدرة رهيبة لأبي العلاء في اللغة والصرف والنحو والشعر والنقد والعروض، فضلاً عن تبحر كبير في القرآن الكريم حفظاً وقراءة وعلماً. مثل هذه البنية التكوينية للرسالة لا تحتمل مثل ذلك الاستحضار للعالم العلوي بخاصّة أنّ مكانها الآخرة وليس الدنيا. وهذا هو السبب الرئيسي في خلوها من مفردات عالم العلو؛ فأبو العلاء يتخذ عالم الآخرة مكاناً لأحداث قصّته وشخصياتها - إن جاز التعبير - في الرسالة، والعالم الآخر هذا يتمثّل في الجنة / النعيم، والنار / الجحيم، وهما يخلوان من عالم علوي لهما، لعدم الإخبار عن ذلك في القرآن أو السنة، فالعالم الآخروي عالم بعيد مجهول لا نعرفه حقّ المعرفة، ومعرفتنا به مجتزأة تأتت من وصف القرآن أو السنة، ولذا تخيلّه أبو العلاء وفقاً لمعطيات قرآنية وسنيّة، فكانت الصورة الإسلامية هي الأبرز في رسم ملامح عالم الآخرة في "رسالة الغفران"، لكن أبا العلاء أضاف إليها خياله وروحه العلائقية، "فالتأثر بالشيء ليس معناه التقليد الخالص، ولا هو يقتضي التوافق التام أو التشابه القريب بل هو تمثّل وتذكّر، تلتقي فيه صورتان أحياناً كما قد تبتعدان أحياناً أخرى، تبعاً للعالم النفسي الذي كان يعيش فيه "أبو العلاء" في ذلك الحين"<sup>(١)</sup>. ولم يذكر أبو العلاء لعالم

(١) الغفران دراسة نقدية، عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط (٣)، ١٩٦٨، ص (٩٦).

الآخرة عالماً علوياً لعدم الإخبار عن ذلك، ولأنّ ذلك سيصبح من قبيل الخيال البعيد غير المقبول، بالإضافة إلى أنه سيصبح متناقضاً مع فكره، فهو في العالم الأرضي الفاسد الزائل يتوق للانعتاق منه لذلك العالم العلوي الثابت الذي لا تطاله يد الفساد والتغيّر، فهل عالم الآخرة كعالم الدنيا فاسدٌ زائل ليكون له عالم علوي آخر؟ هذا بظني لا يتفق مع فكر الرجل.

ونشير هنا إلى زمن كتابة "رسالة الغفران" وهو عام ٤٢٤هـ، أي بعد رحلة بغداد وتشكّل ثقافته واتّساع معارفه، فكان عالم الغفران العالم المنشود فنياً وفكرياً ونفسياً، فتحقّق ذلك العالم الآخروي المتوقّ إليه بعد عوالم عدّة عاش بها أبو العلاء وعانى تفاصيلها، فالغفران تعبير عن ذلك الاكتمال الفنّي والفكري والثقافي للمعري، فجاء عالمها يختتم العوالم الأرضية والعلوية التي جربها وعاشها، فكان العالم الآخروي غير المعروف هو المتبقّي، فارتقى المعري بخياله إليه يجوس مداراته، ويفتق أسرارها، بفعل ذلك الحسّ الخيالي الفريد لديه.

بقيت المسألة الثالثة التي يجب أن نبسط القول فيها، وهي ارتكاز الدراسة على ديوان "سقط الزند" في الجانب التطبيقي منها. إنّ السبب في ذلك كامن في طبيعة حضور مكونات العالم العلوي في كل من الديوانين، فقد حضرت مفردات العلو في كل من الديوانين حضوراً مختلفاً عن الآخر، واتخذت طبيعة مختلفة؛ فقصائد "سقط الزند" تقوم على فنية رائعة وشاعرية ظاهرة، وكانت صور العلو تُوظفُ توظيفاً فنياً إبداعياً في بنى النصوص الشعرية بحمولاتها الدلالية والأسطورية، لتثريها وتعمّقها وتجعلها أخصب وأكثر فنية. بل لقد رسم أبو العلاء لوحات فنية علوية تضافرت جزئياتها، لتعكس قصّة كونية علوية تتواشج مع النصّ الكلي، لإبراز المعنى بأسلوب فني إبداعي جميل.

أما في "اللزوميات" فالقصائد منظومات تجسد فكر أبي العلاء الناضج، وتطرح فلسفته في الحياة في كثير من المسائل والقضايا، وتقدم مقولاته النقدية فيها، فهي لا ترقى لقصائد "سقط الزند" الفنية التي تتوافر على حظ كبير من الشاعرية. "أسلوب السقط يختلف تماماً عن أسلوب اللزوميات، ذلك أنّ أسلوب السقط أقرب إلى الشاعرية من أسلوب اللزوميات الذي هو أقرب إلى النظم منه إلى الشعر"<sup>(١)</sup>، فيعدّ "سقط الزند" ديوان شعره. و"اللزوميات" ديوان فلسفته وحكمته"<sup>(٢)</sup>، فلم يكن المعري يُعنى بتجويد شعره في "اللزوميات"؛ فلا تجد ما يعجب حاستنا الفنية إلا في النادر، فالأفكار عارية لا يحول بينها وبين الإسفاف حائل، ولذلك قلما نحس في أثناء قراءتنا للزوميات ببهجة فنية، إذ لم يستطع أبو العلاء أن ينهض بصياغتها إلا هذا النهوض القاصر الذي يعود بالشعر وكأنه يشبه أساليب الوعظ والإرشاد"<sup>(٣)</sup>. فطرح أبو العلاء مجمل المسائل والقضايا الفكرية والفلكية في اللزوميات مثل تحكم العالم العلوي بالسفلي وتأثيره به (قران الكواكب)، وموت العالم العلوي، وعقله وحسّه، وحدوثه وقدمه وتعظيمه مُبدِئاً رأيه فيها ومعتقدده بها بشكل مباشر أحياناً وغير مباشر أحياناً أخرى.

ونردّ اختلاف طبيعة حضور العالم العلوي في الديوانين لأمرين، الأول هو ما قدّمناه من اختلاف البنية التكوينية لكل من قصائد الديوانين، فديوان "سقط الزند" نظمت معظم قصائده في مرحلة الشباب وعنفوانه حيث الطرب للجمال، والاندفاعية الجريئة، فكان ما يلفت نظر المعري، في ذلك الوقت، من ذلك العالم ثراءه الجمالي وسحره المتأني من أساطيره ورموزه، وكونه يشكّل عالماً آخر بعيداً عن عالم الأرض، عالماً عالياً يليق بمستوى أبي العلاء ومكانته.

(١) المعمار الفني للزوميات، خليل إبراهيم أبو ذياب، الشركة العربية للنشر والتوزيع، المهندسين، ١٩٩٥، ص (٢٢٩).

(٢) الأدب العربي في العصر العباسي، ناظم رشيد، دار الكتب، الموصل، العراق، ١٩٨٩، ص (٢٨٤) - (٢٨٥).

(٣) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط (١٠)، ص ٣٩٧.

فحضر العالم العلوي بمسمياته وأساطيره ودلالاته في "سقط الزند" حضوراً فنياً مُبدعاً، فيه جدّة وطرافة أسهم في إمداد النصّ بأبعاد جمالية ورؤى تأويلية عميقة، زاده تميزاً وإبداعاً.

وأما ديوان "اللزوميات" فنظمت قصائده بعد مرحلة النضج الفكري والاطلاع الشامل الذي تحقّق له بعد رحلته لبغداد، وبعد أن خبر الدنيا وبنيتها ولم ينل حظاً منها، فبقي مهمّشاً فيها زاهداً بها، قابعاً في بيته في "المعرّة"، بعد أن خاب أمله في هذه الدنيا التي أقبل عليها في ريعان شبابه فرفضته وأنكرته، فتعالى عليها ولم يحفل بها، ولم يقصر بنوها أيضاً في مدّ يد الأذى له، فاتّهموه في دينه وشكّوا به، وأخذوا يعدّون عليه أنفاسه حسداً وغيرة، لأنه يفوقهم طولاً في العلم والمكارم، بل لأنه يتقدّم زمنه بكثير فحاولوا تقزيمه، لأنّ عملقته تضيرهم، فجاءت "اللزوميات" تجسّد فكر أبي العلاء في هذه الحياة، وتترجم فلسفته في قضاياها ومسائلها، بعد أن هدأت ثائرتة ونفض يديه من هذه الدنيا ومن صلاحها، وما هذا الهدوء الذي نلحظه في "اللزوميات" إلاّ تعبير عن تلك الغربة النفسية والفكرية التي كان أبو العلاء يعانيها في هذا العالم الأرضي، فحضر العالم العلوي في "اللزوميات" كمسائل فكرية جدلية يبسط رأيه بها ويناقشها، فيفند ويرفض ويحاجج ويقبل. فكان ما يسترعي انتباهه من ذلك العالم ما وراءه من أبعاد فكرية كموته وخلوده وفنائه وتعظيمه غير متوقّف، كما عهدناه في "سقط الزند"، عند مفردات ذلك العالم وما يتخلّلها من قصص كونية أسطورية ومسميات ودلالات، وقد تناولت الدراسة تلك الأفكار والمعتقدات الفلكية في فصل مستقل.

أما الأمر الآخر الكامن وراء اختلاف طبيعة حضور العالم العلوي في الديوانين، فهو المرجعيّات المعرفية لكل منهما، فمن المؤكّد أن المرجعيّات المعرفية لديوان "سقط الزند" تختلف عن المرجعيّات المعرفية لديوان "اللزوميات"، فأبو العلاء برحلته لبغداد اطلّغ كثيراً

واكتسب معارف متنوعة في الفلسفات والأديان والمذاهب والعلوم المختلفة، نتيجة الاطلاع على كتب دور العلم ببغداد، والمشاركة في المجالس العلمية التي كانت تدار هناك. ويتضح هذا الأمر أكثر في الفصل الأول الذي يبحث في المرجعيات المعرفية الفلكية عند أبي العلاء المعري.

## الفصل الأول :

المراجعيات المعرفية الفلكية عند أبي العلاء المعري

## الفصل الأول

### المرجعيات المعرفية الفلكية عند أبي العلاء المعري

إنّ الوقوف على علم رجل مثل أبي العلاء أمرٌ ليس بالسهل مطلقاً؛ فأبو العلاء يكاد يكون موسوعة علمية تغصّ بضروب العلوم والآداب والفلسفات، ولذا فإنّ مواجهة نصوصه تحتاج لقارئ متّقف وذو محصول معرفي وارف، لأنّها نتجت من عقل صقله العلم وشدّبتَه المعرفة، إنه عقل تغذّى بعلوم مختلفة، وتشربّ معارف متنوعة من ديانات وفلسفات وآداب وغيرها، فأدب أبي العلاء يتسم بالاستغلاق على مَنْ لا يتسلّح بعدّة معرفية كافية سواء باللغة أو النحو، أو الأديان، أو السياسة، أو الفلك، أو التاريخ، أو القرآن، أو الفلسفة... الخ. ولا ينكر كلٌّ مَنْ كتب عن أبي العلاء ذلك، فكل المصادر والمراجع التي تناولت ثقافته ومعرفته تذكر تأثره بكل ثقافات عصره، وإطلاعه الواسع على فروع العلم المختلفة في القديم والحديث، لقد كان "جامعاً لعلوم شتى، متمكناً في كل منها، ...، إن القدر الذي أتيح لنا الوقوف عليه من كلامه يدل على علم واسع، وأدب وافر، يجعلانه أمة وحده، لأننا لم نرَ في رجال العرب ونوابغهم من اجتمع له مثل ما اجتمع لأبي العلاء، ولا مَنْ استطاع أن يخضع العلم للشعر والأدب مثل ما استطاع"<sup>(١)</sup>.

لقد كان أبو العلاء متّقفاً بالمعنى الأصلي للكلمة، فهو مثال المتّقف الناقد، الذي يزن الأمور والمسائل ويمحصّها بميزان العقل والنظر، ويحكم فيها حكمه ويصدر رأيه، ولم يكن مثال المتّقف السلبي الذي يعلم الأمور، ويكتفي بهذا العلم، بل كان يقلّب رأيه في المسائل

---

(١) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، محمد سليم الجندي، دار صادر بيروت، ط (٢)، ١٩٩٢، ج (٢)، ص (٥٨١).

والقضايا المختلفة ويُعمل فكره فيها، فكان يجادل ويُحاجج ويحاور ويفند ويقبل ويرفض ويذمّ ويمدح، ولم يتأت هذا من فراغ، فأبو العلاء يُدرك ما هو عليه من موهبة فطرية عظيمة قادرة على الرؤية الصافية والنظرة الصائبة، وما هو عليه من معرفة كبيرة وعلم واسع اكتسبه بذكائه وحفظه، وبما أُوتِي من أدوات لتحصيله، فنقته بما لديه أهله لتلك المنزلة العليا، ورشحته لتلك المكانة، يقول مخبراً عن ذاته:

ما كان في هذه الدنيا بنو زمنٍ إلا وعندي من أخبارهم طَرْفٌ<sup>(١)</sup>  
إنّ أدب أبي العلاء يعكس عقلية رجل فنان مثقف في صورة نادرة الوجود، فتقافته  
تمتزج بفنّه، إنّها صورة بديعة للأدب حين يكون مصقولاً بعقل اتّسع لثقافات عدّة وأديان  
مختلفة ومعارف متنوعة، واستطاع أن يهضمها ويوازن بينها بصورة جميلة، فنستطيع أن  
نقول إنّ أدبه يمر بمرحلتين قبل أن يخرج على الصورة التي نراها: المرحلة الأولى ينقدح  
فيها من موهبة فنية صافية، وطبع رائق، أمّا المرحلة الثانية فيمرّ فيها عبر مسامات عقل  
مثقف ومفكر وناقد، ولذا فهو أدب مشروط بقارئ ذي أدوات معرفية وفيرة كما أسلفنا؛  
ليستطيع فهمه والاستمتاع به، يعبر أبو العلاء عن هاتين المرحلتين حين يقول عن شراد  
المعاني التي ينتجها:

من اللاتسي أمّـد بهن طبعٌ وهـذبهن فكرٌ وانتقـاد<sup>(٢)</sup>  
ولا نريد هنا في هذا السياق الوقوف على معارف أبي العلاء كاملة والإلمام بها، فهي  
ثقافة عصر يعزّ على دارس إحصاؤها، والإحاطة بها من كل وجوها، فتحتاج لوقت وجهـد

(١) اللزوميات، ٣/٣٨٥.

(٢) شروح سقط الزند، تح: مصطفى السقا، بإشراف طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط (٣)،  
١٩٨٦، ج (١)، ص (٢٢٣).

كبيرين، لكنّ الدراسة هنا معنية بالوقوف على جانب واحد من جوانب معارفه هو معرفته الفلكية، المعرفة التي تتعلّق بالعالم العلوي ومفرداته، من أين اكتسبها، وكيف وصلت إليه؟

لا تُظهر الكتب التي ترجمت لأبي العلاء، سواء القديمة أم الحديثة، الطرق التي حصل بها معرفته وثقافته الواسعة بالتفصيل، فالأخبار التي يسوقونها عن تحصيل علمه مقتضبة غير مفصلة لا تذكر الكتب التي درسها أو اطّلع عليها واستفاد منها، هذا بشكل عام، فكيف بنا إذا ما أردنا أن نعرف المرجعية الفلكية له بشكل خاصّ، فإنّ الأمر يزداد صعوبة، لأننا لا نجد من كتب عن ثقافة أبي العلاء ومعرفته في هذا المجال، فجلّ ما هنالك إشارات بسيطة تذكر تمكّنه من هذا العلم وتأثره به، بالتصرّف فيه في أدبه شعراً ونثراً، وإطلاعه على مسائله الفكرية الجدلية، وطرحها في شعره كقضايا اعتقادية. أمّا عن كيفية تحصيله على هذا العلم، فلا تسعفنا لا التراجم القديمة ولا الدراسات الحديثة التي تناولت أبا العلاء وأدبه في الكشف عن الطرق التي اكتسب بها معرفته، ولا عن الكتب التي درسها أو اطّلع عليها.

وتتخصّر الإشارات الدالة على معرفة أبي العلاء الفلكية في ثلاث، الأولى لطفه حسين، والثانية لمحمد سليم الجندي، والثالثة لكامل كيلاني. ونعرض لهذه الإشارات الآن في محاولة للإفادة منها في التعرف إلى مصادر المعرفة الفلكية عند أبي العلاء.

أمّا الإشارة الأولى لطفه حسين في "تجديد ذكرى أبي العلاء"، فقد جاءت في سياق عرض طه حسين العلوم المهمة التي حصلها أبو العلاء وألّم بها وتمتّع بمعرفتها، وكان من بينها علم الهيئة، يقول: "اختصصنا هذا الفن بكلام خاصّ؛ لشدة تأثيره في حياة أبي العلاء. ولهذا الفن عند المسلمين مصادر أربعة: أولها ما ورثوا عن العرب في بداوتهم من مقالاتهم في النجوم؛ والثاني ما ترجموا عن أهل الهند أيام المنصور؛ والثالث ما ترجموا عن الفرس

أيام المنصور أيضاً؛ والرابع ما ترجموا عن اليونان أيام الرشيد والمأمون. ولكل من هذه المصادر تأثير خاص<sup>(١)</sup>.

وأما الإشارة الثانية لمحمد سليم الجندي في "الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره"، فقد تعددت مواطنها في أجزاء الكتاب الثلاثة، فالمرة الأولى كانت في سياق تعداد العلوم التي اهتم بها العرب في عصر أبي العلاء واشتغلوا بها، حيث يقول: "قلما جاء العصر العباسي وترجمت كتب الهند والفرس واليونان جعل بعض الناس يتكهنون بحوادث النجوم ويرتقون بها، والظاهر من أقوال أبي العلاء أن ذلك كان مستقيضاً في عهده، لأنه أكثر التذمر من المنجمين، ...، أما علم الفلك الذي اقتبسه العرب من اليونان فقد أكسبهم معرفة رصد الكواكب وتوقيت الحوادث، ...، وقد تأثر أبو العلاء بهذا الفن، ولذلك نجد في كلامه كثيراً من أسماء الكواكب وتشخيصها، وذكر شيء من خصائصها والبحث في قدمها وفنائها، والعناصر التي تركبت منها، وفي حسنها وما يزعمه الناس فيها"<sup>(٢)</sup>.

والمرة الثانية كانت في سياق الحديث عن مصادر ثقافة أبي العلاء ومن بينها الفلك، يقول: "أما إمامه بعلم الفلك والنجوم، فإن ما وقفنا عليه في ديوانيه، يدل على تمكنه فيهما بقدر ما يستطيعه أمثاله، ولعل الباحث إذا استقرى شعره وجد فيه أكثر أسماء النجوم التي انتهى العلم في عصره إلى معرفتها، وقد بحث عن عناصرها، وطبائعها، وقرانها، وشبه بها، وشبهها بغيرها، وذكر كثيراً مما يعتقد الناس في طلوعها، وغروبها، واقترانها، وقدمها،

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط (٨)، ١٩٧٦، ص (٨٢).

(٢) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، محمد سليم الجندي، ج (١)، ص (١٤٨).

وخلودها، وفنائها وما شاكل ذلك"<sup>(١)</sup>. ثم يورد الجندي بعد ذلك جملة من أقوال المعري في الفلك والنجوم دون أن يذكر أية إشارة إلى مصادر هذه الثقافة عنده.

أما المرة الثالثة فقد ذكرها الجندي أثناء الحديث عن فلسفة أبي العلاء الرياضية، وتعتبر هذه الإشارة الأكبر والأهم من بين إشارات وإشارات غيره، فقد عرض بعض المسائل الجدلية فيها مثل حدوث النجوم وفنائها وقدمها وخلودها، وتأثير الكواكب، وعقل الأفلاك وحسها، واعتقاد أبي العلاء في تأثير القران، وتعظيم الكواكب والعناصر التي تتركب منها، ووجود البشر في الأفلاك، وأخيراً رأي أبي العلاء فيما يعتقد الناس في النجوم<sup>(٢)</sup>، مستنداً في عرضه لمجموعة من أشعار أبي العلاء، ونأتي على تفصيل ما عرضه الجندي في فصل "الحضور الفكري للعالم العلوي في "اللزوميات".

وتأتي إشارة كامل كيلاني في حاشية تحقيق "رسالة الهناء"، حيث يشير إشارة كبيرة إلى تمكن أبي العلاء من هذا العلم، ويستعرض معرفته الفلكية من خلال قصيدة له في "اللزوميات"، مرتكزاً في عرضه، كما الجندي، على أهم المعتقدات والأفكار الفلكية التي تثير الجدل مثل: جهل النجوم، وإهانة الشمس،... الخ مع عرض وجيز لبعض المقولات الفلكية عند العرب، معتمداً على كتاب "الأنواء في مواسم العرب" لابن قتيبة<sup>(٣)</sup>.

وبتأمل هذه الإشارات نجد أنها لا تذكر أي شيء من قريب عن مرجعية أبي العلاء في هذا العلم، من أين اكتسبه وكيف حصله، إلا أن إشارة طه حسين هي الإشارة الأقرب لمصدر معرفة أبي العلاء فيما يخص الفلك، وليتسنى لنا الكشف عن مصادر تلك المعرفة،

(١) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، محمد سليم الجندي، ج (٢)، ص (٦٤٣).

(٢) انظر المرجع نفسه، ج (٣)، ص (١٢٩٢-١٣٠٤).

(٣) انظر حاشية رسالة الهناء، تح: كامل كيلاني، ص (١٠٨-١٢٠).

كان لا بدّ من تتبّع حركة تلقّي أبي العلاء لعلومه منذ صغره، إلى أن أصبح عالماً يجلس التلاميذ له في بيته يريدون علمه.

من خلال التتبّع الدقيق لأخبار أبي العلاء في كتب التراجم نجد أن الرجل حصل علمه الواسع قبل سنّ العشرين؛ لقوله عن نفسه: "ومنذ فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسي باجتماع علم من عراقيّ وشاميّ"<sup>(١)</sup>، ولا يعني هذا بحال أن أبا العلاء لم يستفدْ علماً بعد سن العشرين، لكنّه يعني أنّه لم يجلس مجلس التلميذ من أحد. ونستطيع أن نقسّم مسيرته العلمية من خلال تراجمه مرحلتين:

### المرحلة الأولى: في المعصرة:

لقد كانت أسرة أبي العلاء هي المحور الأساس الذي ارتكز عليه في تحصيل علمه في تلك المرحلة؛ بما أوتيت تلك الأسرة من مقومات علمية في الأدب والقضاء والفقه، فلقد نشأ في هذا السياق العلمي الذي كان له أثر كبير في تثقيفه وإنشائه نشأة علمية تحترم العلم وتكرّس حياتها من أجله، يقول ياقوت الحموي: "وكان في آبائه وأعمامه ومن تقدّمه من أهله وتأخّر عنه من ولد أبيه ونسله، فضلاء وقضاة وشعراء"<sup>(٢)</sup>. ويذكر ياقوت أسماء كثيرين من عائلة أبي العلاء ذوي الفضل والعلم، قصده في هذا، كما يقول هو: "الإخبار عن إعراق أبي العلاء في بيت العلم"<sup>(٣)</sup>.

وخير من يطلعنا على عراقية بيت أبي العلاء في الفضل والشرف والقضاء والأدب، هو كتاب ابن العديم "الإنصاف والتحرّي في دفع الظلم والتجرّي عن أبي العلاء المعري"؛ فهو

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، تح: مصطفى السقا وآخرون، إشراف طه حسين، طبعة دار الكتب، ط (٣)،

١٩٤٤، عن إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، ص (٨٩).

(٢) نفسه، ص (٦٨).

(٣) نفسه، ص (٧٥).

يورد أسماء عائلة أبي العلاء بتفصيل شديد ذاكراً فضلهم، وتسوليهم القضاء، وشيوخهم وفصاحتهم وأدبهم حتى يصل إلى أبي العلاء، يقول في صفة بيت أبي العلاء في العلم والأدب: "وتنوخ من أكثر العرب مناقب وحسباً، ومن أعظمها مفاخر وأدباً، وفيهم الخطباء والعظماء، والبلغاء والشعراء، ...، وأكثر قضاة المعرة وفضلائها وعلماؤها وشعرائها وأدبائها من بني سليمان"<sup>(١)</sup>.

نكتفي بهذا القدر اليسير في إثبات صفة الأدب والفضل والعلم لأهل بيت المعري، فكل من ترجم له يذكر إعراق بيته في ذلك، ولا يتسع المقام هنا لإيراد كل ما ذكر في فضل هذا البيت، لكننا نستطيع أن نقول في مثل هذا الجو العلمي الصافي وُلد أبو العلاء، "ومن تلك السلالة المعروفة في الفضل والعزة والعلم، تلقى ميراثه"<sup>(٢)</sup>. لقد كان المعري بحق "سليل أجيال من آبائه وأجداده أدباء وشعراء، ونبت بيئة تجاوبت أرجاؤها برقيق الأدب، ورائع الشعر عن أصالة واعتداد"<sup>(٣)</sup>.

وإذا ما تتبعنا بدقة مسيرة أبي العلاء العلمية، نجد أن والده عبد الله بن سليمان هو المصدر الأول الذي استقى منه علمه، يذكر ابن خلكان أن أبا العلاء قد "قرأ النحو واللغة على أبيه بالمعرة، وعلى محمد بن عبد الله بن سعد النحوي، بحلب"<sup>(٤)</sup>. ويقول الذهبي: "وممن قرأ عليه أبو العلاء اللغة جماعة، فقرأ بالمعرة على والده، وبحلب على محمد بن عبد الله بن سعد

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٤٨٩).

(٢) مع أبي العلاء في رحلة حياته، عائشة عبد الرحمن، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)، ١٩٧٢، ص (١٧).

انظر أيضاً: أبو العلاء المعري، أحمد تيمور باشا، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط (١)، ٢٠٠٣، ص (٢٢-٢٤).

(٣) أبو العلاء الناقد الأدبي، السعيد السيد عبادة، دار المعارف، القاهرة، ط (١)، ١٩٨٧، ص (٢٩).

(٤) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن وفيات الأعيان، ابن خلكان، ص (١٨٢).

النحوي وغيره<sup>(١)</sup>. أما المصدر الثاني كما تذكر التراجم فهو محمد بن عبد الله بن سعد النحوي في حلب، فهذان هما المصدران الرئيسيان اللذان يكاد يُجمع المؤرخون على كونهما المصادر الأساسية في مسيرة أبي العلاء العلمية الأولى، ولكنهما لم يكونا الوحيدين، فالقفاطي يذكر أن أبا العلاء تلمذ لأصحاب ابن خالويه في حلب "ولما كبر أبو العلاء، ووصل إلى سنّ الطلب أخذ العربية عن قوم من بلده، كبنّي كوثر أو من يجري مجراهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته، وقيد اللغة عن أصحاب ابن خالويه أيضاً"<sup>(٢)</sup>.

وهنا نقف قليلاً مع رحلته إلى حلب، هل رحل أبو العلاء فعلاً إليها؟

لقد تولّى كثير من الدارسين شأن هذه الرحلة، فبعضهم ينفيها، والآخر يثبتها، فطه حسين وعائشة عبد الرحمن يثبتانها، أما الجندي ومحمود محمد شاكر فينفيانها، مع أن ابن العديم يثبت هذه الرحلة للمعري يقول: "ودخل وهو صبيّ إلى حلب، فقرأ بها على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي، راوية أبي الطيب المتنبّي"<sup>(٣)</sup>، وأياً كان الأمر في أنها حصلت أم لا، فإنّ هذا لا ينفي تلمذة المعري لمحمد بن عبد الله بن سعد النحوي ولبنّي كوثر، ولأصحاب ابن خالويه.

وتنتهي إلى هنا الأخبار الصحيحة الواردة بخصوص مسيرة أبي العلاء العلمية الأولى في المعرّة وحلب، وأما أخبار سفره إلى طرابلس ومروره باللاذقية والتقاءه راهب دير الفاروس فيها، ففيها كلام كثير وجدل تولّى كثير من الدارسين المحدثين<sup>(٤)</sup> مناقشتها، وانتهوا

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن تاريخ الإسلام، الذهبي، ص (١٩٠).

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن إنباه الرواة على أنباء النحاة، القفاطي، ص (٣٠).

(٣) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحرّي، ابن العديم، ص (٥١٥).

(٤) راجع المسألة في "أباطيل وأسمار"، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط (٢)، ١٩٧٢، ص (٦٢-٢٨).

و "مع أبي العلاء في رحلة حياته"، عائشة عبد الرحمن، ص (٤٩-٥٣).

و "الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره"، محمد سليم الجندي، ج (١)، ص (١٩٦-٢٠٥).

إلى إبطالها وفندوها من وجوه عدة، وقد تولى شأن إبطال هذه الرحلة من قبلهم ابن العديم في "الإنصاف والتحري". مستنداً لدليل تاريخي قاطع، هو أنه "لم يكن بطرابلس دار علم في أيام أبي العلاء، وإنما جدّد دار العلم بها القاضي جلال الملك أبو الحسن عليّ بن محمد بن أحمد بن عمّار، في سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة، وكان أبو العلاء قد مات قبل جلال الملك في سنة تسع وأربعين وأربعمائة"<sup>(١)</sup>.

وتطالعنا بعض التراجم بذكر رحلة أخرى لأبي العلاء إلى أنطاكية، وقد كانت هذه الرحلة أيضاً مثار جدل ونقاش عند ابن العديم في القديم، وطه حسين ومحمود محمد شاكر، وعائشة عبد الرحمن في الحديث<sup>(٢)</sup>، وانتهى الجميع إلى رفضها وعدم الوثوق بها، لأن أنطاكية، كما يقول ابن العديم: "أخذها الروم من أيدي المسلمين في ذي الحجة سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة، وولد أبو العلاء بعد ذلك بأربع سنين وثلاثة أشهر،...، وبقيت أنطاكية في أيدي الروم إلى أن فتحها سليمان بن قطلمش، في سنة سبع وسبعين وأربعمائة، وكان أبو العلاء قد مات قبل ذلك في سنة تسع وأربعين وأربعمائة. وأخلاها الروم من المسلمين حين استولوا عليها، فلا يتصور أن يكون بها خزانة كتب وخازن وتقصد للاستغلال بالعلم"<sup>(٣)</sup>. وأمّا طه حسين فبعد أن شكك بهذه الرحلة عاد وقبلها، يقول في سياق تشكيكه بها: "ولا شك في أن هذه الرواية إما أن تكون منتحلة، وإما أن يكون اسم أسامة قد وقع فيها خطأ موقع اسم أحد آبائه من أبناء مُنقذ..."<sup>(٣)</sup>.

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥٥٧).

(٢) راجع المسألة في "أباطيل وأسمار"، محمود محمد شاكر، ص (٢٨-٢٢).

و "الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره" محمد سليم الجندي، ص (١٩١-١٩٦).

و "مع أبي العلاء في رحلة حياته"، عائشة عبد الرحمن، ص (٥٣-٥٥).

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥٥٥).

(٣) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (١١٦).

ولا يمكننا بحال أن نعول على رحلاته إلى طرابلس واللاذقية وأنطاكية فالشبهات حولها كثيرة والتشكيك فيها حاصل، لذا فإننا نمضي في تتبع مسيرة أبي العلاء العلمية بعيداً عنها، ونعود إلى المعرة حيث لا يتخلل الشك أحداً في كونها الحاضنة العلمية التي تولّت الإمساك بزمام تعليم ذلك الشاب وتنقيفه بالعلوم والآداب المختلفة، ويعقب طه حسين على رحلة التعليم الأولى هذه بقوله: "تأسف أشدّ الأسف، لأنّ مؤرخي أبي العلاء لم يعينوا لنا الكتب التي بدأ بدرسها في النحو واللغة والآداب، فلو أنّهم فعلوا ذلك لكان من اليسير علينا ومن النافع لنا أن نلتمس هذه الكتب فنصفها، وندرس ما عسى أن تحدث في ملكاته من التأثير"<sup>(١)</sup>. وهذا لا يُضير، فأخبار التراجم تجمع على أن أبا العلاء في هذه المرحلة قد درس العلوم الآتية وحصلها وتمتّع بمعرفتها وهي:-

١- القرآن: يقول ابن العديم: "وقد قرأ القرآن بكثير من الروايات، على شيوخ يسار إليهم في القراءات"<sup>(٢)</sup>.

٢- الحديث: يقول ابن العديم: "وأخذ الحديث عن أبيه أبي محمد المذكور، و..."<sup>(٣)</sup>.

٣- النحو واللغة: يقول ابن العديم: "وقرأ اللغة والنحو بمعرة النعمان على والده أبي محمد عبد الله بن سليمان بن محمد، وأبي بكر محمد بن مسعود بن محمد بن يحيى بن الفرّج النحوي..."<sup>(٤)</sup>.

٤- الأدب العربي الشعري والنثري: يدلّ على ذلك ثقافته المتجلّية بوضوح في أدبه الشعري والنثري على السواء، فهو خير وثيقة على سعة اطلاع أبي العلاء على الموروث الأدبي

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (١١٥).

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥١٤)

(٣) نفسه، ص (٥١٦).

(٤) نفسه، ص (٥١٥).

العربي، وعلى تمكّنه منه تمكن الخبير الذي يبني على ما يعرف ويضيف ويبتكر. "ويمكن أن نقول، وربما بدون مبالغة، إنه حفظ الشعر العربي، كل الشعر العربي، قديمه وحديثه؛ إنه الوحيد على كل حال الذي قد ينطبق عليه هذا الزعم. وبشيء من المبالغة أيضاً يمكن أن نضيف أنه حفظ كل ما في الكتب، فكان الناس يلجأون إليه عندما يتعذر عليهم الحصول على نسخة من كتاب مفقود، أو عندما يكون الكتاب مبتوراً"<sup>(١)</sup>.

٥- التاريخ: ونستطيع من هذه العلوم التي درسها أن نستنتج علوماً أخرى قد عرفها وأحاط بها بالضرورة، فمثلاً من اللازم لمن يدرس الشعر الجاهلي أن يعرف من خلاله أيام عرب الجاهلية ورحلاتهم، وأشهر أخبارهم، وصفاتهم وعاداتهم وأعرافهم ... الخ، ممّا هو يمثل حياتهم بشكل عام سواء الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية، أو الأدبية، أو التاريخية، أو الجغرافية، أو الفلكية، أو المستوى العلمي الذي وصلوا له، فشعرهم ديوانهم يمثل حياتهم بكافة وجوهها. فلو "أدّل على سعة علمه بالتاريخ العام وأخبار العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي من كثرة استشهاده بالحوادث التاريخية كثرة رائعة في نشره وشعره"<sup>(٢)</sup>.

إنّ أدب المعري يكشف عن هذه المعرفة التاريخية الدقيقة من خلال الإشارات التي يذكرها، والشخصيات التي يستحضرها والقصص والحكايات الأسطورية التي يوظفها، إنّه يتمتع بمعرفة تاريخية واسعة تمتد من العصر الجاهلي حتى زمنه، كما أنّه يتمتع بمعارف تاريخية وردت في القرآن الكريم عن أمم سابقة وأنبياء ورسل، وكل ذلك أوتيّه أبو العلاء

---

(١) أبو العلاء المعري أو متاهات القول، عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط (١)، ٢٠٠٠، ص (١٥).

(٢) المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، ناحية التاريخ من أدب أبي العلاء، عبد الحميد العبادي، دار صادر بيروت، ط (٢)، ١٩٩٤، ص (١٩٤).

بفضل عقله اللامع وذكائه وقوة حافظته، وبيت العلم الذي نشأ فيه. فعلوم العربية يستوجب بعضها بعضاً ويستدعيه. ومن اللازم أيضاً لمن يدرس القرآن أن يعرف النحو والصرف والقراءات وقصص الأمم الغابرة وتاريخها، وأن يتقن اللغة ويتعرف الأحكام الفقهية الخ، مما هو ضروري ولازم لأن يستطيع من خلاله أن يدرس القرآن، فبعض العلوم تشكل أدوات ضرورية يجب معرفتها لدراسة علوم أخرى. ففي مؤلفاته نلاحظ "علماً بالقرآن الكريم وقراءاته والتفسير والحديث النبوي والتاريخ والسير، ولا يقف هذا العلم عند حدود النقل، بل يتعداه إلى الحكم والاستنتاج والترجيح"<sup>(١)</sup>.

إنه من الثابت أن أبا العلاء درس علوم العربية جميعها من أدب ونقد ولغة ونحو وصرف، ودرس القرآن والحديث والقراءات وغيرها. وهنا يأتي الجواب عما نسأل، من أين حصل أبو العلاء علمه في الفلك في هذه المرحلة الأولى من مسيرته العلمية؟

إن شعرنا العربي حافل بذكر النجوم والكواكب والقمر والشمس وغيرها من مفردات علوية وأجرام سماوية، فشعراؤنا الجاهليون والإسلاميون والأمويون والعباسيون، لم يألوا جهداً في توظيف مكونات العالم العلوي وأساطيرها ومسمياتها ورموزها ودلالاتها ومقولاتهم حولها في أشعارهم، فلا تكاد تخلو قصيدة من ذكر لأحد مفردات ذلك العالم البعيد الذي يرمونه بأبصارهم من بعد، لكنه يحضر في أشعارهم حضور العالم المألوف الذي يعاينونه كما يعاينون موجودات عالمهم الأرضي، فمن الضرورة إذن أن يكتسب أبو العلاء تلك المقولات والمعارف الفلكية الواردة في ذلك الشعر، وتشكل عنده مرجعية علمية بالنسبة للعالم العلوي.

ولا نغفل ما للقرآن الكريم من تأثير كبير على أبي العلاء في هذا المجال؛ فقد صور القرآن عالم السماء أيما تصوير، مشيراً بذلك لعظم خلقه وبديع صنعه، فهو يقف شاهداً عياناً

(١) أبو العلاء المعري ناقدًا، وليد محمود خالص، مكتبة المكتبة، أبو ظبي، العين، ١٩٨٦، ص (٣٧-٣٨).

على قدرة الله التي تستوجب إخلاص العبادة وإفرادها له، كما أنّ حضور هذا العالم فيه يدلّ على معرفة العرب في ذلك الوقت بعالم السماء، واهتمامهم به اهتماماً وصل إلى حدّ العبادة. فجاء ذلك العالم في القرآن محطّ نظر وموضوع خطاب للعرب.

ولذا فإنّ القرآن الكريم والأدب العربي يشيان بالمعرفة الفلكية الكبيرة لدى العرب، بما يتضمّناته من ذكر واسع لتلك المعرفة، وتوظيف لها، ولهذا نستطيع أن نقول إن المعري حصل تلك المعرفة الضرورية في حياة العرب عبر القرآن الكريم، والأدب العربي الشعري والنثري الذي يزخر بمعارف فلكية كبيرة.

وبنظرة "للمعرة" المكان الذي احتضن أبا العلاء في تلك المرحلة، نجده يزخر بكثير من العلماء والشعراء، يقول شاکر: "على أنّ المعرة نفسها كانت يومئذٍ معروفة بكثرة العلماء والشعراء من أهلها. فمن هذه العلوم: علم تفسير القرآن، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم التوحيد والكلام، وعلم الفرق الإسلامية وغير الإسلامية، وعلم التاريخ، وعلم السير، وعلم الفلك، وعلوم الفلسفة، ثم علوم الأدب، ...، وأنا لا أفترض ذكر هذه العلوم افتراضاً، بل يوجب الإلمام بها إماماً تاماً مجرد دراسة شعر صباه الذي ضمّنه الشيخ ديوان "سقط الزند"..."<sup>(١)</sup>.

ويذكر الجندي أسماء خمسين من العلماء والشعراء الذين كانوا في عصر أبي العلاء في المعرة بعد أن يقول: "... ولكننا وقفنا على تراجم فريق ممن كان في عصره من العلماء والشعراء، وفيهم القراء والفقهاء واللغويون والنحاة والمحدثون والمؤرخون وغيرهم من العلماء في علوم مختلفة"<sup>(٢)</sup>.

(١) أباطيل وأسمار، محمود محمد شاکر، ص (٧٢-٧٣).

(٢) الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، محمد سليم الجندي، ج (١)، ص (١٧٧).

فإن لم تعين التراجم أسماء الكتب التي درسها أبو العلاء في هذه المرحلة، ولا أنواع العلوم التي أتقنها، فإنه من السهل جداً أن نتصور السياق المعرفي الذي نشأ فيه، فقد تشكلت مرجعياته من مصادر عربية وإن لم نقف عليها بالضبط، وقد كان علم الفلك واحداً من هذه المرجعيات.

إننا لا نرى أي اتصال للمعري بآداب الأمم الأخرى وعلومها في تلك المرحلة، ولا يُستهان بالقدر المعرفي الذي يُستقى من أدبنا وقرآنا في علم الفلك، فالعرب قد عنوا بالسماء ونجومها عناية شديدة، لأن أهل البادية "أحوج الناس إلى معرفة الكواكب الثابتة ومواقع طلوعها وغروبها، ليهتدوا بها في متاهات الصحراء، كما تدل على ذلك الآية الكريمة: "وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر" (سورة الأنعام/ ٩٧)، وكانت معرفة النجوم مستمدة من ملاحظاتهم المستمرة لها، أو ممّا أخذوه من الأمم الأخرى"<sup>(١)</sup>. ويرجع محمود سليم الحوت في كتابه "في طريق الميثولوجيا عند العرب" معرفة العرب بالفلك، كعلم وعبادة إلى الصابئة التي نقلت هذا العلم عن الكلدانيين الذين "كانت لهم علوم بأرصاد الكواكب، وتحقق بعلم أسرار الفلك، ومعرفة مشهورة بطبائع النجوم وأحكامها"<sup>(٢)</sup>.

أمّا عن كيفية انتقال معرفة الفلك إلى العرب، فيقول الحوت: "ولما كان عرب الجاهلية على اتصال بسكان المناطق المتاخمة، فليس بعيداً أن يكون شيء من علوم الفلك قد تسرّب إليهم عن طريق الصابئة، وهم من عرفهم العرب منذ القدم،...، كما أنه ليس عجباً أن يندس شيء من عبادة النجوم بين تلك العلوم المتسرّبة"<sup>(٣)</sup>.

---

(١) علم الفلك عند العرب، محمد رجب السامرائي، منشورات دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، ١٩٨٤، ص (٢٥-٢٦).

(٢) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، تح: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨، ص (٢٩).

(٣) في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص (٨٢).

وتظل حاجة العربي في صحرائه إلى النجوم هي الأساس في تلك المعرفة، فقد تكونت بفعل "الملاحظة الدقيقة، والخبرة الطويلة، نتيجة لتتقلهم الدائم، وضربهم في الصحاري والفلوات سعياً وراء أماكن محددة للإقامة فيها، الأمر الذي يستوجب معرفة بالنجوم كي يهتدوا بها في الليل، أو يتخذوها علامات تدل على مساقط الغيث،...، وقد ساعدتهم في ذلك دقة الملاحظة، وجودة الحفظ، وسماء صافية الأديم، على مدار السنة تقريباً، شخّصوا إليها بأبصارهم، وتعلقت بنجومها وسياراتها أفئدتهم"<sup>(١)</sup>.

ولا أدلّ على المعرفة الواسعة للعرب بالفلك من كتاب "الأأنواء في مواسم العرب" لابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)؛ فهو كتاب متخصص في بسط أقوال العرب وتصوراتهم ومذاهبهم عن النجوم والكواكب والقمر والأأنواء، مع ذكر للأشعار والأسجاع التي قيلت في ذلك، إنه مصدر غنيّ لعلم العرب بالفلك، يقول ابن قتيبة عن كتابه: "هذا كتاب اخبرتُ فيه بمذاهب العرب في علم النجوم: مطالعها ومساقطها، وصفاتها، وصورها، وأسماء منازل القمر منها، وأنوائها، وفرق ما بين يمانيتها وشاميها، والأزمنة وفصولها، والأمطار وأوقاتها،...، وما أودعته العرب أسجاعها في طلوع كل نجم من الدلالات على الحوادث عند طلوعه"<sup>(٢)</sup>. ويكشف ابن قتيبة غرضه من هذا العمل فيقول: "وكان غرضي في جميع ما أنبأت به الاختصار على ما تعرف العرب في ذلك وتستعمله، دون ما يدّعيه المنسوبون إلى الفلاسفة من الأعاجم، ودون ما يدّعيه أصحاب الحساب. فإنّي رأيت علم العرب بها هو العلم الظاهر للعيان، الصادق عند الامتحان"<sup>(٣)</sup>.

(١) النجوم في الشعر العربي القديم، يحيى شامي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط(١)، ١٩٨٢، ص (٣٧).

(٢) الأأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة الدينوري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨، ص (٥).

(٣) نفسه، ص (٥-٦).

ولا يروق البيروني كلام ابن قتيبة هذا في مدح العرب وتمييزهم على غيرهم، فيرد عليه بنفي ذلك، لكنّ البيروني يعترف بأنه كان للعرب ما لم يكن لغيرهم وهو "تخليد ما عرفوه أو حدسوه، حقاً كان أو باطلاً، حمداً كان أو ذمّاً، بالأشعار والأرجوزة والأسجاع، وكانوا يتوارثونها فتبقى عندهم أو بعدهم"<sup>(١)</sup>. وهنا يتساءل الحوت: "أين، إذن، هذه الأشعار والأراجيز والأسجاع"<sup>(٢)</sup>، ويجيب هو نفسه عن ذلك قائلاً: "لقد ضاعت فيما ضاع من الآثار، ولم يبق منها إلا القليل القليل، ومن هذا القليل نتأكد من أنه كان للعرب أقوال في الكواكب، ومطالعها، ومساقطها، وصورها، وأسمائها، وأنوائها، وما فيها من الأمطار، والرياح، والحر والبرد، وإمارات خصب الزمان وجديه"<sup>(٣)</sup>.

ونستطيع أن نقول إنّ كتاب الأنواء هذا لابن قتيبة كتاب متخصص، كما ذكرنا، في علم الفلك العربي، وهو يدلّ دلالة واضحة على ما كان للعرب من معارف في هذا المجال، كما يشكّل مصدراً مهماً من المصادر الفلكية التي من الممكن أن يكون أبو العلاء اطلع عليها في تلك المرحلة، فضلاً عن اطلاعه على الأدب العربي الذي يتضمن تلك المعرفة.

يعلّق يحيى شامي على كتاب ابن قتيبة بقوله: "ولعل كتاب (الأنواء) لابن قتيبة الدينوري خير أثر باق لمن أراد الرجوع إليه، من حيث الاطلاع على النجوم، ومعرفة منازلها ومطالعها ومساقطها وأنوائها، عدا الأشعار والأمثال والأسجاع ذات الصلة بالموضوع"<sup>(٤)</sup>. ويعدّ ابن قتيبة حاجات العربي الدافعة لتلك العناية بالسماء والمعرفة بأجرامها، فيقول "ولحاجتهم إلى التقلب في البلاد، والتصرّف إلى المعاش، وعلمهم أن لا تقلّب ولا تصرّف في

(١) الآثار الباقية عن القرون الخالية، البيروني، دار صادر، بيروت، ١٩٢٣، ص (٢٣٩).

(٢) في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت، ص (٨٣).

(٣) نفسه، ص (٨٣).

(٤) النجوم في الشعر العربي القديم، يحيى شامي، ص (٢٠-٢١).

الفلوات إلا بالنجوم، غنوا بمعرفة مناظرها. ولحاجاتهم إلى الانتقال عن محاضرتهم إلى المياه، وعلمهم أن لا نقلة إلا لوقت صحيح يوثق فيه بالغيث والكلأ، غنوا بمطالعها ومساقطها. هذا مع الحاجة إلى معرفة وقت الطرق ووقت النتاج ووقت الفصال، ووقت غور مياه الأرض وزيادتها وتأبير النخل، ووقت ينغ الثمر ووقت جداده، ووقت الحصاد، ووقت وباء السنة في الناس وفي الإبل وغيرها من النعم بالطلوع والغروب<sup>(١)</sup>.

ولقد خصّص أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في كتابه (ديوان المعاني) باباً كبيراً في جزئه الأول يذكر فيه ما للعرب من باع في وصف السماء وما فيها من أجرام بعنوان: "باب في وصف السماء والنجوم والليل والصبح والشمس والقمر وما يجري مجرى ذلك"<sup>(٢)</sup>. فلا نستبعد اطلاع أبي العلاء على هذه الكتب العلمية المتخصصة في هذا الموضوع مثل هذين الكتابين، فضلاً عن اطلاعه الأكيد على الآثار الأدبية المتضمنة لتلك المعرفة.

وهناك مجموعة كبيرة من الكتب القديمة التي تبحث معرفة العرب بالفلك، فالقزويني يعتمد في كتابه "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات" على معرفة كبيرة للعرب في العلويات، والنظر فيها في أمور مثل حقيقة الأفلاك، والقمر وخواصه وكسوفه، والمجرة والشمس وكسوفها، والكواكب والقطين الشمالي والجنوبي وغير ذلك<sup>(٣)</sup>.

ونعود لكتاب الله الذي درسه أبو العلاء ولا بدّ أنّه أفاد منه في هذا الجانب، فالقرآن مليء بالآيات الكونية العلوية الدالة على عظم الخالق وبديع صنعه، وقد جاءت هذه الآيات لمخاطبة عرب الجاهلية، فلا بدّ إذن من أنّهم يدركون بعضاً من النظام العلوي المعجز

(١) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة الدينوري، ص (٧).

(٢) ديوان المعاني الكبير، أبو هلال العسكري، مكتبة القدس، القاهرة، ١٩٣٠، ج (١)، ص (٣٣٢-٣٦٢).

(٣) انظر: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، القزويني، المكتبة الأموية، دمشق، ١٩٩٠، ص

ليخاطب القرآن عقولهم فيه، ويشير من خلاله لقدرته العظيمة ولوجوده بالضرورة، فالإيمان بالله ضرورة يقتضيها هذا العالم العلوي الذي يسير وفق أنظمة غاية في الدقة، لا يدبرها ويديرها إلا خالق عظيم وإله واحد موجد لها، وقد كانت هذه هي نقطة زيغ الصابئة وميلهم عن الحق بدلاً من اهتدائهم لله الواحد الفاطر، "فمدار مذهبهم على التعصب للروحانيين"<sup>(١)</sup>.

ومن الآيات الكريمة المتضمنة لمظاهر كونية علوية يعتمد عليها الناس في حاجاتهم قوله تعالى: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٦) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٧)). (سورة الأنعام)

وقوله تعالى: (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) (٥). (سورة الرحمن)

وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (٥). (سورة يونس)

وقوله تعالى: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) (١٦). (سورة النحل)

ومن الآيات التي تشير لقدرته العظيمة في تدبير هذا الخلق العلوي، وعدم اختلال نظامه قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ط وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ط يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ) (٢). (سورة الرعد)

(١) المال والنحل، الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٧)، ٢٠٠٧، ج (٢)، ص (٢٨٩).



في أسفارهم وحلّهم وترحالهم، ولقد جاء في الكتاب: "وبالنجم هم يهتدون" سورة النحل<sup>(١)</sup>. نعم، لقد كانت معرفة العربي بسمائه ضرورة حياتية يومية للجميع، فظلّ يديم نظرة للسماء راصداً تحركات نجومها وأجرامها وتقلباتها، لمعرفة المواقيت والاهتداء بضوئها وطلباً لنوئها. ويؤكد لطفي عبد البديع أن للعرب في باب الفلك والأنواء معاني مستفيضة استخرجوها من "المشاهدة والتأمل في الكون ومظاهره، فكان لهم من ذلك ما يعرف عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية بالثقافة العالية التي يتجاوز فيها أصحابها الحاجات الأرضية العاجلة إلى ما يقع وراء المحسوس، يحدوهم إلى ذلك الشوق إلى الآفاق النائية التي تتألق بالضوء الأبدي وتتوارى فيها ظلمات الخوف من الفناء"<sup>(٢)</sup>.

ويشكّل الأدب العربي بشعره وأسجاءه وأمثاله دليلاً قاطعاً على تلك المعرفة، كما يشهد قرآننا الكريم عليها، بما يحفل من ذكر لأجرام السماء مخاطباً العرب في ذلك الوقت في أمورهم وشؤونهم وعظمتهم، وأنها وثائق استدلالية على وجود الخالق فضلاً عن أهميتها لمعرفة المواقيت، لأداء الفرائض الإسلامية كالصلاة والصيام وغيرها. هذا بالإضافة لوجود كتب فلكية متخصصة مثل كتاب "الأنواء في مواسم العرب" لابن قتيبة وغيره، ممّا يُعنى بالمعرفة العربية في هذا المجال. نقول وسط هذا السياق المعرفي العربي نشأ أبو العلاء المعري، وتشبّع بتلك المعرفة وتشربها عبر ما ذكرنا من علوم العربية والقرآن الكريم. هذا فضلاً عن كونها ما زالت حتى عصره ضرورة حياتية تملئها طبيعة الحياة العربية، كما تملئها ضرورة إسلامية، فكان الطريق الآخر لتحصيل تلك المعرفة هو السماع اليومي من أفواه الناس أثناء الحديث عنها.

(١) في طريق الميثولوجيا عن العرب، محمود سليم الحوت، ص (٨٣).

(٢) عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب، لطفي عبد البديع، دار البلاد، جدة، ط (٢)، ١٩٨٦، ص (١٢٤).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة: كيف نتأكد من أن مرجعية أبي العلاء الفلكية في تلك المرحلة من حياته كانت عربية خالصة غير متأثرة بمصادر أجنبية أخرى، بخاصة أن هناك كتباً فلكية كثيرة مترجمة عن الأمم الأخرى مثل اليونان والهنود والفرس في ذلك الوقت؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا باستقراء دقيق لشعر المعري في تلك المرحلة، وفحص طبيعة حضور العالم العلوي الوارد فيه، أكان أبو العلاء يصدر عن معارف عربية، أم أن هناك معارف أجنبية أخرى كان يستدعيها في شعره؟

وبقراءة ديوان "سقط الزند" قراءة قاصدة فاحصة لهذه المسألة، يتبين أن حضور عالم العلو فيه كان حضوراً عربياً خالصاً في مجمله؛ إذ إن هناك مجموعة صغيرة من قصائد الديوان قيلت بعد عودته من رحلة بغداد. وقد تمثل ذلك الحضور العربي للمعرفة الفلكية في "سقط الزند" بما يأتي:

١- مسميات عناصر العالم العلوي.

٢- الأساطير أو الخرافات ذات الأصل الأسطوري هي أيضاً عربية المصدر. ولا نعني بذلك أن العرب هم من نسجوا تلك الأساطير والقصص، لكنهم ورثوها عن الأمم الغابرة قبلهم واستمرّ استخدامها لها، وبرزت في أشعارهم وأمثالهم وأسجاعهم، وتلقاها أبو العلاء عبر هذا الأدب العربي، وليس من خلال الكتب الفلكية المترجمة عن الأمم الأخرى.

ويمكن الاتكاء على كتاب ابن قتيبة (الأأنواء في مواسم العرب)، وكتاب القزويني (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات)، وكتاب المرزوقي (الأزمنة والأمكنة)، وكتاب البيروني (الآثار الباقية عند القرون الخالية) كمصادر فلكية عربية، وموازنتها بالمعرفة الفلكية

الموظفة في "سقط الزند"، للتأكد من كونها ذات مصدر عربي محض، وليست متأثرة بما ورد في الكتب الفلكية المترجمة عن الأمم الأخرى مثل اليونان والهند والفرس.

٣- الدلالات والرموز المستخدمة.

٤- المعلومات الفلكية كالنجوم اليمانية والشامية أو الأنواء، ومنازل القمر....الخ.

ونشير هنا أيضاً إلى خلو "سقط الزند" من بحث قضايا فكرية جدلية اعتقادية بشأن ذلك العالم، مثل: خلوده وقدمه وفنائه وتعظيمه... الخ مما نجده بكثرة في "اللزوميات". ولن نبسط القول هنا في تفصيل حضور العالم العلوي في "سقط الزند"، بل ندعه للفصل الثاني لنفحص تمثيلات ذلك الحضور، من مسميات وأساطير ودلالات ورموز ومعلومات فلكية، لإثبات مرجعيتها العربية.

### المرحلة الثانية: في بغداد:

تشكل رحلة المعري إلى بغداد المفصل الثاني في مسيرته العلمية، كما تشكل مفصلاً لأبعاد أخرى في شخص المعري نفسية وفكرية واجتماعية، ففيها أعلن المعري عزلته وانقطاعه عن الناس، فبعث رسالة لأهل المعرفة قبل أن يصل يخبرهم بذلك، وفي هذا الإعلان ما فيه من أبعاد يمكن أن نقرأ لنفسه كثيراً من ملامح شخص المعري المشكل، وتقف الدراسة هنا على بغداد بصفتها الحاضنة العلمية الثانية بعد المعرفة التي أسهمت في إتمام المشروع الثقافي للمعري الذي دخلها وهو في السادسة والثلاثين من عمره، وقد اشتدّ عوده في العلم وصار صلباً بما يكفي أن يقول عن نفسه: "ومنذ فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسي

باجتداء علم من عراقيّ وشاميّ<sup>(١)</sup>. فماذا كانت تشكّل بغداد للمعري علمياً وماذا أفادته، ما دام يقول ذلك عن نفسه؟ لا بدّ أن نفهم أن المعري بعبارته السابقة المشهورة عنه يعني أنه منذ فارق العشرين لم يجلس مجلس التلميذ من أحد، فلم يتلمذ بعد العشرين لشيخ، لكن ذلك لا يعني أنّه ما اكتسب علماً بعد العشرين، أو اطّلع على كتب وأفاد منها، فالتلمذة للشيوخ شيء، والتلمذة للنفس أي التعلّم الذاتي من الكتب شيء آخر. وأبو العلاء يقطع أيّ جدال من الممكن أن يدور حين يصّرح بسبب رحلته لبغداد، فيقول في رسالته التي وجهها للسكن المقيم بالمعرة حين أزمع على الرجوع: "... وأحلف ما سافرت أستكثر من النشب، ولا أكتثر ببقاء الرجال، ولكن أثرت الإقامة بدار العلم"<sup>(٢)</sup>. إنّ في هذا الكلام تصريحاً برغبة أبي العلاء في طلب العلم، فلا تعارض بين عدم تلمذته لأحد وطلب العلم. فقد كانت بغداد "عاصمة العلم والأدب، ومطمح جميع النفوس في العالم الإسلامي، بما زخرت به من مكتبات، على رأسها "دار الحكمة" التي أسّسها الرشيد، و "دار العلم" التي أسّسها سابور بن اردشير، وبما نشط فيها من مجامع العلم والأدب والفلسفة والفقه، مما رحل لأجله ولم ينقطع عنه مدة إقامته"<sup>(٣)</sup>. ونسوق هنا ما ورد في الترجمات عن رحلة أبي العلاء هذه لبغداد لننهّد لشيء من الممكن أن نفيد منه في الكشف عن العلم الذي أفاده فيها، لنصل إلى إجابة عن سؤالنا الأساسي: هل هناك مصادر معرفية أجنبية، في الفلك، اتصل بها أبو العلاء واطّلع عليها؟

يقول القفطي: "وذكر لي القاضي أبو القاسم التتوخي، أنّه ورد بغداد في سنة تسع وتسعين وثلاثمئة وأنّه قرأ عليه دواوين الشعراء ببغداد"<sup>(٤)</sup>، ويقول أبو الفداء: "ودخل بغداد

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، ص (٨٩).

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحرّي، ابن العديم، ص (٥٥٤).

(٣) أبو العلاء الناقد الأدبي، السعيد السيد عبادة، دار المعارف، القاهرة، ط (١)، ١٩٨٧، ص (٣٧).

(٤) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن إنباء الرواة عن أنباء النحاة، القفطي، ص (٢٨).

سنة تسع وتسعين وثلاثمائة، وأقام بها سنة وسبعة أشهر، واستفاد من علمائها، ولم يتلمذ أبو العلاء لأحد أصلاً<sup>(١)</sup>. وتمضي التراجم على هذه الوتيرة في ذكر رحلة أبي العلاء لبغداد وعدم تلمذته لأحد فيها، لكن بعض الترجمات، ومنها ترجمة ابن العديم الثقة، تذكر أن أبا العلاء قد استفاد من علمائها، يقول ابن العديم: "وسافر أبو العلاء إلى بغداد في سنة تسع وتسعين؛ للاستكثار من العلم، فأخذ بها عن أبي الحسن علي بن عيسى الرّبيعي، وأبي أحمد عبد السلام بن الحسين البصري المعروف بالواجكا، وأبي علي عبد الكريم بن الحسن بن حكيم السكري النحوي اللغوي"<sup>(٢)</sup>، وبعد ذلك يذكر ابن العديم قصة المعري مع الرّبيعي فيقول: "لما قدم بغداد دخل على علي بن عيسى الرّبيعي، ليقراً عليه شيئاً من النحو، فقال له الرّبيعي: ليصعد الإصطبل فخرج من عنده مُغضباً، فلم يَعدْ إليه"<sup>(٣)</sup>. والاصطبل تعني الأعمى بلغة أهل الشام<sup>(٤)</sup>. إن هذه القصة تنفي نفيّاً لا يدخله الشك أيّ النقاء بين المعري والرّبيعي، لا سيما أنها وردت في كثير من التراجم، فكيف يصحّ إذن أن يكون الرّبيعي من علماء المعري، هذا فضلاً عن أنه لا توجد ترجمة واحدة تذكر اسم عالم جلس له أبو العلاء في بغداد. إننا لا نذهب مذهب ابن العديم في أن أبا العلاء تلمذ لأحد في بغداد، غير أنه اطلع على دور العلم فيها، وحفظ كل ما سمع وقرأ عليه، يقول ابن العديم: "إنما دخل إلى بغداد لتعرض عليه الكتب التي في خزائن بغداد لما وُصف له من كثرتها، ولم تكن رحلته لطلب دنيا"<sup>(٥)</sup>. ويورد ابن العديم خبر حفظه للكتب التي عرضت عليه في بغداد فيقول: "إنّ الشيخ أبا العلاء لمّا دخل

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن المختصر في أخبار البشر، أبو الفداء، ص (١٨٦).

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥١٥-٥١٦).

(٣) نفسه، ص (٥١٦).

(٤) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، ص (٧٥)، وعن نكت الهميان، الصفدي، ص (٢٨٧).

(٥) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥١٦).

بغداد لم يُعرض عليه شيء من الكتب إلا حفظها، وأخبرهم أنه يحفظ كل شيء سمعه. وطلبوا كتاباً لا يعرفه ليمتحنوه به، فأحضروا دُستور الخراج الذي في الديوان، وجعلوا يُوردون ذلك عليه مُياومةً وهو يسمع، إلى أن فرغوا من ذلك، فابتدأ أبو العلاء وسرد عليهم كل ما أوردوه عليه<sup>(١)</sup>. ويقول عنه أيضاً: "ثم أنه بعد ذلك طلب أن تعرض عليه الكتب التي في خزائن بغداد، فأدخل إليها، وجعل لا يُقرأ عليه كتاب إلا حفظ جميع ما يقرأ عليه"<sup>(٢)</sup>.

وهكذا تمضي التراجم، ومنها ترجمة ابن العديم، في ذكر أخبار رحلة أبي العلاء لبغداد، دون أن نظفر منها بشيء يهدينا لكيفية تعلّمه فيها، والكتب التي قرأها، والعلوم التي أفاد منها غير أنها تذكر غرض أبي العلاء من هذه الرحلة وهو الاطلاع على دار الكتب، وحفظه كل ما وقع على سمعه فيها، وهنا نتعلّق بحقيقتين أكيدتين فيما يروى عن أبي العلاء، وهما "دار الكتب ببغداد"، أو كما وردت في مواطن أخرى على لسان المعري "دار العلم"، والذكاء المفرط والذاكرة العجيبة له (قوة الحافظة)، فالروايات عن حفظه وذكائه كثيرة تكاد تذكرها كل التراجم، فـ "تاريخ أبي العلاء وآثاره متظاهران على أنه كان على غاية من الذكاء، بهرت معاصريه، وشغلت مؤرخيه"<sup>(٣)</sup>.. وقد بلغته منزلة كبيرة من العلم يقول ابن العديم: "قيل له: بِمَ بلغت هذه الرتبة في العلم؟ فقال: ما سمعتُ شيئاً إلا وحفظته، وما حفظتُ شيئاً فنسيته"<sup>(٤)</sup>.

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحرّي، ابن العديم، ص (٥٥٤).

(٢) نفسه، ص (٥٤٤).

(٣) أبو العلاء الناقد الأدبي، السعيد السيد عبادة، ص (٣٢).

(٤) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحرّي، ابن العديم، ص (٥٥١).

ولا بدّ هنا من إلقاء الضوء على هاتين الحقيقتين المهمتين وهما:

١. سبب الرحلة لبغداد وهو الاطلاع على دار الكتب/ العلم فيها.

٢. الذكاء المتوقّد والذاكرة العجيبة في الحفظ.

إنّ مترجمي أبي العلاء لا يختلفون في حقيقة سبب الرحلة وهو الاطلاع على دار الكتب ببغداد. يقول أبو العلاء في رسالته التي بعثها لخاله أبي القاسم علي بن سبيكة عند طلوعه من العراق، ووجد أمّه قد توفيت ولم يعلم قبل مقدمه بذلك: "... والذي أقدمني تلك البلاد مكان دار الكتب بها"<sup>(١)</sup>. وفي رسالته لأهل معرة النعمان يقول: "وأحلف ما سافرتُ استكثرُ من النشب...، ولكن آثرتُ الإقامة بدار العلم"<sup>(٢)</sup>. ويصرّح أيضاً أبو العلاء بغايته من الرحلة حين يقول:

وما أربّي إلا مُعرّسٌ مَعشَرٍ هُمُ الناسُ لا سوقُ العَرُوسِ ولا الشَّطُّ<sup>(٣)</sup>  
وقال التبريزي والخوارزمي معنى "معرّس معشر" دار العلم ببغداد. كما أنّهم لا يختلفون في حقيقة حفظه كل شيء يُقرأ عليه ويسمعه، إذن فلنتوقف قليلاً عند "دار الكتب أو العلم ببغداد"، ما هي، وما كتبها، وما شأن علم الفلك في عصر أبي العلاء، وفي هذه المؤسسة العلمية بالذات؟.

## "دار العلم في بغداد":

وهذه المكتبة قد ذكرها الكثيرون في القديم والحديث، ونالت حظاً كبيراً من الاهتمام في سياق الحديث عن المكتبات العامة في بغداد وفي المشرق الإسلامي، ولا تريد الدراسة أن

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، ص (٨٩).

(٢) نفسه، ص (٩٢).

(٣) شروح سقط الزند، ١٦٣١/٤.

تقف على كل ما كتب عن هذه المؤسسة العلمية العظيمة، لكنها تنتقي من أخبارها ما يخدم الحاجة في تشكيل صورة توضح إلى حد ما كيفية تواصل أبي العلاء معها وإفادته منها، وحفظه ما كان فيها على ضخامتها وعظمتها.

يقول ابن الأثير: "بنى أبو نصر سابور بن أردشير ببغداد داراً للعلم ووقف فيها كتباً كثيرة على المسلمين المنتفعين بها"<sup>(١)</sup>. ويقول: "وكان بها عشرة آلاف مجلداً وأربعمائة من أصناف العلوم، منها مائة مصحف بخطوط بني مقلّة"<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن تغري بردي: "وفيها (أي في سنة ٣٨٢هـ) ابتنى الوزير أبو نصر سابور بن أردشير داراً بالكرك سماها "دار العلم" ووقفها على العلماء ونقل إليها كتباً كثيرة"<sup>(٣)</sup>. ويذكرها ابن خلكان أثناء الترجمة لسابور فيقول: "وله ببغداد دار علم، وإليها أشار أبو العلاء المعري بقوله في القصيدة المشهورة:

وَغَنَّتْ لَنَا فِي دَارِ سَابُورِ قَيْنَةً مِنْ الْوَرَقِ مِطْرَابُ الْأَصْنَائِلِ مِيهَالُ"<sup>(٤)</sup>

ويقول ابن الجوزي: "وفي هذه السنة (٣٨٣هـ) ابتاع أبو نصر سابور بن أردشير داراً في الكرك بين السوريين وعمرها وبيضها وسماها: دار العلم، ووقفها على أهله، ونقل إليها كتباً كثيرة ابتاعها وجمعها وعمل لها فهرستاً و...."<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكرها ياقوت الحموي في معجم البلدان حين عرّف بمحلة بين السورين، فقال: "بين السورين اسم لمحلة كبيرة كانت بكرك بغداد، وكانت من أحسن محالها وأعمرها، وبها

(١) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٤)، ١٩٨٣، ج (٧)، ص (١٦٢).

(٢) نفسه، ٨٨/٨.

(٣) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط (١)، ١٩٩٢، ج (٤)، ص (١٦٦).

(٤) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٧٧، ج (٢)، ص (٣٥٦).

(٥) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٩٩٢، ج (١٤)، ص (٣٦٦).

كانت خزانة الكتب التي وقفها الوزير أبو نصر سابور من أردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كانت كلها بخطوط الأئمة المعتمدة وأصولهم المحررة،...<sup>(١)</sup>.

ويتحدث محمد حمادة عن هذه المكتبة باستفاضة فيقول: "وقد ازدهرت هذه المكتبة ازدهاراً رائعاً وارتفع صيتها وطارَت سمعتها في الآفاق، وضربوا إليها أباط الإبل، وذلك لشهرة الرجال الذين وقفوا أنفسهم على خدمتها وإدارتها، ... ، هذا ويعتبر أبو العلاء المعري الشاعر المشهور أشهر من قصد بغداد خاصة لزيارة دار العلم هذه، والتعرف إلى محتوياتها وعلى الأدباء والعلماء الذين كانوا يرتادونها، ويرد ذكرها في مؤلفاته، وكذلك يرد ذكر أمنائها أمثال عبد السلام البصري، وأبي منصور الخازن. وقد كان المشرف على دار العلم آنذاك الشريف المرتضى وكان الخازن أبا منصور، ... ، وقد أقام أبو العلاء في بغداد يتردد على دار العلم عاماً وبعض العام، وعقدت بينه وبين أبي منصور الخازن وعبد السلام البصري الخازن الآخر في دار العلم صداقة وصحبة"<sup>(٢)</sup>.

ويقول عنها يوسف العش: "وما كانت المكتبة تقبل الهدايا المقدمة إليها دون فحص، وهي في الأصل خزانة تضم أنفس كتب العلوم العربية التي نسخها خطاطون، أو علماء مشهورون بدقتهم وسعة معارفهم"<sup>(٣)</sup>.

---

(١) معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، (١)، ص (٥٣٤).

(٢) المكتبات في الإسلام، محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٩٧٨، ص (١٣٠-١٣٢).

(٣) دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، يوسف العش، تر: نزار اباطة ومحمد صباغ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط (١)، ١٩٩١، ص (١٣٤).

وانظر أيضاً: المكتبات في الحضارة العربية الإسلامية، ربحي مصطفى عليان، دار صفاء للنشر، عمان، ط (١)، ١٩٩٩، ص (١٣٩).

و: الوقف وبنية المكتبة العربية، يحيى محمود ساعاتي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط (١)، ١٩٨٨، ص (٣٧-٤٠).

من مجمل ما سبق نستطيع أن نقول عن "دار العلم" هذه إنها كانت دار علم كبيرة، احتوت على نفائس الكتب، وقصدها العلماء والأدباء من كل حذب وصوب، والأهم من ذلك أنها كانت تضم في جنباتها كتباً في موضوعات متنوعة، وقد كان علم الفلك من أهم العلوم التي تبحث وتقتنى كتبها، يقول يوسف العش: "ونلاحظ أيضاً وجود علوم الطب والفلك والحكمة والهندسة فيها. وهذا ما يبرهن على أن علوم القدماء امتزجت بحياة المكتبة التي غلب عليها العنصر الديني"<sup>(١)</sup>.

ولعلّ الأهم أن نعرف أن هذه المكتبة وغيرها من المكتبات في ذلك الوقت، كانت تضم إلى جانب الكتب أشياء أخرى، فقد "أودعت فيها الأشياء الثمينة غير الكتب، كأدوات التنجيم والفلك، لأن المكتبة مكانها الدائم"<sup>(٢)</sup>.

والشيء المهم الآخر أن المكتبة كانت، كما هي مكاناً آمناً للكتب والأدوات الأخرى، مكاناً لاجتماع العلماء وعقد المجالس، وإجراء المناظرات العلمية، فكانت المناقشة بأبهى صورها من خلال الحرية في الحوار، وإبداء الرأي، ولم يكن ذلك ليحصل لولا الحرية التي منحها الخلفاء العباسيون للعلماء. ونعرض لهذا حين نقف لنلقي الضوء على المكتبة الثانية في ذلك الوقت وكانت أشبه بأكاديمية علمية كبرى، ولا نستبعد ارتياد أبي العلاء لها وإطلاعها على كتبها، وإفادته منها وهي بيت الحكمة البغدادي.

إنّ هذه الأخبار التي سقناها عن دار العلم ببغداد توضح لنا الحافز الكبير الذي دفع أبا العلاء وجذبه إلى أن يتجشم المخاطر، ويرحل إليها لينهل من كتبها الكثيرة رغم أنه، كما يقول عن نفسه، منذ فارق العشرين لم يحتج لعلم عراقي ولا شامي.

(١) دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، يوسف العش، ص (١٣٦).

(٢) نفسه، ص (٣٢١).

وخير ما يدلنا على علاقة أبي العلاء الوثيقة بتلك المكتبة ما كان بينه وبين خازنها

عبد السلام البصري من صلات، فقد كتب له قصيدة، يقول فيها:

وما سار بي إلا الذي غرّ آدمًا      وحواء حتى أدرك الشرف الهبط

أخازن دار العلم كم من تنوفة      أتت دوننا فيها العوازف واللغظ<sup>(١)</sup>

يُبدى أبو العلاء تأسفاً شديداً وحزناً على مفارقتة بغداد إلى حد أنه جعل رحيله عنها غواية تضاهي غواية إبليس سيدنا آدم. وما حزنه على بغداد إلا حزن على دار العلم هذه، فقد كانت محور حياته هناك، فيها أكمل مشروعه الثقافي المعرفي، وقابل علماء أجلاء، فناظر وحاوّر بجو سمته الحرية.

وبالوقوف على مجمل القصائد إلى وجهها لأصحابه العلماء في بغداد أمثال عبد السلام البصري، وأبي القاسم التنوخي، تتبلور بعض ملامح الصورة العلمية التي كانت له هناك، فشغفه بتلك الديار منوط بحب المعرفة وحضور المجالس العلمية والمناظرات التي كانت تعقد بها، فدار العلم بما تشكّله من معرفة سواء أكانت متأتية من كتب أم مجالس علمية، هي نقطة الجذب الأولى والمهمة التي يأسف أبو العلاء على مفارقتها.

إن المعرفة هي الوجود بالنسبة لأبي العلاء، وهي الوسيلة لإكمال النقص بل وتحقيق التميز الذي لا يُطاول، فكان يسعى لها بما أوتي من قوة، فقد تركزت أشواقه بعد رحيله من بغداد لتلك الدار، فهي داره الروحية والفكرية التي نهل منها، والتقى بجملة من العلماء والأدباء الأفاضل، الذين أثروا على مجرى حياته الفنية بما تحصل له من مناظراتهم ومحاوراتهم من فلسفة ومعرفة وثقافة، وإن كان لا يقبل بكل ما عرف؛ فهو، كما ذكرنا سابقاً، مثال المنقف الإيجابي الذي يعرف ويمحص تلك المعرفة بميزان العقل، ويحاوّر ويفند ويجادل

(١) شروح سقط الزند، ١٦٣٢/٤. التنوفة: البرية، العوازف: من عزيف الجن، اللغظ: الأصوات التي لا تفهم.

ويقبل ويرفض. لقد فتحت له في بغداد "أبواب المجالس والمجامع والمكتبات ودور العلم على مصاريعها. فكان يحضر مجلس الشريف الرضي، ومجلس الشريف المرتضى، ومجلس الوزير سابور بن أردشير، ومجالس فلسفية أخرى متعددة"<sup>(١)</sup>.

فها هو يخاطب أبا أحمد عبد السلام البصري موضحاً أشواقه للاجتماعات التي كانت تتم يوم الجمعة في "دار العلم" يقول:

تَهَيَّجْ أَشْوَاقِي عَرُوبَةً إِنَّهَا إِلَيْكَ زَوْتِي عَنْ حُضُورٍ بِمَجْمَعٍ<sup>(٢)</sup>

وفي هذه القصيدة إشارات واضحة الدلالة على اجتماعه بعلماء ذوي معرفة وافرة، من مشارب ومذاهب عدة يجلبهم ويُعظمهم على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم، ويبعث لهم سلامه، ويختم القصيدة بندمه على مغادرته بغداد وعلى حبّ رجعتة إليها يقول:

|                                    |                                               |
|------------------------------------|-----------------------------------------------|
| سَلامٌ هُوَ الإِسْلامُ زارَ بلادكم | ففاضَ على السُّنِّيِّ والمُتَشَيِّعِ          |
| حسابُكم عند المليك وما لكم         | سوى الودِّ منِّي في هُبوبٍ ومُفرَعِ           |
| ودادي لكم لم ينقسم وهو كامل        | كم شطورٍ وزنٍ ليس بالمتصرّعِ                  |
| ألم يأتكم أني تفردتُ بَعْدَكم      | عن الإنسِ مَنْ يَشْرَبُ مِنَ العِدِّ يَنْقَعِ |
| نعم حبذا قيظُ العراقِ وإن غدا      | يبثُّ جماراً في مَقِيلٍ ومَضْجَعِ             |
| فكم حلة من أصمَعَ القلبِ آيسِ      | يَطُولُ ابنُ أَوْسٍ فَضْلُهُ وابنُ أَصمَعِ    |
| أخفُ لذكراه وأحفظُ غَيِّبِهِ       | وأهَضُّ فِعْلِ الناسِكَ المُتَخَشِّعِ         |
| صلاةُ المُصَلِّي قاعداً في ثوابها  | بنصفِ صلاةِ القائمِ المُتَطَوِّعِ             |

(١) الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، عطا بكري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠، ص

(٢١).

(٢) شروح سقط الزند، ١٥٤٣/٤. عروبة: يوم الجمعة، زوتني: منعنتي.

فلا كان سيرى عنكم رأي ملحد يقول بيأس من معاد ومرجع<sup>(١)</sup>

ونسلم الضوء قليلاً على بيته:

ألم يأتكم أني تفسدت بغيركم عن الإنس من يشرب من العذ ينقع<sup>(٢)</sup>

لقد تحقق لأبي العلاء الارتواء الحقيقي من العلم الذي ابتغاه في العراق، فورد العلم من مصدره وأصله، ووصل حد المعرفة والخبرة التي جعلته ينفرد عن الناس بعد فراق بغداد، لاستغنائه عنهم بما تحقق لديه من ثقافة وعلم، إنه لا يطلب الأقل بعد أن حاز الأكثر. فما هو أيضاً حين يبعث بقصيدة للقاضي أبي القاسم علي بن المحسن بن أبي الفهم التتوخي "وكان حمل إليه وهو ببغداد جزءاً من شعر تتوخ، فخلفه عند عبد السلام البصري"<sup>(٣)</sup>. يؤكد أنه ما رحل عن تلك الديار ديار العلم ببغداد إلا لأمرين كبيرين هما: رجاؤه لقاء والدته، وقلة ماله، ببغداد التي روته من علمها وأغدقت عليه معرفتها، وأقبلت بتقافتها لا يرحل عنها ولا تفارق، وإن حدث وفارقها، فهو لا يريد الشرب من غيرها، يقول:

أسارني عنكم أمران والدة لم ألقها وثرأء عاد مسفوتا  
لولا رجاء لقائهما لما تبعت عني دليلاً كسير الغمد إصليت  
سقياً لدجلة والدنيا مفرقة حتى يعود اجتماع النجم تشتيتا  
وبغدها لا أريد الشرب من نهر كائما أنا من أصحاب طالوتا  
بت الزمان حالي من حالكم أعزز علي يكون الوصل مبنوتا

(١) شروح سقط الزند، ١٥٤٥/٤-١٥٥٢. المفرع: المكان الذي يفرع أي يُعلَى، العذ: الماء الدائم الذي له أصل، ينقع: يروي، ابن أوس: حبيب بن أوس الطائي، ابن أسمع: الأصمعي، أسمع القلب: مجتمعة وذكية.

(٢) نفسه، ١٥٤٨/٤.

(٣) نفسه، ١٥٥٢/٤.

أَهْدِي السَّلَامَ إِلَى عَبْدِ السَّلَامِ فَمَا يَزَالُ قَلْبِي إِلَيْهِ الدَّهْرَ مَلْفُوتًا<sup>(١)</sup>

إنَّ قصائده لبغداد مع ما سقناه من أخبار عن "دار العلم" تعكس إلى حدٍّ ما الجو العلمي الذي كان يعيش فيه أبو العلاء هناك، فهو يعيش وسط سياق معرفي فكري فلسفي، فالمكتبة تحفل بعلماء وأدباء من مشارب شتى وثقافات عدة وفلسفات متنوعة وديانات مختلفة، تجري بينهم محاورات ومناظرات بحرية كبيرة، فهذه التفاعلات الفكرية تثمر ثقافة غنية وتكسب أبعاداً فكرية عميقة، فـ "لا شك أن هذا النزاع الفكري أحدث في العقول ميلاً إلى النظر النقدي في الكون والحياة والدين والمعاد"<sup>(٢)</sup>. ومن بين العلماء الذين التقاهم أبو العلاء "إخوان الصفاء" حيث يقول:

كَمْ بَلَدَةٍ فَارَقْتَهَا وَمَعَاشِرٍ يُذَرُّونَ مِنْ أَسْفِ عَلَيَّ دُمُوعًا  
وَإِذَا أَضَاعَتْنِي الْخُطُوبُ فَلَنْ أَرَى لِدُودَادِ إِخْوَانِ الصَّفَاءِ مُضِيْعًا<sup>(٣)</sup>

والخوارزمي أحد شراح الديوان الثلاثة يُنكر أنه قد عني إخوان الصفاء أصحاب الرسائل المعروفة، بل عني أصدقاءه الصافية الوداد. لكننا نرجح أنه عني إخوان الصفاء أنفسهم؛ لما نراه من تأثره الكبير بأفكارهم الفلكية أو المتعلقة بالنجوم في "اللزوميات"، فليس من المستبعد أن يكون قد التقاهم وجرت بينهم محاورات ومناظرات في ذلك الوقت، وإخوان الصفاء هؤلاء اهتموا اهتماماً بالغاً بعلم النجوم والهيئة، وخصّوه بعناية وشرح مستندين لمصادر يونانية وفارسية وهندية؛ ومن الواضح تأثر أبي العلاء بعلمهم في هذا المجال، وسنقف على

(١) شروح سقط الزند، ٤/ ١٥٩٤-١٦٠٣. المسفوت: الذي لا بركة فيه، العنس: الناقة الشديدة، سرّ الغمد:

السيف، الإصليت: الماضي النافذ، النجم: الثريا، المبتوت: المقطوع، ملفوت: مصروف مردود.

(٢) أمراء الشعر في العصر العباسي، أنيس المقدسي، دار العلم للملايين، بيروت، ط (١٧)، ١٩٨٩، ص (٣٩٩).

(٣) شروح سقط الزند، ٤/ ١٦٨١.

ذلك بالتفصيل في الفصل الثالث عندما نعرض لحضور العالم العلوي في "اللزوميات"، ونرى مقدار التقاطع بين أبي العلاء وبينهم في الأفكار الفلكية المطروحة، مما يشير بشكل واضح لمرجعية أبي العلاء الأجنبية بعد أن عاد من رحلة بغداد. فمن غير المستبعد "أن يكون أبو العلاء قد كون له صلة وثيقة بجماعة إخوان الصفاء أثناء مكوثه في بغداد"<sup>(١)</sup>، يقول عبد الله العلايلي: "فأراه في بغداد يختلف كل يوم جمعة إلى المجتمع الفلسفي الخاص في دار عبد السلام البصري، وأسمى جماعة هذا المجلس "إخوان الصفاء" لشيوع هذا الاسم في ذلك العصر، ولما له من دلالة على جماعة فلسفية حرة التفكير، مشتركة النزعات والميول والآراء"<sup>(٢)</sup>، ويؤكد جهاد فاضل أن لإخوان الصفاء تأثيراً في المعري حيث يقول: "يبدو أن رسائل إخوان الصفاء التي كانت موجودة ومتداولة في زمن المعري كانت شديدة التأثير في متنوع الحقول في تلك الفترة، بل إنها استبدت بالفكر العربي وطبعته طوال قرنين ونصف،... وفي رأي العلايلي أن "يقظة قوى المعري كانت في جو عابق بسحرها، فمضى مستتماً يفكر على نهجها ويأتم رسومها"<sup>(٣)</sup>.

أما بالنسبة للكتب التي كانت في "دار العلم" ودور العلم الأخرى، فقد كان اللافت للنظر كثرة الكتب المترجمة عن الأمم الأخرى في كافة العلوم المختلفة، وخاصة لا سيما في علم الهيئة والنجوم، فقد نشطت حركة الترجمة في العصر العباسي نشاطاً لم يشهد مثله عصر آخر، وتهياً للعرب الاطلاع على معارف الأمم الأخرى مثل الهند واليونان والفرس، وأفادوا من تلك العلوم كثيراً، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا اهتمام الخلفاء العباسيين بذلك فقد شجّعوا

(١) الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، عطا بكري، ص (٢٢).

(٢) المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، عبد الله العلايلي، دار الجديد، بيروت، ط (٣)،

١٩٩٥، ص (٢٧).

(٣) كيف نقرأ المعري، جهاد فاضل، الفكر العربي، ع (٢٦)، ١٩٨٢، ص (٢٦٦).

الترجمة، ورَعَوْا حركتها، وأغدقوا عليها الأموال، ووفّروا للعلماء المناخ العلمي المناسب، وأنشأوا المكتبات، "فكانوا يقربون العلماء والأدباء ويتخذون المكاتب الحافلة بأنواع الكتب، ... فأخذ الناس يجدّون في التعلم والتعليم والتأليف حتى امتلأت الخزائن العربية بالكتب المتنوعة من كل فن من فنون العلم"<sup>(١)</sup>. وقد أقبل أبو العلاء فقراً - كما تذكر الروايات - الكتب التي في خزائن بغداد، وجعل لا يقرأ عليه كتاب إلا حفظ جميع ما يقرأ عليه، ولهذا ماله من فاعلية في إخصاب عقل مثل عقل أبي العلاء بأنواع مختلفة من العلوم الفلسفية والدينية والرياضية والطبيعية وغيرها، فظهر ذلك جلياً في "اللزوميات" التي اتصفت بالصفة الفكرية فضلاً عن الفنية، فكانت خير ما يمثل الفن حينما يكون متقفاً قد أعمل الفكر فيه أدواته. وننتقل الآن للمركز العلمي الثقافي الثاني في بغداد الذي استقطب أبا العلاء وجذبه، للاطلاع عليه والإفادة منه.

## بيت الحكمة البغدادي:

إنّ بيت الحكمة البغدادي من أهم المؤسسات العلمية الكبرى في التاريخ الإسلامي، أنشأه الخليفة العباسي هارون الرشيد، ضمن الاهتمام بالحركة العلمية والثقافية النشطة التي أولاها خلفاء بني العباس اهتمامهم، وقد ابتدأت تلك الحركة بأبي جعفر المنصور الذي نأى على إسهامه في مجال تنشيط الحركة العلمية بعامة، والفلكية بخاصة فيما بعد، وأعقبه الرشيد في رعاية تلك الحركة حتى بلغت أوجها على يد المأمون، فصار بيت الحكمة في زمنه "أكاديمية بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة تحوي أماكن للدرس، وأماكن لخزن الكتب وأماكن

(١) الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره، محمد سليم الجندي، ج (١)، ص (١٣٥).

لنقل، وأماكن للتأليف إلى جانب المرصد الفلكي والنشاط الفلكي الذي مارسه<sup>(١)</sup>. وفي ذلك يقول رشيد الجميلي أيضاً "إن بيت الحكمة هذا كان أكاديمية علمية بالمعنى الصحيح، ولا سيما إذا تذكرنا أن أولاد موسى بن شاكر المعروفين باهتماماتهم الفلكية والرياضية كانوا يعملون فيه، وهو مقسم إلى أقسام متعددة منها قسم للنقل، ومكان للتأليف، ومكان للبحث الفلكي والعلمي والرصد"<sup>(٢)</sup>.

وأما عن اجتماع العلماء في ذلك البيت فيقول: "اجتمع في بيت الحكمة أجلّ العلماء والأطباء والفلاسفة والفلكيين وأصحاب الحيل والصناعات، وترجموا مختلف الكتب التي تبحث في شتى العلوم والفنون والمعارف والصنائع، وكلها كانت في بيت الحكمة، كما دخل بيت الحكمة ما ألفه العلماء في اللغة والأدب والتاريخ والفقه وعلم الكلام والملل والنحل، فكان بيت الحكمة يحوي كل نادر وغريب، يقصده المؤلفون، ويجدون فيه خير معين لما يرغبون به من العلوم المختلفة"<sup>(٣)</sup>.

وربما من المفيد أن نلقي الضوء على الأجواء النفسية والحرية التي كانت تسود هذا البيت، لما في ذلك من خلق تفاعل فكري إيجابي مثمر، ومن كشف عن نشاط مهم من نشاطات هذه المؤسسة العلمية، وهو المناظرة في مجالسها العلمية، يقول رشيد الجميلي: "وكانت الحرية التامة تسود بيت الحكمة، فلا أثر للتعصب الذميمة أو التزمّت، فتجد فيه أصحاب الفلسفة يتناظرون بكل حرية وصراحة، ويتكلم أهل الملل والنحل بما يبدو لهم، وبما يعتقدونه ويرونه أقرب إلى العقل والمنطق، وذلك دون خوف أو حذر، ومما يؤيد لنا هذا أنه

(١) المكتبات في الإسلام، محمد ماهر حمادة، ص (٥٣).

(٢) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، رشيد الجميلي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص (٢٢٩).

(٣) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (٢٣٠).

كان بين الذين تولوا أمر بيت الحكمة وأشرفوا على حركة الترجمة فيه، هم من السريان النصارى، ولهم منزلة رفيعة عند الخلفاء، يعمل برأيهم، وينقاد إليهم أجل العلماء المسلمين، يأخذون عنهم، ويسترشدون بأقوالهم، كما كانوا يؤثرون شعائرهم الدينية بمنتهى الحرية، ويدافعون عن معتقداتهم بكل صراحة، وينظرون المسلمين في الأمور الدينية، ولربما كان هذا أمام الخليفة نفسه، وكان بعض أصحاب بيت الحكمة من الشعوبيين المغالين في بغض العرب، وتفضيل غيرهم من الأعاجم عليهم، هذا التسامح كان يسود بيت الحكمة، وكانت الكتب التي تبحث في شتى النواحي الفكرية مبذولة في دكاكين الوراقين بعاصمة المأمون، في الوقت الذي كانت أوروبا تتخبط في دياجير الظلام<sup>(١)</sup>.

وخير ما يدل على نفاسة الكتب التي كانت ببيت الحكمة وكثرتها نصّ للقلقشندي يقول فيه: "ويقال إنّ أعظم خزائن الكتب في الإسلام ثلاثُ خزائن إحداها - خزانة الخلفاء العباسيين ببغداد، فكان فيها من الكتب ما لا يُحصى كثرة، ولا يُقَوَّم عليه نفاسة، ولم تزل على ذلك إلى أنّ دَهَمَتُ التتر بغداد، وقتل ملكهم هولاءكو المستعصم آخر خلفائهم ببغداد، فذهبت خزانة الكتب فيما ذهب، وذهبت معالمها، وأُغفيت آثارها"<sup>(٢)</sup>.

والشيء المهم الذي يعنينا في بيت الحكمة على امتداده الزمني منذ أن أنشئ إلى عهد أبي العلاء، وزيارته بغداد، الاشتغال بالتتجيم وبعلم الفلك والنجوم عامة، وقد جاء هذا الاشتغال وفقاً لاهتمام الخلفاء العباسيين الثلاثة المنصور والرشيد والمأمون بهذا العلم، إلى جانب اهتمامهم الكبير بحركة الترجمة، فكان بيت الحكمة مركزاً للترجمة بالدرجة الأولى، ومكاناً للاشتغال بعلم الفلك والنجوم، فقد كان هناك أشخاص معينون في بيت الحكمة يعملون

(١) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (٢٢٩-٢٣٠).

(٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٨٥، ج (١)، ص (٤٦٦).

بالتنجيم والفلك، كما كان هناك فرع مخصص للبحوث الفلكية، فالمأمون بذل ما بوسعه "لتأليف كتب التنجيم، أكثر مما بذل للترجمة، وقبل أن يدخل الخليفة إلى بغداد أُلّف له عمر بن الفرّخان كتاباً كثيرة في النجوم ... منها تفسير الأربع مقالات لبطليموس، وكتاب بعنوان (اتفاق الفلاسفة واختلافهم في خطوط الكواكب). واختصر أحد العاملين في بيت الحكمة وهو أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي كتاب (السند هند الكبير)<sup>(١)</sup>.

من مجموع ما سبق يمكننا عدّ بيت الحكمة ما يأتي:

أ- مكتبة ضخمة: "كان بيت الحكمة، كأعظم مكتبة في العصر العباسي، قد ضمت من الكتب، ما تتمنى كل مكتبة قديماً وحديثاً أن تحوي مثلها، بسبب توفر صفتين رئيسيتين فيها هما عماد كل مكتبة في كل زمان ومكان، وأعني بهما كمية ونوعية تلك المصنفات التي احتوتها مكتبة بيت الحكمة، فهي من ناحية قد بلغت من الكثرة حداً، بحيث قصد المغول منها إقامة جسور لهم على نهر دجلة، وهي من ناحية أخرى - وهي الأهم، أنها كانت من أنفس ما عرفه العالم في العصور الوسطى من تراث لأمم كان للعرب الفضل الكبير في حفظه من الضياع، عندما ترجموا أهم تراث اليونان وفارس والهند والسريان إلى العربية"<sup>(٢)</sup>.

فلربما أن أبا العلاء اطلع على مجمل هذه الكتب، وفقاً لما يُروى عنه من حقيقة اطلاعه على خزائن الكتب ببغداد، كما يقول ابن العديم: "ثمّ أنه بعد ذلك طلب أن تعرض عليه الكتب التي في خزائن بغداد، فأدخل إليها، وجعل لا يُقرأ عليه كتابٌ إلّا حفظ جميع ما يقرأ

(١) دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، يوسف العش، ص (٦٦).

(٢) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (٢٣٧).

عليه<sup>(١)</sup>. ومن المؤكد أنه كان من بين تلك الكتب المتوفرة في بيت الحكمة كتب الفلك والنجوم، فاطلع عليها بحكم اطلاعه على كتب البيت جميعها، فقد كانت الكتب المترجمة في الفلك والمؤلفة فيه كثيرة ومنتشرة ومتوافرة، كنتيجة من نتائج ازدهار علم الفلك في العصر العباسي.

ب- مجلساً علمياً: لا يشكل بيت الحكمة مكتبة فحسب، إنما كانت تعقد فيه مجالس علمية يجلس فيها علماء من أمكنة مختلفة، وثقافات عدة، ومشارب متنوعة، وديانات عديدة، يتناظرون ويتحاورون بحرية تامة وتسامح كبير، فلا بدّ إذن من أنّ أبا العلاء قد شهد بعض هذه المجالس وهاور وناظر، واطّلع على كثير من المذاهب والثقافات والفلسفات المختلفة عبر هذه المجالس، فاكتسب ما اكتسب من معارف نجد ثمارها في "اللزوميات".

لقد كان بيت الحكمة مركزاً لتلاقي الأفكار وتفاعلها فتكوّن منها "مزاج فكري جديد نتيجة الحرية والصراحة السائدة في حوار العلماء والفلاسفة والمفكرين والأدباء وسواهم. ومما يؤكد أهمية بيت الحكمة في الحياة العلمية والثقافية، هو اهتمام الخلفاء شخصياً بمجالس المناظرات، والمناقشات الأدبية والعلمية التي كان الأدباء والعلماء يعقدونها في هذه المؤسسة"<sup>(٢)</sup>.

فهذه المجالس كانت تتم فيها محاورات ومناظرات حول قضايا عدة، ومسائل كثيرة، وقد كانت مسألة "التنجيم" في أوجها في ذلك الوقت، هذا فضلاً عن ازدهار علم الفلك ازدهاراً كبيراً، بفعل الكتب المترجمة عن اليونان والهند والفرس مثل كتاب بطليموس "المجسطي"، وكتاب أرسطو طاليس "في السماء والآثار العلوية"، وقبلهما كتاب "السند هند العظيم" فكان من

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء، عن الإنصاف والتحري، ابن العديم، ص (٥٤٤).

(٢) "بيت الحكمة النشأة والتطور"، غانم عبد الله خلف، من كتاب بيت الحكمة العباسي (عراقة الماضي ورؤية الحاضر)، مجموعة باحثين، بيت الحكمة، بغداد، ط (١)، ٢٠٠١، المجلد الأول، ص (٢٣٠).

شأن هذه الكتب أن غَدَّت الفكر الفلكي، وساهمت في ازدهاره كعلم، وكل ذلك بفعل اهتمام خلفاء بني العباس بعلم النجوم والفلك.

نعم لقد غَدَّت هذه المجالس عقل أبي العلاء، وزادت معارفه وثقافته فتشكَّلت لديه تصوّرات جديدة عن ذلك العالم العلوي، الذي كانت معارفه فيه تنحصر فيما تلقَّاه من معارف عربية عبر الأدب والقرآن الكريم، وقد تجلَّت هذه التّصوِّرات في ديوانه "اللزوميات"، بعد أن عاد من رحلة بغداد، فما عدنا نرى حضور ذلك العالم كما كنّا نراه في "سقط الزند" حضوراً فنياً ذا بعد جمالي ودلالي، لكنّا أصبحنا نرى طرحاً لقضايا جديدة لم نعهدها من قبل بطريقة فيها محاجة ونقاش على غرار المناظرات، وتستند إلى العقل كوسيلة للقبول أو السرفض، ومن أمثلة هذه القضايا (عقل العالم العلوي وحسّه)، فأبو العلاء يطرح هذه القضية طرحاً فكرياً لا طرحاً فنياً مبدياً رأيه فيها مستنداً في ذلك لعقله. يقول:

قالت رجال: عقول الشهب وافرة      لوصحّ ذلك قلنا: مسّها خرفاً<sup>(١)</sup>

وفي إشارة منه واضحة لأرسطو حول قضية قدم النجوم وحدوثها يقول:

لو صحّ ما قال رُسْطاليسُ من قِدم      وهبّ مَنْ مات لم يجمعهم الفلك<sup>(٢)</sup>

إنّ ورود اسم "أرسطو" وطرح فكرته حول قضية قدم النجوم يشير بوضوح لمرجعية أبي العلاء المعرفية في هذا الموضوع، فهو قد اطلع على الفكر الأرسطي إمّا عن طريق كتاب أرسطو "في السماء والآثار العلوية" بعد أن تُرجم، وإمّا عن طريق المناقشات والمناظرات في المجالس العلمية، فقد كان الفلاسفة يتناقلون تلك الأقوال، ويتحاورون حولها بين مؤيّد ورافض، فنجد مثلاً "إخوان الصفاء" الذين لا نستبعد اجتماع أبي العلاء بهم،

(١) اللزوميات، ٣/٣٨٥.

(٢) نفسه، ٢/٣٤٥.

يعرضون في "رسائلهم" كثيراً من تلك التصوّرات الفكرية عن النجوم والفلك، ويناقشون ذلك باستفاضة، ويذكر ديوان "اللزوميات" بطرح مثل تلك القضايا الفكرية العلوية، وهي لا تأتي عرضاً ببيت أو بيتين، بل تتشكّل أحياناً كثيرة لوحات كبيرة تحتل مساحة وافرة من القصيدة، ولربّما كانت هي القصيدة كلها، ونعرض لهذه القضايا في الفصل الثالث عند الكشف عن طبيعة حضور العالم العلوي في ديوان "اللزوميات".

ج- مرصداً فلكياً ومكاناً للبحث الفلكي: فقد كان يقيم في بيت الحكمة المنجمون مع أدواتهم الفلكية، ويجرون أرصادهم مستطلعين الأخبار من خلال النجوم، ويقوم المترجمون بترجمة الكتب الفلكية اليونانية والهندية والفارسية، في حين يقوم العلماء العرب بشرحها أو التعديل عليها أو تلخيصها، ويتحاورون حولها في مجالسهم، كل ذلك يجري في بيت الحكمة ليعكس الاهتمام الكبير بذلك العلم، الذي جاء ضمن الاهتمام بحركة تنشيط الفكر والعلوم والثقافة بعامة في العصر العباسي.

لقد شهد أبو العلاء عبر رحلته لبغداد كلّ هذا الاهتمام بعلم الفلك، من ترجمة وإنشاء مرصد، وتنجيم، وبحوث فلكية، وتأليف كتب، ومناظرات حول الأفكار الفلكية المطروحة ذات الأصل اليوناني أو الهندي أو الفارسي، فتأثّر بذلك الجو، ولم يكن ذلك التأثير الكبير والاطّلاع لينتأى لولا توافر أبي العلاء على موهبة عالية في الحفظ والذاكرة العجيبة، وتمتّعه بذكاء أسطوري، كل ذلك توافّق مع استعداد روحي لحبّ المعرفة أيّاً كانت هي، فضلاً عن امتلاكه قدراً كبيراً من المعرفة الفلكية، ذات المصدر العربي التي حصلها في المعرّة.

لعلنا نجانب الصواب إنْ غضضنا الطرف عن رحلة أبي العلاء لبغداد وأبعادها في فكر الرجل وثقافته؛ فقد ساهمت مساهمة عظيمة في بناء مرجعيّاته الثقافية الواسعة بشكل عام، والفلكية بشكل خاص. فكانت رحلة حاسمة في حياة أبي العلاء الفكرية؛ ففيها أقبل على خزائن

بغداد يقلّب كتبها مطّلعاً على معارفها، ويشهد مجالسها، ويدخل في محاوراتها ومناظراتها، فتشكّلت لديه ثقافة جديدة، بفعل ما أوتي من مواهب فطرية في الحفظ والذكاء، وبفعل نشاط الحركة العلمية والفكرية في بغداد في ذلك الوقت. أكمل أبو العلاء مشروعه الثقافي الذاتي بتلك الزيارة ليخرج من بغداد أديباً صقلته المعرفة، وشدّبتّه ضروب العلم المختلفة من فلسفة وديانات وعلوم، فكانت بغداد المحطة الثانية التي أكمل فيها مشروعه الثقافي بعد أن صاغت المعرفة جزءاً كبيراً منه، فتضافرت البلدتان بعلميهما المختلفة لصياغة شخص فنان مبدع مثقّف هو أبو العلاء المعري.

ولا نريد أن يفهم من هذا أننا نسند سرّ الإبداع والمرجعيات المعرفية الواسعة لدى أبي العلاء لما تلقّى في بغداد من علوم وفلسفات وديانات، لكننا نكرّر أنها أكملت بناء ثقافته ووسّعت مداراتها، ورفدتها رفقاً كبيراً، فعاد من بغداد المعري صاحب الفكر اللامع والثقافة المتعدّدة، بعد أن قضى سنة وسبعة أشهر تستنّى له خلالها الاطلاع الكافي على خزائن بغداد بمعارفها الضخمة من الناحيتين الكمية والنوعية، وكان علم الفلك من ضمن العلوم التي اتّصل المعري بشيء منها، وتأثر ببعض الأفكار والآراء والأقوال الفلكية الموجودة في الكتب المترجمة بخاصّة كتاب "المجسطي" لبطليموس، وكتاب "السند هند الكبير" لرجل من الهند، وكتاب "في السماء والآثار العلوية" لأرسطو، فقد نالت هذه الكتب حظاً وافراً من الرعاية سواء في الترجمة، أو التصحيح، أو وضع الشروح والتلاخيص عليها. ولتقريب الصورة أكثر سنخصّص ولو قليلاً الحديث عن علم الفلك في العصر العباسي: ما مصادره؟ وإلى أي حدّ وصل؟ وما مدى الاهتمام به علماً؟ كل ذلك في سبيل كشف المرجعية المعرفية في الفلك عند أبي العلاء.

## علم الفلك في العصر العباسي:

تذكر الكتب التي تشغل بتاريخ علم الفلك عند العرب، أن ذلك العلم تقدّم وازدهر في العصر العباسي بشكل كبير نتيجة اهتمام خلفاء بني العباس به للتنجيم، وللضرورة الدينية، وقد تجلّى ذلك الاهتمام عبر حركة الترجمة الكبرى التي تمت في ذلك العصر، لا سيما ترجمة كتب الفلك والنجوم عن مختلف الأمم الهندية والفارسية واليونانية، هذا وقد نشطت حركة التأليف في هذا المجال نشاطاً كبيراً بالاعتماد على ما جاء في الكتب الفلكية المترجمة من نظريات وجداول وقوانين، كما وتجلى ذلك الاهتمام بإنشاء المراصد الفلكية أو إقامة المجالس العلمية ذات الطابع الفلكي، بالإضافة لفتح المدارس الفلكية، فكان التطور في ذلك العصر من الناحيتين النظرية والعملية التطبيقية فيما يخص الفلك. يقول محمد رجب السامرائي: "تقدّم علم الفلك تقدّماً كبيراً في عهد بني العباس، كغيره من العلوم والآداب والفنون التي ازدهرت في عصرهم، وقد ساعدت على الاهتمام بهذا العلم معرفة المسلم لأوقات الصلاة يومياً، وموقع بعض البلدان المقدسة، أو وقت ظهور هلال شهر رمضان المبارك، إضافة لاهتمامهم واهتمام الناس بعلم التنجيم"<sup>(١)</sup>.

اتخذ هذا العلم صفته العلمية في ذلك العصر، نتيجة استفادة العرب من علوم مَنْ سبقهم واشتغلوا بعلم الهيئة، من فرس وهنود ويونان<sup>(٢)</sup>، ولم يتوقف العرب عند حدود ما وصل إليهم من ذلك العلم، إنّما أفادوا منه وطوّروه وصحّحوه الكثير من أخطاء علماء الفلك اليونان والهنود، لقد "كان عظماء العرب المسلمين الورثة الشرعيين لتراث الإغريق في الفلك،

(١) علم الفلك عند العرب، محمد رجب السامرائي، ص (٣٤).

وانظر أيضاً: تاريخ علم الفلك منذ أقدم العصور وحتى العصر الحاضر، علي حسن موسى وآخرون، دار الفكر بدمشق، ط (١)، ١٩٨٤، ص (١١٢-١٤٣).

(٢) علم الفلك في التراث العربي، علي حسن موسى، دار الفكر بدمشق، ط (١)، ٢٠٠١، ص (٣٧).

إلا أنهم تقدّموا على الإغريق وصحّحوا الكثير من المفاهيم، وأوجدوا النظريات العلمية، وأصبحوا بحقّ رواداً لعلم الفلك في القرون الوسطى<sup>(١)</sup>.

ومن أشهر الخلفاء العباسيين الذين اهتموا بذلك العلم بشكل خاص، وتنشيط الحركة الثقافية والفكرية بشكل عام، أبو جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨هـ)، وهارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ)، والمأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، ونظراً لما أولوه من اهتمام كبير ودعم للعلم والعلماء ولتنشيط حركة الترجمة نشاطاً لم يسبق له مثيل، فقد قسّم بعض الباحثين والمشتغلين بالترجمة أدوار حركة الترجمة في المشرق الإسلامي لعصورهم، وتقف الدراسة بعجالة على صورة ذلك العلم الذي استرعى انتباه أبي العلاء، وحمله على الاطلاع على أهمّ كتبه المترجمة والخوض في مسائله وقضاياها الفكرية، وفقاً لدور كل خليفة من هؤلاء الخلفاء الثلاثة في تطوير علم الفلك وتنشيطه، ليصبح أحد أهم العلوم الداعية لدراستها والتي يتطلبها السياق المعرفي الثقافي العام.

### أبو جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨هـ):

اهتم الخليفة المنصور بهذا العلم أيّما اهتمام، فقرّب المشتغلين به، وأغدق عليهم العناية والرعاية، وشجّع ترجمة الكتب الفلكية، وقد كان كتاب "السند هند" أهم كتاب تمّت ترجمته في عصره في الفلك، يروي ابن صاعد الأندلسي قصّة ترجمة هذا الكتاب، فيقول: "قدم على الخليفة المنصور في سنة ست وخمسمائة رجلٌ من الهند، عالمٌ بالحساب المعروف بالسند هندي في حركات النجوم،... فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب، فتولّى ذلك محمد بن إبراهيم

(١) كتاب الفلك والأنواء في التراث، علي عبيدة، ١٩٩٨، ص (١٩٢).

الفزاري، وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون بالسند هند الكبير، وتفسير السند هند باللغة الهندية  
الدهر اللاحق، فكان أهل ذلك الزمان يعملون به إلى أيام الخليفة المأمون<sup>(١)</sup>.

وفي عهد المنصور تُرجم كتاب آخر في الفلك على غاية من الأهمية هو كتاب  
"المجسطي" لبطليموس القلوزي الإسكنداري، وقد نقله عن اليونانية أبو يحيى البطريق،  
وأعيدت ترجمة هذا الكتاب زمن الخليفة هارون الرشيد على يد يحيى بن خالد. وكتاب  
بطليموس هذا نال من الشهرة العلمية ما جعله من أوائل الكتب الفلكية المترجمة، لقد اعتبره  
علماء العرب المسلمين "أفضل ما صنف في علم الفلك، والمرجع الذي استخرجت منه سائر  
المقالات والكتب الفلكية، وتأسست عليه النظريات والتجارب وأدوات القياس، ...، وبقي  
المجسطي مسيطراً على تفكير علماء الفلك قاطبة لفترة خمسة عشر قرناً. لذلك كانت ترجمة  
المجسطي إلى اللغة العربية من أهم الإنجازات التي ساعدت علماء الفلك العرب المسلمين في  
تطوير هذا العلم"<sup>(٢)</sup>.

وقد تحدّث علي حسن موسى عن كتاب بطليموس "المجسطي" بإسهاب في كتابه  
"تاريخ علم الفلك منذ أقدم العصور وحتى العصر الحاضر"، فعرض مقالات بطليموس التي  
ينقسم الكتاب إليها وتبلغ ثلاث عشرة مقالة، وشرح نظام بطليموس الفلكي، منتهياً لقوله:  
"وهكذا فإن كتاب "المجسطي" كان يتضمن كل المعارف الفلكية الموجودة في أواسط القرن  
الثاني الميلادي"<sup>(٣)</sup>، يقول ابن صاعد عن بطليموس: "والى بطليموس هذا انتهى الكلام على  
حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك"<sup>(٤)</sup>.

(١) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، ص (٦٨-٦٩).

(٢) كتاب الفلك والأنواء في التراث، علي عبدة، ص (١٨٨).

(٣) تاريخ علم الفلك، علي حسن موسى، ص (٧٧).

(٤) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، ص (٤٣).

وهناك كتاب آخر لبطليموس بعنوان "المقالات الأربعة في أحكام النجوم" وقد أمر أبو جعفر المنصور بترجمته، فقام بالترجمة أبو يحيى البطريق. وفي زمن هذا الخليفة أيضاً ترجمت كتب يونانية أخرى للعربية تتعلق بأحكام النجوم، وقد كان معظم المنجمين في زمنه من الفرس، فشكّل المنصور مجمعاً فلكياً مكوناً من نوبخت الفارسي وابنه أبي سهل، وإبراهيم الفزاري وابنه محمد وعلي بن عيسى الأسطرلابي المنجم، وعمر بن الفرخان الطبري، وكان الخليفة يستشيرهم في جميع الأمور الدنيوية ويصحبهم معه في أسفاره<sup>(١)</sup>.

أمّا الكتاب الذي بلغ الغاية من الأهمية فهو كتاب أرسطوطاليس "في السماء والآثار العلوية" وهو في حقيقة الأمر كتابان، "في السماء"، و "الآثار العلوية"، إلا أنّ الكتابين مجموعان في كتاب واحد الآن أصبح يُعرف بـ "في السماء والآثار العلوية" بتحقيق عبد الرحمن بدوي. وهذا الكتاب ذو أثر واضح في الفكر الفلكي العربي شأنه شأن كتب أرسطو عامة. لكن يبقى كتاب "المجسطي" الأهم في علم الفلك العربي. فكما ذكرنا فإنّ بطليموس قد جمع في كتابه "ما كان متفرقاً من هذه الصناعة بأيدي اليونانيين والروم وغيرهم"<sup>(٢)</sup>، ولا ننسى الجهود الفلكية الهندية التي كانت هي الأساس الذي اتكأ عليه العرب، يقول الجميلي: "إنّ اعتماد العرب على تراث اليونان الفلكي قد جاء متأخراً بعض الشيء، حيث كان التراث الهندي قد استحوذ على الاهتمام العربي بهذه الدراسة وبخاصة في القرن الثاني الهجري زمن الخليفتين المنصور والرشد<sup>(٣)</sup>".

(١) كتاب الفلك والأنواء في التراث، علي عبده، ص (١٨٢).

(٢) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، ص (٤٣).

(٣) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (٤٠٧ - ٤٠٨).

هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ):

لعلّ أهمّ حدث في زمن هذا الخليفة، في الفلك، هو إعادة ترجمة كتاب "المجسطي" لبطليموس على يد يحيى بن خالد البرمكي، فقد كان البرامكة من "أشهر رعاة حركة الترجمة زمن الرشيد"<sup>(١)</sup>، وكان لهم اهتمامات بالنجوم. ولعلّ الحدث الأهم الذي طوّر الحركة العلمية والفكرية ونشّط الترجمة نشاطاً كبيراً، وكان حدثاً مقصلاً في حياة الدولة العباسية العلمية هو تأسيس "بيت الحكمة البغدادي"، فالرشيد "هو الذي أسّس بيت الحكمة، وهو الذي بدأ تلك الحملات العلمية من حشد للكتب اليونانية والفارسية في المكتبة إلى تعريب لها ونقل من لغاتها الأصلية إلى اللغة العربية، بل لعله هو الذي بدأ تلك الحملات العسكرية ذات الهدف العلمي بقصد جلب نفائس المخطوطات اليونانية إلى بغداد لتعريبها"<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن بيت الحكمة، كما ذكرنا، يحوي الكتب النفيسة فحسب، إنّما يحوي أيضاً الأجهزة الفلكية والابتكارات، وكان مكاناً لإجراء الأرصاد والبحوث الفلكية "وقد ذكر المؤرخون العرب أنّ المنجمين كانوا يقيمون في بيوت الحكمة القديمة في أثناء عملهم"<sup>(٣)</sup>، لقد استقطب المنجمون المزودون بالأجهزة وربما جمعوا إليها مراصد الفلك<sup>(٤)</sup>.  
لقد نال هذا العلم اهتماماً كبيراً من خلفاء بني العباس، وأصبح، لهذا، من أولى العلوم التي يشتغل بها العلماء، ويولونها رعايتهم، ولارتباطه ببعض الأحكام الإسلامية، فقد زاد هذا الارتباط بالمسائل الفلكية المسلمين اهتماماً بمعرفة أمور السماء والكواكب، وحمل أصحاب العلوم الدينية على مدح منفعة ما سمّاه الشيخ الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) القسم

(١) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (٩٣).

(٢) المكتبات في الإسلام، محمد ماهر حمادة، ص (٥٦).

(٣) دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، يوسف العش، ص (٧٧).

(٤) نفسه، ص (٨٧).

الحسابي من علم النجوم"<sup>(١)</sup>. فكان هذا العلم علماً يبسط نفوذه بقوة في ذلك العصر، حتى أصبح من أولى العلوم التي يتطلّبها السياق المعرفي الثقافي العام.

### المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ):

ارتقى علم الفلك زمن الخليفة المأمون مرتقى كبيراً لاهتمامه البالغ به، إذ شهد هذا العلم ازدهاراً ملحوظاً في عهده، سواء أكان ذلك في مجال الترجمة، أم في مجال التطبيق العملي لأهم ما ورد من آراء ونظريات حوتها تلك المصنّفات المترجمة، بحيث يمكننا القول إن أحد أسباب ازدهار علم الفلك في هذا العصر هو ما حصل عليه المأمون من ثقافة فلكية، لاطّلاعه على ما خلفه اليونان من تراث في هذا المجال<sup>(٢)</sup>.

توقّف المشتغلون بتاريخ علم الفلك وبتطوّره عند المأمون ودوره الكبير في دفع مسيرة ذلك العلم قدماً؛ فقد قرّب علماء الفلك " وشجّعهم وأمدّهم بكل ما يحتاجون إليه، واشترك معهم في البحث والرصد وإجراء التجارب،.....، وفي ذلك العصر أصبح علم الفلك مثار اهتمام عليه القوم، واشترك الخلفاء والحكام والأثرياء مثل موسى بن شاكر وأولاده الذين اشتهروا بأبحاثهم الفلكية، ..... في تطوير الأجهزة الفلكية وبناء المراصد وإجراء التجارب العلمية"<sup>(٣)</sup>.

وخير من يعطينا صورة واضحة عن المأمون ودوره في تنشيط الحركة العلمية في العصر العباسي ابن صاعد، حيث يقول: " لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم عبد الله المأمون بن هارون الرشيد، ..... فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة، فراسل ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسطاطا ليس

(١) علم الفلك في التراث العربي، علي حسن موسى، ص (٣٦).

(٢) حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، رشيد الجميلي، ص (١٠٧).

(٣) كتاب الفلك والأنواء في التراث، علي عبيده، ص (١٨٩).

وأبقراط وجالينوس وأوقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، فاستجاد لها مهرة الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حضّ الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها فنفتت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم لما كانوا يرون من إحصائه لمنتحليها واختصاصه لمتقليديها، فكان يخلو بهم ويأنس مناظرتهم، ويلتذ بمذاكراتهم...<sup>(١)</sup>.

ويمكننا تلخيص أهم إنجازات المأمون الفلكية بما يلي:

١- إصلاح كتاب "المجسطي" لبطليموس: "وقف العلماء في وقته على كتاب المجسطي، وفهموا صورة آلات الرصد الموصوفة فيه، بعثه سروره وحده نبلسه على أن جمع علماء عصره من أقطار مملكته وأمرهم أن يصنعوا مثل تلك الآلات، وإن يقيسوا بها الكواكب...<sup>(٢)</sup>".

٢- إنشاء المراصد الفلكية في مختلف أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هذه المراصد:

أ. مرصد جند يسابور في جنوبي إيران.

ب. مرصد دمشق: "وقد ابتناه الأمويون، لكن الثابت أن الخليفة العباسي "المأمون" أول من أشار في الرصد هناك، وقد ابتنى مرصدين على جبل قاسيون الأول، والثاني في "الشماسية" في بغداد"<sup>(٣)</sup>.

ج- المرصد المأموني ببغداد: لقد أنشأ المأمون المرصد المأموني في الشماسية،...

وجّهزه بجميع أدوات الرصد الفلكي المعروفة، وكانت تعقد فيه المجالس العلمية

والمناظرات والندوات يحضرها العديد من علماء الفلك في ذلك العصر"<sup>(٤)</sup>.

(١) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي، ص (٦٤).

(٢) نفسه، ص (٦٩).

(٣) علم الفلك عند العرب، محمد رجب السامرائي، ص (٨٣).

(٤) كتاب الفلك والأنواء في التراث، علي عبندة، ص (١٨٩).

د- المرصد الحاكمي ومراصد أخرى، مثل: مرصد ابن الشاطر في الشام، والسدينوري

بأصبهان والبيروني<sup>(١)</sup>.

٣- عقد مجالس علمية فلكية: لقد جمع المأمون علماء الفلك ببغداد وعقد لهم مجالس علمية، وشاركهم في مناظراتهم ومذاكراتهم.

٤- إنشاء مدارس للفلك أهمها:

أ- مدرسة بغداد الفلكية: لقد كانت بغداد "مركزا لمباحث الفلك، لأنه أول علم اعتنى بها،

فقد أخذ خلفاء بني العباس منذ اتّخاذهم مدينة السلام (١٤٥هـ-٧٦٢هـ) على

دراسة هذا العلم والرياضيات، وعلى ترجمة ما ألفه إقليدس وأرخميدس وبطليموس

واليونانيون. وبقيت مدرسة بغداد الفلكية مزدهرة لمدة (سبعة قرون) منذ بناء

بغداد"<sup>(٢)</sup>.

ب- مدرسة القاهرة.

٥- نقلت في عهد المأمون كتب علمية وطبية وفلكية كثيرة ككتب جالينوس وأبقراط

وبطليموس وغيرهم<sup>(٣)</sup>.

٦- قاس أبناء شاعر المعروفين باهتماماتهم الفلكية محيط الأرض للمأمون<sup>(٤)</sup>.

٧- الاهتمام الكبير بالتنجيم: فقد كان في بيت الحكمة أشخاص معيّنون يعملون فيه بهدف

التنجيم، كما كان لدى المأمون أشخاص آخرون معيّنون بصفة منجمين للخليفة، من هؤلاء

(١) علم الفلك عند العرب، محمد رجب السامرائي، ص (٨٣-٨٦).

(٢) نفسه، ص (٨٧).

(٣) المكتبات في الإسلام، محمد ماهر حمادة، ص (٦٣).

(٤) نفسه، ص (٦٥).

مسند بن علي اليهودي منجم المأمون، والعباس بن سعيد الجوهري<sup>(١)</sup>. وقد بذل المأمون

ما بوسعه لتأليف كتب التنجيم أكثر ما بذل للترجمة<sup>(٢)</sup>.

يتكشف لنا من مجموع ما سبق التطور الفلكي الهائل الذي حدث في عهد خلفاء بني العباس، سواء من الناحية النظرية المتمثلة بترجمة الكتب الفلكية اليونانية والهندية والفارسية، أم وضع الشروح والتأليف عليها، أو التأليف بناءً على ما فيها من نظريات وآراء فلكية، أو من الناحية التطبيقية العملية المتمثلة بإنشاء المراصد وفتح المدارس وعقد المجالس الفلكية، مما جعل الأنظار تلتفت إلى هذا العلم علماً من أهم العلوم التي يستدعيها السياق المعرفي الثقافي للعصر بشكل عام، فكان العصر العباسي العصر الذهبي لهذا العلم الذي بسط نفوذه في معارف الكثيرين، وكان أبو العلاء مثال المثقف الذي يسعى للعلم والمعرفة سعياً حثيثاً، فنال نصيباً وافراً من هذا العلم، واتصل بقدر كبير منه، ظهر جلياً في ديوانيه: "سقط الزند"، و"اللزوميات"، لكن معرفة أبي العلاء الفلكية اتخذت شكلين مختلفين في ديوانيه تبعاً للمصدر الذي تأثر به في كل واحد منهما، ففي "سقط الزند" كان المصدر العربي هو المرجع المعرفي الضاعط، نظراً لعدم اطلاع أبي العلاء على المصادر الأجنبية الأخرى بعد والتأثر بمعارفها الفلكية، فقد كانت أساطير النجوم والكواكب ودلالاتها ورموزها ومسمياتها هي المستحضرة في الديوان، وكان التوظيف الفني للعالم العلوي هو شغل أبي العلاء ومركز اهتمامه، فظهرت الزاوية الجمالية في الديوان بشكل كبير، ولم يلتفت أبو العلاء فيه لمسائل فكرية واعتقادية مثل ما نجد في "اللزوميات"، بل كان همه توظيف ذلك العالم بعناصره المختلفة في بنية نصه الشعري لإعطائه ما ينشده من دلالات أوفر، وعمق فني أكثر. ونستدرك هنا فنقول: إن أبا

(١) دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، يوسف العش، ص (٧٧).

(٢) نفسه، ص (٦٦).

العلاء لم يكمل ديوانه "سقط الزند" في المعرفة، فهناك قصائد قالها بعد عودته من بغداد، هذا لا يتنافى كثيراً مع ما قلناه، فمعظم الديوان قد تشكل قبل رحلة بغداد، ولم يكن هناك إلا مصدر واحد هو المصدر الضاغط بقوة على فكر الرجل وهو المصدر العربي.

أمّا في "اللزوميات" فقد بسطت معرفة أبي العلاء الفلكية نفوذها بشكل مغاير "للسقط الزند"، فالمعارف الفلكية التي اكتسبها أبو العلاء في بغداد ذات مصادر أجنبية هندية وفارسية ويونانية، فنجد في "لزومياته" حضوراً للعالم العلوي مختلفاً عنه في "سقط الزند"، فخلود النجوم، وقران الكواكب، وتعظيمها، وحدوث العالم العلوي وقدمه، وهل له عقل وحسّ كالعالم الهاوي، كلّها مسائل فكرية جدلية طرحها أبو العلاء في لزومياته طرحاً حكم فيه العقل فقبل بعض هذه الأفكار ورفض بعضها الآخر.

خلاصة القول فيما يتعلّق بمرجعية أبي العلاء الفلكية أنّه حصل معرفته تلك أولاً في المعرفة من خلال المصادر العربية المتمثلة بعلوم العربية المختلفة والقرآن الكريم. وثانياً في بغداد من خلال اطلاعه على المصادر الأجنبية الهندية والفارسية واليونانية بحكم اطلاعه على المعارف والعلوم الموجودة في بيوت العلم ببغداد، وبحكم كون هذا العلم من أهم العلوم الداعية لدراستها، نظراً للتطور الهائل الذي طرأ عليه نتيجة اهتمام الخلفاء العباسيين به، وتشجيعهم العلماء على تطويره من الناحيتين النظرية والعملية التطبيقية، فلا بدّ والأمر كذلك، أن يتصل أبو العلاء بشيء من هذه المعرفة ذات الأصول الأجنبية خلال إقامته ببغداد، وأن يشهد حجم الاهتمام الكبير به، فتأثر بذلك السياق المعرفي الفلكي تأثراً فيه كثير من المخالفة والمعارضة ظهر جلياً في "اللزوميات"، لكن بالشكل الذي يتناسب مع هذه المعرفة ذات المصدر الأجنبي.

وأخيراً لا بدّ أن ننوّه إلى أنّ أبا العلاء لم ينصرف اهتمامه بالفلك في بغداد كعلم له  
قوانين وحسابات، بل كان اهتمامه فيما يتعلّق بمسائل العالم العلوي وقضايا الفكرية الجدلية  
مثل قدمه وحدوثه، وزواله، وتعظيمه، وتأثيره في عالم الأرض، وعقله وحسّه. هذا ما كان  
يثير المعري من ذلك العالم، أمّا العلوم الفلكية الحسابية والرصد وغيره، فلم يكن ليقدّر على  
ذلك لعماء، فهو غير مستطيع لإتقان هذا النوع من العلم.

## الفصل الثاني:

الحضور الفني للعالم العلوي في "سَقَطُ الزَّيْد"

## الفصل الثاني

### الحضور الفني للعالم العلوي في "سقط الزند"

بعد أن وقفت الدراسة على المرجعية المعرفية فيما يخص الفلك في ديواني "سقط الزند"، و "اللزوميات"، فكانت المعرفة العربية هي الحاضرة في "سقط الزند"، والمعرفة الأجنبية هي المستدعاة في "اللزوميات"، كان لا بد من فحص ذلك الحضور للعالم العلوي في الديوانين فحصاً عملياً؛ حتى لا يظل الكلام في إطار نظري. وهنا لا بد من استتطاق شعر أبي العلاء في الديوانين ليفصح عن المصدر المعرفي الذي تأثر به وصدر عنه.

وتقف الدراسة في هذا الفصل على ديوان "سقط الزند"؛ لأنه الديوان الأول الذي نظمه المعري، فيكون من المفيد جداً أن نتدرج في فحص شعر أبي العلاء تدرجاً زمنياً فنبدأ بـ "سقط الزند"، ثم "اللزوميات"، لنكشف عن التغير الذي طرأ على حضور العالم العلوي في نصّ المعري الشعري في "اللزوميات"، تبعاً لطبيعة المعرفة الفلكية المتحصلة ذات الأصول غير العربية، وتبعاً للتغير الكلي لمسار أبي العلاء الشعري فيه، التغير الذي كان ضرورة تستدعيها معارف الرجل المتنوعة من فلسفات وديانات وثقافات، لأهم أخرى غير عربية، فكانت النزعة الفكرية هي الطاغية على النزعة الفنية في لزومياته.

وللكشف عن طبيعة حضور العالم العلوي في "سقط الزند"، والمصادر المعرفية التي تأثر بها أبو العلاء فيه، كان من اللازم أن تجمع الأشعار الفلكية، إن جازت التسمية، ونعني بها الشعر الذي يحوي مفردات علوية من شمس ونجوم وأقمار وكواكب، ثم ترتب ترتيباً ثانياً بحسب كل مفردة من مفردات السماء، فمثلاً توضع كل الأبيات التي تتضمن مفردة "الشمس"

معاً في قائمة واحدة، ثمّ النظر فيها لمعرفة المعاني والصور التي حضرت فيها الشمس، وبالتالي الكشف عن مصدرها المعرفي بمقارنتها بالمعارف العربية، مستثنين في ذلك لكتاب "الأنواء" لابن قتيبة الدينوري، ولبعض الكتب الأخرى التي تتضمن المعرفة العربية في الفلك، وللشروح الثلاثة الموضوع على "سقط الزند"، شرح التبريزي، والخوارزمي، والبطلوسي، إذ إنّها تشكّل مادة فلكية ضخمة يمكن الاعتماد عليها كمرجع معرفي في هذا المجال، فهي تعرّف بالمفردات والعناصر العلوية تعريفاً لغوياً وفلكياً، والأهمّ من هذا أنّها تتدرّج في تتبّع ورود تلك المفردة وحضورها في الشعر العربي قبل أبي العلاء، مُصدّرة الحكم على توظيفه لصور العلوّ إن كان مقلّداً أو منتجاً لدلالة جديدة أو أسلوب مبتكر، فتعدّ تلك الشروح متّكاً ضرورياً للدراسة في التعريف بالمعطيات العلوية، وكيفية ورودها في الشعر العربي قبل أبي العلاء، وبالتالي الكشف عن جديد أبي العلاء فيها. وهنا كان لا بد من الوقوف على أهمية هذه الشروح بشكل عام وأهميّتها في هذه الدراسة بشكل خاص.

## أهمية الشروح:

تقع أهمية الشروح في كونها وثائق لغوية ونقدية وتاريخية وعلمية، تمدّ قارئ السقط بما يلزمه من الكشف عن الإحالات وتوضيح التقاطعات مع النصوص السابقة، وإضاءة الإشارات التاريخية، والمعارف الفلكية، والقضايا النحوية والصرفية والبلاغية والمعاني اللغوية، وغير ذلك من معارف تستدعي من القارئ جهداً كبيراً ومشقة طويلة، إنّها تسبر نصوص أبي العلاء سبراً دلاليّاً وفكريّاً وتاريخيّاً ونقديّاً وعلميّاً، فلولاها لظلّ هذا الشعر عصياً على القراء، ألبتّ على الفهم، ولما تناحرت أقلام الباحثين للكتابة عن هذا الشعر المُشكل في نظمه وفي فكره وفي شخصية صاحبه، لقد قرّبتنا من شعر أبي العلاء وخلقت ألفة معه بما

قَدِّمَتْ لَدِينَا مِنْ زَادٍ مَعْرِفِيٍّ أَوَّلِيٍّ، اخْتَصَرَ الْكَثِيرَ عَلَى الْقُرَّاءِ وَالْبَاحِثِينَ، وَهَيَّأَهُمُ لِلتَّأَمُّلِ وَالتَّفَكُّرِ بِشَعْرِ السَّقْطِ بَدَلًا مِنْ بَذْلِ جُهودٍ عَظِيمَةٍ فِي قِرَائَتِهِ قِرَاءَةً أَوَّلِيَّةً تُضَعِنَا أَمَامَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ لَهُ، فَكَيْفَ بِالْقِرَاءَاتِ النَّقْدِيَّةِ الْمُسْتَبْطَنَةِ، فَهَذَا يَسْتَلْزِمُ جُهودًا جَبَّارَةً كَفَتْنَا الشُّرُوحَ مُؤَوْنَتَهَا.

نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ الشُّرُوحَ هِيَ مِفْتَاحُ شَعْرِ السَّقْطِ الْمُسْتَغْلَقِ، الَّذِي لَوْلَاهُ لَبَقِينَا نَحْمِلُ الْمَعَاجِمَ اللُّغَوِيَّةَ، وَنَسْتَشِيرُ الْكُتُبَ الْأُخْرَى اللَّازِمَةَ لِتَحْرِيِّ الْإِحَالَاتِ، وَتَقْصِيِ الْإِشَارَاتِ وَفَهْمِ الْمُسْتَغْلَقَاتِ، كُلَّمَا أَرَدْنَا أَنْ نَقْرَأَ ذَلِكَ الشَّعْرَ، بِاخْتِصَارٍ إِنَّ مَادَّةَ الشُّرُوحِ بَاتَتْ الْمِرَاةَ الَّتِي نَحْمِلُهَا كُلَّمَا قَرَأْنَا شَعْرَ السَّقْطِ، لَنَرَى مِنْ خِلَالِهَا الْمَعَانِي وَالْمَرْجِعِيَّاتِ الْمَهْمَةَ الَّتِي تَعِينُ عَلَى قِرَاءَةِ هَذَا الشَّعْرِ، وَالِاسْتِمَاعَ بِهِ وَبِأَبْعَادِهِ، وَبِثَرَاتِهِ الْفِكْرِيِّ وَالِدَّلَالِيِّ وَالْمَعْرِفِيِّ. وَلَا أَصْدَقَ مَنْ أَبِي الْعَلَاءِ حِينَ سَمَّى مَا وَضَعَهُ مِنْ شَرْحٍ عَلَى سَقْطِهِ بِـ "ضَوْءِ السَّقْطِ"، لِيُشِيَّ بِحَاجَةِ هَذَا الشَّعْرِ الْمَاسَّةِ لَضَوْءِ يَعِينِ الْقَارِئِ عَلَى الرُّؤْيَا الصَّحِيحَةِ السَّرِيعَةِ، الَّتِي تَمْنَحُنَا فُرْصَةَ الْمَقَارَبَةِ لِشَعْرِهِ الَّذِي يَتَكشَّفُ، كُلَّمَا أَنْعَمْنَا فِيهِ النَّظَرَ وَأَعْمَلْنَا الْفِكْرَ، عَنْ كُنُوزٍ مَعْرِفِيَّةٍ فِي مَخْتَلَفِ الْمَجَالَاتِ؛ لِأَنَّهُ شَعْرٌ صَادِرٌ عَنْ عَقْلِ مُوسَوِّعِيٍّ مُتَّقِفٍ، بِالإِضَافَةِ لَكُونِهِ عَقْلًا عَرَبِيًّا مَتَمَرِّسًا بِأَسَالِيبِ الْعَرَبِيَّةِ وَلُغَتِهَا، وَمُطَّلَعًا عَلَى تَارِيخِهَا وَفِكْرِهَا وَتَقَاتِفَتِهَا، إِنَّهُ عَقْلُ أَبِي الْعَلَاءِ الَّذِي أَعْيَا الْكَثِيرِينَ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ، وَسَيَبْقَى عَصِيًّا عَلَى أَنْ نَحِيطَ بِهِ خَيْرًا، فَهُوَ أُسْطُورَةٌ فِي شَخْصِهِ وَلُغَتِهِ وَفِكْرِهِ وَمَعْرِفَتِهِ. فَمَا أَشَدَّ حَاجَتَنَا لِشُّرُوحِ السَّقْطِ، لِنَتَهَدَّى فِي ضَوْئِهَا لِكُنُوزِ أَبِي الْعَلَاءِ الْكَامِنَةِ فِي سَقْطِهِ.

فَيُخْطِئُ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ شُّرُوحَ السَّقْطِ هِيَ شُّرُوحٌ لُغَوِيَّةٌ، تَقْتَصِرُ فَائِدَتُهَا عَلَى تَقْدِيمِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيِّ لِأَلْفَافِ أَبِي الْعَلَاءِ الصَّعْبَةِ، فَبِنَظَرَةٍ فَاحِصَةٍ يَتَبَيَّنُ أَنَّهَا مُوسَوِّعَةٌ مُتَعَدِّدَةُ الْجَوَانِبِ، فَمِنْ مَعْجَمِ لُغَةٍ، لِمَعْجَمِ أَعْلَامٍ، لِمَعْجَمِ أَمَاكِنَ، لِكِتَابٍ تَارِيخِيٍّ، لِدِيْوَانِ شَعْرِ، لِمَرْجِعٍ نَحْوِ وَنَقْدٍ وَبَلَاغَةٍ، لِكِتَابِ فَلَكَ، لِبِ ..... الخ.

والكنز المعرفي الذي يعنينا من كنوز أبي العلاء هنا هو "العالم العلوي"، بما يحوي من نجوم وكواكب وأقمار بسطت نفوذها بقوة في شعره، مشكلة ظاهرة نقف عندها مستقرئين محلّين، فماذا قدّمت الشروح لموضوع دراستنا؟ أو بشكل آخر هل كانت الشروح تقدّم معرفة فلكية تسهم في إفهام القارئ شعر السقط، وتمنحه القدرة على مقاربة النصوص بعمق واستبطان، ليتسنى الكشف عن جوهر الإبداع لدى أبي العلاء في هذا الجانب من جوانب نبوغه وعبقريته؟

نعم هناك مادة معرفية فلكية ضخمة تكاد تشكل، لو جمعت في كتاب منفصل، مرجعاً في معارف العرب الفلكية ومقولاتهم وتصوّراتهم، فقد وقفت الشروح على مفردات العالم العلوي، وخصتها بمزيد عناية وتوضيح من حيث التسميات وأسبابها، والمواقع والقصص التي تدور حولها أو الأساطير، وما يتعلّق بها من معلومات أخرى تضيء الطريق أمام القارئ لتمثّل فاعلية حضور تلك المفردات العلوية في بنية القصيدة، بما تتوافر عليه تلك المفردات من أبعاد أسطورية ودلالية، وبما يمدّها به أبو العلاء من طاقة فنية ممّيزة من خلال التشكيل الصوري الجديد، والتوظيف الفني الطريف المبدع لها.

إنّنا لا نبالغ لو قلنا إنّها مصدر معرفي فلكي عربي يحوي معارف العرب، والأشعار التي خلّدت تلك المعرفة، كاشفة من خلال عرض هذه الأشعار عن أشكال التوظيف الفني لتلك المعرفة، والجديد الذي أضافه أبو العلاء إليها، ولهذا ستكون الشروح، كما أسلفنا، أهمّ المرجعيات التي تنكّئ عليها الدراسة للكشف عن معارف العرب الفلكية من خلالها، وبالتالي الكشف عن مرجعية أبي العلاء في "سقط الزند" ذات المصدر العربي.

وقبل أن نبدأ بدراسة حضور العالم العلوي في "سقط الزند"، كان من اللازم أن نوضح أن طبيعة حضور ذلك العالم في الديوان قد فرضت على الدراسة كيفية التناول، فقد وظّف المعري معرفته بالعالم العلوي توظيفاً فنياً، فاستدعى مسمياته ورموزه وأساطيره ودلالاته؛ لتحلّ جميعها في فضاء القصيدة لتمنحها خصباً فنياً جمالياً، وتكسيبها بُعداً دلالياً، وعمقاً فكرياً، وطرافة في الطرح والتشكيل الصوري.

وبناءً على ذلك سينقسم هذا الفصل لمبحثين؛ الأول يتناول فيه الدراسة أهمّ المفردات العلوية التي وردت بكثافة في الديوان، كاشفة عن الأطر الفنية والدلالية التي حضرت بها كل مفردة، ولذا فستكون الأبيات الشعرية مجتزأة من الأجزاء الخمسة للديوان لتجمع بينها المفردة العلوية التي ذُكرت بها. والثاني يقوم على قراءة بعض اللوحات العلوية التي شكّلها المعري من فضاءات العالم العلوي ومفرداته ومظاهره، قراءة تحليلية تأويلية لتمثّل فاعليتها الفنية والدلالية في جسم القصيدة.

## المبحث الأول

### المفردات العلوية في "سقط الزند":

احتشدت المفردات العلوية في "سقط الزند" بصورة لافتة للنظر، فقد ورد ما يقارب من ثلاثين مفردة علوية اتخذت صوراً وأشكالاً ودلالات عديدة لحضورها، فالمفردة الواحدة وظفت بأطر فنية مختلفة وبدلالات عدة، استندت في بعض الأحيان لطرائق العرب، وأحياناً أخرى كان المعري مجدداً في توظيفها، ووضعها في أطر جمالية جديدة غير معهودة، ومن الصعب عرض كل المفردات والأطر التي حضرت بها، ولهذا تقوم الدراسة بعرض أهم تلك المفردات العلوية التي بسطت حضورها في الديوان بكثافة، وأهم الأطر والدلالات التي حضرت بها وكان المعري فيها مجدداً ومنتجاً ومبدعاً، فضخامة المادة الشعرية المشتملة على مفردات العلو تحول دون عرضها كاملة، لذا فستعمد الدراسة لانتقاء بعض الأشعار التي أجاد المعري في توظيف صور العلو فيها، وخرج عن الأطر التقليدية المتداولة عند العرب.

### القمر:

وظف المعري القمر بأشكاله المختلفة من هلال وبدر، وما يتعلّق به من بروج ومنازل بصور جميلة تسترعي الانتباه، فكان يرسم صوراً للقمر تكشف عن معرفة دقيقة به، من حيث الاسم والموقع والدلالات والأطوار، وتسهم في تشكيل أبعاد دلالية وجمالية جديدة. فمن ذلك مثلاً قوله في مدح رجل:

وافقتهم في اختلاف من زمانكم والبدر في الوهن مثل البدر في السحر<sup>(١)</sup>

يقول التبريزي في شرح هذا البيت: "الوهن قطعة من أول الليل، يقال مضى وهن من الليل، كما يقال مضى قطع من الليل، والمعنى أن هذا المذكور وإن كان في زمان غير زمان أوائله فإنه مثلهم في الكرم والشرف، كما أن البدر الذي يطلع في أول الليل، وهو الوهن، مثل الذي يطلع في آخره، وهو السحر"<sup>(٢)</sup>.

إن هذه الصورة التشبيهية الضمنية تتم على دقة كبيرة في استحضار حالة المشبه به التي توافق حالة المشبه، من جهة الموافقة في الحال رغم الاختلاف في الزمن؛ فالممدوح يشابه أجداده في كرمهم وشرفهم رغم اختلاف الزمن، تماماً كالبدر الذي لا تتغير صورته في أول الليل وآخره، فهو بدر لا يؤثر فيه مرور الوقت واختلاف الزمن، وكذلك الممدوح، فهو كريم جواد سواء أكان في زمن آبائه وأجداده أم كان متأخراً عنهم.

يسوق المعري حقائق القمر الفلكية كثيراً في شعره في معرض الإقناع بأمور أخرى في عالم الأرض، فتحضر حقائق القمر كشاهد علوي قطعي الثبوت يؤكد ما يذهب إليه المعري من مدح أو وصف في كلامه، وهذا من طريف استخدام المعري لصور القمر في الشعر. ونجد مثل ذلك كثيراً في شعره، يقول على لسان امرأة:

أنا بدر وقد بدا الصبح في رأ  
سبك والصبح يطرد الأقمارا  
لست بدراً وإنما أنت شمس  
لا ترى في الدجى وتبدو نهارة<sup>(٣)</sup>

(١) شروح سقط الزند، ١/١٤٢.

(٢) نفسه، ١/١٤٢.

(٣) نفسه، ٢/٢٢.

يتضح من خلال الحوار في البيتين بين المعري والمرأة أنها لا تريد الوصال لسبب ساقته عبر حقيقة كونية علوية، وهي أن القمر لا يرى في الصباح، فهما لا يجتمعان، ويذكر الخوارزمي أنّ هذا المعنى كقول بعضهم في جارية اسمها "الثريا":

"ولمّا أنْ تنفّسْ صُبْحُ شَيْبِي طَوَتْ عَنِّي رِداءَ الوَصْلِ طِيّاً  
تَوَلَّيْتُ مُنْتَبِئِي عَنِّي فَرَاراً تَرَى وَصْلِي لَدَى الْفَتِيانِ غِيّاً  
فَقُلْتُ هَجَرْتُ سَيِّدَتِي فَقَالَتْ وَهَلْ تَبْقَى مَعَ الصَّبْحِ الثَّرِيّاً<sup>(١)</sup>

والمعري وإن استحضر هذا المعنى، إلا أنه لم يقف عاجزاً عن الردّ على هذه المرأة بل أجابها بحقيقة أيضاً كونية علوية فيها أبعاد جمالية وفكرية، فهي شمس وليست قمراً فهذه مغالطة منها ولن تستطيع أن تتكرّر ذلك أو تتردّد في قبوله؛ لتفوق الشمس على القمر في العلو واللمعان والإشراق، فلا بد أن تقرّ بذلك، وما دامت هي شمس، فلن تظهر إلا في (النهار/الشيب) الذي تنكره عليه، أمّا البعد الفكري الذي نقرأه من خلال قوله "لا ترى في الدجى وتبدو نهاراً"، إنّ هذه المرأة لن تفهم بالشكل الذي تستحق وتكرّم وتُلاقى اعتباراً كبيراً لجمالها إلا من قبله، (فالشباب /الدجى) لن يراها على حقيقتها الجميلة، أمّا (هو/ النهار) بحكم سنّه وخبرته ومعرفته، فسيراها كما تستحق ويقدّر هذا الجمال فيها حقّ تقديره.

لقد حضرت حقائق الفلك عند المعري كدلائل طبيعية وبراهين كونية، ساقها لتأكيد قضايا فكرية مجردة، وكانت وسيلته الفنية في ذلك التشبيه الضمني الذي أسعفه في هذا الربط بين أفكار مجردة وحقائق كونية حسية، يقول في نهاية قصيدته التي مدح بها ذاته:

(١) شروح سقط الزند، ٥٥٢/٢.

وإن كنت تهوى العيش فابغِ توسّطاً      فعند التناهي يقصر المتطاول  
توقّي البذورِ النقص وهي أهلةٌ      ويذكرُها النقصانُ وهي كوامِلُ<sup>(١)</sup>

يؤكد المعري فكرة "التوسط في الحياة" لمن أراد أن يعيش بسلام؛ لأنّ المرء عندما يبلغ منتهى التطاول يقصر ويعتريه النقص، تماماً كحال البدر الذي لا يعتريه النقص في حالة كونه هلالاً، فهو يعيش بأمان (يوقّي)، وعند بلوغه مرحلة التمام والكمال يدركه النقص، فمن أحب أن يعيش في الحياة بسلام، فعليه بمبدأ التوسط حتى يظلّ بمأمن من النقص، ولعلّه بذلك يشير لذاته التي بلغت منتهىها في التطاول والفضل، فنالها بسبب ذلك الأذى والحسد والرمي بالذنوب والعيوب، فهذان البيتان من قصيدته التي مطلعها:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلٌ      عفافٌ وإقدامٌ وحزمٌ ونائلٌ<sup>(٢)</sup>

ويذكر البطلبيوسي أن المعري بهذين البيتين يخالف قوله في موضع آخر:

وأصبح واحد الرجلين إمّا      مليكاً في المعاشر أو أسيلاً<sup>(٣)</sup>

ولا نرى أية مخالفة بين قولي المعري، فالمعري يقم فكرته السابقة فكرة التوسط لغيره بعد أن خبر هذه الفكرة عملياً على ذاته. فهو تناهى في تطاوله وأصبح واحد الرجلين فأدركه من غيره الشر والأذى، إنه بهذين البيتين يؤكد مرة أخرى تميزه وكماله وتنأيه في الفضل والعلا، ففي هذه القصيدة يقول:

تعدّ ذنوبي عند قوم كثيرةٌ      ولا ذنب لي إلا العلا والفواضلُ  
كأنني إذا طئت الزمان وأهله      رجعت وعندي للأمام طوائِلُ

(١) شروح سقط الزند، ٥٥٢/٢.

(٢) نفسه، ٥١٩/٢.

(٣) نفسه، ٥٥٢/٢.

وقد سارَ ذكرى في البلاد فَمَنْ لَهم بِإخفاءِ شمسٍ ضَوْءُها مُتَكَامِلٌ<sup>(١)</sup>

ويقف صالح الشتيوي مع أبيات المعري هذه ليلحظ أن الأنا الشعرية فيها تحافظ "على ارتفاع صوتها والتغني بذاتها، فهي صاحبة الفضائل والمآثر، بل تمضي لتشبه نفسها بالشمس الساطعة التي لا يمكن إخفاء ضوءها"<sup>(٢)</sup>.

ومما يدل على امتلاك أبي العلاء معرفة دقيقة بالقمر وغيره من مفردات العالم العلوي قوله:

أَفَوْقَ الْبَدْرِ يُوضَعُ لِي مَهَادٌ أَمْ الْجَوَازُءُ تَحْتَ يَدِي وَسَادٌ<sup>(٣)</sup>

يشرح البطليوسي قول المعري هذا مثنيًا على دقته الكبيرة في اختيار البدر أولاً ثم الإضراب عنه إلى الجوزاء، كما ويعلق على (تحت يدي وساد) يقول: "ذكر البدر أولاً، ثم أضرب عنه وتصاعد إلى ما هو أرفع رتبة منه؛ لأن مكان الجوزاء أعلى من مكان البدر،...، وقوله: "تحت يدي وساد" العرب تعني باليد تارة الكف وحدها، وتعني بها تارة الكف مع ما اتصل بها من الذراع والعضد إلى المنكب، وهو الذي أراده المعري. وإنما ذكر البدر، وقد كانت الشمس أنوّه في الذكر، وأعظم في الفخر، لما أراده من التصاعد من أول مرتبة في الفخر إلى آخر مرتبة فيه؛ فذكر البدر الذي هو أقرب الكواكب السيارة إلينا، ثم تصاعد إلى الجوزاء التي هي في الفلك الثامن، وهي أرفع مراتب الكواكب، وخصّ الجوزاء بالذكر دون سائر ما في الفلك الثامن من الكواكب، لأنها أشكل بلفظة "الوساد" التي قرن بها، وذلك لأن

(١) شروح سقط الزند، ٥٢٢/٢-٥٢٣.

(٢) أنا والآخر في شعر أبي العلاء المعري، صالح الشتيوي، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، مج(١)، ع (١)، ٢٠٠٥، ص (٤٧).

(٣) شروح سقط الزند، ٢٨١/١.

الجوزاء تسمّى التوعمين [الضجيعين]. وكانوا يزعمون أنّهما سُمّيا بذلك لأنّهما شُبّها بأخوين تعانقا واضطجعا.... " (١).

أثرت أن أسوق معظم كلام البطليوسي على شرح البيت لأدلل على أمرين، الأول: على غزارة المادة الفلكية التي تعرضها الشروح وأهميتها في فهم شعر السقط، والثاني على براعة المعري في استحضار المعارف الفلكية وتوظيفها ذلك التوظيف الدقيق، فلقراءة بيت المعري القراءة التي تستحق من العمق والدقة كان لا بدّ من معرفة أسطورة الجوزاء، وما يتعلّق بها من تفاصيل للكشف عن موطن الإبداع في قوله (أم الجوزاء تحت يدي وساد)، فقصة الجوزاء كشفت جمالية توظيف المعري، كما كشفت المعرفة الدقيقة بمكونات العلو، لتوظيفها ذلك التوظيف الفريد الدقيق.

وتحضر الجوزاء، والبدر معها أيضاً، في قصيدة أخرى عند المعري حين يقول مجيباً أبا القاسم عليّ بن الحسين بن جَلّبات عن قصيدة مدحه بها:

يرومُك والجوزاءُ دونَ مرامِهِ      عدوُّ يعيبُ البدرَ عندَ تمامِهِ (٢)

فالمعنى كما يقول البطليوسي: "كيف يروم عدوك أن ينالك والجوزاء دون ما يرومُه ويبغيه، أم كيف يعيبك وأنت كالبدر الذي كمل فلا نقص فيه" (٣)، فإن كانت الجوزاء وهي في الفلك الثامن وأبعد الأجرام منّا دونك في العلو والمنزلة، فكيف لعدوك أن ينالك وأنت على هذه الحال من الرفة، ثم وظّف البدر للغاية نفسها في مدحه، فقال: أنّك كبدر التمام فمن له أن يعيبه بعد كماله وتمامه!.

(١) شروح سقط الزند، ٢٨١/١-٢٨٢.

(٢) نفسه، ٤٧٣/٢.

(٣) نفسه، ٤٧٤/٢.

وتظهر معارف المعري الفلكية في كثير من المواضع التي يتحدث فيها عن القمر،

يقول في مدح أحدهم:

وما البدرُ إلا واحدٌ غيرُ أنه      يَغيبُ ويأتي بالضيَاءِ المُجدِّدِ  
فلا تحسبِ الأَقمارَ خلقَ كثيرةً      فجُمُنَتْها مِن نَيرٍ مُتردِّدٍ<sup>(١)</sup>

يقول البطليوسي في شرح هذين البيتين: "هذا مثلٌ ضربه لما تقدّم يقول: كما أن البدر واحد في الحقيقة. وإن كان الجاهل يتوهم بمغيبه تارةً وطلوعه أخرى أنه بدور كثيرة، فكذلك أنت وجدك وابنك شيء واحد، وإن ظننتم ثلاثة. وقد توهم قومٌ من الفلاسفة المتقدمين أن الأَقمار كثيرة أو كذلك الشمس، وأن عددها لا نهاية له. وهي نتيجة أنتجوها من اعتقادهم أن جِرمَ العالم لا نهاية له، إما غلطاً وإما مغالطة حين ألزموا بغروب الشمس كل يوم وطلوعها من الغد أنها تقطع جِرمًا متناهية، ولولا ذلك لم تعد إلينا أبداً، فاضطرهم نصرُ مذهبهم إلى القول بهذا الهوس العجيب"<sup>(٢)</sup>.

هذا بحث في قضية فلكية تعرضها الشروح، مؤكدة امتلاك أبي العلاء قدراً كبيراً من تلك المعرفة التي وظفها في شعره بشكل فني جميل، حين استدعاه على سبيل التشبيه الضمني، ليبرهن حقيقة كون الممدوح وأبيه وابنه شيئاً واحداً لا ثلاثة، تماماً كالقمر الذي يتردد طلوعه، فيحسبه بعض الخلق متعدداً إلا أنه واحد.

(١) شروح سقط الزند، ٣٥١/١.

(٢) نفسه، ٣٥١/١-٣٥٢.

لقد تقصّى أبو العلاء حقائق القمر موظفاً إياها في سياقات كلامه المختلفة، فهذا هو يتحدث عن السواد الذي يرى في القمر ويسمى "الكلفة"، يقول في رثاء أبي إبراهيم العلوي مخاطباً أولاده:

وما كلفة البدر المنير قديمةً ولكنّها في وجهه أثرُ اللّدم<sup>(١)</sup>  
جعل المعري البدر بشارك أولاد الفقيد أحزانهم، فقدم البدر وجهه حتى أثر فيه ذلك اللّدم تاركاً السواد أي الكلفة. ومن جميل تشبيهات المعري للهلال قوله في وصف أسد من مرثيته لأمه:

وقد وطئ الحصى ببني بدورٍ صغارٍ ما قرّبن من التّمَامِ  
أحتذي الأهلّة غيّر زهوي سلبت من الحليّ شهور عام<sup>(٢)</sup>

إنّ اختيار الأهلّة مخالف للأسد جاء اختياراً موقفاً من جهتين؛ الأولى كون الأهلّة من مكونات العالم العلوي وهي رمز للجمال والرفعة، فجعلها المعري نعلًا لذلك الأسد يحتذيها؛ ليدلّل على الهيبة والقوة التي صار إليها، ولذا اختار مفردة (سلبت)، فالسلب لا يكون إلا بالقوة والغصب، والثانية تشبيه المخالب بالأهلّة التي عبّر عنها في بيته الأول بـ (بني بدور)، فالأهلّة بنون صغار للبدور قد سلبها الأسد وأخذها أذية ينتعلها؛ ليشتي بذلك الافتراس الوحشي حين قال: "صغار ما قرّبن من التّمَامِ"، ولم يقف الفعل العظيم عند هذا الحدّ، بل إنّ سلب الأسد كان سلباً عظيماً، إذ إنّ اختطف اثني عشر هلالاً، وهي تعادل عامًا كاملاً، ففعله عظيم، ولعلّ اختيار مفردة "الحليّ" تزيد من جمالية الصورة، فالفعل "سلبت" يتشاكل مع

(١) شروح سقط الزند، ٩٦٧/٣.

(٢) نفسه، ١٤٤٠/٤-١٤٤١.

"الحلي"، في أن السلب يكون للأشياء الثمينة الجميلة، فالأهله حليّ عام كامل قد سلّبت من قبل الأسد، وكان محلّها النعل ليظاً بها الأسد الحصى بعد أن كانت عالية في السماء.

ومما يزيد الحسّ بجمالية توظيف المعري للأهله في هذين البيتين قوله: "ما قربن من التمام"، فهو يريد أن الأهله في بدايتها تبعد عن مرحلة التمام، وهذا أدعى أن تكون نحيلة مقوسة مدبّية الأطراف، لتكون أكثر مُشاكلة لمخالب الأسد. نقول: "إنّ للمعري إشراقاته حين كان يرتحل في عالمه منسجماً مع نفسه وتصورها حين يريد أن يتلمس ما هو خارج عالمه في وصف النجوم، وذكر مواقعها، وتقننه في وصف القمر في حالاته ومراحل ظهوره، والتشبيه بكل ذلك"<sup>(١)</sup>.

ونمضي صور المعري في القمر على هذه الشاكلة من البراعة والغرابة والطرافة في التوظيف والاستخدام، لتعكس معرفة كبيرة بدقائقه وتفصيله، مُنبئة في الوقت ذاته عن المصدر الذي تأثر به المعري في تلك المعرفة وهو المصدر العربي، فالمعارف المطروحة في الأبيات التي تتضمن "صورة القمر" بكل أطواره وأسمائه ومنازله لا تخرج عن كونها عربية.

## الغيم والبرق والمطر:

احتشدت هذه العناصر الثلاثة في "سقط الزند" بصورة كبيرة، وقد استحضر المعري معارف العرب الغنية فيها موظفاً إيّاها في نصوصه بأطر جميلة، نقف عند بعضها ممّا فيه تميّز وإبداع، يقول المعري من قصيدة يجيب بها أبا القاسم عليّ بن الحسين عن قصيدة مدحه بها:

(١) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩، ص(٦٦-٦٧).

إذا أطلعتُ كَفَّاكَ عارضَ عَسْجِدٍ      على سائلٍ لم ترضيا بِرِهامِهِ

غَمَامانِ مُبَيَّضَانِ مُنْذُ بَرَاهِمَا      لنا الله لم نحفل بِسُودِ غَمَامِهِ

كَأَنَّكَ حَوْضُ الْمُزْنِ طَاطَأَ نَفْسَهُ      إلى وَرْدِهِ حتى ارتوى من سِجَامِهِ<sup>(١)</sup>

هذه أبياتٌ ثلاثة اشتملت على مفردة (السحاب) التي حضرت فيها بثلاثة أسماء مختلفة، ففي البيت الأول كان السحاب يُسمَّى بالعارض، وفي الثاني بالغمام، وفي الثالث بحوض المزن. كما حضر أيضاً بثلاثة أطر فنية رائعة، ففي البيت الأول كانت كفا الممدوح تُطلَع العارض بالذهب الكثير على السائل، ولا تقبل بالقليل، فكفا الممدوح تغدق عطاءً كبيراً، كما السحاب يمطر مطراً غزيراً لا قليلاً.

وفي البيت الثاني وظَّف المعري اللون من السحاب توظيفاً رائعاً، فكفا الممدوح غمامانِ مُبَيَّضَانِ يجودان بالخير والمعروف منذ خلقهما الله، إلى حدٍّ أن قومه أصبحوا لا يبالون بغمام السماء الأسود، مع أن الغمام الأسود مطره غزير، والأبيض مطره قليل، وهنا تكمن المفارقة في نسبة لون البياض لكفي الممدوح، والسواد لغمام السماء، وهم لا يبالون للغمام الأسود ولا يهتمون به رغم أن الخير منوطٌ به، ويتعلقون بالأبيض رغم أنه لا خير فيه، يقول الخوارزمي عن ذلك: "إغراب؛ وذلك لأنَّ سواد السحاب من علامات المطر، ....، وبياض السحاب من أمارات الجذب، ولا سيَّما إذا كان إلى الصَّهوبة. وقد جُعِل، فيما نحن بصدد السحابان الأبيضان أغزر من السحب السود"<sup>(٢)</sup>.

لقد شبَّه كفي الممدوح بغمامين مُبَيَّضَيْنِ، لأنَّه لم يستجز أن ينسب لهما لوناً آخر غير الأبيض، لخيرهما العميم وبذلهما الكريم، فهم ما عادوا يحفلون بالغمام الأسود، لما

(١) شروح سقط الزند، ٤٧٨/٢-٤٧٩.

(٢) نفسه، ٤٧٩/٢.

أصابوه من خير واسع وغزير على يد هذا الممدوح. وهنا نفوّه إلى أنّ الاستعارات الغريبة والتشبيهات الجريئة عند المعري أساسها "الإحساس الباطني لا التفكير الذهني، والإغراب لمجرد الإغراب" (١).

أمّا في البيت الثالث فكان المعري مبدعاً في تصوير حوض المزن، الذي هو شبه الممدوح، إنساناً طأطأ نفسه للوراد ليستقوا منه حتى الارتواء، لـ " يصفه بأنّه سهل العطاء كثيره " (٢)، وبراعة المعري تكمن في جعل حوض المزن المرتفع في السماء ينخفض ويطأطي رأسه لواردته ليرويه، للدلالة على رغبته العارمة في العطاء، وعلى سرعته في إنفاذ تلك الرغبة، فهو لا ينتظر الإمطار ليسقي الوراد، بل يسقيهم منه وهو كائن في السماء مطاطئاً رأسه لهم، والطأطأة فيها ما يشي بتواضع هذا الممدوح، وتدلّه للآخرين من أجل أخذ عطاياء، وفي ذلك ما فيه من طرافة المعنى وجمال التصوير.

ومن توظيفات المعري للسحاب والبرق التي يخرج فيها عن الطرائق المعهودة للعرب قوله:

نَسُوفُ مَنْ آلَ هِنْدٍ بَارِقاً أَرْجاً      كَأَنَّمَا فُضَّ عَنْ مِسْكِ وَمَا خُتِمَا  
إِذَا أَطْلَ عَلَى أَيْمَاتِ بَادِيَةٍ      قَامَ الْوَلَادُ يَسْتَقْبِسُنَهُ الضَّرْمَا (٣)

إنّ الغرابة في قول المعري هو أنّه جعل للبارق، وهو السحاب ذو البرق، أرجاً، يقول الخوارزمي: " وَصَفُ السحاب بالأرج غير معهود، بل الموصوف بذلك هو النار " (٤). ولعلّ المعري أراد أن يجعل لذلك السحاب البارق رائحة، بالإضافة لكونه ذا لون وضوء، فهو ليس

(١) الرمزية في الأدب العربي، درويش الجندي، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٠، ص (٢٥١).

(٢) شروح سقط الزند، ٤٧٩/٢.

(٣) نفسه، ٧٣٩/٢-٧٤٠.

(٤) نفسه، ٧٣٩/٢.

كأيّ بارق، فهم يرون ضوءه، ويسوفون رائحته الطيبة التي شَبَّهها بالمسك. وبعد أن أكمل وصفه لرائحة البارق الطيبة في البيت الأول، عاد ليصف (البرق/ الضوء) الصادر عن ذلك السحاب بأنه برق شديد اللّمعان، إلى حدّ أن إماء البادية عندما يؤمض يقمن ليأخذن ناراً منه، فهو يجمع إلى جانب (اللون / الضوء) الرائحة. ولربّما أراد بالأرج الرائحة التي تنبعث من الأرض بعد نزول مطر ذلك السحاب عليها. ولربّما أيضاً أنه يقصد الرائحة المرافقة لذلك السحاب من آل هند، فهذا السحاب مقبل من جانب آل هند، وهند امرأة مدحها بالأبيات الثلاثة السابقة لهذين البيتين، فلا غرابة أن يكون السحاب المقبل من جانبها مُحمّلاً بالمسك لأنّه من جانب تلك المرأة، وهذه الصورة من استعاراته الطريفة، ويذكر زهير غازي زاهد أن "ركوب العواصف وحبّال الشمس وشم البارق كلها استعارات وصور طريفة"<sup>(١)</sup>.

ينقل لنا المعري عبر أبيات أخرى تجربة شعورية جميلة من البرق الذي لمع ببغداد

فهيج حنين إبله للشام، يقول وهو ببغداد:

|                                    |                                             |
|------------------------------------|---------------------------------------------|
| طَرِبْنَ لـضوءِ البارِقِ المتعالِي | ببغداد، وَهنا ما لهنّ ومالي                 |
| سَمَتَ نحوه الأبصارُ حتّى كأنّها   | بناريه من هنا وثمّ صوالي                    |
| إذا طال عنها سرّها لسو رُؤوسها     | تَمَدُّ إليه في رُؤوس عوالي                 |
| تَمَنَّتْ قُوّةً والصرّاة حبالها   | تُراباً لها من أَيْثُقٍ وجِمال              |
| إذا لاح إِمَاضٌ سَتَرَتْ وجوهها    | كأنّي عَمَرُو والمطّي سَعالي <sup>(٢)</sup> |

لقد كان البرق، أو السحاب الذي فيه البرق/ البارق، عاملاً محفزاً لاهتياج الحنين عند

إبل المعري، فطربت هذه الإبل حنيناً لوطنها الشام وهي ببغداد، وهيجت أشواق أبي العلاء

(١) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٧٢).

(٢) شروح سقط الزند، ١١٦٢/٣-١١٦٧.

معها، يقول البطليوسي: "أراد أن إبلة رأت البرق يلعب من شقّ المعرة، فطربت إلى أوطانها"<sup>(١)</sup>. واستحوذ ذلك البرق على أبصار مَنْ ببغداد والشام إذ ارتفعت الأبصار نحوه تصطلي بناريه، وثنى ناريه" "لأنه أراد ما يرى فيه بشقّ بغداد وما يرى منه بشقّ الشام"<sup>(٢)</sup>، والجميل هنا في كلام المعري أنه جعل الأبصار تصطلي به كالنار، فكأنّ ذلك البرق لشدّته واستطارته كالنار المستعرة، والأبصار لا تخشاه وتستتر منه، بل تتوق إليه وتتشوق وتتشوّف "لأنّ المصطلي بالنار يؤجّجها ويذكّيها لما له من الرغبة فيها"<sup>(٣)</sup>. فإذا ما غاب ذلك البرق عن أبصار هذه الإبل تمنّت لو تقطع رؤوسها وتوضع في رؤوس الرماح لتتظر إليه، "شدة حنينها إلى وطنها وحرصها على القدوم عليه"<sup>(٤)</sup>. ولهذا الحنين لم يكن من الإبل إلّا أن تمنّت قويقاً وهو نهر على باب حلب، فيتعجب المعري من جهلها هذا، إذ كيف تتمنّى قويقاً وهي عند الصراة ببغداد، فيدعو عليها بقوله: "ترابّ لها"، لأنّها تفضل قويق على الصراة، فالغائب الصغير على قلّته يفضل لديها الكبير العظيم على حضوره، ويأتي هذا الدعاء من الشاعر على إبلة (تراب لها) وفيه من الإشفاق والرتاء أكثر مما فيه من السخط"<sup>(٥)</sup>. ويختم المعري لوحة البرق هذه ببيت يتضمّن إحالة لأسطورة عربية لا يمكن أن يفهم بيت المعري إلّا بالوقوف عليها، وقد ذكرت الشروح الثلاثة تلك الأسطورة مع اختلافات بسيطة بينها، يقول التبريزي: "كانت العرب تُذكر العول والسّعاة، ويدّعون أنهم ينكحونها، ومن ذلك ما زعموا أن عمرو ابن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم تزوّج السّعاة. فقال له أهلها: إنك ستجدها خير امرأة ما لم ترَ برقاً، كأنّهم حذّروه من حنينها إلى وطنها إذا رأت البرق. فكان عمرو بن

(١) شروح سقط الزند، ١١٦٢/٣.

(٢) نفسه، ١١٦٤/٣.

(٣) نفسه، ١١٦٤/٣.

(٤) نفسه، ١١٦٥/٣.

(٥) بنية التوتر في قصيدة الحنين، عبد الفتاح نافع، مجلة جامعة البعث للعلوم الإنسانية، مج (٢١)، ع (١)، ١٩٩٩، ص (٢٠٥).

يربوع إذا لاح البرق سترها عنه، وولدت له أولاداً، فغفل ليلة ولاح البرق، ففعدت على بكرٍ  
له وقالت:

أَمْسِكْ بَنِيكَ عَمْرُو إني أَبِقُ      بَرَقَ عَلَى أَرْضِ السَّعَالِي آلِقُ

وسارت عنه فلم يرها بعد ذلك، فقال شعراً جعل السعلاة فيه كالحييب المذكر، فيه:

رَأَى بَرَقاً فَأَوْضَعَ فَوْقَ بَكْرٍ      فَلَا بَكَ لَا أَسَالُ وَلَا أَغَامَا<sup>(١)</sup>

لقد جاء توظيف المعري لهذه الحكاية العربية ذا قيمة فنية عالية، إذ تنسجم رؤيته مع  
رؤية عمرو بن ربوع في الخوف من فاعلية ذلك البرق، وتأثيره في نفوس كل من المطي  
والسعال، فأبو العلاء يخشى من أن تأبق إبله وتطير إلى الشام، كما يذكر ذلك في الأبيات  
التالية، وعمرو بن ربوع يخشى على زوجه حنينها لوطنها وتركها له، فقد شككت صورة  
"البرق" العلوية عاملاً حاسماً لكليهما، بما تجيشه في النفس من الحنين وبعث الأشواق. إن  
المعري "يستعين بالأسطورة لخدمة إحساسه بالفقد"<sup>(٢)</sup>. فلقد كادت إبل المعري تطير من طربها  
لذلك البرق، يقول:

وَكَمْ هَمَّ نِضْوُ أَنْ يَطِيرَ مَعَ الصَّبَا      إِلَى الشَّامِ لَوْلَا حَبْسُهُ بِعَقَالِ<sup>(٣)</sup>

كما أن تأثير ذلك البرق امتد للمعري، فهيج أشواقه وأشجاء كما أشجى إبله، فقال

مخاطباً إياه:

فِيَا بَرَقُ لَيْسَ الْكَرْخُ دَارِي وَإِنَّمَا      رَمَاتِي إِلَيْهِ الدَّهْرُ مِنْذُ لِيَالِي

فَهَلْ فِيكَ مِنْ مَاءِ الْمَعْرَةِ قَطْرَةٌ      تُغِيثُ بِهَا ظَمْآنَ لَيْسَ بِسَالِ<sup>(٤)</sup>

(١) شروح سقط الزند، ١١٦٧/٣. وانظر القصة أيضاً في: الأسطورة عند العرب في الجاهلية، حسين الحاج  
حسن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص (٩٤).

(٢) بنية التوتر في قصيدة الحنين، عبد الفتاح نافع، ص (٢٠٥).

(٣) شروح سقط الزند، ١١٦٩/٣.

(٤) شروح سقط الزند، ١١٩٥/٣.

إنّه يناديه مردداً على نفسه حقيقة هو يعرفها، لكنه يعيدها بصوت مسموع موجّهاً الكلام للبرق الباعث على الحنين، فيؤكد عدم سلّوه لموطنه المعرّة، فهو بالكرخ لغاية، ولن يطيل البعد عن موطنه، ويتمنى أن يحمل ذلك البرق ولو قطرة من ماء المعرّة؛ لأنّه يشعر بالظمأ الروحي الذي لا يطفئه إلا ماؤها. "ومن المعروف أن الماء يعيد التوازن النفسي والطمأنينة للإنسان العطشان، ولعل هذا ما يبحث عنه الشاعر، فهو بحاجة إلى الأمن النفسي"<sup>(١)</sup>. إنه يعيش في بغداد "بجسده، ولكن قلبه وفكره متعلقان هناك في معرّة النعمان ونواحي الشام، يشده الحنين إلى تلك الربوع فيأخذ منه كل مأخذ. فما كاد البرق يلوح له في أعالي السحاب حتى كان الشرارة التي أثارت فيه الشجن وأشعلت فيه الأمل،... وهامت روحه تقطع المراحل وتطوي المسافات باحثة منقبة تتبع البرق - المزهو المتعالي - خشية أن يفرّ منها الأمل"<sup>(٢)</sup>.

ويذكر صالح الشتيوي أن البرق اتخذ عند المعري "بعداً غرائبياً من خلال إضفاء الشاعر مسحة إنسانية عليه،... والشاعر في النصّ، يتحدث عن غربته في الكرخ، بعيداً عن بلدته معرّة النعمان، ولذا، فأعتقد أن لكلمة "البرق" بعداً إيحائياً، ذلك أن البرق - في الأصل - مؤشر على المطر، ومن هنا فربما وظّفه الشاعر ليكون رمزاً إلى الأمل والإشراق وسط هذا الإحساس العميق بالغربة في العراق"<sup>(٣)</sup>.

ومن المواطن التي حضر فيها البرق مهيجاً الطرب والحنين، وباعثاً على الأشواق، قوله من قصيدته التي يخاطب بها أبا أحمد عبد السلام بن الحسين البصري:

(١) أنا والآخر في شعر أبي العلاء المعري، صالح الشتيوي، ص (٥٨).

(٢) بنية التوتر في قصيدة الحنين، عبد الفتاح نافع، ص (٢٠٤).

(٣) أنا والآخر في شعر أبي العلاء المعري، صالح الشتيوي، ص (٥٨).

إِذَا قَالَ صَحْبِي لَاحَ مَقْدَارُ مَخِيطٍ      مِنْ الْبَرْقِ فَرَى مِعْوَزًا جَذْبُ مُوجِعٍ  
أَلَا رَبِّمَا بَاتَتْ تَحْرِقُ كُورَهَا      ذُيُولُ بُرُوقٍ بِالْعِرَافِينَ لُمَعٍ<sup>(١)</sup>

ومعنى اهتياج الشوق بفعل البرق معنى قديم ورد في أشعار العرب، فالتبريزي والنطليوسي يوردان أشعاراً لشعراء ذكروا هذا المعنى وتداولوه، والذي يميّز المعري في هذين البيتين قوله في البيت الأول "لاح مقدار مخيط من البرق" أي كمّاً قليلاً جداً من هذا البرق، لكن له فعلاً عظيماً، فهو يحمل الموجع على تخريق ثوبه وتمزيقه، بفعل الجذب المستمر له، فينقطع ذلك الثوب، والجميل في البيت ذكر آلة الخياطة / الإبرة والتمزيق معاً، يقول (فرى معوزاً)، فمن شأن الإبرة الجمع والرقع لا التمزيق والتخريق، فهذه مفارقة جميلة في جعل مقدار مخيط من البرق يحدث التمزيق والتقطيع للثوب. ويستمر في عرض فعل ذلك البرق على الإبل بقوله "تحرق كورها"، فكأن ذلك البرق نار تلتظى تحرق ظهور هذه الإبل "فهى تحسّ ألم النار على ظهرها، فتقرّ وتجّد في الفرار"<sup>(٢)</sup>، وفي كلا البيتين طرح جميل وجديد لفاعلية البرق في النفوس، وفي بعث الأشواق واستدرار الحنين.

ومن بدائع توظيف المعري للغمام قوله:

إِنْ كُنْتَ مُدْعِيًا مَوْدَةَ زَيْتَبٍ      فَاسْكُبْ دُمُوعَكَ يَا غَمَامُ وَنَسْكُبِ  
فَمِنْ الْغَمَائِمِ لَوْ عَلِمْتَ غَمَامَةً      سَوْدَاءُ هُدْبَاهَا نَظِيرُ الْهَيْدَبِ<sup>(٣)</sup>

إنّ تشبيه الدموع بالمطر متداول معروف عند العرب، ولكن تشبيه هذب العين بهيدب السحاب غير معهود، فكأن السحاب "له نوائس متدلّية ويقال له الهيدب إذ يدنو مثل هذب

(١) شروح سقط الزند، ١١٦٩/٣.

(٢) نفسه، ١٥١٤/٤.

(٣) نفسه، ١١٢٤/٣-١١٢٥.

القطيفة<sup>(١)</sup>. يقول البطليوسي: "وشبه هُذب العين، وهو الشعر النابت على حَرْفِ جَفْنِهَا، بهيدب السحاب، وهو ما يتدلى منه إذا تكاثف وتراكم بعضه فوق بعض، ... ، وقد أكثر الشعراء من تشبيه الدموع بالمطر، والعيون بالغمام. فأما هذه الزيادة التي زادها أبو العلاء من تشبيه هُذب العين بهيدب السحاب، فلا أحفظ فيه شيئاً لأحد من المتقدمين، وإن كان ذلك مضمناً في تشبيهاتهم، مفهوماً من فحوى عباراتهم. وقد قال أبو الطيب المتنبّي:

سَقَيْتَهُ عِبْرَاتِ ظَنِّهَا مَطْراً      سَوَائِلًا مِنْ جُفُونِ ظَنِّهَا سُحْبًا

فهو وإن لم يصرح بتشبيه هذب العين بهيدب السحاب، فإنه مفهوم من فحواه، مضمّن في معناه<sup>(٢)</sup>.

والطريف في كلام المعري، غير ما ذكره البطليوسي، توظيف دلالة اللون حين قال "غمامة سوداء"، وكما علمنا فإن الغمام الأسود مطره غزير، وقد عني بالغمامة السوداء عينه، والسواد الحديقة السوداء فيها، فعيناه محملة بالدموع الغزار، وليزيد من دلائل غزارة الدمع قال "هدباها نظير الهيدب"، فهو يسند للعين كل ما من شأنه أن يجعلها غزيرة الدموع، إنه يكتفّ دلالة غزارة الدموع بالإتيان على ذكر تفاصيل توحى بالغزارة، فهو معني برسم صورة لعينه الهطالة بالدموع تفوق الغمام في انسكابه وهطلانه، ولذا فقد أخبر عن عينه الغمامة بأنها سوداء، وهدباها نظير الهيدب، وكلا الوصفين: السوداء، وهدباها نظير الهيدب يؤكد دلالة الغزارة.

(١) عبقرية العربية، لطفي عبد البديع، ص (١٩٦).

(٢) شروح سقط الزند، ١١٢٦/٣.

## النجوم:

كانت النجوم محطّ نظر المعري بدرجة كبيرة، فتوقّف عند أهمّ دلالاتها والأطر الفنية التي حضرت بها مضيفاً إليها أبعاداً دلالية أخرى، وموظّفاً إيّاها بأطر فنية جمالية جديدة تختلف عن الأطر التقليدية التي حضرت بها في أشعار العرب، كاشفاً بذلك عن معرفة دقيقة بأحوالها وصفاتها ومسمّياتها وما يتعلّق بها.

تتمحور دلالات النجوم في الشعر العربي حول البعد والعلو، والهداية في الظلام، والحلية / الزينة، وطول الليل بوقوف النجم وميله وبطئه، والكثرة. ولم يكن استحضار المعري لهذه الأطر الدلالية استحضاراً مكروراً خالياً من الإبداع، بل كانت طرائقه الفنية في استدعاء هذه الدلالات تكشف عن طاقة شعرية كبيرة قادرة على الإبداع والتجديد؛ إذ استطاع أن يوظّف هذه الدلالات المطروقة بأساليب فنية جديدة أكسبت الدلالة عمقاً والصورة جمالاً وإبداعاً. ولعلّ دلالة (الكثرة) من دلالات النجوم المشهورة المتداولة عند العرب، أوظّفها المعري توظيفاً تقليدياً أم كان مجدّداً مبتكراً في ذلك؟ يقول مستحضراً هذه الدلالة:

ولو أنّ النجومَ لـديّ مالٍ      نفست كفاي أكثرها انتقاداً<sup>(١)</sup>

من المستحسن أن نعرف البيت السابق لهذا البيت لنضّيء السياق الذي قيل فيه وهو:

فأَيّ الناسِ أجعُّه صديقاً      وأيّ الأرضِ أسنُّكها ارتياداً<sup>(٢)</sup>

يقول التبريزي بعد هذين البيتين: "هذا يؤكّد قوله "فأَيّ الناسِ أجعُّه صديقاً"؛ لأنّه إذا

كانت معرفته بالنجوم وانتقادها كما ذكره، على بُعدها منه، فكيف يكون تجربته للناس، وخبره

(١) شروح سقط الزند، ٥٦٢/٢.

(٢) نفسه، ٥٦٢/٢.



في السماء كثيرة، والفضة التي حُلّي بها ذلك الغمد تُغطّي معظمه، فكان من المناسب أن تكون النجوم هي الرداء، لاشتغالها على معظم جسد الغمد، أمّا الهلال فتوظيفه دقيق من وجهين: العدد، والشكل، فالهلال واحد، وهو مَقْوَس ومنعطف ولامع، ولهذا اختار المعري له أسفل الغمد حيث يكون الاعوجاج أكثر شيء بادياً، ولا يحتاج في زينة الغمد هنا إلاّ لقطعة كاملة مفضضة لامعة مقوّسة، فكان الاختيار لطيفاً يكشف عن إبداع ودقّة كبيرة.

ويذكر البطليوسي بيتين للمنتبّي فيهما من هذا المعنى: "... فشبّه ما عليه من الحليّة بالنجوم والهلال، وهو نحو من قول أبي الطيّب في وصف سيفٍ وهبه له ابنُ العميد:

مَنْعَلٌ لَا مِنْ الْحَفَا زَهَباً يَحْـ \_\_\_\_\_ مِلْ بَحْراً فَرْنَدُهُ أَزْبَادُهُ  
مَثَلُوه فِي جَفْنِهِ خَشْيَةُ الْفَقْـ \_\_\_\_\_ دِ فَفِي مِثْلِ إِثْرِهِ إِغْمَادُهُ<sup>(١)</sup>

لا يوجد تقاطع بين المعري والمنتبّي في هذا المعنى إلاّ في قضية جعل النعل للغمد، وهذا لا يستلزم أن يكون المعري مقلداً للمنتبّي، فالمنتبّي أنعل السيف الذهب، لكنّ المعري أنعل الغمد الهلال، وجعل الهلال نعلًا للغمد فيه طرافة وجدة تحسب للمعري. يقول الخوارزمي: "وشبّهه لبريقه وانعطافه بالهلال، ولقد أصاب حيث جعله يتردّي نجوم الليل وينتعل بالهلال؛ لأنّ ذلك مما يشتمل على ضرب من المطابقة"<sup>(٢)</sup>.

(١) شروح سقط الزند، ٩٩/١.

(٢) نفسه، ٩٩/١.

## الشمس:

لم تختلف الدلالات التي استحضرها أبو العلاء للشمس عند الدلالات المعهودة مثل النور والضياء وتبديد الظلام، وصعوبة إخفائها، كما حضرت عنده بأسماء متعددة مثل ذكاء والغزالة والجونة وبرّاح ويوح، وأتى على ما لها من متعلقات مثل الإيالة أي الضوء، والقرن وهو أول ما يبدو منها عند الطلوع، وحبال الشمس أو اللعاب.

وقد وظّفها توظيفاً رائعاً فيه جدّة وطرافة، ونعرض لأهم هذه المواضع التي كان المعري فيها متميزاً خلاقاً، يقول يصف يوم معركة:

يوم كان الشمس فيه خريدة عليها من النقع الأحْم لِشَام<sup>(١)</sup>

يقول التبريزي: "خريدة: امرأة حيّة، والنقع الأحمر: الغبار الأسود"<sup>(٢)</sup>، ويقول البطلوسي: "أراد أن الغبار ملأ الأفق، وستر ضوء الشمس، فكانَ عليها لثاماً من الغبار"<sup>(٣)</sup>.

ووجه الغرابة هنا في صورة الشمس في اختيار المشبه به (خريدة)؛ ذلك أن الخريدة تجمع بالإضافة للصفات الأنثوية الحسية صفات خلقية معنوية وهي الحياء، فقد خلّع المعري على الشمس صفة الحياء كونها لا تتبيّن بفعل الغبار الأسود، وللون هنا دور في طرافة المعنى، فالشمس تقف على النقيض في اللون مع النقع، فتلك اللطائف البسيطة للصورة التشبيهية تجعلها تشدّ الانتباه وتجذب الأسماع لتلتذّ بتلك الطرافة والغرابة.

(١) شروح سقط الزند، ٦٠٦/٢.

(٢) نفسه، ٦٠٦/٢.

(٣) نفسه، ٦٠٦/٢.

ولعل بيت المعري الآتي يكشف القدرة الفنية لديه في توظيف الشمس بصور جمالية

غير معهودة، يقول مجيباً أحد الشعراء عن قصيدة مدحه بها:

أَيَقْنَتُ أَنْ حَبَالَ الشَّمْسِ تُدْرِكُنِي      لَمَّا بَصُرْتُ بِخَيْطِ الْمَشْرِقِ الْيَقَقِ<sup>(١)</sup>  
ويأتي هذا البيت بعد قوله:

وَقَدْ تَفَرَّسْتُ فِيكَ الْفَهْمَ مُلْتَهَبَا      مِنْ كُلِّ وَجْهِ كَنَارِ الْفُرْسِ فِي السَّدَقِ<sup>(٢)</sup>

يذكر التبريزي أن المراد بهذين البيتين هو: "أنك لما شوهدت صغيراً علم أنه سيزيد أمرُّك، كما أن خيط المشرق وهو الفجر يجيء بعده حبال الشمس"<sup>(٣)</sup>. تتجسد فنية أبي العلاء في هذين البيتين في التمثيل بين حالتين: حالة الممدوح وهو صغير، وقد تفرّس أبو العلاء ملامح النبوغ، ومخايل الفهم فيه فأدرك ما سيكون عليه، وحالة خيوط الفجر البيضاء التي حين نبصرها ندرك ما سيتلوها من تلهّب الشمس وانبعاث شعاعها، فالخيط سيصير حبالاً، وكذلك الممدوح سيزيد أمره ويشتد فهمه، ويرد الخوارزمي بيت أبي العلاء هذا لأبي تمام يقول: "ومعنى البيتين من قول أبي تمام:

إِنَّ الْهَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نَمُوهُ      أَيَقْنَتُ أَنْ سَيَصِيرُ بَدْرًا كَامِلًا"<sup>(٤)</sup>

إن المعري وإن كان متأثر بأبي تمام في معنى إدراك حقيقة يصير إليها شيء من خلال مظهر له صغير، إلا أنه لم يأخذ الصورة بحذافيرها وبإطارها التقليدي، بل كان استحضاره لصورة حبال الشمس وخيوط الفجر البيضاء أجمل، وفيه إيهام بذكر الخيط والحبل، ويكثر

(١) شروح سقط الزند، ٦٧٦/٢.

(٢) نفسه، ٦٧٥/٢.

(٣) نفسه، ٦٧٦/٢.

(٤) نفسه، ٦٧٧/٢.

المعري من ذكر حبال الشمس في شعره، والمقصود بها كما ورد عند ابن قتيبة وعرفها بأنها لعاب الشمس قال: "ولعاب الشمس ما تراه في الحر كأنه ينحدر في الجو"<sup>(١)</sup>.

ومن جماليات توظيف أبي العلاء لحبال الشمس قوله:

مَجَّتْ عَلَى الْأَرْضِ الْغَزَالَةُ رِيقَهَا فَأَقَامَ بَيْنَ وَهُودِهَا وَتِلَاعِهَا<sup>(٢)</sup>

لعل الشيء الطريف في تصوير المعري السابق هو أنه اختار من أسماء الشمس اسم "الغزالة"، فجعلها أنثى تمج ريقها على الأرض، فهذا الريق محمود طيب، انسكب على الأرض، وعنى بالريق الحبال، فريق الشمس هو: "ما تراه كأنه ينحدر من الجو مثل الإبريسم الأبيض، وذلك في شدة الحر"<sup>(٣)</sup>.

إن الإيهام الذي ابتدعه المعري بين الغزالة والريق يكشف المعرفة الكبيرة لديه بتصورات العرب في الجاهلية عن الشمس، فقد حظيت الشمس باهتمام كبير من عرب الجاهلية وصل إلى حدّ العبادة، فقد رأى العرب في الشمس "قوة خارقة غير منظورة، فعبدها وصنعوا لها التماثيل، وقدموا لها القرابين"<sup>(٤)</sup>، فكانت رمزاً للجمال، فسميت الشمس بالغزالة "لارتفاعها وجمالها"<sup>(٥)</sup>، فريقها المنسكب على الأرض هو مبعث الحياة والخصب، إذ أن

(١) الأنواء في موسم العرب، ابن قتيبة، ص (١٤١). وانظر: عبقرية العربية، لطفي عبد البديع، ص (١٣٧).

(٢) شروح "سقط الزند"، ١٩٨٥/٥.

(٣) نفسه، ١٩٨٥/٥.

(٤) الأسطورة عند العرب في الجاهلية، حسين الحاج حسن، ص (١٢٩).

(٥) نفسه، ص (١٣٠).

الشمس كانت "تعتبر مع الزهرة والقمر، بمثابة الثالوث الكوكبي الإلهي الرئيسي عند العرب، وكانت الشمس بمثابة بعل أو إله أراضٍ معينة"<sup>(١)</sup>.

## الشهب / الكواكب:

وردت الشهب في شعر المعري على أنها الكواكب السبعة السيارة، وهي: القمر والشمس والزهرة وزحل وعطارد والمريخ والمشتري، "وسميت شهباً لضياؤها، وواحداً على هذا القول، أشهب. وقيل: شبهت بالنار في توقدها، فتكون على هذا جمع شهاب، وهو القبس من النار"<sup>(٢)</sup>.

وظف المعري من الشهب دلالات اللون / الضياء، والعدد / الكواكب السبعة، والشكل / زينة، والحركة / السرعة والبطء، والحجم / الصغر والكبر، والعلو. وكان مجدداً مبدعاً في توظيفه الفني لها، فهي حينما يخاطب نوقه لسرعة نقلتها يستحضر دلالتين للشهب الحركة والحجم فيقول:

رَمَاكَ اللَّهُ مِنْ نُوقٍ بِرُوقٍ      مِنْ السَّوَاتِ تُثَكِّلُكَ الْإِقَالَا  
فَقَدْ أَكْثَرْتَ رِحْلَتَنَا وَكَانَتْ      صِغَارُ الشَّهَبِ أَسْرَعَهَا انْتِقَالَا<sup>(٣)</sup>

إنه يدعو على نوقه بأن تصيبها سنون قحط تجعلها تفقد أولادها الصغار، لأنها كما يقول أبو العلاء: "تحملنا في السفر، وتنقلنا من مكان إلى مكان، فجعلتنا في أين ومشقة،

(١) مضمون الأسطورة في الفكر العربي، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط (٢)،

١٩٨٠، ص (٤٢).

(٢) شروح سقط الزند، ٣٧/١.

(٣) نفسه، ٣٣/١-٣٧.

وصيّرتنا مثل صغار الشهب<sup>(١)</sup>. لقد عقد المعري من خلال تشبيهه الضمني في البيت موازنة دقيقة بين العالمين الأرضي والعلوي، فاستشهد على حادثة أرضية بمظهر كوني علوي يُعدّ حقيقة من حقائق الفلك، خالقاً وشائج تربط العالمين بطريقة تقوم على المنطق والقياس، فالشهب السريعة الكثيرة الحركة هي الصغيرة الحجم، يقول البطليوسي: " أرادَ أن ما صغر من الكواكب السبعة أسرع حركة وانتقالاً مما عظم منها"<sup>(٢)</sup>، وصغار الشهب هي " الزُّهرة، وعطارد، والقمر، وهي أسرع السيارات سيراً"<sup>(٣)</sup>، ويذكر المرزوقي أن كل " ما كان فوق الشمس فهو أبطأ من الشمس، وما كان دون الشمس فهو أسرع من الشمس"<sup>(٤)</sup>. ويؤكد الخوارزمي أن الكواكب " كلما كانت أكثر حركة كانت أحقر جرماً وأدون منزلة"<sup>(٥)</sup>، وعليه فقد أراد المعري أن يقلّل من شأن هذه النوق ويحقّرّها من خلال شاهده العلوي، فهو يريد أن يرميها بالعيب، لإكثارها رحلاتهم وتجسيمهم عناء السفر والتنقّل، فهي ذات منزلة وضيعة، بناءً على حقيقة فلكية ثابتة، فالشهب الكثيرة الحركة هي ذات الجرم الصغير والمنزلة الدنيا.

وفي دلالة الحركة للشهب يقول المعري مخاطباً خاله عليّ بن محمد بن سبيكة، وكان سافر إلى المغرب:

إِذَا سَارَتْكَ شُهْبُ اللَّيْلِ قَالَتْ      أَعَانَ اللَّهُ أَبْعَدَنَا مُرَاداً<sup>(٦)</sup>

إنّ مسابرة الشهب لخاله وتعجّبها منه مؤشّر على سراه الدائم الطويل الذي لا ينتهي، ذلك السرى الذي حمل الشهب، رغم سراها الدائب في الفلك، على الدعاء له بالمعونة

(١) شروح سقط الزند، ٣٤/١.

(٢) نفسه، ٣٨/١.

(٣) نفسه، ٣٧/١.

(٤) كتاب الأزمنة والأمكنة، المرزوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦، ص (٢٣٧).

(٥) شروح سقط الزند، ٣٨/١.

(٦) نفسه، ٧٧٣/٢.

والمساعدة، وهذه مبالغة جميلة حين جعل الشهب السواري تسابير خاله، وكأنها غارت من سيره الطويل فدخلت في سباقٍ معه، كانت نتيجه أن دعت له بعد أن شَعَرَت باليأس من مسابرة ومجاراته:

يقيم المعري علاقات بين مفردات العالمين الأرضي والعلوي، فهو يُجري سباقاً بين خاله والشهب مُنْهِياً إِيَّاهُ باعتراف الشهب أنها لا تستطيع مسابرة، فهل تَفُوقُ العالم الأرضي على العلوي عند المعري؟ بالتأكيد لا يقصد المعري ذلك، فهو اختار الشهب دوناً عن غيرها للسباق، لأن العالم العلوي هو عالم المثال والكمال لديه، وتَفُوقُ خاله على الشهب هو مبالغة جميلة تدلّ على إكثار خاله من السفر وتقلّله الدائم. ونقف مع بيت آخر حاكه المعري بجمالية عالية، حين استحضر الشهب وجعل لها عيوناً تحسد الممدوح على مجده الكبير، يقول:

أَعَاذَ مَجْدُكَ عَبْدَ اللَّهِ خَالِقَهُ      مِنْ أَعْيُنِ الشَّهْبِ لَا مِنْ أَعْيُنِ الْبَشَرِ<sup>(١)</sup>

إنّ جعل العيون للشهب، وخلع الصفات الآدمية عليها مثل الإصابة بالعين والحسد، فيه كثير من الفنية؛ إذ إنه يوسّع أفق خيال القارئ من خلال تشخيص الشهب بإنسان عائن أو حاسد، كما أنه يعمّق المعنى ويؤكدّه، فلا بد أن يكون الممدوح قد أصاب مجداً عظيماً جعل حسّاده من عالم آخر غير عالمنا، فنظرت الشهب بعين الحسد له. وجعلُ الشهب تحسده يعني أنه فرعها في مجده ومنزلته، ولربّما أن المعري يريد بإعادة مجد الممدوح من أعين الشهب لا من أعين البشر، أن البشر لا يستطيع حسد ذلك الممدوح؛ لأنّ مجده فوق تصوّرها وإمكانيتها، فهي يائسة من اللحاق به، أمّا الشهب فهي نظيره فتستطيع أن تحسده وتتافسه لمشاكلتها له في المنزلة، يقول البطلوسي: "وإنّما أعاذ مجده من أعين الشهب، ولم يُعْذه من أعين البشر، وإنّ

(١) شروح سقط الزند، ١٥٠/١.

كانت أعين البشر تجب الاستعاذة منها، لأنه أراد أن مرتبته في الشرف لا تصل إليها عيون البشر ولا تتألفها، لشدة ارتفاعها، فقد أمن عليها منها<sup>(١)</sup>.

ويأتي المعري على دلالة العدد من الشهب فيوظفها أحسن توظيف، يقول من قصيدته التي يرثي بها أبا إبراهيم العلوي، مخاطباً أولاده:

أَبِي السَّبْعَةِ الشُّهُبِ الَّتِي قِيلَ إِنَّهَا مَنَفَذَةُ الْأَقْدَارِ فِي الْعَرْبِ وَالْعُجَمِ<sup>(٢)</sup>

يبدو أن عدد أولاد المرثي سبعة، يقول الخوارزمي: "جعل أولاده السبعة بمنزلة الشهب السبعة، وهي القمر، وعطارد، والزهرة، والشمس، والمريخ، والمشتري، وزحل"<sup>(٣)</sup>. لقد فطن المعري لعدد أولاد المرثي السبعة فقابلهم بالشهب، لحرصه في كل السياقات على خلق علاقات وإيجاد وشائج تربط بين العالم العلوي والأرضي، فوازن بين هؤلاء الأولاد السبعة والشهب السبعة في السماء، نافذاً لدلالات الشهب الأخرى الوفيرة مثل الرفعة والمكانة والشهرة، فالبيت الذي يلي هذا البيت هو:

وإِنْ كُنْتُ مَا سَمَّيْتُهُمْ فَنَبَاهَةً كَفَفْتَنِي فِيهِمْ أَنْ أَعْرِفَهُمْ بِاسْمِ<sup>(٤)</sup>

وكان المعري يقول: لقد كانت الشهب ضريبهم في العدد والشهرة، فكما أنه لا يستلزم أن نعرف الشهب حين نذكرها، كذلك هم شهرتهم أغنت عن التعريف بهم، أما الجانب المهم في قول المعري في هذا البيت فقوله: "التي قيل إنها منفذة الأقدار في العرب والعجم"، من اللازم بداية أن نشير إلى أن هذه القصيدة قيلت بعد رحلته لبغداد، أي بعد أن أتيح له الاطلاع على مذاهب الأمم وفلسفاتها وعلومها في العالم العلوي، من خلال الكتب المترجمة، والمجالس

(١) شروح سقط الزند، ١٥١/١.

(٢) نفسه، ٩٥٧/٣.

(٣) نفسه، ٩٥٨/٣.

(٤) نفسه، ٩٥٨/٣.

العلمية التي كانت تعقد ويجتمع فيها خلق كثير من العلماء والأدباء، وأصحاب المذاهب والفلسفات المختلفة من أجناس عدة، وقد كانت فكرة تأثير الكواكب بالعالم السفلي، من أهم الأفكار الفلكية المطروحة في ذلك الوقت على بساط البحث والمناقشة، وتقف الدراسة عندها ملياً في الفصل التالي عند معاينة طبيعة حضور العالم العلوي في "اللزوميات"، وهنا يمكننا القول إن المعري لا يذهب مذهب من يقول بقدرتها على تنفيذ الأقدار بالناس، وذلك لأنه يحترس في طرح هذه الفكرة قائلاً: "قيل إنها"، فهذه الصيغة في الطرح تشي بتبرئه من قولها، فهي ليست من أقواله، وإنما من أقوال غيره.

ويبقى السؤال: لم استحضر المعري هذه المسألة الفكرية هنا؟ الجواب لأنه أراد أن يبالغ في مدح الأولاد السبعة، فهم من القوة والعزة والسلطان بحيث يُصدرون الأحكام، ويقرّون الأقضية على الناس، فلا يخالفهم أحد، إنهم يُمضون أقدار الناس ومصائرهم، وهذه مبالغة لا تعكس اعتقاد أبي العلاء بمسألة قران الكواكب وتأثيرها.

إن وجود هذه المسألة الفكرية في "سقط الزند" لا ينفي أن تكون بفعل التأثير بالنقاشات التي كانت تجري في المجالس العلمية التي شهدتها في بغداد خلال رحلته، فهناك قصائد قيلت خلال رحلته وبعد رحلته من بغداد، كما أن مسألة السعد والنحس بفعل الكواكب من خلال قراءتها ومراقبتها موجودة عند العرب منذ القديم، فهي ذات مصدرين عربي وأجنبي، لقد كان حضور هذه الفكرة في "سقط الزند" يخدم المعري في سياق مدحه أو مفاخرته أو مبالغته في أي معنى يريد، فمن ذلك قوله مادحاً:

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| ابنق في نعمة بقاء الدهور | نافذ الأمر في جميع الأمور |
| خاضعات لك الكواكب تختن   | ص مواليك بالمحصل الأثير   |

لا يُؤَثَّرَنَّ فِي السَّوْلِ وَلَا الْحَا سِدِّ حَتَّى تُشِيرَ بِالنَّائِثِ (١)

لقد بلغت قوة الممدوح حدَّ التأثير في الكواكب، فأحكام الكواكب من سعد ونحس في الناس مستمدة من ذلك الممدوح، ولا نستطيع الحكم على جوهر اعتقاد أبي العلاء في هذه المسألة من خلال هذه الأبيات، فهو في سياق مدح ومبالغة، أمّا في "اللزوميات" فيبسط المعري رأيه بصراحة في تلك المسألة التي تكون هي المحور في حديثه، وعن دلالة القران يقول أيضاً:

يَضْرِبُونَ الْأَقْرَانَ ضَرْباً يُعِيدُ السَّ عَدَّ نَحْساً فِي حُكْمِ كُلِّ قِرَانٍ (٢)

يقول البطلاني عن هذا المعنى: "قران الكواكب يحكم بأن كلَّ مَنْ عادى هؤلاء الممدوحين فإنَّ سعده يعودُ نحساً" (٣). ولعلَّ المعنى الأحسن والأبلغ الذي أراده المعري هنا أنَّ هؤلاء الممدوحين يغيرون السَّعدَ إلى نحس على أعدائهم بفعل قوتهم وضربهم وبأسهم، فهم من القوة بحيث يغيرون أحكام الكواكب؛ لأنهم هم الفاعلون حقاً بها. وتحضر هذه المسألة أيضاً في سياق مدح آخر يقول:

مَنْ قَالَ إِنَّ النِّيَّاتِ عَوَامِلٌ فَبِضْدِ ذَلِكَ فِي عِلَالِكَ يَقُولُ  
يَعْمَلْنَ فِيمَا دُونَهُنَّ بِزَعْمِهِ وَلَهُنَّ دُونُكَ مَطْلَعٌ وَأَقُولُ (٤)

(١) شروح سقط الزند، ٢٢٤/١-٢٢٥.

(٢) نفسه، ٤٥٥/١.

(٣) نفسه، ٤٥٥/١.

(٤) نفسه، ٨٧١/٢-٨٧٢.

والنَّيَّرات هي الكواكب، وعملها هو تأثيرها في الناس، ووجه الجذّة والطرافة في قول

المعريّ هو أنه جعل مَنْ يَقُول بالتأثير ويعتقد فيه، ينفي ذلك عن الممدوح ويقول بضدّه، لأنّ مكانك أيّها الممدوح: "في العلو فوق مرتبة الكواكب، فهي لا تؤثر فيك؛ لأنّ الكواكب إنّما تؤثر فيما دونها على زعم مَنْ يدّعي ذلك فيها"<sup>(١)</sup>. ويذكر التبريزي بيتاً للمنتبّي في ذلك المعنى يقول: "وما أحسن قول أبي الطيب في هذا المعنى حيث يقول:

يقولون تأثيرُ الكواكب في الوري      فما باله تسأثيره في الكواكب

لأنّه قد جعل له تأثيراً في الكواكب، وهو سدّه عين الشمس بالغبار، غير أن قول أبي العلاء أرفع، لأنّه جعل الممدوح فوق النجوم، وإذا كان فوقها فليس لتأثير النجوم إليه سبيل"<sup>(٢)</sup>.

## السماء:

لقد كانت الدلالة المرشحة الأولى التي حظيت باهتمام المعري أكثر من غيرها من دلالات السماء، دلالة العدد، فقد وظّفها المعري في سياقات الافتخار والمدح بمبالغة شديدة، يقول المعري من قصيدة مدح بها أميراً لم تبين الشروح مَنْ هو:

بَنَى مِنْ جَوْهَرِ الْعَلْيَاءِ بَيْتاً      كَأَنَّ النَّيَّراتِ لَهُ عِمَادُ  
إِذَا شَمْسُ الضُّحَى نَظَرَتْ إِلَيْهِ      أَقَرَّتْ أَنْ حَلَّتْهَا حِدَادُ

(١) شروح سقط الزند، ٨٧٢/٢.

(٢) نفسه، ٨٧٢/٢.

[illegible]

وَكَمِّ مِنْ طَالِبِ أَمْدِي سِيلَقِي دُوَيْنَ مَكَانِي السَّبْعِ الشَّدَادِ (١)

لعلَّ مبالغة المعري هنا أقلَّ من سابقتها، فالموازنة لم تقع بين شيئين محسوسين، مثل البيت الذي بناه الأمير والسموات السبع، لكنها وقعت بين مكانة المعري وعلو السموات السبع، فالموازنة في هذا البيت لم تقع بين بديع صنع الله وصنع المعري، بل كانت بين مكانة المعري المعنوية، ودلالة أخرى من السموات هي البعد والعلو، يقول البطليوسي: "يقول: مكاني في الشرف فوق السموات السبع؛ فالوصول إليه متعذّرٌ على من رآه" (٢). كان عدد السموات مثار اهتمام المعري، فاستحضره استحضاراً فيه مبالغة منفرة بعض الشيء، لكنها على كلِّ حال لا تمسّ بجوهر معتقد أبي العلاء، ولعلَّ مسوّغه في هذه المبالغة ما تتطلبه شعريته من تميّز تجعله يتخيّر أكثر الصور دلالة وتعبيراً عما يريد، فهو يريد أن يصل إلى أقصى درجات المبالغة في المدح، فلم يجد أفضل وأجمل وأكمل من مفردات العالم العلوي، وقف عندها واستدعاها موظفاً إيّاها في سياقات المدح، لأنها تحقّق الكمال والمثال بنظره؛ فالعالم العلوي عالم ينطوي على مثالية رائعة وإبداع عظيم، سخره المعري في تشبيهاته وصوره، فهو الصورة المثال، وغاية الكمال، ارتكز عليه يمتح من عناصره ومكوناته بأسمائها ودلالاتها وأساطيرها ليحقّق لنصّه أقصى درجات التميّز والإبداع.

وكانَّ المعري في هذا البيت بحث عن علو عظيم ومكانة مرتفعة، فلم يجد إلاّ السموات السبع، هي في منتهى الكمال والمثال والعلو والسمو، فعمد إليها واستدعاها لخدم معناه ويحقّق فكرته، فهو في هذه القصيدة تقصّى كل ما شأنه العلو والشرف من مفردات العالم العلوي واستدعاها موظفاً إيّاها في خدمة المعنى، يقول:

(١) شروح سقط الزند، ٥٦٥/٢.

(٢) نفسه، ٥٦٥/٢.

يُوجَّحُ فِي شُعَاعِ الشَّمْسِ نَاراً      وَيَقْدَحُ فِي تَلَهُّبِهَا زَنَاداً  
لِي الشَّرْفِ الَّذِي يَطْأُ الثُّرَيَّا      مَعَ الْفُضْلِ الَّذِي بِهِرَ الْعِبَادِ  
وَكَمْ عَيْنٍ تَوَمَّلُ أَنْ تَرَانِي      وَتَفْقِدُ عِنْدَ رُؤْيَايَ السَّوَادِ  
وَلَوْ مَلَأَ السَّهْمُ عَيْنِيهِ مِنِّي      أَبْرَ عَلَى مَدَى زَحَلٍ وَزَادِ<sup>(١)</sup>

ولعلَّ الفارق بين الأرض والسماء من الناحية الدلالية كان حاضراً في نفس المعري، فهو يلحّ دائماً عليه، فيستحضر السماء شاهداً على الرفة، والأرض شاهداً على الدلالة النقيضة، فهو يقول في قصيدته التي يمدح بها ذاته:

وَطَاوَلْتُ الْأَرْضَ السَّمَاءَ سَفَاهَةً      وَفَاخَرْتُ الشَّهْبَ الْحَصَى وَالْجَنَادِلَ<sup>(٢)</sup>

إنّه بمثابة السماء التي لا تطاول، ومحاولة تطاولها سفاهة وحمق، فكما أنّ السماء تقف على النقيض التام من الأرض، وبينهما تباين واضح في كل شيء كذلك هو وغيره من الناس، ويقف البطليوسي مع الفعل "طاولت" مشيراً لدالتين فيه يقول: "طاولت"، يجوز أن يكون فاعلت من الطَّوْل، الذي هو الفضل، أي ادّعت أنّ لها فضلاً عليها، ويجوز أن يكون من الطُّوْل، الذي ضدّ العرض، وأصحاب الهيئة يجعلون طول الفلك ما بين نقطتي المشرق والمغرب، ويجعلون عرض ما بين نقطتي الشمال والجنوب، وهو ما مال عن خطّ الاستواء جنوباً وشمالاً<sup>(٣)</sup>.

وعلى كلا المعنيين أي سواء أكانت المطاولة معنوية في الفضل، وفضل السماء على الأرض موضوع مثار في كثير من الكتب بخاصّة كتب التفسير، أم كانت المطاولة فيزيائية،

(١) شروح سقط الزند، ٥٦٥/٢-٥٦٩

(٢) نفسه، ٥٣٧/٢.

(٣) نفسه، ٥٣٨/٢.

أي بمعرفة طول الأرض وعرضها فالمعنى يستقيم، بل إن احتمال التفسير هذين الوجهين فيه من الفنية ما يشي بقدرة أبي العلاء وطاقته الشعرية العالية.

ومن جميل صور المعري التي يستدعي فيها السماء قوله من قصيدته التي يخاطب فيها أبا القاسم التنوخي:

لَوْ لَا رَجَاءُ لِقَائِهَا لَمَا تَبَعْتُ      عَنِّي دَلِيلًا كَسِرَّ الْغَمْدِ إِصْلِيئًا  
وَلَا صَحِبْتُ ذُنَابَ الْإِنْسِ طَاوِيَةً      تَرَاقِبُ الْجَدْيِ فِي الْخَضِرَاءِ مَسْنُوتًا<sup>(١)</sup>

لقد فطن البطليوسي لإبداع المعري العظيم في هذا البيت فقال: "وأراد بذناب الإنس صعاليتهم ولصوصهم الذين يعدون كعدو الذناب، والطاوية الجائعة، ويحتمل أن يريد الجدّي الذي هو آخر البروج، ويحتمل أن يريد الذي تُعرف به القبلّة، وهو كوكب في بنات نعش الصغرى، والمسبوت الذي أصابه السُّبات، وهو شدّة الاستغراق في النوم، وإنّما أراد أن الجدي لا يبرح لطول الليل، فكأنه قد وقع عليه السُّبات، وهو نحو من قول مُهلّهل:

كَأَنَّ الْجَدْيَ فِي مَثْنَاءِ رَبِيقٍ      أَسِيرٌ أَوْ بِمَنْزِلَةِ الْأَسِيرِ

وخصّ الجدي بالذكر دون غيره، لذكر الذناب الطاوية، التي من شأنها أن تعدو على الغنم والمعز،...، يقول: هذه الذناب خاوية، تطلب ما تعدو عليه، حتى تهّم أن تعدو على جدّي النجوم؛ لشدة جوعها، وهذا ينحو نحو قول أبي الطيب:

يِرْعَى النُّجُومَ بَعِينِي مَنْ يَحَاوِلُهَا      كَأَنَّهَا سَلَبٌ فِي عَيْنِ مُسْلُوبٍ<sup>(٢)</sup>

(١) شروح سقط الزند، ١٥٩٦/٤-١٥٩٧.

(٢) نفسه، ١٥٩٧/٤.

ويكتفي الخوارزمي للإشارة لإبداع المعري بقوله: و "الجدي: مع "الخضراء" و  
"الذئاب" إيهام"<sup>(١)</sup>.

إنّ في قول المهلهل والمنتبي جوانب إبداعية جميلة، لكنّها مقتصرة على معنى واحد،  
فقول المهلهل يشير إلى أن جدي السماء أسير لا يبرح كناية عن طول الليل، وفي قول المنتبي  
تشبيه مراعاة النجوم بمراعاة السلب بعين مسلوب بجامع اللفظة الكبيرة، أمّا بيت المعري  
فيشتمل على عناصر عدّة غاية في الإبداع، فطن لها البطليوسي، وذكر جانباً بسيطاً منها  
الخوارزمي، فالمعري ببيته السابق يرسم لوحة كاملة متضافرة العناصر ذات دلالات خصبة  
وفيرة تفوق قول المهلهل والمنتبي بكثير، فهو وإن كان كما يذكر البطليوسي، قد استفاد من  
معنى المهلهل والمنتبي، إلّا أنّه قد فاقهما بكثير وأتى بجديد لم تصل إليه أيديهم، ولا فطنت له  
عقولهم؛ فقد جمع المعري معاني كثيرة، ورسم صورة أثيرة ببيت واحد يشي بعبقريّة فذة  
وتمرّس طويل باللغة، ومعرفة وافية بمفردات العالم العلوي. إنّ اختيار المعري لمعطيات  
الصورة كان في منتهى الإبداع، فالذئاب تراقب الجدي النائم في الخضراء لأنّها جائعة تريد  
أن تعدو عليه، فمراقبتها شديدة لحاجتها الكبيرة، إنّ هذه الصورة صورة أرضية بكل مفرداتها،  
وهنا يكمن سرّ الإبداع لدى المعري في هذا الإيهام المبدع، فعند التدقيق بمعطيات اللوحة التي  
رسمها الشاعر نجد أنّها معطيات علوية، فالخضراء هي السماء "والخضراء اسم من أسماء  
الأمّل والرخاء"<sup>(٢)</sup>، والجدي أحد البروج، وعند التدقيق بالصورة الجديدة أيضاً التي تتضافر بها  
معطيات أرضية وأخرى علوية نجد أنّها غاية في الإبداع، فالذئاب الجائعة في الأرض تمدّ  
أعينها تراقب جدي السماء لشدة جوعها تريد أن تنقضّ عليه. وهذه صورة أبدعها المعري عن

(١) شروح سقط الزند، ١٥٩٦/٤.

(٢) عبقرية العربية، لطفي عبد البديع، ص (١٢٨).

طريق المزاوجة بين مفردات العالمين الأرضي والعلوي لتعكس قدرة فنية كبيرة لديه تفوق  
قدرات الكثيرين من الشعراء، لقد استطاع المعري أن يجمع في "كثير من قصائده ومقاطععه  
بين دقة البيان وجمال التنسيق ورقة الوقع وصحة الفكر"<sup>(١)</sup>.

إن الإيهام الذي يشكل إحدى أساليب المعري في التعبير "يؤدي في كثير من الأحيان  
إلى الغموض والحاجة إلى إطالة الفكر عند قراءة البيت"<sup>(٢)</sup>.

## الثريا:

وقف المعري مع الثريا في جوانب دلالية عديدة منها البعد والإشراق والجمع والشكل،  
كما استحضر الأساطير حولها ووظفها خير توظيف، ومن جميل توظيفه لجانب الغروب من  
الثريا قوله يمدح أميراً:

إِذَا خَفَقَتْ لِمَغْرِبِهَا الثَّرِيَا      تَوَقَّتْ مِنْ أَسِنَّتِهِ اغْتِيَالَا  
وَلَوْ شَمَسُ الضُّحَى قَدَرَتْ لِعَادَتْ      مُشْرِقَةً إِذَا رَأَتْ السُّزْوَالَا<sup>(٣)</sup>

وقبل الكشف عن موطن الإبداع في استخدام المعري لمفردة الثريا في بيته، نعرف بها  
من كتاب الأنواء في مواسم العرب لابن قتيبة الدينوري، يقول: "أصلها من الثروة، وهي  
كثرة العدد. وهي ستة أنجم ظاهرة، في خللها نجوم كثيرة خفية. ويسمونها نجماً، ....، فإذا  
سمعتهم يذكرون "النجم" من غير أن ينسبوه إلى شيء، فاعلم أنهم يريدون الثريا. وهم  
يكثرون تشبيهها ..... الخ"<sup>(٤)</sup>، ويسهب ابن قتيبة في ذكر طلوعها وغروبها وما للعرب من

(١) الغربال، ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل، بيروت، ط (١٣)، ١٩٨٣، ص (٧٣-٧٤) ..

(٢) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٢٩).

(٣) شروح سقط الزند، ٨٦/١-٨٧.

(٤) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (٢٧ - ٢٨)

أسجاع وأمثال وشعر في ذلك، والشيء المهم في سياقنا هو أن نعرف أنها تغيب من جهة المغرب، والممدوح كما يقول البطلوسي: "يحارب الشيعي صاحب بلاد المغرب. فقال: إنما تغيب الثريا إذا صارت في المغرب، فهي تتوقع أن يدركها منه ما يدركهم. وهذه مبالغة في وصف هذا الممدوح بالقدرة، وأن كل شيء يهابه"<sup>(١)</sup>، ولن نكرّر ما قاله الشراح الثلاثة في تبيان مبالغة المعري وجمال المعنى في البيت، لكننا نضيف ملمحاً آخر من ملامح إبداعه، هو ذكره الشمس في البيت التالي بمعنى مغاير للمعنى الذي أناطه بالثريا، فالثريا تغيب مخافته، أما شمس الضحى، فهي تتمنى أن تعود مشرقة حتى لا تفارقه كلما أتت على الزوال. فذكر الشمس بعد الثريا له دلالة، كما أن خوف الثريا منه، ومحبة الشمس له ذات دلالة أخرى، نتوقف عندهما للكشف عن دقة استخدام المعري لمعارفه في الفلك.

إن ذكر الشمس بعد الثريا له علاقة بحلول الشمس في منازل القمر وعملية الطلوع والغروب، ولذلك كلام طويل لا مجال لسرده هنا<sup>(٢)</sup>، وبالجملة فإن المقصود بالزوال للشمس هو انتقال الشمس من منزل الثريا للمنزل الذي يليه بعد ستة وعشرين يوماً، فتتكشف الثريا وتطلع، ولعل هذا المعنى هو الذي يريده المعري، فالشمس تتضامن مع الممدوح في حجب هذه الثريا المغربية، فلذلك تودّ بعد انتهاء مدة نزولها بالثريا من منازل القمر أن تعود مشرقة، لتطلع بها من جديد سائرة إياها. وفي هذا دليل على الاستخدام الدقيق لمفردات العالم العلوي وإتقان كبير في التوظيف، والملح الثاني الذي يمكن أن نستشفه من هذين البيتين هو أن المعري لم يجعل كل مفردات العلو تخاف الممدوح وتهابه، فخصّ الثريا بذكر الخوف من الممدوح، لأنها تغيب من جهة المغرب وأعداؤه في تلك الجهة، ولم يسحب ذلك الكره على كل

(١) شروح سقط الزند، ٨٧/١.

(٢) أنظر: الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (١٣ - ١٤).

مفردات العالم العلوي، فجعل الشمس تحبه وشغوفه به للدلالة على كون الممدوح محبوباً مرغوباً إلى جانب كونه مرهوباً مهيباً. يقول الخوارزمي: "كلما أشرقت على الزوال الشمس ودّت أن تعود إلى المشرق، إمّا لتستأنف إلى طلعة الممدوح النظر، .....، وإمّا لئلا تكون في جانب أعاديه" (١).

وتحضر الثريا أيضاً حضوراً باهراً حين يستدعي أسطورة كفيّها في قوله:

وقد بسطت إلى الغرب الثريا      يداً غلقت بأنمليها الرّهان  
كأن يداً لها سرقتك شيئاً      ومقطوع على السرق البنّان (٢)

وقف الشراح الثلاثة عند هذين البيتين ذاكرين أسطورة كفي الثريا، يقول الخوارزمي: "للثريا كفان، إحدهما الجذماء، وهي كواكب أسفل الشرطين متفرقة تتصل بالثريا، والثانية الخضيب، وتسمى أيضاً المبسوطة، وهي خمسة كواكب بيض في المجرة حيال الحوت" (٣). إنّ الجدة والطرافة في قول المعري تكمن في خلق هذا الاقتران بين العالمين الأرضي والعلوي، فالممدوح وهو من عالم الأرض وصلت قدرته إلى السماء، فطال الثريا فكان كفها الجذماء سرقت الممدوح شيئاً فقطعها، لم تقتصر قدرة الممدوح على أهل الأرض بل طالّت أهل السماء، وكف الثريا الجذماء شاهد على هذا. إنّ الاقتران الذي أوجده المعري بين الممدوح وكفي الثريا مؤشر على معرفة دقيقة بعالم العلو، وتفاصيل ذلك العالم من أساطير ومعارف، وعلى فطنة شعرية و طاقة فنية كبيرة لا تتأتى إلا لشاعر مثل أبي العلاء.

(١) شروح سقط الزند، ٨٨/١.

(٢) نفسه، ٢١٤-٢١٥/١.

(٣) نفسه، ٢١٤/١.

ومن المواضع التي استدعى فيها المعري الثريا استدعاءً متميّزاً مبدعاً قوله من قصيدته التي يخاطب بها خازن دار العلم ببغداد، والمعري محتجب بمعرفة النعمان يصف امرأة:

قُرَيْطِيَّةُ الْأَخْوَالِ أَلَمَعَ قُرْطُهَا فَسَرَّ الثَّرِيَّا أَنَّهَا أَبْدَأُ قُرْطُ<sup>(١)</sup>

وقف البطليوسي مع بيت المعري هذا وقفة طويلة كاشفاً محل الإبداع فيه يقول: "قُرَيْطِيَّة: منسوبة إلى قُرْط أو قُرَيْطَة، وهما حيّان من العرب، ويقال: لَمَعَ الشيء وألَمَعَ إذا برق. وشبه قرطها بالثريا في شكلها وامتتاع مكانه من الوصول إليه، وفي قوله "أبدأ" ها هنا نكتة نكتها، ينبغي أن يوقف عليها، وذلك أن ابن المعتز قال في تشبيه الثريا:

فِي الشَّرْقِ كَأَنَّ فِي مَغَارِبِهَا قُرْطٌ وَفِي وَسْطِ السَّمَاءِ قَدَمٌ

فشبَّهها وقت طلوعها بكأس، ووقت غروبها بقرط، ووقت توسّطها السماء بقدم. فولّد أبو العلاء المعري من هذا المعنى معنى آخر، فقال: إن الثريا لما رأت قرط هذه المرأة سرّها ألا تشبّه في جميع أحوالها إلا بالقرط، دون غيره ممّا شبّهت به. وفيه نكتة ثانية وذلك أن طلوع النجم كأنه أشرف أحواله، وسقوطه كأنه أدون أحواله. فيقول: لما رأت الثريا قرط هذه المرأة، سرّها أن تكون كالقرط، وإن كان ذلك إنما هو في وقت غروبها"<sup>(٢)</sup>.

إنّ كلام البطليوسي السابق مؤشّر على أمور عدّة غاية في الأهمية هي: أولاً: المعرفة الفلكية الدقيقة لدى أبي العلاء بمفردات العالم العلوي، من حيث المسمّيات والأساطير والتشبيهات والشعر السابق له، ثانياً: التصرّف بالمعاني المطروقة قبله تصرّفاً فيه جدّة وابتكار وطرافة، ثالثاً أهمية الشروح من هذه الناحية بالنسبة لقارئ السقط، فالشروح تحوي مادة فلكية

(١) شروح سقط الزند، ١٦١٣/٤.

(٢) نفسه، ١٦١٣/٤-١٦١٤.

غنية، تسعف القارئ بوضع يده على محل إبداع المعري وسرّه بسهولة، فتوفّر عليه جهداً ووقتاً كبيرين.

## الليل والنهار:

استدعى المعري ثنائية (الليل والنهار) بكثافة في شعره، موظفاً دلالة كل منهما إمّا بشكل مفرد، وإمّا بشكل مزدوج في نصّه الشعري، وقد تجلّى إبداع المعري في الصور الجميلة التي صور بها كلاً من الليل والنهار، "قالليل وتوابعه وصفاته وألوانه وحالاته ثم النهار وتوابعه أيضاً ولوازمه كل ذلك كان من المحاور الرئيسية في قاموسه، فما ذكر الليل أو الظلمة إلا وذكر ما يناقضها ويقابلها من نهار أو لمعان، وكأنه يريد أن يخرج من ليله ولو بخياله"<sup>(١)</sup>. يقول في وصف فرس:

صاغ النهار حُجُولَه فكأنّما      قطعت له الظلماء ثوبَ الأدهم<sup>(٢)</sup>

يريد أن قوائم الفرس بيضاء، وسائر لونه أسود، وقد عبّر عن هذا المعنى بصورة جميلة حين جعل النهار يصوغ قوائمه، والليل يقطع له ثوباً يرتديه. وفي مواضع أخرى يجعل الليل كحلاً للعيون يقول يصف إبلاً:

تلاحظ أعلامَ الفلا بنواظرٍ      كحّين من الليل التمام بإثمد<sup>(٣)</sup>

(١) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٢٣).

(٢) شروح سقط الزند، ٣٤٣/١.

(٣) نفسه، ٣٦٨/١.

لقد صوّر عيون هذه الإبل وهي تنتظر للجبال بأنها مكحولة، وكحلها مأخوذ من الليل  
 التمام أي الطويل، ليزيد في دلالة السواد في عيون الإبل. ويصل بديع تصوير المعري لليل  
 قمته في قصيدته "علّاني" حين يصوّر الليل بصور عدّة، فمرة نرى ليله طيلساناً أسود يقول:

رُبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ الصَّبْحُ فِي الْحَسَنِ      نَ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطَّيْلَسَانِ<sup>(١)</sup>

ومرة نراه شاباً في عنفوان شبابه يقول:

فَكَأَنِّي مَا قُلْتُ وَالْبَدْرُ طِفْلٌ      وَشَبَابُ الظُّلُمَاءِ فِي الْعُنْفَوَانِ<sup>(٢)</sup>

ومثل ذلك قوله من قصيدة أخرى:

رَجَا اللَّيْلُ فِيهَا أَنْ يَدُومَ شَبَابُهُ      فَلَمَّا رَأَاهَا شَبَابٌ قَبْلَ احْتِلَامِهِ<sup>(٣)</sup>

ومرة نراه عروساً من الزّنج يقول:

لَيْلَتِي هَذِهِ عَرُوسٌ مِنَ الزَّنْجِ      جَ عَلَيْهَا قَلَادٌ مِنْ جُمَانٍ<sup>(٤)</sup>

ومرة نراه بحراً يقول:

قَالَ صَحْبِي فِي لَجَتَيْنِ مِنَ الْحِنَاءِ      دِسِ وَالْبَيْدِ إِذْ بَدَا الْفَرْقَدَانِ<sup>(٥)</sup>

ومرة نراه كهلاً يقول:

ثُمَّ شَابَ الدَّجَى وَخَافَ مِنَ الْهَجْرِ      رَ فَعَطَّى الْمَشْيَبَ بِالزَّعْفَرَانِ<sup>(٦)</sup>

(١) شروح سقط الزند، ٤٢٦/١.

(٢) نفسه، ٤٢٩/١.

(٣) نفسه، ٥٠١/٢.

(٤) نفسه، ٤٢٩/١.

(٥) نفسه، ٤٣١/١.

(٦) نفسه، ٤٣٨/١.

لقد كان الليل باعثاً قوياً للمعري لتشبيهه بأشياء كثيرة، ربّما لأنه يعيش هذه الظلمة، فقد أطلال الوقوف على الظلام وأبدع في تصويره لمعايشته الطويلة له، ولذا فقد استقصى كل مشبّه به من الممكن أن يكون الليل يشبهه، إنّ "إحساسه الحاد في الليل والسواد وفقد البصر ثم في النهار والضوء والبصر أكثر ما تردد في شعره،...، ليثبت أنه متفوق في ذلك برغم فقد البصر"<sup>(١)</sup>. كما يتجلّى إبداع المعري في تصوير ثنائية الليل والنهار بقوله:

بِاللّهِ يَاسَافِرُ أَذِقْ غَرَابَهَا      مَوْتاً مِّنَ الصَّبْحِ بَبَازٍ كُرَّرَ<sup>(٢)</sup>

يقول البطليوسي: "شبه الليل بالغراب، والصبح بالبازي، .....، وهذا نحو قول تميم بن المعزّ:

وَكأنَّ الصَّبَاحَ فِي الأفقِ بَازٌ      وَالسَّجَى بَيْنَ مَخْلِبَيْهِ غُرَابٌ<sup>(٣)</sup>

لكنّ المعريّ أضاف إضافة جميلة تحسب له في هذا التشبيه، وهو نعتة للبازي بلفظ "الكرز"، والكرز من الطير الذي سقط ريشه. ويقول التبريزي: "إنما يريدون بالكرز الذي مضت له سنة، فقد جرب وعرف"<sup>(٤)</sup>. ويقول الخوارزمي: "وخصّ الكرّز لأنّه أعظم وأحسن لوناً"<sup>(٥)</sup>. ولا ندري كيف يكون أحسن لوناً وريشه قد سقط، لكنّ المقصود هو أنّه قويّ جرب وعرف، فهذا أدعى لأنّ يُذيق الغراب موتاً شديداً، فيطرّد الصبحُ الليلَ شرّاً طردة.

ويشبه المعري الصباح بالصوارم، والظلام بالجحافل، يقول:

(١) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٢٢-٢٣).

(٢) شروح سقط الزند، ٤٢٣/١.

(٣) نفسه، ٤٢٣/١.

(٤) نفسه، ٤٢٣/١.

(٥) نفسه، ٤٢٣/١.

وأغْدُو وَلَوْ أَنَّ الصَّبَاحَ صَوَارِمٌ وَأُسْرِي وَلَوْ أَنَّ الظَّلَامَ جَحَافِلٌ<sup>(١)</sup>

ويُكْثِرُ المعري من تشبيه الليل والنهار بجيوش تهزم بعضها بعضاً، يقول مخبراً عن

البدر:

تَأَخَّرَ عَنْ جَيْشِ الصَّبَاحِ لِضَعْفِهِ فَأَوْتَقَهُ جَيْشُ الظَّلَامِ إِسَاراً<sup>(٢)</sup>

وللبطليوسي وقفة طويلة مع بيت المعري هذا فحواها أن هذا المعنى للمعري لم يُسبق إليه وإن كان الشعراء قد نبهوا عليه. لقد كان البطليوسي ذا لفتات مهمة تصيب مفصل النص، وتشير لمواطن الإبداع لدى المعري، فوقفاته الطويلة وتعليقه على مفردات العالم العلوي، والبحث عن المعاني الدقيقة والزيادات اللطيفة، تجعله أكثر الشراح الثلاثة أهمية في مقاربة النص، واستبطانه والكشف عن مواضع إبداعه.

وتروق صورة الزَّنجِ المعري كثيراً، فيشبهه الليل بها حاشداً فيها كل ما من شأنه أن يزيد كثافة الصورة سوادا. يقول مشبهاً الليل بِخَوْدِ زنجية:

وَلَيْلَةٌ سِرَتْ فِيهَا وَابْنٌ مُزْنَتَهَا كَمَيَّتٌ عَادَ حَيّاً بَعْدَ مَا قَبِضَا  
كَأَنَّمَا هِيَ إِذْ لَاحَتْ كَوَاكِبُهَا خَوْدٌ مِنَ الزَّنجِ تُجَلَّى وَشَحَتْ خَضَضاً<sup>(٣)</sup>

الجميل في صورة المعري أنه يتقصّى كل ما من شأنه أن يزيد الليل سوادا، ليكون ذلك أدعى في بروز جمال الكواكب التي لاحت فيه، فالضدُّ يظهرُ حسنه الضدُّ، فالزنجية

(١) شروح سقط الزند، ٥٢٥/١.

(٢) نفسه، ٦٢٥/٢.

(٣) نفسه، ٦٥٧/٢.

السوداء المتشحة بالخضض، وهو الخرز الأبيض تظهر جماله، كما يظهر سوادها، وكلما اشتدّت قوة اللون في كل منهما أظهرت جمال اللون الآخر.

لم يدع أبو العلاء صورة تشبه الليل إلا استدعاها مشبهاً الليل بها، مضيفاً لمحات ولطائف فنية جميلة، إن كانت الصورة معهودة مطروحة قبله، مبتكراً في أحيان كثيرة صوراً بديعة لليل، من مثل تصويره الليل بالأسد والهلال مخرجه يقول:

واهْجُمْ عَلَى جُنْحِ الدُّجَى وَلَوْ أَنَّهُ أَسَدٌ يَصُولُ مِنَ الْهَيْلِ بِمِخْلَبٍ<sup>(١)</sup>

يعلق البطليوسي على صورة المعري هذه لليل قائلاً: "وشبه الليل في هوله بأسد يصول، وشبه الهلال بمخرجه، وهو تشبيه مخترع لا أحفظه لغيره"<sup>(٢)</sup>. يتضاعف جمال الصورة في البيت إذا ما تأملنا الفعل "اهجم" الذي يتسق في الدلالة مع كون الليل أسداً، فالصراع واضح بين الليل والشاعر، والليل مستعدّ أتم استعداد له يكون مخرجه هلالاً، فهذا يدل على أن الأسد أنشأ مخرجه للقتال، والمعري يحث نفسه بقوله "اهجم".

ويمضي المعري على هذه الوتيرة في تقصّي صور الليل، ورسمها بفنية عالية تفوق مخيلة المبصرين الذين عاينوا السماء وليلها ونجومها معاينة حسية، فأبو العلاء قد ألمّ بها وعرفها معرفة عقلية من خلال ما ورد إليه من معارف العرب حولها، ومن خلال ذكائه وحسنه التخيلي، لقد استرعى العالم العلوي انتباهه، لا سيما الليل الذي يتقاطع معه بحياته كلّها، فاحتل الليل مساحة واسعة من شعره. وكانت ثنائية الليل والنهار ضرورة لازمة، لكون النهار يقف على النقيض من الليل ودلالاته، لكنّ الليل اختصّ بمزيد اهتمام من المعري، فهو الجانب

(١) شروح سقط الزند، ١١٣٢/٣.

(٢) نفسه، ١١٣٢/١.

المؤرق المؤلم لظلامه وطوله، والليل هو مبعث الهموم، فيه يتفجّر الألم ويشتد الحزن ويتضاعف الإحساس ببطء الزمن، هذا على مستوى الليل العادي، فما بالنّا بليل أبي العلاء الطويل، لقد كان من الطبيعي أن تكون صورة الليل أكثر الصور العلوية جذبا لانتباه المعري؛ لينفق جهداً فنياً كبيراً لتصويرها والوقوف عندها ملياً.

## البرجيس / المشتري والمريخ:

استحضر المعري كل ما للمريخ والمشتري من دلالات استحضاراً يدلّ على عمق معرفته بهما ودقّتها، والسبب في وضع المشتري والمريخ عناصر علوية معاً هو أن المشتري يرمز للسعد، والمريخ للنحس، فتناقض دلّلتيهما جعل حضورهما مقترناً ببعض. وقد حضرا بشكل أقلّ ممّا ذكرنا من العناصر العلوية السابقة. ويعدّ المريخ والمشتري من الكواكب السبع السيارة أو ما تسمّى بالشهب وهي: الزهرة، والشمس والقمر والمريخ والمشتري وعطارد وزحل.

أمّا عن دلالات كل من هذين الكوكبين غير ما ذكرنا من كونهما رمزاً للسعد والنحس، فالمريخ يعدّ كوكباً نارياً ملتهباً، لذا أكثر المعري من إيراد هذه الدلالة في شعره، ونقف أولاً عند الدلالة الأهم لكلا الكوكبين وهي النحس والسعد المرتبطة بقران الكواكب، يقول مخاطباً الممدوح:

إذا البرجيس والمريخ راما      سوى ما رُمّت خاتهما الكيان  
هما العبدان إن بغياك غنرا      فما فعلا إياق أو دقان

تَقَارَنُ بَيْنَ أَشْثَاتِ الْمَنَائِيَا بِضَرْبٍ لَيْسَ يُحْسِنُهُ قِرَانُ<sup>(١)</sup>

إنَّ المعري يُغالي كثيراً في مدحه، لأنَّه لا يرضى بصور المدح التقليدية المعهودة، فنلاحظ أنَّه في سياقات المدح يعتمد لعناصر العالم العلوي، ويستحضرها استحضاراً ينمُّ عن معرفة دقيقة بها لتكون أدواته في مبالغته ومدحه، فهو لا يرضى بالعالم الأرضي للممدوح، بل دائماً تكون عناصر السماء هي مكونات صورته، فممدوحه خارق للقوى البشرية، لا توازيه قوى الأرض وعناصرها فيمتح من عالم آخر يليق بممدوحه وهو العالم العلوي، ليشير لمكانته التي تجعله بين النجوم والشمس والقمر، يسكن أفلakها ويسير في فضاءاتها، بل يتحكَّم بأحكامها وأفضيتها، فالمشتري والمريخ يصدران عن أمره، ويطيعان أفضيته، فهو صاحب الأمر في الشقاء والسعادة، ولذا لا يد لهما في إسعاد الناس أو أشقائهم، ولا يقتصر تأثيره على ذلك، إنما يغيِّر الزمن وما يحلّ بالدول من انتقالات بقوته وضربه الذي لا نظير له، ولا يعرفه قران من أنواع القران النحس<sup>(٢)</sup>. ويستمر المعري في مبالغته ليطالعنا بعد هذه الأبيات ببيت في منتهى الغلو، يقول:

وَلَوْ لَا قُوْلُكَ الْخَلَّاقُ رَبِّي لَكَانَ لَنَا بَطْلُكَ أَفْتَنُ<sup>(٣)</sup>

يتعوّد البطلليوسي بالله من هذا الغلو الشديد في قول المعري، كما أنَّه ينزّه الله عن أن يكون له منازع أو مشارك في أمره في الأبيات السابقة، لقد كان هذا البيت نتيجة طبيعية لفعل الممدوح غير العادي الخارق للقوى البشرية، والمتحكَّم بقوى الغلو، يقول الخوارزمي: "قلولا

(١) شروح سقط الزند، ١٩٧/١-١٩٨.

(٢) نفسه، ١٩٩/١.

(٣) نفسه، ١٩٩/١.

اعترافك بأنك مخلوق لظنناك الخالق. وهذا مبني على ما نقل أن الله تعالى خلق آدم على صورته<sup>(١)</sup>.

ويخصّ المعري المريخ بحضور أكبر من المشتري لكونه كوكباً نارياً يظهر في الليل بقوة، والليل، كما ذكرنا، أثر لدى المعري خصّه بعناية كبيرة، ووقف عنده وصوّره طويلاً، يقول مصوراً فعل الليل بالمريخ:

دجا فتلهب المريخ فيه وألبس جمرة الشمس الرمّادا<sup>(٢)</sup>

جعل المعري الليل هو الفاعل في أمرين متضادين، الأول هو تلهب المريخ، فكلما زاد ظلام الليل زاد المريخ تلهباً وأضاء ولمع، والأمر الثاني هو إطفاء جمرة الشمس وإلباسها الرماد، وهذه حقيقة فلكية استحضرها أبو العلاء بقالب فني جميل، يقول البطليوسي: "الكواكب يقوى نورها عند شدة الظلام، ويضعف عند غلبة النور على الظلام؛ ولذلك قيل للبدر باهر، لأن ضوءه يبهر ضوء النجوم، أي يغلبها"<sup>(٣)</sup>.

وليس كل ما في بيت المعري جمالية في التعبير قال عنها الخوارزمي: "وما اشتمل عليه المصراع الثاني من الجزالة والغرابة لا يكفّه الوصف"<sup>(٤)</sup>، وإنما من الممكن أن نستنتج منه أبعاداً فكرية، وهو أنّ الأمر الواحد وإن كان مضرّاً بالبعض، فهو في الوقت نفسه نافع لغيرهم، فاشتداد ظلام الليل كان نافعاً للمريخ؛ إذ برز فيه متلهباً مضيئاً، في حين جعل الشمس

(١) شروح سقط الزند، ١٩٩/١.

(٢) نفسه، ٧٩٣/٢.

(٣) نفسه، ٧٩٣/٢.

(٤) نفسه، ٧٩٤/٢.

لا تبدو وكأنه أطفأها، والغرابة هنا أن الأمرين المتضادين لفعل الليل كانا بالصفة نفسها، ففي حين ألهب الليل المريخ أطفأ الشمس.

ومما يكشف عن معرفة دقيقة للمعري بخواص المريخ وزحل وطبيعتهما قوله يصف درعاً:

أجيدت بمريخية النار فاغثدى لها زحلي في الغرائز قارس<sup>(١)</sup>

يقول الخوارزمي: "المريخ حار يابس، وزحل بارد يابس، القارس هو البارد، يقول عملت هذا الدرع في نار مريخية ملتهبة الوقود، فجاءت لها طبيعة زحلية شديدة البرد. وهذا يشبه بيت السقط:

أخذت من المريخ وقدة شيرة إذ ناسبت زحلاً ببرد طباعها<sup>(٢)</sup>

والطريف في الأمر هو اختيار المعري هذين العنصرين (المريخ وزحل) من عالم السماء ليكونا مثلاً لهذه الدرع، فالنار التي صقلتها لا مثيل لها على الأرض، فهي من نار المريخ، وفي الوقت ذاته تشتمل على صفات نقيضة، فطباعها باردة كأنها مستمدة من غرائز زحل، فاجتماع هذين الضدين النار المريخية على تلهبها، والطبيعة الزحلية على برودتها، يومئ بنفاسة هذه الدرع وقوتها وتفرداها.

من الملاحظ أن المعري حين يمدح ويبالغ في مدحه لا يجد إلا العالم العلوي يستمد منه صورته لتكون أدواته في ذلك المدح، لأنه يتوق لأن يتفرد ويتميز عن كل مثيل في كل

(١) شروح سقط الزند ، ١٩٥١/٥ .

(٢) نفسه، ١٩٥١/٥ .

مستوياته، في شخصه ولغته ووصفه ومدحه، فكان العالم العلوي الفضاء الذي يشفي ظمأ المعري المترفع عن كل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً لغيره.

## سهيل:

أحد الكواكب المشهورة وهو كوكب أحمر يمان، يقول عنه ابن قتيبة "يقال له سهيل اليمن،...، يقرب من الأفق، منفرد عن الكواكب، لا يقطع إلى المغرب كما يقطع غيره، ولكنه يغيب في مطلعته،...، ولقربه من الأفق تراه أبداً يطرف،...، وأسفل من سهيل "قدما سهيل" وفي مجرى قديمي سهيل، من خلفهما كواكب زهر كبار، لا ترى بالعراق، تسميها أهل تهامة "الأعيار"، و "حَضَار" و "الوزن" كوكبان يطلعان قبل سهيل تقول العرب "حضار والوزن مُحَلَّفَان" وذلك أنهما يطلعان قبله، فيظن الناس بكل واحد منهما أنه سهيل، ويتمارون حتى يحلف قوم أنه سهيل، ويحلف قوم أنه ليس به..."<sup>(١)</sup>.

وللعرب في سهيل كثير من الأمثال والأسجاع يذكر بعضها ابن قتيبة، يقول: "إذا طلع سهيل، برد الليل، وخيف السيل، وكان للحوار الويل"، و "إذا طلع سهيل، فلأم الحوار الويل"، و "طلع سهيل ورفع كيل، ووضع كيل"، و "قال سهيل لأغرّ أحرق من فصيله"<sup>(٢)</sup>.

لقد وظّف المعري كل ما لسهيل من دلالات وخصائص، فاستحضر لونه وقدميه وانفراده عن الكواكب وطلوعه باليمن وأسطورته مع الشعريين، فأما عن طلوعه يقول مخاطباً إبله:

(١) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (١٥٦-١٦١).

(٢) نفسه، ص (١٥٨-١٥٩).

لا تحسبي إبلي سهيلاً طالعاً بالشام فالمرئي شطة قابس<sup>(١)</sup>

والغريب أن التبريزي يشرح البيت بطريقة مغايرة لما تعارف العرب عليه من أن الإبل تكره سهيلاً، كما هو واضح من الأسجاع والأمثال، فهو يقول: "قال: يا إبلي لا تحسبي سهيلاً بطلع بالشام، كأنها إبل يمانية، فإذا رأت سهيلاً حنت إليه"<sup>(٢)</sup>. فهذه مغالطة كبيرة من التبريزي لم يقع فيها الخوارزمي والبطلوسي، يقول الخوارزمي: "خص سهيلاً لأنه يقال: إذا طلع سهيل ورآه البعير مات، أو لأنه إذا طلع بسحر فصلت عن النوق الأولاد، وكثر فيها الموت،...، يقول: يا إبلي، لا تبغضي الشام بما يلوح من قبلها، فإن تلك نار لا سهيل"<sup>(٣)</sup>. أما البطلوسي كعادته، فإنه يعرف بسهيل بشكل مفصل، ثم يشرح البيت يقول: "يزعمون أن سهيلاً إذا طلع ماتت الإبل ووقع فيها الوباء، فالإبل تكرهه فأراد أن إبله رأت قبساً بالشام ففرعت منه وحسبته سهيلاً، فقال لها: ليس سهيل من الكواكب الطالعة بالشام فتخافي الموت، وإنما رأيت قبساً موقداً، فاطمئني ولا ترتاعي"<sup>(٤)</sup>.

وتمثل إبداع المعري في توظيف سهيل خير تمثيل بقصيدته "علاني"، حيث نظم خمسة أبيات متتالية أتى فيها على كل ما لسهيل من دلالات وخصائص وأساطير عربية، راسماً ذلك بصور فنية جميلة مبدعة يقول:

وسهيل كوجنة الحب في اللو ن وقلب المحب في الخفقان  
مستبداً كأنه الفارس المع لم يبدو معارض الفرسان

(١) شروح سقط الزند ، ٤٠٥/١ .

(٢) نفسه، ٤٠٥/١ .

(٣) نفسه، ٤٠٥/١-٤٠٦ .

(٤) نفسه، ٤٠٦/١ .

يُسْرَعُ اللَّحْجَ فِي أَحْمَرَارٍ كَمَا تُسَنُّ رَعُ فِي اللَّحْجِ مَقْلَةً الْغَضْبَانِ  
ضَرَجَتْهُ دِمَا سَيُوفُ الْأَعْدَادِي فَبَكَتْ رَحْمَةً لَهُ الشَّعْرِيَّانِ  
قَدَمَاهُ وَرَاءَهُ وَهُوَ فِي الْعَجْ زِ كَسَاعٍ لَيْسَتْ لَهُ قَدَمَانِ<sup>(١)</sup>

تتأول الشراح الثلاثة هذه الأبيات بالشرح والتحليل فذكروا خصائص سهيل من لون وحركة وانفراد وطلوع، كما ذكروا أسطوريته: أسطورة الشعريين، و أسطورة القدمين. وتنبهوا، خاصة البطليوسي، لجمال تصوير المعري فيها. ونعرض لأسطورة الشعريين والقدمين كما وردت في شروحهم، لنقف على جمال الإبداع في تصويره، يقول البطليوسي: "الشعريان: كوكبان يقال لإحدهما الشعري العبور، والثانية الشعري الغميصاء. وإنما قال: "فبكت رحمة له الشعريان" لأن العرب كانت تقول: إن الشعريين أختا سهيل. والغميصاء في المجرة، فهي لا تنظر إليه، فقد غمضت عينها من كثرة البكاء. ومعنى غمضت عينها: كثر عليها الغمض، وهو القذى؛ ولذلك سميت الغميصاء؛ والعبور قد عبرت إليه المجرة فهي تنظر إليه وفي عينها عبرة، أي دَمعة وجعل سهيلاً لأحمراره واعتزاله الكواكب الشامية كأنه قَتيل مضرَج بالدم، لأنه بعضها، وبين اليمنية والمضرية أحقاداً قديمة، وعداوة عظيمة، فاستعار ذلك للكواكب"<sup>(٢)</sup>.

ويرد الخوارزمي تضريح سهيل بالدم لحكاية توردها العرب، وهي أن سهيلاً "خطب الجوزاء، فركضته برجلها، وهو قد ضربها بالسيف حتى قطع وسطها، ومرّ بي في بعض الكتب أنهم يقولون: برك على الجوزاء سهيلاً حتى كسر فقارها، فهو لذلك نحو الجنوب هارب"، يقول: برك على الجوزاء كاسراً فقارها سهيل، فجرى بينهما لفّ خيل بخيل، ثم تكافاً

(١) شروح سقط الزند ، ٤٣٣/١-٤٣٧.

(٢) نفسه، ٤٣٦/١.

وقد تُلطّخ سهيل، من دمه بسيل،...، وهذه الحكايات قد لَفَقَتها العرب لتبقى صورُ الكواكب في عين الرائي محفوظة<sup>(١)</sup>. ويظهر جلياً أن للمعري "اطلاعاً واسعاً على الأسطورة أو بالأخص العربية منها، فهي العبارة الأولى للعقل الناطق بالفترة الخالصة، بالحقيقة غير المدخولة"<sup>(٢)</sup>. ولعلّ الطرافة في استحضار صورة سهيل بدلالاتها كلها وأساطيرها تكمن في ذلك الترتيب المبدع، والتسلسل المدروس في رسمها، فالمعري يتدرّج في رسم صورة سهيل تدرّجاً عقلياً مدروساً، فلو حاولنا تقديم بيت وتأخير آخر لاضطراب المعنى المبني على رسم الصورة بهذا الترتيب والتسلسل؛ فسهيل في البيت الأول محبّ مسالم قلبه يخفق حبّاً، ووجنتاه متورّتان عشقاً، ثم جاء البيت الثاني لنراه فارساً معارضاً للفرسان منفرداً، فهذا يوحي بأنّ هناك أمراً ما حدث حول سهيلاً من محبّة عاشق مسالم إلى فارس معلم نفسه في حرب مع الفرسان، وتتصاعد حالة الغضب عنده متّخذة شكلين، الأول في اللون الأحمر، والثاني في حركة اللمح أي الطّرف، ثم يجيء البيت الرابع ليقدم نتيجة الصراع والمعرفة الحاصلة بينه وبين الفرسان، فكانت تضريجه بالدم، وبكاء أخته الشعريين عليه، ويختم المعري الصورة بالبيت الخامس موظفاً أسطورة قدميه، فسهيل يحاول النهوض لكنّه لا يستطيع لأنّ قدميه مقطوعتان. لقد حشد المعري كل أساطير سهيل وماله من دلالات وخصائص، بقصة واحدة جميلة أبدعها من خلال ذلك التدرّج الزمني في رسمها، وهذا هو موطن الإبداع لدى المعري وجوهره في صورة سهيل. والذي أسعف المعري في ذلك الوصف الدقيق لسهيل هو تمكّنه

(١) شروح سقط الزند ، ٤٣٦-٤٣٧.

(٢) كيف نقرأ المعري، جهاد فاضل، الفكر العربي، ع (٢٦)، ١٩٨٢، ص (٢٦٤).

من معرفته بعالم السماء، لأنّ ذلك التمكن في العلم والاطلاع الدقيق يدفع صاحبه "لأشياء يصفها، فإذا خبر كل شيء وتحقّق كان وصفه له أسهل ونعته أمكن"<sup>(١)</sup>.

ومن الممكن أن نقرأ صورة سهيل هذه وفقاً لقراءة أكبر للنصّ غير التي ذكرها البطليوسي، وهي الصراع مع الزمن الذي يعيشه المعري، فالقصيدة مشتملة على عنصر الزمان بصورة متكررة ومحورية، فقد جاء الحديث عن سهيل في سياق الحديث عن الليل الطويل الذي لا يكاد ينتهي، فالليل بحر طاف وطاغ لا سبيل للخروج منه، فماذا يفعل سهيل فيه، وهو على ما هو عليه من الانفراد والطرف والتضريح بالدم وقطع القدمين، فهو عاجز لا يستطيع سحق وطأة الليل الثقيلة، فالصراع مع الزمن كان دافع المعري لاستحضار صورة سهيل بكل تفاصيلها، يقول المعري قبل أبياته هذه عن سهيل:

قال صبحي في لجّتين من الحنـ      دس والبيد إذ بدا الفرقدان  
نحن غرقى فكيف ينقدنا نجـ      مان في حومة الدجى غرقان<sup>(٢)</sup>

من الواضح أن ليلة المعري الطويلة لا ينفع فيها سهيل ولا غيره من النجوم والكواكب، فسهيل مهزوم لا يستطيع المقاومة وصراع الدجى، فأعداء سهيل هم من جند الليل الذين أشبعوه ضرباً فضرّج بدمائه، أي اشتدّ سواد الليل عليه فبدت حمرة أكثر. وستقف الدراسة بعمق أكثر على هذه القصيدة ولوحاتها العلوية في المبحث القادم.

وتكتفي الدراسة بهذا القدر من المفردات العلوية التي احتشدت بكثافة في "سقط الزند"، على أنّ هناك مفردات أخرى كثيرة لم نأت على ذكرها، والوقوف على جوهر إبداع المعري

(١) سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده،

١٩٦٩، ص (٢٨٢).

(٢) شروح سقط الزند، ٤٣١/١.

ففيها، لورودها بصورة أقل من غيرها ولخوف الإطالة. ومن الممكن أن نأتي عليها خلال

المبحث الثاني الذي يتناول لوحات علوية كاملة وصوراً ممتدة تتركب من مفردات عدة.

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

## المبحث الثاني

### قراءة في بعض لوحات " سقط الزند " العلوية

لم يقتصر المعري على استحضار مفردات وعناصر علوية ببيت أو بيتين أو ثلاثة في قصيدته، إنما تجاوز ذلك لتشكيل لوحات كبيرة تتضافر في رسمها مفردات علوية مختلفة وكثيرة، فهو يرسم أحياناً لوحة تتجاوز عشرة أبيات، تتكوّن من مفردات كثيرة مثل الليل والشمس والقمر وسهيل والسماك والشعريين ... الخ، فتحضر هذه بدلالاتها المختلفة، وأساطيرها المتنوعة، وتتضافر لتشكيل لوحة علوية جميلة ممتدة، ذات فاعلية كبيرة في المعنى والأسلوب.

ومن الصعب أن نقف الدراسة على كل التشكيلات العلوية في " سقط الزند "، فهذا يحتاج لوقت وجهد كبيرين ومساحة وافرة، لذا نقف الدراسة على أهم هذه اللوحات العلوية المشكّلة من مفردات عدّة متضافرة لنقرأها قراءة تأويلية غير متوقفة عند القراءة الأسلوبية الجمالية فيها فقط، بل نحاول أن نؤول هذه اللوحات العلوية المشكّلة وفقاً لرؤى فكرية تطرحها القصيدة ككل، كاشفة عن مدى فاعلية ذلك الحضور العلوي في بنية القصيدة.

#### اللوحة الأولى (الصراع مع الزمن):

يقول المعري في قصيدته التي يجيب بها الشريف أبا إبراهيم:

١- عَلَّانِي فَإِنْ بِيضَ الْأَمَانِي      فَنَيْتُ وَالظُّلَامَ لَيْسَ بِفَانٍ

٢- إِنْ تَنَاسَيْتُمَا وَدَادَ أَنْسَ      فَأَجْعَلَنِي مِنْ بَعْضِ مَنْ تَذْكُرَانِ

سَنَ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطِّيَّاسَانِ  
 وَقَفَ النُّجْمُ وَقَفَّةَ الْحَيَّرَانِ  
 فَشَغَلْنَا بِذَمِّ هَذَا الزَّمَانِ  
 وَشَبَابِ الظُّلَمَاءِ فِي الْعُقُوفَانِ  
 حَجَّ عَلَيْهَا قَلَاءُ مِنْ جَمَانِ  
 هَرَبَ الْأَمْنِ عَنْ فُؤَادِ الْجَبَانِ  
 فَهَمَّ بِاللُّوَدَاعِ مُعْتَقَ السَّانِ  
 دَسَّ وَالْيَدِ إِذْ بَدَا الْفَرْقَدَانِ  
 سَمَّانٍ فِي حَوْمَةِ الدُّجَى غَرِقَانِ  
 نِ وَقَلْبِ الْمُحِبِّ فِي الْخَفَقَانِ  
 لَمْ يَبْدُ مَعَارِضَ الْفُرْسَانِ  
 رَعُ فِي اللَّمَحِ مَقْلَةُ الْغَضْبَانِ  
 فَبَكَتْ رَحْمَةً لَهَا الشَّعْرِيَانِ  
 سَزِ كَسَاعٍ لَيْسَتْ لَهَا قَدَمَانِ  
 رَ فَغَطَّى الْمَشِيبَ بِالزَّعْفَرَانِ  
 قَعِ سَيِّفًا فَهَمَّ بِالطَّيِّرَانِ  
 حَانَ بَيْنَ الْمَهَاةِ وَالسَّرْحَانِ  
 حَوَّلَهَا مَخْجَرًا بِلا أَجْفَانِ  
 نِ عَلَيَّ وَتَجَلَّاهُ شَاهِدَانِ

٣- رَبِّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ الصُّبْحُ فِي الْحُسَيْنِ  
 ٤- قَدْ رَكُضْنَا فِيهِ إِلَى اللَّهِو لَمَّا  
 ٥- كَمْ أَرَدْنَا ذَلِكَ الزَّمَانَ بِمَدْحِ  
 ٦- فَكَأَنِّي مَا قُلْتُ وَالْبَدْرُ طِفْلٌ  
 ٧- لَيْلَتِي هَذِهِ عَرُوسٌ مِنَ الزَّوْجِ  
 ٨- هَرَبَ النَّوْمُ عَنْ جُفُونِي فِيهَا  
 ٩- وَكَأَنَّ الْهَيْلَ يَهْوَى الثَّرِيَّا  
 ١٠- قَالَ صَحْبِي فِي لُجَّتَيْنِ مِنَ الْحِنَا  
 ١١- نَحْنُ غَرَقَى فَكَيْفَ يَنْقِذُنَا نَجَا  
 ١٢- وَسُهَيْلٌ كَوَجَّهَ الْحَبَّ فِي اللَّوَا  
 ١٣- مُسْتَبْدَأُ كَأَنَّهُ الْفَارِسُ الْمُغَا  
 ١٤- يُسْرِعُ اللَّمَحَ فِي احْمِرَارٍ كَمَا تُسَدِّ  
 ١٥- ضَرَجَتْهُ دَمًا سَيُوفُ الْأَعَادِي  
 ١٦- قَدَمَاهُ وَرَاءَهُ وَهُوَ فِي الْعَجَا  
 ١٧- ثُمَّ شَابَ الدُّجَى وَخَافَ مِنَ الْهَجَا  
 ١٨- وَتَضَا فَجْرُهُ عَلَى نَسْرِهِ الْوَا  
 ١٩- وَبِلَادٍ وَرَدَّتْهَا ذَنْبُ السَّرَا  
 ٢٠- وَعُيُونُ الرِّكَابِ تَرْمُقُ عَيْنَا  
 ٢١- وَعَلَى الدَّهْرِ مِنْ دِمَاءِ الشَّهِيدِي

- ٢٢- فَهَمَا فِي أَوَاخِرِ اللَّيْلِ فَجَرَا  
 ٢٣- ثَبَتَا فِي قَمِيصِهِ لِيَجِيءَ الْـ  
 ٢٧- وَالشُّخُوصَ الَّتِي خُلِقْنَ ضِيَاءَ  
 ٢٨- قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَوَاتُ أَوْ تُسَوَّ  
 ٢٩- لَوْ تَأْتَى لِنَطْحِهَا حَمَلُ الشُّهُـ  
 ٣٠- أَوْ أَرَادَ السَّمَاءُ طَعْنًا لَهَا عَا  
 ٣١- أَوْ رَمَتْهَا قَوْسُ الْكَوَاكِبِ زَالَ الْـ  
 ٣٢- أَوْ عَصَاهَا حَوْتَ النُّجُومِ سَقَاهَا  
 ٣٣- أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ وَإِنْ جَا  
 ٣٧- فَهُمُ السَّبَّعَةُ الطَّوَالِغُ وَالْأَصْنـ  
 ٤٢- يَضْرِبُونَ الْأَقْرَانَ ضَرْبًا يُعِيدُ السَّـ  
 ٥٧- وَمَحْيَاكَ لِلَّذِي يَغْبِذُ الدَّهْمـ  
 ٦١- أَرْزَمْتَ نَاقَتَايَ شَوْقًا فَظَنَّ الْـ  
 ٦٢- وَعِشْ فِدَاءَ لَوَجْهِكَ الْقَمَرَانِ  
 نِ وَفِي أُولَيَاتِهِ شَفَقَانِ  
 حَشَرَ مُسْتَعْدِيًا إِلَى الرَّحْمَنِ  
 قَبْلَ خَلْقِ الْمَرِيخِ وَالْمِيزَانِ  
 مَرُّ أَفْلَاكُهُنَّ بِالْأَدْوَارِ  
 بِ تَرَدَّى عَنْ رَأْسِهِ الشَّرْطَانِ  
 دَ كَسِيرَ الْقَتَاةِ قَبْلَ الطَّعْنِ  
 عَجَسُ مِنْهَا وَخَاتَهَا الْأَبْهَرَانِ  
 حَقَقَهُ صَامِدٌ مِنَ الْحَدَثَانِ  
 وَزَتْ كَيَوانَ فِي عُلُوِّ الْمَكَانِ  
 غَرَّ مِنْهُمْ فِي رُتْبَةِ الزَّبْرِقَانِ  
 غَدَّ نَحْسًا فِي حُكْمِ كُلِّ قِرَانِ  
 رَ وَإِذَا طَرَفَكَ الْفَتْرَانِ  
 رَكَّبْتُ أَنِّي سَرَى بِي الْمِرْزَمَانِ  
 فَهَمَا فِي سَنَاهُ مُسْتَصْغَرَانِ<sup>(١)</sup>

هذه القصيدة التي نظمها المعري مجيباً الشريف أبا إبراهيم من قصيدة بعث بها إليه، تصور تجربة شعورية نفسية تتمثل بالصراع بين قوى الظلام وقوى النهار، فلوحة الظلام الغالبة على القصيدة تجسد الحالة الشعورية المظلمة الكثيبة التي يعيشها المعري، وهي حالة تنسحب على الأمة ككل كونها متأتية من صراع واقعي كبير بين فرق الأمة الإسلامية،

(١) شروح سقط الزند، ٤٢٥/١-٤٦٧.

فالممدوح المخاطب هو علوي، وإسراف المعري بمدح شخوص الشيعة وتصوير مقولاتهم واعتقاداتهم ومدحهم الكبير الذي سنأتي عليه، يدلّ على أن الظلام الذي تعيشه الأمة سببه ما يدور بين هذه الفرق من الصراعات التي لم تكن في السابق، ولذا فقد كان الليل في السابق ليلاً جميلاً تماماً كالنهار. لكن ما لبث أن حلّ ليل آخر بحلة جديدة ألبست النفوس ظلاماً وكآبة، كان هذا الليل هو الذي احتل المساحة الكبرى من القصيدة، عانى المعري ساعاته ومثّل الصراع فيه مع الزمن لإزاحته، حتى استطاع أن ينصرف ذلك الليل فطار وجاء فجر جديد، تجسّم فيه المعري السفر، وهذا السفر تعبير عن الانتقال من مرحلة الصراع والظلام إلى مرحلة جديدة فيها سلام ووثام، ولذا نراه بعد السفر بدأ بمدح الشيعة وشخصهم، وأورد مقولاتهم، ثم انتقل لمدح الشريف أبي إبراهيم، ويظل هذا الكلام غير مقبول بغير استتطاق النص ومقاربتة، فسيكون النصّ بلغته وأساليبه، هو المنطلق الذي نتكئ عليه لفهم تجربة المعري وفكره في هذه القصيدة، ولكي نفهم "العناصر الجزئية في النصّ، لا بد -أولاً- من فهم النص في كليته. وهذا الفهم للنص في كليته لا بد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له،...، إن عملية فهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلاً لأن يعدل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النصّ وتفصيله وجوانبه المتعددة"<sup>(١)</sup>. وحاجتنا للتأويل تنشأ "أصلاً عن عدم إدراك القارئ / المتلقي للحقيقة التي كانت تدور في ذهن المبدع عند إنشاء النص، من هنا تقع على كاهل (المتلقي) مهمة القراءة، وعلى أسس معرفية ثقافية جديدة، هي أدواته في تحليل النص تحليلاً يعين على استبطان ثرواته الكامنة، وتفجير معانيه فيه كانت خافية، فمن المؤكد أن

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(٢)، ١٩٩٢، ص (٢٢).

المبدع، وفي أي نص يبدعه، يبت إشارات من خلال اختياره لمفردات بعينها، ومن خلال استعماله أبنية دون غيرها<sup>(١)</sup>. فنبدأ مع المعري ببيت الأول:

عَلَّانِي فَإِنْ بِيضَ الْأَمَانِي      فَنَيْتُ وَالظَّلَامُ لَيْسَ بِفَانٍ

إنّ الظلام هو الحالة الراهنة التي يقاسيها المعري وتقاسيها الأمة، فقد علّل نفسه بكل ضروب الأمانى البيضاء، ليمرّ ذلك الظلام ويقطع ساعاته، لكن بلا جدوى فهو المسيطر على النفس والواقع. ويأتي البيت الثاني ليطالب المعري من صديقيه ألا ينسياه من الودّ، وهذا مطلب غريب يتسق معناه إذا ما فهمنا أنه يقصد صديقين علويين، فالصراع الذي نشب بين فرق الأمة جعل الود يُنسى وتشيع التفرقة، فهو يريد منهما ألا يأخذهما بجرائر غيره، فهو مُبْقٍ عليهما وعلى ودّهما، فكان البيت الثالث يوضّح الماضي الحسن الذي عاشا فيه بحبّ يقول:

رُبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ الصُّبْحُ فِي الْحُسْنِ      سَنَ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطَّيِّسَانِ  
قَدْ رَكُضْنَا فِيهِ إِلَى اللَّهِوَلَمَّا      وَقَفَ النَّجْمُ وَقَفَّةَ الْحَيْرَانِ

فالماضي الجميل كانت لياليه كنهاره لجمالها وهدأة النفوس فيها، وقد خصّ وقوف النجم كالحيران كناية عن طوله، فهو وإن كان طويلاً لم يشعروا بذلك، وكأنه امتداد للنهار من حسنه وسعادتهم، وربما خصّ النجم أي الثرياً هنا بالذكر، لأنّ الثرياً رمز لاجتماع السمل والاتحاد. ولكن ذلك الماضي كان قصيراً جداً، فهو يقول: "ربّ ليل"، وربّ هنا للتقليل، فقد كانت المدة التي كان فيها الصفاء قصيرة في حياة الأمة الإسلامية، ويشير المعري لذلك الماضي الحسن صراحة حين يقول في البيت الخامس:

(١) النصّ القديم والتلقي الجديد، مي أحمد يوسف، مجلة جامعة دمشق، مج(١٥)، ع(٤)، ١٩٩٩، ص (٦٨).

كَمْ أَرَدْنَا ذَاكَ الزَّمَانَ بِمَدْحٍ      فَشَغَلْنَا بِذَمِّ هَذَا الزَّمَانَ

فاسم الإشارة " ذاك " للبعيد، يقول: فالزمان الجميل الذي يستحق المدح أصبح بعيداً ماضياً، شغلنا الحاضر المؤلم، حاضر الظلام والصراع، بذمه عن مدح ذاك الزمان الجميل المنقضي سريعاً.

وتبسط بعد ذلك اللوحة العلوية ظلها على القصيدة مستغرقة ثلاثة عشر بيتاً تتعدد فيها عناصر العلو وتتعدد تشبيهاتها، ويبدع المعري أيما إبداع برسمها، فتأخذ القارئ جمالية التعبير وفنية التوظيف عن قراءة ما وراء الأسطر. لقد شكل المعري صور العلو بجمالية عالية، فحضر العالم العلوي حضوراً فنياً بالدرجة الأولى، لكن عند التدقيق وإنعام النظر في أبعاد هذا العالم وأساطيره تتكشف رؤى ليس من السهل تشكيلها إلا وفق دائرة القصيدة ككل، فمعرفة موقع هذه اللوحة العلوية في قصيدة " علاني " من الفهم، لا يتم إلا بقراءة شاملة للقصيدة تنسجم فيها قراءة اللوحة مع جو القصيدة العام، فالقصيدة كل متكامل يؤدي كل جزء فيها من بيت أو كلمة أو صورة دوره في عملية بنائها، يقول المعري:

فَكَأَنِّي مَا قُلْتُ وَالْبَدْرُ طِفْلٌ      وَشَبَابُ الظَّلْمَاءِ فِي الْغُفْوَانِ  
لَيْلَتِي هَذِهِ عَرُوسٌ مِنَ الزَّيْنِ      حَجَّ عَلَيْهَا قَلْبٌ مِنْ جُمَانِ

أول ما يأخذ القارئ في هذه اللوحة قول المعري في بدايتها " فكأنني ما قلت"، في حالة " والبدر طفل ...."، والمقول هو: " ليلتي هذه عروس ... كساع ليس له قدمان". وقول المعري هذا يكاد يشكل اللوحة، إن المعري بقوله: " وكأنني ما قلت" يقلب الزمن الحاضر المذموم زمن الصراع إلى ماضٍ أيضاً، لكنه يتكلم على هذا الماضي بلوحة كاملة، نظراً لتأثيره الكبير

وطوله الذي أرق المعري والأمة جمعاء، وهو يوحي بذات الوقت إلى أن الحال الآن ساعة إنشاء القصيدة قد تغير، والقصيدة تشهد على ذلك، فهي هنا يوجه قصيدته المدحية لعلويّ ذكراً العلويين بخير، ونعود لتفاصيل اللوحة لقراءتها وفق رؤية القصيدة التي طرحت فيها، فاللوحة العلوية الآن لوحة ماضي الصراع المذموم، ولذا فقد كانت تلك اللوحة مرسومة بدقة، ومفرداتها مستحضرة بعناية، فالليل يسيطر عليها، وأي ليل، إنه ليل طويل حالك السواد، صارعه المعري بألم وإحساس بالفقد والحرمان، ولتجلى هذه الدلالات بأكمل شكل، فقد صور الليل أولاً بالشاب الذي يملؤه العنفوان، أما البدر فطفل صغير، وماذا يفعل الطفل مع الشاب في مقبل شبابه، ثم صور ليلته التي كان يقاسيها بعروس من الزنج مقلدة بالجمان، لقد حشد في صورة (المشبه به/ العروس) كل ما من شأنه أن يزيد كثافة عنصر السواد والقوة لها، وبالتالي ليلته. فالليلة ظلامها شديد لكون المشبه به عروساً، والعروس تكون في قمة الشباب والقوة، وهو شديد الوطأة لكونها من الزنج، والزنج "من بين سائر الأمم مخصوصون بشدة الطرب وحبّ الملاهي"<sup>(١)</sup>.

وهذه العروس مقلدة بجمان، وهذه صور من شأنها أن تشيع الفرح في النفس، وتبعث على السرور، لكن سرعان ما يتبدد ذلك الفرح بقول المعري:

هرب النوم عن جفوني فيها هرب الأمن عن فؤاد الجبان

فهروب النوم عن جفونه ليس سعادة وفرحاً بتلك العروس، بل هو يشعر بالخوف والقلق والأرق الذي صورّه بقوله: "هرب الأمن عن فؤاد الجبان". اختار المعري صورة في قمة الجمال لتصوير حالته النفسية في تلك الليلة، فهو مروّع كالجبان الذي يخاف أصلاً، فكيف

(١) شروح سقط الزند، ٤٢٩/١.

عندما يهرب الأمن من فؤاده، فهذا أدعى لترويجه وبثّ الرعب بأوصاله، وهذا كان حال الأمة الإسلامية ساعة الفتنة والصراع، فلم تكن العروس الزنجية إلا صورة ذلك الصراع الدموي الكبير الذي حلّ بين فرق الأمة، وما القلائد إلا تلك السيوف المشهرة بوجوه بعضهم البعض. لم يكن في تلك الليلة آية بارقة أمل، بل إنّ كل ما فيها من إشارات يوحي بطولها وشدة سوادها، فيجعل المعاناة أكبر، وتبدأ الإشارات من قوله:

وكان الهلال يهوى الثريا فهما للوداع معتق — إن

فالاعتناق بين الهلال والثريا ليس اعتناق تلاقٍ واجتماع، بل هو للوداع والافتراق، كما أنّ اختيار المعري ليلة النقاء الهلال بالثريا في قمة الدقة. يقول الخوارزمي: "الثريا، مأخوذة من الثروة، بمعنى كثرة العدد، وهي ستة أنجم ظاهرة، في ظلّها نجوم مستترة خفية، وهي أشهر المنازل، تظهر من أول الليل في المشرق عند ابتداء البرد، ثم ترتفع في كل ليلة حتى تتوسط السماء مع غروب الشمس — وذلك الوقت أشدّ ما يكون البرد — ثم تنحدر عن وسط السماء فتكون كل ليلة أقرب من أفق المغرب وأبعد في وسط السماء، إلى أن يهلّ معها الهلال لأول ليلة، فتمكث شيئاً يسيراً ثم تغيب، فلا تظهر نيفاً وخمسين ليلة. وهذا المغيب استسرارها"<sup>(١)</sup>، لقد حضرت الثريا كـ "وسيط شفاف ينم عما وراءه"<sup>(٢)</sup>.

فاستسار الثريا، رمز الاجتماع والاتحاد، يشير لغياب الاتحاد وزوال الاجتماع، وما الاعتناق إلا ذلك الاشتباك الدامي، والصراع الكبير الذي خلف الفرقة المؤلمة والانقسام. "إن الرمز — فيما يقول ريكور — أي بنية من الدلالة تدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر —

(١) شروح سقط الزند، ٤٣٠/١.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص (٤٤).



لقد أتى المعري على كل ما لسهيل من دلالات وخصائص ورموز وأساطير فوظفها، وأبدع في ذلك مدغماً اللوحة في جسم القصيدة لتكون محفزاً ذهنياً وجمالياً، خالقاً الدلالات الوفيرة، والمؤشرات الفاعلة على ما أراد من أبعاد فكرية مررها عبر لوحة سهيل.

أتبع المعري الفرقدين بسهيل، فسهيل لم يستطع تخليصهم من لجج الظلام المحيطة، والجدّة في لوحة سهيل، كما ذكرنا، هو رسم المعري لها كقصة كونية علوية في غاية الدقة والترتيب والتسلسل، فسهيل رجل يعيش محباً يخفق قلبه عشقاً، وهذه صورة جميلة لسهيل تبعث على الاطمئنان والشعور بالحب والسلام، لكن نفاجاً بالبيت الثاني بأن سهيلاً صار فارساً مستبداً معلماً معارضاً، وهي صفات تشي بجوهر الصراع وسببه، فبعد أن كانت الأمة تحيا بسلام وهدأة بال، أصبحت تعيش حياة الانقسام والصراع، وترسم على سهيل ملامح التصعيد عبر صورة جديدة له، فهو الآن تكتفه حمرة الغضب بعد أن كانت الحمرة بفعل الحب، وخفوقه الآن أصبح كخفوق عين العضبان بعد أن كان كقلب المحب، وشتان بين الحالتين: حالة الحب، وحالة الغضب.

ضُرِّج سهيل بالدماء نتيجة الصراعات التي خلفت الجراح والحزن والبكاء والانقسامات، فالشعريان تبكيان رحمة وإشفافاً لحاله، والغميصاء منهما بكّت حتى ذهب بصرها، فهي لا تنظر إليه، أمّا العبور فقد عبرت المجرة وهي تنظر إليه وفي عينها عبّرة، وتضريح سهيل بالدم يشير إلى قصته مع الجوزاء كما أوردناها في المبحث الأول من هذا الفصل عند الحديث عن سهيل.

إنّ هذه الأساطير التي حشدتها المعري في لوحة سهيل تمدّ النصّ بأفاق رحبة من التّصوّرات والدلالات والأبعاد الفكرية، وهذا يثري النصّ، ويغذي ذهن المتلقّي، "لأنّ الأسطورة صناعة الإنسان الذي يريد أن يتقف العقل والواقع والمحدود"<sup>(١)</sup>.

ولسنا مع أنس داود في حكمه على استخدام الأسطورة في العصور التالية للعصر الجاهلي بأنّها "بقيت إشارات محاصرة بمنطق بعيد عن نهج التعبير الرمزي الأسطوري، على نحو لا يفجر منها دلالات نفسية بعيدة، ولا يصنع منها أسلوباً للتعبير عن الإنسان والعالم.. فهي تأتي للتشبيه، أو للتضخيم والمبالغة، أو للإشارة الزمنية،....، ولكنها لا توظف على نحو يثري العمل الأدبي، ويعطيه ما يطمح إليه شعرنا المعاصر حين لجأ إلى عالم الأساطير"<sup>(٢)</sup>. فهذا حكم عام لا ينسحب على شعراء عصور عدّة، فالمعري استطاع أن يوظف الأسطورة في بنية نصّه لتمنحه عمقاً فكرياً وبعداً دلاليّاً ونفسياً.

من الملاحظ أنّ كل ما في ليلة المعري من مؤشرات ومظاهر كونية علوية، توجي بالتضادّ والتنافر والانقسام والصراع، فسهيل والثريا لا يلتقيان، وكذلك الهلال والثريا يلتقيان ليلة، ثمّ لا تلبث الثريا أن تستسرّ، وسهيل منفصل عن أخته الشعري الغميصاء، وقدماء وراءه مبتورتان بعيداً عن جسمه، وبين سهيل والجوزاء لفّ خيل بخيل، إنّ صور هذه الليلة يجمّع بينها عنصر التشظّي والتفكّك والصراع، فكأن المعري يسقط ما يحلّ بالعالم الأرضي من صراعات وانقسامات على عالم السماء، مستنداً في ذلك لمعرفة دقيقة لطيفة بمفردات ذلك العالم العلوي وأساطيره ورموزه ودلالاته.

(١) قراءة ثانية لشعرنا القديم، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، ط (٢)، ١٩٨١، ص (٨١).

(٢) الأسطورة في الشعر العربي الحديث، أنس داود، مكتبة عين شمس، ١٩٧٥، ص (٨١).

يعلق يوسف خليف على مقدمة المعري هذه: "في هذه المقدمة البديعة رسم أبو العلاء صورة جميلة لليل وألح إلحاحاً واضحاً على وصف الكواكب والنجوم، حريصاً على تحديد هيئة كل كوكب وموقع كل نجم، وكأنه يثبت قدرته على ما يقدر عليه المبصرون، مستعيناً بهذا الحشد من التشبيهات الطريفة المبتكرة التي كان بدون شك يراها مجالاً رحباً لابتكاراته وإضافاته إلى القدماء، حتى لا يتهم بأنه يقلد من سبقه من الشعراء، ويستغل ألوانهم في رسم لوحته"<sup>(١)</sup>. لقد وظّف المعري "معارفه وثقافته الواسعة فذكرها في شعره على شكل رموز تجعل من قصيدته عملاً فنياً ذا أبعاد ثقافية ليس من السهل أن نفهم بسهولة ويسر"<sup>(٢)</sup>.

ويستحضر المعري أيضاً في لوحة سهيل قدميه، وهما كوكبان أسفله، يقول البطليوسي: "كان ينبغي له أن ينهض لأنّ له قدمين، ولكنّه لا يبرح فكأنه لا قدمين له"<sup>(٣)</sup>. ولعلّ المعري يشير بقدمي سهيل، وفق الرؤية الكلية للقصيدة، للوسائل والطرق التي من الممكن أن تنهض بحياة الأمة الإسلامية، وتكفيها ظلام ذلك الصراع الدموي، لكنّ هذه الطرق والمساعي لوقف نزف الدم في المعركة معطّلة، فسهيل لو استطاع أن يسخر هاتين القدمين ليقف ويتحرك، فإنّ الظلام يتبدّد ويحلّ النور. ونلاحظ هنا مدى خصوبة خيال المعري التي تصل إلى حدود بعيدة؛ فصوره تؤلف "مواضع متوهجة في بناء القصيدة لديه، وكأنه يجعل منها روابط فنية تشدّ أجزاءها وتمسك بأطرافها"<sup>(٤)</sup>. ويختم لوحته العلوية ببيتين ينجلي فيهما ذلك الليل القاسي بالكاد، يقول:

(١) في الشعر العباسي، نحو منهج جديد، يوسف خليف، ص (١٧٤).

(٢) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٧٠).

(٣) شروح سقط الزند، ٤٣٧/١.

(٤) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٨١).

ثمّ شاب الدّجى وضاق من الهجـ ر فغطّى المشيب بالزعفران  
ونضا فجره على نسرهِ الوا قـع سيفاً فهم بالطيران

ولنلاحظ أداة العطف " ثم " التي تشي بطول ذلك الليل وشديد وطأته، لكنه انجلى رغم طوله، فظهرت بشائر النهار وخبوطه وكأنها شيب في مفرق الدّجى الذي خاف الهجر من حبيبه، فغطّى المشيب بالزعفران، أي ظهرت حمرة قبل بزوغ الشمس، وهذا " لأنّ أفق المشرق بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس يشويه شيء من الحمرة"<sup>(١)</sup>، وأخيراً صرع النهار الليل، فسيف الصباح سلّ، فخاف النسر الواقع وهم بالطيران، يقول الخوارزمي: " النسر الواقع: كوكب منير خلفه كوكبان أصغر منه نيران، فكأن الثلاثة أثافي. ولقد أوهم في استلال الفجر سيفاً على النسر، وفي إسناد الطيران إليه بعد الوقوع"<sup>(٢)</sup>.

يختفي الليل الطويل الدامي، بعد أن اجتاز المعري فيه بلاداً مقفرة ليس فيها إلا الذئاب والوحش، فكان بيتا المعري:

وبلادٍ ردتها ذنوب السـرّ حان بين المهابة والسـرّحان  
وعيون الركاب ترمقُ عينا حولها مخجّر بلا أجفان

الأداة الفنية التي اجتاز بها ذلك الليل، واصلاً لغرضه وهو مدح العلويين وشخص الشيعية بخاصة علي وابنه، فيطيل المعري مدحهم، وكعادته لا يرضيه عالم يستمدّ منه عناصر الكمال والقوة والمثال إلا ذلك العالم العلوي، فتبدأ لوحة علوية أخرى عنده يمدح من خلالها شخص الشيعية يقول:

(١) شروح سقط الزند، ٤٣٨/١.

(٢) نفسه، ٤٣٩/١.

والشخص الذي خلق ضياءً قبل خلق الميراث والميزان

قبل أن تخلق السموات أو تو ممر أفلأهـن بالـدوران

كانت السماء بمفرداتها على الدوام شواهد على القدم عند المعري، لكننا نراه هنا يتجاوز قدمها، فشخص الشيعة مخلوقة قبل خلق الميراث والميزان، وهنا يشير البطليوسي والخوارزمي لمرجعية شيعية مُسنّدة للنبي عليه السلام، وهي قوله: "كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله عز وجل من قبل أن يُخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق الله آدم نقل ذلك النور إلى صلبه، فلم يزل ينقله من صلب إلى صلب حتى أقرّه في صلب عبد المطلب، فقسمه قسمين، فصير قسماً في صلب عبد الله، وقسم علي في صلب أبي طالب، فعلي مني وأنا منه"<sup>(١)</sup>. لقد ذكر الخوارزمي قول الشيعة هذا، بينما البطليوسي قال: "تحت هذا الكلام معنى نكره التصريح به والإفصاح عنه. وقد غلا في مدح هذا الشيعي غلواً تجاوز فيه الحدود"<sup>(٢)</sup>.

ويذكر هاشم عثمان في كتابه "العلويون بين الأسطورة والحقيقة" أن علياً ومحمداً بنظر العلويين كانا موجودين "قبل خلق السموات والأرض، قال: كنا أظلة على يمين العرش فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا،... قال علي رضي الله عنه: (أنا من أحمد كالضوء من الضوء لا فرق بين النورين، إلا أن أحدهما سابق والثاني لاحق به، تال له)<sup>(٣)</sup>.

ولا يتوقف المعري في مدحهم عند حدّ قدم الخلق، إنّما امتدت لوحته العلوية بخمسة أبيات أخرى تشير في مجموعها لقوة هذه الشخص؛ فالشهب والشرطان والسّمّاك وقوس

(١) شروح سقط الزند، ٣٥٣/١.

(٢) نفسه، ٤٤٨/١.

(٣) العلويون بين الأسطورة والحقيقة، هاشم عثمان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٥، ص (٤٥).

الكواكب وحوت النجوم، كل هؤلاء لو أرادوا بها شراً، أو عصوا أمرها، أو أرادوا صراعها ومطاعتها لأردتهم وكان الحنفُ مصيرهم. والسؤال الذي يطرح نفسه: لمَ استحضر المعري كل هذه المفردات العلوية لقول فكرة واحدة، وهي إثبات القوة لشخص الشيعة وخسارة من يبغتهم بشر؟ أيستعرض المعري معرفته الفلكية فيها، أم أن هناك غرضاً آخر من وراء ذلك؟

من خلال التتبع الدقيق لتدرج المعري في ذكر المفردات العلوية الواردة، من حمل الشهب، للسمك، لقوس الكواكب، لحوت النجوم، ندرك مغزى المعري من ذلك الإسهاب في لوحته العلوية، وتقصي مفرداتها المذكورة، فهو يتدرج من أعلى شيء فيها (المنطح) بحمل الشهب، لـ (الطعن) برمح السمك، لـ (الرمي) بقوس الكواكب، لـ (سقي الموت) بحوت النجوم، إنه يستقصي كل أشكال القوة الممكنة الموجودة في العالم العلوي ويوظفها لخدمة معناه، وكل أشكال القوة هذه تبوء بالفشل أمام شخص الشيعة. لقد كان لتقافة المعري وإطلاعه الواسع ومعارفه الغزيرة في مجالات اللغة وعلومها والتاريخ والأخبار والشعر والنجوم والفلسفة والفقه، كان لكل ذلك آثار في بناء القصيدة لديه<sup>(١)</sup>. وفي ذلك ما فيه من دقة في التوظيف تتم على معرفة كبيرة، استطاع المعري التصرف بها وإدارتها فنيّاً، لخلق علاقات وموازنات طريفة ذات فاعلية كبرى في مختلف الجوانب الدلالية والجمالية والفكرية.

ويذكر أحمد الشريف أن المعري في هذه القصيدة يستطرد "مستعيراً من أسماء الكواكب والنجوم ومصطلحات الفلك استعارات ومجازات وتشبيهات هو بين شعراء العربية أستاذها الوحيد بغير منازع"<sup>(٢)</sup>.

(١) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٧٧).

(٢) سقط الزند لأبي العلاء المعري، أحمد إبراهيم الشريف، دار المعارف، تونس، ١٩٨٥، ص (٣٤).

وتنتهي اللوحة بإثبات صفتين للممدوح من خلال مفردتين علويتين هما الشمس

وكيوان، يقول:

أنت كالشمس في الضياء وإن جا وزت كيوان في علو المكان

فالشمس رمز الإشراق والضياء والنور، و "كيوان زحل"، وهو في الفلك السابع، والشمس في الرابع<sup>(١)</sup>، إن الممدوح يجمع الحُسنيين، فهو يفوق كيوان في العلو، ويفوق الشمس في الإشراق. وتبقى عدسة المعري الفنية مسلطة على ذلك العالم العلوي، فتحضر مفرداته كنماذج علوية غاية في الكمال والمثال، فما زالت النجوم والكواكب تطلع من بين ثنايا القصيدة إلى نهايتها، فهو يختم قصيدته ببيتين محورهما عالم العلو، يقول:

أرزمت ناقتي شوقاً فظن الـ ركب أني سرى بي المرزمان  
وعش فداءً لوجهك القمران فهما في سناه مستصفران

شبه ناقتيه بالمرزمين وهما "كوكبان يسميان مرزمي الشعريين. وذكر أبو حنيفة أن العرب تسمي منكب الجوزاء مرزماً، ورجلها اليسرى مرزماً. وإنما خص المرزمين بالذكر لما ذكره من إرزام الناقتين، كأنه ذهب إلى أن المرزمين مشتقان من الإرزام. وحكى بعض من تكلم في النجوم أن في هذا الموضع نجوماً تسمى الناقة، وليس ذلك معروفاً، فلعله قد خصهما بالذكر لذلك. والمعروف أن الناقة هي الشكل الذي يسمى "ذات الكرشين" وهي من

(١) شروح سقط الزند، ٤٥١/١.

الأشكال الشمالية. وأما المرزمان فإنهما من الأشكال الجنوبية. أحدهما في الشكل الذي يسمّى الكلب الأكبر، والثاني في الشكل الذي يسمّى الكلب الأصغر<sup>(١)</sup>.

ومن الكلام الأخير للبطليريوس عن الكواكب نستطيع أن نؤوّل كلام المعري بقولنا: إن هذا الممدوح لعظيم فضله ولمحبة الجميع له، فقد وحدّ المختلفين، وجمع المتباعدين، فبما أنّ المرزمين هما مرزما الشعريين، والشعريان واحدتهما عبرت المجرة وراء سهيل، والأخرى الغميصاء التي غمضت عينها من كثرة البكاء فهي لا تراه، فالمعري سرى بهما معاً للقاء الممدوح، ولو أخذنا كلام البطليريوس بأن المرزمين هما شكلان أحدهما يسمّى الكلب الأكبر، والثاني الكلب الأصغر، فهذا يستقيم أيضاً في المعنى ولا يخرج عن دائرة التأويل. فالكبير والصغير والشمالي والجنوبي كلهم التقوا على محبة هذا الممدوح، وفي الذهاب إليه ويؤكد ما قلناه أيضاً البيت الأخير في القصيدة (عش فداء...) فالقمر في ضيائه الليلي، والشمس في ضيائها النهاري يبدوان صغيرين أمام ضياء هذا الممدوح العلوي، فإذا ما قيس سناهما بسنا وجه الممدوح بهرهما، ولذا فهما فداؤه، فإنّ غابا فهناك ما يفوقهما ضياءً في الليل والنهار في الخير والشر وفي كل الظروف، فإنّ سنا الممدوح يبدّد عتمة الصراعات والشرور.

(١) شروح سقط الزند، ٤٦٧/١.

## اللوحة الثانية (ثنائية الأرض والسماء):

لوحة أخرى تثير الأذهان يرسمها المعري بعناية كبيرة في قصيدته التي يرثي فيها أبا

إبراهيم العلوي، مخاطباً أولاده، يقول:

- ٥- فَيَا دَافِنِيهِ فِي الثَّرَى إِنْ لَخَدَهُ      مَقَرُّ الثَّرِيَا فَاذْفَنُوهُ عَلَى عِلْمِ  
٦- وَيَا حَامِلِي أَعْوَادِهِ إِنْ فَوْقَهَا      سَمَاوِي سِرًّا فَاتَّقُوا كَوَكَبَ الرَّجْمِ  
٧- وَمَا نَعَشُهُ إِلَّا كَنَعَشٍ وَجَدُّهُ      أَبَا لَبَنَاتٍ لَا يَخْفَنَ مِنْ الْيُسْتَمِ  
٨- فَوَيْحَ الْمَنَايَا لَمْ يُبْقَيْنِ غَايَةً      طَلَعْنَ الثَّنَايَا وَاطْلَعْنَ عَلَى النِّجْمِ  
٢٣- أَبِي السَّبْعَةِ الشُّهُبِ الَّتِي قِيلَ إِنَّهَا      مَنَفَذَةُ الْأَقْدَارِ فِي الْعُرْبِ وَالْعُجْمِ  
٣٨- نَعِينَاهُ حَتَّى لِلْغَزَالَةِ وَالسَّهَا      فَكَلَّ تَمَنَّى لَوْ فِدَاهُ مِنْ الْحَتَمِ  
٣٩- وَمَا كَلْفَةُ الْبَدْرِ الْمَنِيرِ قَدِيمَةً      وَلَكِنَّهَا فِي وَجْهِهِ أَثَرُ اللَّذَمِ<sup>(١)</sup>

لو تأملنا هذه الأبيات ملياً للاحظنا الموازنة المباشرة التي يعقدها المعري بين عناصر العالمين الأرضي والعلوي، بشأن مقام الرثاء، وما يستدعيه من أمور: كالدفن والأعواد والنعش، والنعي، واللذم، نافذاً من خلال هذه الموازنة لحقيقة الموت التي أرقته، وأقضت مضجعه في الحياة، فلم يرَ فيها شيئاً يستحق العيش من أجله أو الفرح به، ما دامت النهاية هي الموت. إنه "يرى أن الحياة في هذه الدنيا قصيرة تنتهي بالموت، فهي لا خير فيها، وإنما هي مجاز إلى الآخرة المجهولة، فكل ما فيها غرور للشهوات والعقل"<sup>(٢)</sup>. هذا الموت الذي يأتي على الكل بلا استثناء. فما هو يختطف المرتي أبا إبراهيم، وفي هذا إشارة إلى أنه يستطيع أن

(١) شروح سقط الزند، ٩٥١/٣-٩٦٧.

(٢) أبو العلاء المعري في "سقط الزند" و "اللزوميات"، حسن الكرمي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مج

(٦)، ع (٢١-٢٢)، ص (١٦٨).

يطال النجوم، ويُفنيها، وهذه قضية أخرى يبسط المعري رأيه فيها من خلال هذه اللوحة، وهي موت العالم العلوي وفناؤه، فهل الموت سيطل هذا العالم القديم، هل سينتهي كعالم الأرض؟ يأتي الجواب من خلال التأمل في موت أبي إبراهيم العلوي.

تبدأ اللوحة العلوية بالموازنة بين عنصرين يتشابهان لفظاً ويختلفان حالاً ودلالة هما: (الثري، والثريا)، فالثري ليس بالمقام المناسب لذلك الشريف بل إن الثريا، وهي أشهر منازل القمر، المقر الحقيقي له، لأن الشريف من الشهرة وعلو المكانة ما يستدعي أن يكون لحدده مقر الثريا، ليكون مكان دفنه معلماً كما هو في الدنيا معلّم، واختار المعري الثريا لشهرتها ولمشاكلتها في اللفظ "الثري"، لقد أقام المعري موازنته من خلال نسق ثنائية ضدية تجمع عناصر العالمين الأرضي والعلوي، والنسق الثاني الذي بناه المعري هو (المرثي والسرّ السماوي)، فالشريف العلوي، وإن كان بشراً من لحم ودم ويعيش بيننا، إلا أنه في الحقيقة سرّ ربّاني، من حاول أن يعرفه، فإن مصيره يكون الرّجم بالكواكب، كما تُرجم الشياطين إذا استرقت السمع.

ويأتي النسق الثالث (نعش الميت ونعش بنات نعش)، يقول الخوارزمي في التعريف ببنات نعش: "بنات نعش اثنتان، إحداها هي الصغرى، والأخرى هي الكبرى أما الصغرى فهي سبعة من الكواكب، أربعة منها نعش وهي: المتقدّمتان المضيتتان، وتسميان الفرقدين، والخفيتان وراءهما، وثلاثة بنات نعش، وآخرها الجدي وهو المضيء الذي به تتوَحَّى القبلة، لأنه لا يزول. وأما الكبرى فهي أيضاً سبعة أنجم إلا أنها أضوأ من الصغرى، أربعة منها نعش، وثلاثة بنات، وإلى جانب الأوسط منها السّها، وهو الذي به تمتحن الأبصار"<sup>(١)</sup>. فبنات نعش كواكب مضئية في السماء يهتدى بها. استدعى المعري وجودها للمرثي، كونها النعش

(١) شروح سقط الزند، ٣٧٦/١.

الذي يليق به، فالعالم العلوي هو العالم الأثير والأكمل بنظر المعري الذي يجب أن يكون محلّ المرثي ومقرّه، لأنه يفوق البشر شرفاً ومكانة، وبه من العظمة ما يستدعي أن يظنّ الإنسان أن الموت لا يطلّاه، لكن المنايا من القوة بحيث تطلع النشاي، بل تطلّع على النجم، ولذا جاء زجر المعري لها " ويَح المنايا "؛ لأنها لا تُبقيّ على غاية ولا شيء، يدها تطلّ كل الوجود وتُفنيه. وبعد أن تمّت طقوس الموت ومراسميه في العالم العلوي، وكان المرثي سرّاً سماوياً، مقرّه الثريا، ونعشه نعش بنات نعش، كان لابدّ أن يكون الميراث أيضاً علوياً، فقد خلّف الشريف سبعة من الأولاد هم الشهب السيارة السبعة، وهذا هو النسق الرابع الذي يقيمه المعري (الأولاد السبعة والشهب السبعة).

ومن الطبيعي بعد أن شُيع أبو إبراهيم أن يقام له عزاء في العالم العلوي، فمن كان بالعزاء؟ لقد حضرت (الغزاة / الشمس) العزاء، وحضر كوكب السّها، وقد تمّ اختيار هذين العنصرين العلويين بناءً على قيمتين مهمّتين، فالشمس أكثر الشهب أو الكواكب ضياءً وإشراقاً وشهرة، "وحكي الغزاة في أسماء الشمس لدوران قرصها في مرأى العين، ومنه المغزل ومغازلة النساء لأنهن عند المراودة كأنهن يدرن في أفانين الحديث"<sup>(١)</sup>. والسّها كوكب بعيد، يمتحن الناس فيه أبصارهم، فمكانه بعيد قصّي، وبه "جرى المثل في قولهم: أريه السّهي ويريني القمر، ويقال له: الصّيدق ويعيش والناس يمتحنون به أبصارهم فمن ضعف بصره لم يره"<sup>(٢)</sup>. فبالضرورة أن يكون النعي شاملاً لكل المفردات العلوية والموجودات السماوية التي

(١) كتاب الأزمنة والأمكنة، المرزوقي، ص (٢٨٨).

(٢) نفسه، ص (٥٤٧).

تمنّت أن تقدّي ذلك الشريف بنفسها من الموت. لم يكن اختيار المعري لمفرداته وألفاظه بدون قصدية، بل كان يسعى باختياراته لأن "يثير انتباه المتلقي ويستفزّه؛ لتأويل هذا الاختيار"<sup>(١)</sup>.

استثمر المعري كل مظاهر الكون العلوية التي تشي بالحزن ودلالات الموت، واستحضرها في مقام رثاء هذا الشريف، فكلّفة البدر أي السواد الذي فيه، ما هي إلا آثار اللّذم، أي الضرب على الصدر والعضدين، حزناً على الفقيد.

لقد استقصى المعري كل هذه المظاهر الكونية العلوية ذات الدلالة على الموت والحزن، ووظّفها توظيفاً فنياً رائعاً، وافقاً أثناء هذه اللوحة العلوية الرثائية عند قضية مهمّة يطرحها بشكل كبير ومثير في "اللزوميات"، وهي قضية موت العالم العلوي وفنائه، فهذا العالم العلوي ستطاله يد الموت ويفنى، ذلك الموت الذي لا يدع مجالاً لفرح، أو مدخلاً لسعادة تختلج النفس، فهو الحقيقة الموجعة التي تعكّر صفو العيش، وتجعل الإنسان زاهداً في دنياه، ما دام مصيره فيها الفناء. فالموت يجعل "الوجود الإنساني" ناقصاً، ومن ثم لا يقوى على البقاء، أو لا يملك المقومات الذاتية للبقاء. إنّ "الموت" إذن ليس حادثاً يطرأ على هذا الوجود بل هو جزء من ماهيته،... إنّ "الموت" زوال الوجود، أو لنقل انهيار التركيب. وما دام الموت جزءاً من ماهية الإنسان فإنّ وجوده ينطوي دائماً على ميل إلى الانهيار. ولا يبدو الأمر مفزعاً ومأساوياً إلا لكائن مثل الإنسان، كائن يستطيع أن يدرك ما في وجوده من نقص بمقارنته مع الوجود الإلهي الكامل"<sup>(٢)</sup>.

(١) النصّ القديم والتلقي الجديد، مي أحمد يوسف، ص (٧٦).

(٢) البعد الأنطولوجي للموت والدلالة الخلقية لفناء النفس في كتابات أبي العلاء المعري، سحبان خليفات، دراسات، الجامعة الأردنية، مج (١٤)، ع (١٠)، ١٩٨٧، ص (١٩٧).

## اللوحة الثالثة (منهل الجوزاء):

تعدّ قصيدة المعري الرابعة والعشرون من القصائد المُعجبة للنفس التي تلتذّ بها الأسماع والأفهام؛ لاشتغالها على شكوى جميلة من الدنيا وبنيتها، فهي تمثّل خلاصة حياة ونتيجة تجربة مع الوجود، فتقرب من نفوسنا لأنّ كل واحدٍ منها يحسّ أنّها تتكلّم بلسان حاله، وتترجم خلجات روحه. والقصيدة قصيرة مكوّنة من اثني عشر بيتاً، سبعة منها تغصّن بمفردات العالم العلوي، مثل الليل، وابن المزنة (الهلال)، والكواكب، والنّسر، والبدر، والشمس، والبرق، والجوزاء، والسّماكين، والنجوم، والفجر. ولقصر القصيدة نورها كاملاً لإمكانية التواصل مع كل ما فيها، ومع القراءة التأويلية للوحتها المشكّلة من مفردات العالم العلوي. يقول المعري:

- ١- مِنْكَ الصُّدُودُ وَمَنِي بِالصُّدُودِ رِضَا
- ٢- بِي مِنْكَ مَا لَوْ غَدَا بِالشَّمْسِ مَا طَلَعَتْ
- ٣- إِذَا الْفَتَى ذَمَّ عَيْشًا فِي شَبِيبَتِهِ
- ٤- وَقَدْ تَعَوَّضْتُ عَنْ كُلِّ بِمُشَبِّهِهِ
- ٥- وَقَدْ غَرَضْتُ مِنَ الدُّنْيَا فَهَلْ زَمَنِي
- ٦- جَرَبْتُ دَهْرِي وَأَهْلِيهِ فَمَا تَرَكْتُ
- ٧- وَلَيْلَةٍ سِرْتُ فِيهَا وَابْنُ مَرْتَنَهَا
- ٨- كَأَنَّمَا هِيَ إِذْ لَاحَتْ كَوَاكِبُهَا
- ٩- كَأَنَّمَا النَّسْرُ مَقْصُوصٌ قَوَادِمُهُ
- ١٠- وَالبدرُ يَحْتَثُّ نَحْوَ الْغَرْبِ أَيْتَقُهُ
- مَنْ ذَا عَلَيَّ بِهَذَا فِي هَوَاكِ قَضَى
- مِنْ الْكَأَبَةِ أَوْ بِالْبَرْقِ مَا وَمَضَا
- فَمَاذَا يَقُولُ إِذَا عَصَرَ الشَّبَابِ مَضَى
- فَمَا وَجَدْتُ لِأَيَّامِ الصَّبَا عَوْضَا
- مُعْطِ حَيَاتِي لِحَرْبٍ بَعْدُ مَا غَرَضَا
- لِي التَّجَارِبُ فِي وَدِّ امْرِئٍ غَرَضَا
- كَمَيْتِ عَادَ حَيًّا بَعْدَ مَا قُبْضَا
- خَوْدَ مِنَ الزَّنَجِ تُجَلَّى وَشَحَتْ خَضَضَا
- فَالضَّعْفُ يَكْسِرُ مِنْهُ كَلَمًا نَهَضَا
- فَكَلَمًا خَافَ مِنْ شَمْسِ الضُّحَى رَكَضَا

١١- وَمَنْهَلِ نَرْدُ الْجُوزَاءُ غَمْرَتَهُ إِذَا السَّمَاءُكَانَ شَطْرَ الْمَغْرِبِ اعْتَزَّضَا

١٢- وَرَدَّتْهُ وَنَجُومُ اللَّيْلِ وَائِيَّةٌ تَشْكُو إِلَى الْفَجْرِ أَنْ لَمْ تَطْعَمْ الْغُمُضَا<sup>(١)</sup>

لا تكاد تخلو قصيدة عند المعري من ذكر الليل، فهو أثير لديه، يبدع رسمه، ويحشد له من الصور والدلالات والرموز ما يجعله ليلاً علانياً مختلفاً عن ليل غيره؛ إنه يستقصي كل جزئياته ويلتقطها راسماً إياها بلوحات علوية ممتدة، فيتشكل الليل لديه بتشكيلات عديدة، فمن الليل/ الصراع في الماضي، كما مرّ معنا في قصيدة (علاني)، إلى الليل، دنيا المعري، كما نرى في هذه القصيدة، إلى غير ذلك من تشكيلات تتبى عن قدرة فنية لا يستطيعها إلا المعري.

تتجسد رؤية القصيدة منذ البيت الأول بقول المعري (منك الصدود)، فالعلاقة بين المعري ودنياه علاقة صد وإعراض، والفاعل في هذه العلاقة السلبية هو الدنيا لأنه قال (منك)، فهي التي أعرضت وصدت، وقابلها المعري بالرضا، وما رضا المعري عن قوة وصبر، فهو رضا العاجز، إنه لا يستطيع أن لا يكون، فهو كائن في هذه الدنيا رغماً عنه، وتلك الكينونة مغلفة بالحزن والكآبة والظلام النفسي الذي لا تحتمله قوى أرضية ولا علوية. فلو غدا بالشمس، وهي مَنْ هي في الإشراق والنورانية، ما كان بالمعري من الكآبة وغيوم الحزن ما قدرت على الإشراق والبزوغ، ولهدتها الكآبة، وأطفأت جمرتها. ويتقصّى المعري كعادته، كل مفردات العالم العلوي التي تخدم غرضه في هذا المقام، ففطن للبرق، وهو على حاله من الإضاءة والشدة والعنف، الذي لو حلّ به ما حلّ بالمعري ما ومض، ليدلّ بذلك على تحمله ما لا يحتمل البشر ولا حتى قوى العلو.

(١) شروح سقط الزند، ٢/٦٥٤-٦٦٢.

وحجم الكآبة هذا تشكّل عنده وهو في مرحلة الشبيبة، فماذا سيكون منه إذا تولى

الشباب وداهمه الشيب؟ كيف ستكون العلاقة بينه وبين الدنيا، إن كانت في مرحلة الشباب بهذا الشكل من الحزن والكآبة؟ إن المعري بتساؤله: (فما يقول إذا عصر الشباب مضى) يكشفنا بنوعته الصادقة، فقد كان منه الكثير، إذ حبس نفسه في بيته شاهراً عزلته، معلناً قطيعته لهذه الدنيا وبنيتها غير مكتفٍ بالقول وذمّ الدنيا، بل قال ونفذ وفعل.

ولاطّاع المعري على خبايا النفس الإنسانية، وقدرته على استبطانها بفعل ما أوتى من ذكاء ومواهب يقرّر حقيقة، هي أن لا شيء يساوي أيام الصبا والشباب ويعوّضه، فهو أجمل ما في الحياة، ومع ذلك كان موقفه من دنياه في الشباب الذمّ، وعليه فكل شيء سيكون موقف المعري منه الذمّ والإحساس بالكآبة. ويجيء التوق للخلاص من إसार هذه الدنيا، كردّ فعل طبيعي لحجم هذا الألم الذي يكابده، متخذاً استفهام التمنيّ وسيلته يقول: (فهل زمني معطٍ حياتي لغرّ بعد ما غرضاً؟).

ومن يزهد بالحياة؟ الكل يطمع بها، وبطول العمر، وعليه فالكل غرّ لا معرفة حقيقية عنده، أمّا هو فقد جرّب دهره، وخبر بنيه، فما زاده هذا إلاّ نفوراً منهم وبعداً عنهم، لم يكن الحكم على الدنيا وأهلها جزافاً من غير تجربة، بل بذل المعري تجارب عدّة قبل أن يصدر حكمه، فحكمه عادل ونظرته صحيحة لأنه جرّب وخبر. إنّ أنا المعري "تمتلك فاعلية النظرة الثاقبة والخبرة المبنية على التجربة، وقد أثمرت هذه النظرة، فقد بان أن الآخر مثلون لا يمكن الثقة به أو الاطمئنان إليه"<sup>(١)</sup>.

(١) أنا والآخر في شعر أبي العلاء المعري، صالح علي الشتيوي، ص (٤٨).

لكن هل هناك سبيل للخلاص من هذه الدنيا التي ما عاد للمعري فيها أرباً أو غرض؟

الجواب من المعري: أنه لا سبيل، فلا بد أن يسير في هذه الدنيا، وهنا تبدأ لوحة المعري العلوية الممتدة التي شكلها بعناية شديدة ودقة مُبدعة، يقول:

وليلة سَـرْتُ فيها وابنُ مَزْنَتِها      كَمِيتَ عادَ حَيّاً بَعْدَ ما قُبِضَا

سارَ المعري في دنياه المظلمة التي لا تلوح فيها بارقة أمل، أو شيء يكسرُ شدةَ ظلمتها، فابن المزنة وهو الهلال، يظهر من حين لآخر ظهوراً ضعيفاً، وقد عبّر المعري عن ضعف نوره بشيئين:

الأول: إنَّ القمر في هذه الليلة هو هلال، والهلال نوره دون نور البدر، أي منقوصاً.

الثاني: إنَّ تشبيه الهلال بالميت الذي رَدَّتْ إليه الحياة بعد أن قُبِضَ يشير لضعفه، فهذا الإنسان روح تتردد بجسدٍ بالٍ.

وليجلّي المعري قوة ليلته وشدة سوادها وقسوتها، شبّه (ليلته/ دنياه) المظلمة بالخود من الزنج وقد شحّت بالخضض، أي بالخرز الأبيض الصغير، وهذه صورة فيها عناصر تُكثّف شدة وطأة ذلك الليل وسواده، أي ثقل هذه الدنيا وظلمها وقسوتها، فهي خود زنجية أي امرأة سوداء شابّه مزينة ذات قوة وفاعلية، وبالمقابلة بين صورة الزنجية الشابة المقلدة بالخضض، بصورة الهلال الذي شبّهه بإنسان بعث بعد أن قُبِضَ يتجلّى مراد المعري، فكل ما في حياته من نور هو نور ضعيف بسيط لا يقوى على كسر وطأة الليل الشديد الذي يطغى عليه.

هنا لا بد أن نشير إلى أن ثقافة المعري لم تحل "بين قريحته الفذة والمفهوم الصحيح

لكتابة الشعر، فلم يكن وسيلة للتسلية والتنطع، بل لم يكن كذلك نظماً للعلوم والمعارف، كما لم يكن ترفاً لغوياً يهتم بالشكل دون المضمون، بل كان بناءً رمزياً لعالمه النفسي في تفاعله مع الواقع، والواقع عنده ممتد ليشمل التاريخ والأشخاص والفكر والموقف"<sup>(١)</sup>.

أما الكواكب الواردة في ذلك الليل، فهي أيضاً ضعيفة لا تقوى على تبديد الظلام، وفي الوقت نفسه هي إشارة لحلول ذلك الليل وطوله، فعدم غياب الكواكب إشارة لطول الليل وجثمه على الوجود.

ويتابع المعري رسم ليلته مستقصياً جزئياتها، فنسورها مقصورة ريش القوادم، يقول:

كَأَنَّمَا النَّسْرُ مَقْصُوصٌ قَوَادِمُهُ فَالضَّعْفُ يَكْسِرُ مِنْهُ كَلَمًا نَهَضًا

يقول البطليوسي: "القوادم: الريش الطوال التي في مقدّم الجناح. أراد أن الليل لطوله يخيّل إلى الساهر فيه أن كواكبه لا تبرح، فكأنّ النسّر من كواكبه قد قصّت قوادمه، فهو لا يقدر على النهوض"<sup>(٢)</sup>. واختيار المعري للنسّر فيه دقّة من وجهين:

الأول: إنّ النسّر رمز القوة، ومع ذلك فهو ضعيف لا يقوى على النهوض، فهو وإن كان يضيء الليل إلا أن تلك الإضاءة لا تعني شيئاً في ذلك الليل الطويل الحالك. وبقاء كوكب النسّر يبشّر بطول ذلك الليل الثقيل.

الثاني: إنّ النسرين هما النسّر الواقع، والنسر الطائر وهما "شاميان"،...، وأما الطائر، فهو إزاء الواقع وبينهما المجرة. وهو كوكب منير بين كوكبين عن جانبيه، فهي ثلاثة مصطفة

(١) البناء اللفظي في لزوميات المعري، مصطفى السعدني، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٥، ص (١٨٣).

(٢) شروح سقط الزند، ٦٥٨/٢.

يقال: إن الكوكبين جناحاه قد بسطهما<sup>(١)</sup>. وبناءً على ذلك فالمقصود هنا بالنسر منهما هو الطائر، لأنَّ جناحيه مبسوطتان وهو يحاول أن يطير، لكن بلا جدوى، واختيار المعري للنسر الطائر دوناً عن الواقع ليكون أدعى للمحاولة، وأجلى لضعف الطائر.

يعلّل لطفي عبد البديع إثبات العرب صور الحيوانات على سواها في أسماء النجوم بقوله: "والعلة فيما نرى هي تعلّق الخيال بالحيوانية الجامعة التي تضطرب في الظلام وتؤذن بانقضاء الليالي والأيام وكر الدهور والأعوام، فهي رموز للزمان العاتي الذي يلتهم البشر ويقض مضاجعهم منذ القدم..."<sup>(٢)</sup>.

ويأتي البيت العاشر مؤشراً على معرفة دقيقة بمفردات السماء، وبقدرة فنية عريقة تستطيع أن تتصرّف بتلك المعرفة وتوظّفها توظيفاً بديعاً، يقول:

والبَدْرُ يَحْتَثُ نَحْوَ الْغَرْبِ أَيُّقَةُ      فَكَلَّمَا خَافَ مِنْ شَمْسِ الضُّحَى رَكْضًا

وللبطليوسي في هذا البيت قول يستند لمنطق قويّ في التأويل والرؤيا، فهو لا يرى أنّ رواية البيت بلفظة "البدر" تستقيم، ويرشّح أن اللفظة هي "النجم" أي الثريا، يقول: "ووقع في بعض نسخ سقط الزند: "والبدر يحتث". ولا تستقيم هذه الرواية إلا على أن يريد بآبن المزنّة القمر. والقمر يسمّى آبن المزنّة كما يسمّى الهلال. وكذا وقع في روايتنا، ووجدته في بعض النسخ: "والنجم يحتث"، فعلى هذه الرواية يجوز أن يريد بآبن المزنّة الهلال، ويجوز أن يريد القمر. والمراد بالنجم ها هنا الثريا، وذكره الأينق لأنّ بجانب الثريا كواكب تسمّيها العرب القِلاص، والقِلاص: الفتية من الإبل. وكانوا يزعمون أنّ الدبران يتبع الثريا خاطباً لها، وأنّه

(١) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (١٥٥).

(٢) عبقرية العربية، لطفي عبد البديع، ص (١٦٨-١٦٩).

ساق عشرين كوكباً عن مهرها، وأنّ العيوق يُشير عليها ألاّ تُقبل عليه، ولذلك سمّوه عَيَوْقاً،  
وسمّوا الدبران حادياً<sup>(١)</sup>.

وعليه فلا خلاص من هذا الليل المستحكم، فثريّاه وكواكبه ونسوره مقيمة لا تبرح،  
كناية عن طوله، ولا أمل في انقضائه وزواله، فبِمَ يتعوّض المعري عن حنّس هذه الدنيا،  
وماذا يفعل بحياته؟ يُجيبنا بقوله:

وَمَنْهَلٍ تَسْرِدُ الْجُوزَاءُ غَمْرَتَهُ إِذَا السَّمَاءُ شَطَرَ الْمَغْرِبِ اعْتَرَضَا

والمنهل هو مَوْرِدُ الماء، وماء المعري غير الماء المعروف؛ إنّه ماء (الحياة/ المعرفة)  
التي تعوّض بها عن هذه الدنيا المظلمة الطاغية، لقد ورد منهلاً لا بشرياً، لا تردده البشر،  
فورّاده هم من عالم آخر من عالم السماء، هم كواكب الجوزاء. والجوزاء: "تعدّ في الكواكب  
اليمانية، وهي تسمّى "الجبار" تشبيهاً لها بالملك. لأنّها في صورة رجل على كرسي عليه  
تاج..."<sup>(٢)</sup>. لقد استطاع المعري أن "يحوّل العالم الخارجي إلى رموز ومشاعر وينفذ من  
خلاله إلى ذاتيته وروحه"<sup>(٣)</sup>.

إنّ المعري يوازي هذه الجوزاء في علّوها ورفعتها، إنّه الملك صاحب التاج رغم  
اعتراض المعترضين، وغيره الحاسدين الذين رمز لهم بالسماكين، "وأراد بالسماكين: السماك  
الرامح والسماك الأعزل، ومعنى تردّ الجوزاء غمرته، أن الجوزاء تُشرف عليه، فتري فيه  
عند اعتراض السماكين شطر المغرب"<sup>(٤)</sup>.

(١) شروح سقط الزند، ٦٥٨/٢-٦٥٩.

(٢) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (٤٩).

(٣) الرمز في الشعر العربي، الطاهر محمد بن طاهر، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط (٢)، ٢٠٠٧،  
ص (١٣).

(٤) شروح سقط الزند، ٦٦٠/٢.

لقد ورد المعري ذلك المنهل، وشرب من مائه الذي لا تطاله إلا كواكب الجوزاء في السماء، فتعوّض عن دنياه المظلمة به ليصبح في مرتبة الجوزاء رغم ما يعيشه من ظلام الحياة الأرضية.

وردّثه ونجوم الليل وانيّة تشكو إلى الفجر أن لم تطعم الغمضاً

شق المعري ظلام الحياة وليلها الطويل الطويل، وورد ماء المعرفة الذي جعله في المراتب العالية والمنازل العظيمة، فالجوزاء نظيره ومثيله، أما الدنيا فهي سجن ارتهن جسمه بها، يقول مُعرباً عن رؤيته لمنزلته الحقيقية ومكانه الذي يليق به:

أفوق البدر يوضّع لي مهاد أم الجوزاء تحت يدي وساد<sup>(١)</sup>

وبعد هذه المكاشفة لطبيعة حضور العالم العلوي في ديوان "سقط الزند"، من خلال الوقوف على أهم المفردات العلوية وكيفية حضورها فيه، وعلى أهم التشكيلات العلوية واللوحات الممتدة نستطيع أن نبني تصوراً واضحاً عن ذلك الحضور نجمه بالآتي:

أولاً: حلّ العالم العلوي في "سقط الزند" بشكل ظاهر بيّن حلولاً فنياً؛ فقد وظّف المعري معارفه في ذلك العالم من مُسمّيات ودلالات ورموز وأساطير في بنية نصّه الشعري، فجاءت الصور الفنية البيانية صوراً محمّلة بشحنات دلالية، وأبعاد أسطورية، وأساليب فنية جديدة، تضيف على النصّ تميّزاً واضحاً وتكسبه خصباً وعمقاً. فقد شكّل المعري العالم العلوي تشكيلاً صورياً فنياً جميلاً، من الممكن قراءته وفق رؤية تأويلية تمنح المعنى قوة وعمقاً وثراء. لم يكن همّ المعري في ديوانه هذا مناقشة القضايا الفكرية العقيدة في ذلك العالم من تعظيم وعبادة وفناء وخلود وقدم وتأثير... الخ، ممّا سنشهد في ديوان "اللزوميات".

(١) شروح سقط الزند، ٢٨١/١.

ثانياً: جاء توظيف المعري للعالم العلوي توظيفاً فيه جدّة وابتكار، فلم يكرّر المعري طرائق العرب وأساليبهم في استدعاء صور السماء وتوظيفها في نصوصهم، لقد كان يضيف على الصور العلوية القديمة المستدعاة لمسات فنية، ولطائف دلالية، ونكات بلاغية، تجعل نصّه متميزاً عن غيره، فيه غرابة وطرافة لم نعهدها من قبل، لقد جدّد المعري في دلالات ذلك العالم وصوره ورموزه من خلال التوظيف المبتكر لمفرداته، مستنداً على ماله من معرفة لطيفة دقيقة به، أهله لأنّ يبتكر ويجدّد ويولّد علاقات جديدة، ويرسم صوراً طريفة لمفرداته.

ثالثاً: كانت المعارف الفلكية التي وظّفها المعري في ديوانه هذا معارف عربية؛ فأسماء المفردات العلوية أسماء عربية، والقصص أو الحكايات ذات الأصل الأسطوري المستحضرة في الديوان أيضاً عربية، وقد ساهم الشراح الثلاثة في تبين مصدر معارف المعري الفلكية في سقطه. فكانوا يذكرون الأسماء والدلالات والخصائص والأساطير وما يتعلّق بذلك العالم من معلومات منشؤها المصدر العربي.

رابعاً: حضر العالم العلوي كشاهد عياني محسوس، ومظهر كوني حقيقي لمعانٍ وتصورات ذهنية، فكان المعري يُقيم شاهده ودليله من عالم السماء وحقائقه وأحكامه، ليدلّل على صحّة ما يقول من أفكار، فيقرن المعاني الذهنية البشرية من عالم الأرض بحقائق ومظاهر كونية علوية حسية من عالم السماء، متّخذاً الوسائل الفنية المناسبة لخلق ذلك الاقتران، وقد كانت الصورة التشبيهية الضمنية الصورة الأثيرة لديه في ذلك، كونها الأكثر ملاءمة في خدمة المعنى.

ولم يقتصر المعري على فعل ذلك، إنّما كان يعتمد لإيجاد وشائج وعلاقات تربط عناصر العالمين الأرضي والعلوي ببعضهما، نافذاً من خلال ذلك لأغراض عدّة، مثل خلق الإغراب، والمبالغة في المدح، ونقد العالم السفلي وغير ذلك، بل إنّ إبداع المعري تجلّى في

إقامته ما يجري على صفحة الأرض من صراعات وسلوكات في العالم العلوي، فكانت العلاقات العلوية سواء بالصراع أم بالحب أم بالكره انعكاساً لما كان يجري في عالم الأرض.

خامساً: اتخذ المعري العالم العلوي النموذج الأعلى، والعنصر الأمثل في سياقات المدح والمفاخرة والوصف، فقد كان الصورة المثال، ونموذج الكمال الذي بحث عنه فلم يجده إلا فيه. لقد كان يتقصّى لممدوحه أقصى درجات المبالغة في الحسن والمثالية والكمال، فلا يجد ما يسعفه إلا في العالم العلوي الذي ينطوي على مثالية رائعة واتساق وتناغم كبيرين.

سادساً: قدّمت الشروح الثلاثة مادة فلكية ضخمة، ساهمت في إفهام القارئ الخطوط الأساسية في قراءة مفردات العالم العلوي وإضاءتها، ووضعها أمام الحقائق والمعارف الفلكية المهمة في الكشف عن جوهر الإبداع لدى المعري في توظيفه الفني، وبالتالي لفهم النصّ فهماً صحيحاً يكون أساساً لفهم أعمق وقراءة نقدية فيها شيء من التأويل والثراء، وقد كان البطلوسي، بالإضافة لشرحه المسهب المفيد الدقيق، ذا رؤية تأويلية لبعض النصوص، تميّز بها عن الخوارزمي والتبريزي، فهو أولاً يقدّم مادة معرفية عن العناصر العلوية الواردة في الشعر، تتميز بالدقة من الناحية اللغوية والاصطلاحية الفلكية، مع ذكر للأساطير والحكايات، بالإضافة لتتبع واسع لورود المعنى عند مَنْ سبق المعري، وثانياً يذكر ما للمعري من تميّز في إنتاج دلالات جديدة، وابتكار أساليب فنية غير مألوفة، متّبِعاً ذلك أحياناً بقراءة تأويلية فيها كثير من الإبداع والذكاء.

## الفصل الثالث :

الحضور الفكري للعالم العلوي في " اللزوميات " :

## الفصل الثالث

### الحضور الفكري للعالم العلوي في "اللزوميات"

لم تتوصل الدراسة لطبيعة حضور العالم العلوي في ديوان "اللزوميات"، إلا بعد أن استقرأت الأشعار التي تشتمل على عناصر ومفردات علوية، وجمعتها وتفحصت ذلك الحضور ملياً، فكان أن أملت تلك الأشعار على الدراسة ترتيبها وتبويبها بطريقة تقوم على المواضيع والأفكار، لا على الصور أو المفردات العلوية كما في "سقط الزند"، فالتغير واضح في كيفية حضور العالم العلوي في كلا الديوانين، وذلك يرجع لعوامل عدة ترتبط بالمرجعية المعرفية للمعري بالدرجة الأولى. فقد جاء طرحه لمثل هذه المسائل الفكرية والقضايا الجدلية في العالم العلوي نتيجة لمرجعياته الجديدة التي تولدت في بغداد من خلال المجالس العلمية والكتب المترجمة، فقد كانت هذه القضايا تطرح على بساط البحث بقوة؛ نظراً للاهتمام الواسع بموضوع الفلك وعلم الهيئة الذي جاء ضمن حركة تنشيط الحياة الفكرية والعلمية ككل في العصر العباسي، ونظراً لما لذلك الموضوع من أهمية كبرى، تتأتى من ارتباطه بكثير من المعتقدات، منذ القدم حتى عصور متأخرة.

وبناءً على طبيعة الحضور الفكرية الفلسفية للعالم العلوي في "اللزوميات"، قسمته الدراسة في هذا الفصل لمسائل فكرية فلسفية، مستندة لمجموعة الأشعار التي تتضمن تلك المعرفة. ولخطورة تلك الأفكار الفلكية المطروحة في "اللزوميات"، لتعلقها بمعتقدات دينية، كان لا بد من النفاذ لرأي المعري القائم على العقل في قبول ذلك الفكر أو رفضه، وتوضيح معتقده في ذلك العالم، هل يؤمن به ويخلوده وقدمه؟ هل هو كعالم

الأرض بظنه، له عقل وحسّ ويفكر ويألم ويفهم؟ هل يستوجب التعظيم؟ هل هو المتحكم في عالم الأرض، وما يجري على صفحاتها من أمور وحوادث؟ كل ذلك أبدى المعري رأييه فيه، وأبان معتقده به بشكل مباشر أحياناً، وغير مباشر أحياناً أخرى.

هنا يجب أن نشير إلى أن اهتمام المعري بعلم الهيئة ومواضيعه لم يكن من جهة المسائل العلمية والحسابات الفلكية فيه؛ "لأنّ ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد. وإنما نظر في النجوم نظير الفلاسفة من اليونان، فبحث عن قدمها وخلودها، وعن تأثيرها في هذا العالم."<sup>(١)</sup>

ولربّما يحتج البعض بأن بعض تلك المسائل والقضايا الفكرية الفلكية قديمة، يعرفها المعري قبل رحلته لبغداد، فلم ننسب مرجعيتها إلى بغداد ودورها العلمية ومجالسها؟ ذلك صحيح، لكن إثارة تلك المسائل بذلك الشكل اللافت للنظر في "اللزوميات"، لا يُعَلَّل إلاّ بأنها قد طرحت على بساط النقاش والبحث من جديد بقوة في ذلك العصر في مجالس بغداد وأنديتها ودور علمها وفي الكتب المترجمة، والكتب المؤلفة من قبل الفلاسفة والمتكلمين، فنالت تلك التصوّرات والمقولات نصيباً وافراً من الاهتمام، مع كثير من التفاصيل الدقيقة التي لم يكن المعري قد اطلع عليها إلاّ من خلال بغداد.

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (٢٥٠).

## أهم القضايا الفكرية للعالم العلوي في "اللزوميات"

أولاً: عقل العالم العلوي وحسّه:

زعمت بعض الأمم القديمة في الهند والصين واليونان أن للعالم العلوي عقلاً وحساً، ويتمتع بما نتمتع به نحن البشر من أمور، مثل الكلام والفكر والإحساس والدين والألم واللذة ... الخ، وقد ورد هذا الرأي في شعر المعري كثيراً، لكنه كان يطرح غالباً في سياق الاستفهام الإنكاري الذي يشير لعدم اتفاق المعري مع مَنْ طرح هذه المسألة، وجعلها من حقائق الفلك، كما يطرحها بصيغ احترازية تشير لمخالفة هذا الزعم الذي تبنته بعض الأمم، يقول أبو العلاء طارحاً هذه المسألة مفصلاً جوانبها:

|                                 |                                           |
|---------------------------------|-------------------------------------------|
| العالم العالِي برأي معاشِرِ     | كالعالم الهاوي يُحسُّ ويَعْلَمُ           |
| زعمتُ رجلاً أن سياراته          | تسقى العقول وأنهَا تَكَلِّمُ              |
| فهل الكواكبُ مثنأ في دينها      | لا يتفقن فهائِدٌ أو مسلمٌ؟                |
| ولعل مكة في السماء كمكة         | وبها نضاد ويذبل ويَلْمَأُ                 |
| والنور في حكم الخواطر مُخَدَّتٌ | والأولي هو الزمان المظلمُ                 |
| والخير بين الناس رَسْمٌ دائِرٌ  | والشرّ نهجٌ والبريئة مظلمٌ <sup>(١)</sup> |

وفي "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي نصٌ صغير عن كون العالم العلوي عالماً ناطقاً محسناً في الفصل المعقود ليرز بن مهلائيل، وهو أبو النبي إدريس عليه السلام، يقول سبط ابن الجوزي: "وفي أيام يرز عبدت الأصنام،...، وذكر قوم من الأوائل أن سبب عبادة الأصنام أن طوائف من الهند والصين كانوا يزعمون أن الباري سبحانه وتعالى جسم، وأن الملائكة

(١) اللزوميات، ١٠١/٣.

أجسام، وأنهم احتجوا بالسماء، فدعاهم ذلك إلى أنهم اتخذوا تماثيل وأصناماً على صور تخيلوها بالوهم في الباري سبحانه، والملائكة مختلفي القنود والأشكال،...، وأقاموا على ذلك مدة حتى نبتهم بعض حكمائهم وقال لهم: هذه الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام إلى الباري، وهي حية ناطقة، وما يتجدد في العالم إنما هو بتأثيرها، فعظموها فهي أولى بالتعظيم لتقربكم إلى الباري. فأقاموا على ذلك مدة، فلما رأوا بعضها يطلع نهاراً وبعضها ليلاً ويخفي نهاراً، صنعوا لها أصناماً على هيئتها، وأشهر ما بنوا لها سبعة هياكل على عدد الكواكب السبعة، وجعلوا لكل كوكب هيكلًا وصنماً...<sup>(١)</sup>.

لم نكن نعهد مثل هذه المسائل في "سقط الزند"، فهي جديدة نتيجة اطلاع المعري في بغداد على ما للأمم الأخرى من مقولات وتصورات في هذا العالم. وباستقراء لجميع شعر المعري الذي يطرح هذه المسألة، نجده لا يستحضرها فحسب، إنما يعارضها ويرفض هذا الزعم الذي لا يقبله العقل، ولا يستسيغه المنطق، وإن كان رفض المعري غير مباشر، إلا أنه متضمن في أسلوب الاستفهام الإنكاري، والأسلوب الاحترازي في الطرح، يقول محترزاً:

وقد زعموا بأن لها عقولاً      وأقضية الملييك مؤكّدات  
وأن لبعضها لفظاً وفيها      حواسدٌ مثلنا ومخسّدات<sup>(٢)</sup>

وفي موضع آخر يقول:

أتدري النجوم بما عندنا      وتشكو من الأين أسفارها  
وتغبط غانية في النساء      ع تغبط في بيتها فارها<sup>(٣)</sup>

(١) مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، سبط ابن الجوزي، تح: إحسان عباس، دار الشروق، بيروت، ط(١)، ١٩٨٥، السفر الأول، ص (٢٥٢).

(٢) اللزوميات، ٢٣٩/١.

(٣) نفسه، ١٧٣/٢.

ويظهر رأي المعري جلياً في هذه المسألة محكماً عقله فيها حين يقول:

قالت رجال: عقول الشهب وافرة      لوصح ذلك قلنا: مسها خرف<sup>(١)</sup>

إن العقل والمنطق يقتضيان أن يجري في ذلك العالم ما يجري في عالم الأرض من خلل ومرض وعطب مثل الخرف، فالمعري يجادل في المسألة بطريقة ذكية تستند إلى العقل والمنطق، فلو كان للشهب عقول وحواس مثلاً، لتعرضت لما نتعرض له من خرف، وخص الخرف بالذكر لطول مكوثها، وقدمها، فمن غير المعقول أن لا تطال يد الخلل هذه العقول، وأن لا تغير هذه الشهب نظامها ومسيرها الدقيق. ويخضع هذه المسألة للعقل أيضاً حين يقول: فهل لطوالع الأقمار عقل      فتعلم حين يذركها الخسوف أتسمع أو تعانين أو تعانني      بلاء أو تذوق أو تسوف<sup>(٢)</sup> إنه يتهم من دعاة هذا الزعم الباطل بأسلوب عقلي منطقي، فلو كانت هذه الأقمار تدرك ما يحدث لها وتملك حواس، فما شأنها مع الخسوف، كيف تعانیه، وكيف تحسّه، هل تدرك أنها خُسِفَتْ؟! وهذا يشي بعقم هذه العقول التي ترى حس العالم العلوي وعقله.

ويصرح المعري برأيه مستهزئاً ممن يقول بذلك الزعم في مواطن أخرى، يقول:

وإن صَحَّ أن النيرات مُحِسَّة      فماذا نكرتم من ودادٍ ومن صِهْر؟  
لعلَّ سهيلاً وهو فحل كواكب      تزوج بنتاً للسمك على مهر  
يقولون: تأتي فوقنا مثل ما أتى      بنو الأرض في حال السرار أو الجهر  
فياليت شعري هل تراغ من الردى      وتركع نسكاً بالعشاء وبالظهر

(١) اللزوميات، ٣/٣٨٥.

(٢) نفسه، ٣/٣٩٤. تسوف: تشم

وتكذب أن المَينَ في آلِ آدمَ غرائزُ جاءتْ بالنفاقِ وبالعَهْرِ<sup>(١)</sup>

تحل هذه المسألة حيزاً كبيراً من شعر المعري، فهي لا تطرح ببيت أو بيتين من الشعر، وإنما كثيراً ما يستطرد المعري ويخوض في تفاصيل ذلك التصوّر، فيرسم لوحة علوية لتلك الأجرام الناطقة المحسّنة، مجرياً فيما بينها علاقات كالتّي نشهدها في عالم الأرض كالزواج والصلاة والكذب والنفاق وغير ذلك من أمور. ففي هذه الأبيات نراه يستهزئ من معتقدي العقل والحسّ لعالم العلو، ويأخذ استهزاؤه أشكالاً عدّة، فمرة يُنكح سهيلاً بنت السّمّاء بمهر، ومرة يدّعي أنّ لها أفعالاً في السرّ مثلاً، وأفعالاً في الجهر والعلن، وتخشى من الموت، وتصلّي الفرائض بالعشاء وبالظهر.

ولا يقف المعري من مثل هذه القضايا الفكرية الفلكية عند مجرد الاستحضار وإبداء الرأي ومناقشتها عقلياً، إنّما ينفذ من خلالها لمناقشة قضايا أخرى من عالمه الأرضي، تتمحور حول نقد هذا العالم الهاوي ورفض ما يجري فيه من سلوكات وأمور. فهو في الأبيات السابقة يُنكر بشدّة على بني آدم نفاقهم وعهرهم. ولو تتبعنا الأبيات السابقة في هذه المسألة لرأيناها يُنكر أيضاً أمر الحسد والحواسد، ويظهر نقده جلياً في الأبيات الأولى التي استعرضناها وأنهاها بالبيتين:

والنور في حكم الخواطر مُحدثٌ والأوليّ هو الزمان المظلمُ  
والخيرُ بين الناس رسمٌ دائرٌ والشرُّ نهجٌ والبرية مغلّمٌ<sup>(٢)</sup>

فالخير أمرٌ عارض بين الناس تماماً كالرسم الدائر، والشرُّ هو الأصل والمنهج، لأنّ النور أمرٌ مُحدث، والظلام هو الأوليّ الأزليّ، وفي هذا الكلام نقد لاذع لبني آدم. إنّ المعري

(١) اللزوميات، ١٧٧/٢.

(٢) نفسه، ١٠١/٣.

لا يغيب عن ذهنه هذا العالم الهاوي وهو يناقش مسائل العالم العلوي، فعدسة عينة الناقدة تبقى مسلّطة على هذا العالم الأرضي ترقب أخطائه وتتدّد بمساوئه، فشروره وشرور أبنائه حملته على أن يحبس نفسه بمنزله بعيداً عن الناس، الذين جبلت نفوسهم على الشرّ الذي مسّه حين رمّوه بكثير من التهم خاصّة في دينه.

ونقف قليلاً عند مسألة النور والظلام التي تترتب عليها مسألة الخير والشرّ، فهذه مسألة خلاقية بين العلماء والحكماء والفلاسفة، ذلك أنّهم اختلفوا في محدث العالم، فطائفة تذهب إلى أن له مبدعاً واحداً هو الله، وهذا رأي الأنبياء، وبعض القدماء والموحّدين، وطائفة تعتقد أن له علّتين اثنتين قديمتين أزليّتين، أي خالقين، والسبب في اعتقادهم هذا هو نظرهم إلى الشرور إلى القبيح الشنيع أن يكون صانع العالم واحداً، ثم يترك عالمه مملوءاً من الشرور والفساد، ولا يمنع ذلك ولا يغيّره. فقالوا بالأصلين، أو الفاعلين، وهذان الفاعلان أحدهما نور خيّر، والآخر ظلمة شرّير<sup>(١)</sup>. لقد اتّخذ المعري من هذه المسألة الفلسفية مدخلاً نفذ منه لذهم واقع حياة الناس التي تملأها الشرور والآثام، فالنور أمرٌ محدث طارئ لا أزليّ، أمّا الأزليّ الأوّل هو الظلام، ولهذا فالناس غارقون فيه كترجمة فعلية على قول من يقول بأوليّة الظلام، وهذا لا يعني بحال أن المعري يؤمن بثنائية النور والظلام، ففي بيته ما يشي بتحزّره من نسبة ذلك لنفسه، فهو يقول: (في حكم الخواطر)، إشارة منه إلى أنه ليس من حكمه، فهو يؤمن إيماناً قاطعاً بالله الخالق الأوّل الواحد.

ويخاطب المعري "الشمس" متسائلاً عن أبيها وأمّها وخالها وعمّها، ألها عقلٌ أم أنّها

حرمتها، نافذاً من خلال ذلك لإقرار حقيقة عن عالمه الأرضي، يقول:

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تح: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط(١)، ١٩٩٥، ج (٣)، ص (٣٧٩-٣٨٠).

أشمس نهاري كم خلت لك حجة      فهل لك من خال فيعرف أو عم  
لعمري لقدماً صاغك الله قادراً      بغير أب عند القياس ولا أم  
رحمتك يا مخلوقة الإنس إنما      حياتك موت والمطاعم كالسم  
فإن تحرمي عقلاً سعت بغبطة      وإن ترزقيه فهو مبتعث الهَم  
ولن يجمع الناس الذين رأيتهم      على الحمد لكن يجمعون على الذم<sup>(١)</sup>

ولا نظن هذه "الشمس" التي يجمع الناس على ذمها، رغم ما يبدو من نورها وفضلها، إلا أبا العلاء الذي أجمع الناس على ذمه بدلاً من إجماعهم على حمده، وما كان ذلك إلا لأن له عقلاً جرّ عليه الويلات، وكان مبتعث همومه. وهذه مسألة نفسية خطيرة يكشفها المعري فاضحاً الناس ونفوسهم، فهم من الجبن بحيث لا يقوون على مدح من يستحق المدح، فلا شجاعة في نفوسهم تؤهلهم على حمده، وعلى حملهم على الاعتراف بفضله وعلوه، ولكن ما أسرعهم في الذم والقدح ونسبة الفحش للآخرين.

وباستعراض مجمل الأشعار التي طرحت إحساس العالم العالي وعقله وقراءتها قراءة متأملّة، فإننا ننتهي للقول بعدم تصديق أبي العلاء بهذا الزعم الذي ادّعته بعض الأمم القديمة، بالرغم من الطرح الكبير لهذه القضية والتساؤلات الكثيرة حولها، وكأننا بأبي العلاء بأسئلته الكثيرة التي تخرج من نطاق الإنكار أحياناً لترتدي ثوب الحياء، حين يقول مثلاً:

فهل تألّم الشمس الحوادث مثلنا      أم اتسقت كالهضب لا يتألّم<sup>(٢)</sup>

بل يطرحها في بعض الأحيان على الحقيقة، مثل تساؤله:

أميّة شهب الدجى أم محسنة      ولا عقل أم في آلهما الحس والعقل؟<sup>(١)</sup>

(١) اللزوميات، ١٣٧/٣.

(٢) نفسه، ٧٣/٣. الاتساق: الانتظام.

كأننا بأبي العلاء بهذه الأسئلة يلتبس الأدلة القاطعة على تلك المسألة، ليقيم تصديقه على أساس عقلي لا يحتمل الشك، ولا يعتريه الظن، لكن الأدلة لا تتوافر لديه، فيبقى في إطار التساؤل الإنكاري، والصيغ الاحترافية مع خروجه أحياناً كثيرة لدحض هذه المسألة بالاحتكام للعقل فيها مستهزئاً ممن يؤمنون بها، وهو يرى أن إسباغ الصفات البشرية، وخلع الحواس على مفردات العالم العلوي فيه انتقاص من قدرها وإنزال لشأنها، يقول في ذلك قصيدة كاملة حاكها من مفردات العلو وأساطيرها إلا البيت الأول فيها وهي:

|                                                |                                               |
|------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| أَجْمِلْ فَعَالِكَ إِنِ وَلَيْتَ وَلَا تَجُرْ  | سُبُلَ الْهُدَى فَلَكَ وَالِ عَازِلْ          |
| لِلْعَالَمِ الْعُلُويِّ فِيمَا خَبَرُوا        | شِيمَ بِهَا قَدْرُ الْكَوَاكِبِ نَازِلْ       |
| أَتَرَى الْهَلَالَ وَلَيْسَ فِيهِ مَظْنَّةٌ    | يَصْبُو إِلَى جَوَازِيهِ وَيُغَازِلْ          |
| وَيَنَالُهُ نَصَبٌ يُطِيلُ عَنَاءَهُ           | فَلَا كَسَارِي الْمُدْلَجِينَ مَنَازِلْ       |
| وَيُقِيمُ فِي الدَّارِ الْمُتَيْفَةِ لَيْلَةً  | وَإِذَا تَرَحَّلَ لَمْ يَغْفُهُ الْآزِلْ      |
| وَالْبَذْرُ أُنْضَتْهُ الْغِيَاهِبُ وَالسُّرَى | فَلْيَرْضَ إِنْ يُنْضَ الْفَنِيْقُ الْبَازِلْ |
| عَلَّ السَّمَاءَ إِذَا اسْتَقَلَّ بِرُمَحِهِ   | بَطْلٌ يُمَارِسُ قِرْنَهُ وَيُنَازِلْ         |
| أَيَقْنَتْ مِنْ قَبْلِ النُّهَى أَنَّ السُّهَى | سَاهٍ يُضَاحِكُ جَارَهُ وَيُهَازِلْ           |
| وَالشَّمْسُ غَازِلَةٌ تَمُدُّ خُيُوطَهَا       | فَلَذَاكَ نِسْوَانُ الْأَنَامِ غَوَازِلْ      |
| أَمَّا النُّجُومُ فَأِنَّهِنَّ رَكَائِبٌ       | تَحْتَ الزَّمَانِ فَهَلْ لِهِنَّ هَوَازِلْ    |
| يَا حَبِذَا الْعَيْشُ الْأَتِيقُ وَلَمْ تَرَمْ | هَذَمَ السُّرُورِ مِنَ الْخُطُوبِ زَلَالِ     |
| أَيَّامَ سُنْبُلَةِ الْبُرُوجِ غَضِيضَةً       | وَاللَّيْلِ شِبْلَ النَّسُورِ جَوَازِلْ       |

وهممت أن تحظى ولكن طال ما خزلتكَ عن نيل المراد خوازل<sup>(١)</sup>

يخلق المعري، في ضوء مقولة العقل والحسّ لعالم العلو، عالماً يفيض بالحركة والحيوية مقيماً العلاقات فيه بناءً على مسمياته وأساطيره وخرافاته القديمة، فهو يستفيد من تلك القصص لإيجاد علاقات تتظلم وترتبط عناصره بعضها ببعض تماماً كعالم الأرض ليجعله عالماً يَمُور بالحياة، لكنه في الوقت ذاته ينسج خيوط هذه الحياة ويقيمها بطريقة تشي بالاستهزاء، الذي نستطيع أن نجزم به لقوله في البيت الثاني من القصيدة:

"للعالم العلوي فيما خبروا شيم بها قدر الكواكب نازل"

لا يفوت المعري في كل طرح لهذه المسألة أن يقدمها باحتراز خوفاً من الذهاب للقول بأنه من دعائها والمؤمنين بها، فهو يقول هنا "فيما خبروا"، وكأنه يتبرأ من ذلك القول. والذي يرشح دلالة الاستهزاء هنا إقراره بأن ادعاء الشيم وخلع الصفات والحواس على عالم العلو، هو غضّ من شأنه، وإنزال لقدره، فلذا استطرد المعري في رسم تلك العلاقات العلوية تبعاً لمعرفته الوافرة بأساطيره ومسمياته ذات المصدر العربي، ليعمق استهزائه بدعاة ذلك الزعم، ويؤكد أنها "تخلو من كل حسّ وعقل ونفس"<sup>(٢)</sup>. ويوضّح الجندي سبب رفض المعري لعقل ذلك العالم وحسّه بقوله: "إن إثبات ذلك يُفضي إلى إثبات شيم وأفعال لها تؤدي إلى نزول قدرها، والخط من كرامتها؛ لأنها إذا كانت مشابهة للناس في عقولها وحسها وعلمها وشيمها وجب أن يكون فيها حساد، وأهل صبوة، ومغازلة، وانتقال، وإقامة، وحب، ومصاهرة، واختلاف في الدين، واتصاف بالخلائق الذميمة، كالنفاق والفجور..."<sup>(٣)</sup>. ونستطيع أن نستنتج

(١) اللزوميات، ٤١٥/٢-٤١٦.

(٢) المعمار الفني للزوميات، خليل إبراهيم أبو ذياب، ص (٢٧٤).

(٣) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، الجندي، ج(٣)، ص (١٣٠١).

بسهولة أن المعري يرى عالمنا الأرضي عالماً وضيعاً سفليناً على المستوى الفيزيائي والدلالي للكلمة، فمشابهة عالم السماء بعالمنا هو حظ من شأنه، وإسقاط لقدره.

ويقف كامل كيلاني عند أبيات المعري هذه مؤكداً أنه "يسخر ممن أسندوا إليها العقل والتميز، ويفند رأي مَنْ وصفوها بالمنطق، وزعموا أن لها عواطف ورغبات، وآراباً وغايات، تحفزها إلى المنافسة والمحاسدة، وتزج بها في ميدان التحاقد والمكايدة"<sup>(١)</sup>.

ويؤكد أيضاً طه حسين أن المعري لا يشك في كون الكواكب أجراماً جامدة لا حس فيها ولا حياة، ويعلل سبب اعتقاد الناس ذلك الأمر بقوله: "وأن ما يتحدث به الناس عنها من ذلك أساطير انتحلها الأقدمون، يستهوون بها القلوب، ويستخفون بها الألباب"<sup>(٢)</sup>. وقد تفسر كثرة استقهامات المعري عن ذلك العالم ووجود الحياة فيه، وفق نظرتة للحياة، بأنها رغبة خفية لديه في أن تكون هناك حياة أخرى، ربّما تفيض بالخير على عكس الحياة التي هو في حضنها، ولا تدر إلا الألم والسوء والقسوة.

### ثانياً: قدم العالم العلوي أو حدوثه:

وهذه مسألة فكرية ثانية طرحت بقوة في لزوميات المعري؛ نتيجة الحركة الفكرية الفلسفية النشطة التي كانت تثير مثل هذه المسائل، وتفيض بتفاصيلها. فلعظم أجرام السماء وبقائها الطويل، جاء التساؤل الفكري الجدلي: أهى قديمة أم حادثة؟ أهى موجودة منذ الأزل، أم حادثة مخلوقة شأنها شأن باقي المخلوقات؟ ويصرح المعري بمعتقدده في ذلك بقوله:

(١) رسالة الهناء، ص (١١١).

(٢) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (٢٥١).

أراك حسبت النجم ليس بواظ  
لبيباً وخذلت البدر لا يتكلم  
بلى قد أتانا أن ما كان زائل  
ولكننا في عالم ليس يعلم<sup>(١)</sup>

ينفذ المعري من خلال هذين البيتين لمسألتين فلسفيتين؛ الأولى قدم العالم العلوي أو حدوثه، والثانية زواله وفناؤه أو بقاءه وخلوده. وقد تناول البطليوسي هذين البيتين بشرح قيم في "شرح المختار من لزوميات أبي العلاء" يقول: "أراد أبو العلاء أن آثار الصنعة والحدوث المشاهدة في النجوم، بما يرى لها من الانتقال، وما يشاهد في البدر من اختلاف الأحوال، دالة على من اعتبر بها على أن العالم ليس بأزلي، لأن الأزلي لا تقارنه الأعراض، ولا تختلف به الأحوال، وكل ما ليس بأزلي، ولا موصوف بالقدم، فجاز عليه الزوال والعدم"<sup>(٢)</sup>.

ونجد هذه الفكرة مطروحة للنقاش عند إخوان الصفاء في رسائلهم، فهم يرون ما يرى المعري من بطلان فكرة قدم العالم العلوي استناداً للحجج ذاتها التي ضمّنها المعري بيئته، يقول إخوان الصفاء: "اعلم أن غرضنا، من ذكر حركات العالم وحركات أجزائه الكليات والجزئيات وفنون تصاريفها، هو بيان بطلان قول من يقول بقدّم العالم، وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها، والمتحرك والمختلف الأحوال لا يكون قديماً، لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الأحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى الله تعالى هذا شأنه"<sup>(٣)</sup>.

من الواضح أن المعري لا يرى قدم العالم العلوي وأزليته، فهو باعتقاده حادث مخلوق، وبناءً عليه فهو فانٍ لا خالد، وهذه مسألة ثانية أثرت الدراسة بحثها وحدها، نظراً

(١) اللزوميات، ٧٣/٣.

(٢) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، البطليوسي، تح: حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، القسم الأول، ص (٢١٢).

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلص الوفاء، ج (٣)، ص (٢٧٣).

لكثرة المادة الشعرية في كل مسألة. ورأي المعري في حدوث العالم العلوي واضح لا غموض

فيه أو التباس، فهو يعلن ذلك بشكل صريح حين يقول:

وليسست بالقدائم في ضميري      لعمرُك بل حوادثُ موجَدَاتُ  
فلو أمرَ الذي خلقَ البرايا      تهاتوت للُدجى مُتَسَرَّدَاتُ<sup>(١)</sup>

وفي موضع آخر يقول:

وليس اعتقادي خلود النجوم      م ولا مذهبِي قَدَمَ العالَمِ<sup>(٢)</sup>

ولا ندري بعد هذا كيف يمكن لطف حسين أن يدعي أن المعري يعتقد أن النجوم قديمة وأنها خالدة، ويعود ويقول عن الأبيات التي قدّمناها: "إنه (المعري) يشك في خلودها بعض الشك،...، فإذا شئنا أن نحقق أمر هذه الأبيات، فهي لا تخلو من إحدى اثنتين: فإما أن يكون أبو العلاء قد انتحلها انتحالا ليخفي بها أمره عن الناس، وإما أن يكون قد ذهب بالقدم الذي نفاه مذهب القدم الذاتي، أي أنها ليست قديمة خالدة بذاتها، وإن كانت قديمة بالزمان"<sup>(٣)</sup>.

والغريب أن طه حسين قبل صفحة من كلامه هذا يقول عن بيت المعري:

والنور في حكم الخواطر محدث      والأولي هو الزمان المظلم

: "وإنما أراد بهذا البيت أنه لا بد من وجود قد سبق للنور: أي قد سبق الكواكب التي هي مصدره. وهذا الوجود لا يخلو من زمان: أي من كون ما. وقد سمي هذا الزمان مظلماً لأنه لا نور فيه"<sup>(٤)</sup>. وهذا تناقض صريح في الرأي، فبقوله هذا عن النور والظلام ينفي قدم النجوم، ويعود ويثبتته بعد صفحة واحدة من كلامه.

(١) اللزوميات، ٢٣٨/١.

(٢) نفسه، ١٨٢/٣.

(٣) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (٢٥١).

(٤) نفسه، ص (٢٥٠).

وفي شعر المعري كثير من الأبيات التي توضّح رأيه في تلك المسألة صراحة، يقول:

أَمَّا الْحَيَاةُ فَلَا أَرْجُو نَوَافِلَهَا      لَكُنِّي لِأَلْهِي خَائِفٌ رَاجِي  
رَبِّ السَّمَاءِ وَرَبِّ الشَّمْسِ طَالِعَةً      وَكُلُّ أَزْهَرٍ فِي الظُّلُمَاءِ خَرَّاجٌ<sup>(١)</sup>  
ويقول أيضاً:

سَبْحَانَ مَنْ بَرَأَ النُّجُومَ كَأَنَّهَا      دُرٌّ طِفَا مِنْ فَوْقِ بَحْرِ مَائِحٍ<sup>(٢)</sup>

إنّه يقرّ بأنها مخلوقة لله، وكونها مخلوقة ينفي قدمها، لأنّ فكرة الخلق تتنافى تمام التنافي مع الأزلية والأبدية<sup>(٣)</sup>. يقول إخوان الصفاء عن حدوث العالم عن الله، وأنه مخلوق: "وإنّما يُعرف الصانع المحتجب الغائب عن إدراك الحواس، إذا عُرف المصنوع المكشوف الظاهر"<sup>(٤)</sup>.

ولن ننحّي الأشعار التي قالها المعري، وكان يبدو فيها أنّه يقول بقدم العالم العلوي، فسنعرضها مناقشين مضمونها بهدوء وتروّ، لنتهدّى لحقيقة قوله فيها، وهي:

يَا شَهْبُ إِنَّكَ فِي السَّمَاءِ قَدِيمَةٌ      وَأَشْرَتِ الْحُكَمَاءُ كُلُّ مُشَارٍ  
أَخْبَرْتَ عَنْ مَوْتٍ يَكُونُ مُفْجَئاً      أَفْتُخْبِرِينَ بِحَادِثِ الْإِنِّشَارِ؟<sup>(٥)</sup>

إنّ القدم الذي يعنيه المعري هو القدم الإضافي، على حدّ تعبير الجندي، وليس الأزلي، فهي قديمة بالإضافة إلى غيرها، فهي مخلوقة منذ وقت طويل، وقد شهدت حوادث الأيام، وما مرّ من أقوام على هذه البسيطة، وكانت نقطة جذب اهتمام الحكماء والفلاسفة منذ القدم،

(١) اللزوميات، ٣٢٣/١.

(٢) نفسه، ٢٣٢/١.

(٣) أرسطو، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٠، ص (١٨١).

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلانّ الوفاء، ج (٣)، ص (٣٧٨).

(٥) اللزوميات، ٢٤٥/٢.

فعاينوها وتأملوها لعظم خلقها ودوامها النسبي، فعبدها أقوام، وقال بتأثيرها آخرون، وادّعوا الحسّ والحياة لها، واختلفوا كثيراً في ماهيّتها، وبالتّسليم لقول الحكماء بتأثيرها في الناس وإخبارها عن موتهم وشؤونهم، هل تستطيع أن تُخبر عن البعث والنشور؟ فهذا سؤال لا يُحمل تفسيره إلا على معنى الاستنكار والاستهزاء، لأنّ علمها قاصر كونها مخلوقة، وعليه فالقديم الذي أراده المعري في البيت الأول هو القديم الإضافي وليس الأزليّ. فلا تناقض في رأيه، كما يرى ذلك جاسم الفهيد حين يقول: "كان يعاني في موقفه منها شكاً وتناقضاً واضحاً، وهو ما ينسّق مع ما عُرف عنه في باب العقيدة والديانة عموماً، من كونه مرتاباً متردداً لا يثبت في شيء منه على قدم راسخة، بل هو أسير مذاهب شتى متباينة تتولّد عنها على مستوى الشعور والفكر أحوال متعارضة متناقضة..."<sup>(١)</sup>. ولسنا مع جاسم الفهيد فيما يقول عن المعريّ، فقد جعله يفتات ثقافات عدة وديانات شتى، فمرة ينتصر لمذهب ومرة أخرى يعاديه، وفي ذلك ظلم للمعريّ أشدّ من ظلم معاصريه له الذين جرّحوه واتّهموه في دينه، فجاسم الفهيد ما زاد على أن جعل المعري ريشة تتلاعب بها رياح المذاهب والديانات والفلسفات، وتتقاذفها يمّة ويسرة وهو لا حول له ولا قوة، وكأنه ليس المعري الذي يجعل إمامه العقل، نعود فنؤكّد أن لا تناقض ولا اضطراب في موقف المعري فهو لا يقول بقدّم النجوم ولا خلودها.

ولقد تعرّض إخوان الصفاء لهذه المسألة ووضحوا المقصود بالقدم فقالوا: "فإن كان المراد بالقديم إنه قد أتى عليه زمان طويل، فالقول صحيح، وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن، فلا"<sup>(٢)</sup>.

(١) التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء، جاسم الفهيد، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية،

جامعة الكويت، الحولية، ٢٥، ٢٠٠٥، ص (١٩).

(٢) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج (١)، ص (٤٠٨).

ويُشير أبو العلاء في مواطن من شعره لمرجعيتّه في تلك الأقوال والأفكار المتعلقة

بعالم العلو، فهو يذكر اسم أرسطوطاليس صراحة حين يقول:

لو صحَّ ما قال رُسْطاليسُ من قِدمِ      وهبَ مَنْ مات لم يجمعهُمُ الفَلَكُ  
إن لم يكن في سماءٍ فوقنا بشرٌ      فليس في الأرضِ أو ما تحتها ملكٌ<sup>(١)</sup>

وهذان بيتان يُسلم ظاهرهما للاعتقاد بقول المعري بالقدم، لكن بتدقيق النظر فيهما، نجد أن المراد هو عكس ذلك، فمقولة أرسطو عن قدم العالم العلوي غير صحيحة، والبيت يتضمن إشارة واضحة لمرجعية أبي العلاء في تلك الأفكار الفلكية التي يطرحها، فهي ذات مرجعية أجنبية تلقّاها عبر رحلته لبغداد من دور العلم أو من مجالسها التي كانت تدار وتُعقد فيها مناظرات علمية بمختلف المواضيع. والسؤال: هل صحيح أن أرسطو يقول بقدم العالم؟ وبمراجعة كتابه في "السماء والآثار العلوية" نجد أنه يؤمن بذلك يقول: "إن السماء،...، لا يمكن أن تقع تحت الفساد كقول ناسٍ، لكنها واحدة دائمة لا بدء لها ولا منتهى في الدهر كله، وأنها علّة الزمان الذي لا نهاية له ومحيطة به"<sup>(٢)</sup>. من الواضح أن أرسطو يرى قدم العالم العلوي ويقول بخلوده، لكن المعري يطرح تصوّره نافياً إياه بأسلوب "لو الشرطي، فد "لو" تفيد امتناع لامتناع، فالنتيجة أن قول أرسطو بالقدم ممتنع وغير صحيح.

وتثير هذه الأبيات مسألة جدلية أخرى مهمة، هي مسألة وجود البشر في الكواكب، فمن الواضح أن المعري يؤمن بوجود البشر في العالم العلوي، فكما يوجد ملائكة في الأرض وما تحتها، يوجد بشر في السماء أيضاً. وهذه القضية، رغم أهميتها، لا نستطيع الخوض فيها كثيراً، لكونه لا يوجد إلاّ هذا البيت فقط يطرح هذه المسألة، فمن الصعب أن يتجلى رأي

(١) اللزوميات، ٣٤٥/٢.

(٢) أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية، ص (٢٢٣).

المعري وتصوره من خلال بيت واحد. ولربما أن هذه المسألة لم تكن تشكل الإثارة الفكرية الفلسفية الكافية لا في القديم ولا غيره، ولهذا لم تحظ بأي اهتمام في المجالس أو الكتب المؤلفة والمترجمة.

ولعل بيت المعري الآتي، وما سقناه من أبيات ظاهرها يحمل على القول باعتقاد المعري بالقدم، هو ما أغرى البعض ومنهم طه حسين في الذهاب إلى القول بأن المعري يؤمن بمسألة قدم العالم العلوي، يقول المعري:

وَمَوْلِدُ هَذِي الشَّمْسِ أَعْيَاكَ حَدُّهُ      وَخَبَرَ لَبِّ أَنَّهُ مُتَقَادِمٌ<sup>(١)</sup>

إن كلمة "مولد" وحدها تكفي لنفي أي احتمال باعتقاد المعري بالقدم، فلو كان يقول بقدمها ما قال "مولد"، فمولد اسم زمان يقتضي أنها مخلوقة في وقت ما، لكن هذا الوقت قديم مضى عليه الكثير من الزمن. كما أن كلمة "متقادم" تنفي بتلك الدلالة أيضاً، فهو ليس أزلياً ليس له مبتدأ، بل أنه قديم بالمقارنة مع غيره من موجودات العالمين.

وننتهي للقول بأن المعري لا اضطراب ولا تناقض في أقواله واعتقاداته؛ فهو ذو رأي واحد، نتهذى إليه بمزيد تأمل وإعمال فكر. والمعري يثبت من خلال آرائه في هذه المسائل أنه لم يكن مثقفاً سلبياً، يتلقى الفكر ولا يعمل عقله فيه، بل كان العقل، على الدوام، أداته التي يمرر عبر مساماتها كل فكر يستقبله، فيمحّص وينقد ويحلل ويحاجج ويفند ويقبل ويرفض، وكانت هذه المسألة من المسائل الفلكية التي رفضها رفضاً صريحاً قاطعاً. وننفذ من خلال هذه المسألة لمسألة أخرى تتعلق بها تعلقاً كبيراً، هي مسألة زوال العالم العلوي وفنائه، أي موته.

(١) اللزوميات، ٨٣/٣.

### ثالثاً: زوال العالم العلوي أو بقاءه:

وهي مسألة مترتبة على المسألة السابقة، هل ما نشاهده من أجرام علوية عظيمة من الممكن أن تمتد يد الزوال إليها، هل ستفنى كالبشر وتعرض للموت رغم عظمتها وقدمها النسبي؟ كل هذه تساؤلات كانت تطرح للنقاش في مجالس بغداد، وفي الكتب المؤلفة أو الكتب المترجمة، فاستوقفت المعري طويلاً، وأنفق شعراً كثيراً فيها، فحضرت هذه المسألة في "اللزوميات" حضوراً باهراً، وكان رأيه صريحاً قاطعاً لا تناقض فيه ولا اضطراب، فهو يرى زوالها وموتها، لأنها مخلوقة، شأنها شأن باقي المخلوقات ستموت وتفنى بفعل قدرة الله العظيمة التي خلقتها، فكما خلقتها تفتتها وتزيلها.

إن فكرة "الموت" عند المعري، كما نعلم، فكرة أثيرة تستهويه كونها تشكل حقيقة مؤرقة للبشر عامة وله خاصة، لا يعرف كنهها إلا من يعرف كنه الروح، فما الجديد هنا في طرحه لموت العالم العلوي؟ لعله يكمن في ذلك الإلحاح والتأكيد على موته، ولكن هل الفكرة جديدة لئنسبها لمصدر أجنبي تأثر به أبو العلاء؟

إن قرأنا الكريم يزخر بعرض هذه الفكرة باعتبارها مظهراً من مظاهر قيام الساعة، يقول تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (٢) ..... وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (١١) سورة التكوير. ويقول تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (١) سورة الانشقاق. ويقول تعالى: فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (٧) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (٨) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (٩) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (١٠) سورة القيامة. فكما يُقسم، سبحانه وتعالى، بصور العلو لعظمتها وجليل صنعها، ولكونها شواهد على وجوده وقدرته على الخلق، يسوقها كمظاهر مخيفة تبعث الهلع في نفوس الناس للإيذان بالقيامة. إذن ما الجديد في الفكرة وفي طرحها، ولم كل هذا الإلحاح

عليها في "اللزوميات"، وهي ذات مصدر عربي واضح؟ يبدو من أشعار أبي العلاء أن المثير لهذه المسألة لا جدتها، بل طرحها للنقاش والحوار والجدل من جديد في مجالس بغداد كقضية إشكالية، يقول المعري موضحاً ذلك الشجار القائم حول الفكرة:

وتشاجروا في قُبّةِ الفلكِ التي      ما زالَ يَغْظُمُ في النفوسِ عَمُودُهَا  
فيقولُ ناسٌ: سوفَ يَدْرِكُهَا الرَّدَى      ويمينُ قومٍ: لا يَجُوزُ هَمُودُهَا<sup>(١)</sup>.

هذا تصوير لما كان يدور في مجالس بغداد من جدل فكري في موضوع خلود الفلك أو موته، فالبعض يعتقد بزوال قبة ذلك الفلك، والبعض الآخر يقسم على أن الموت لا يطاله، ولم يقف المعري من هذه المسألة الخلافية بينهم موقف المتلقي السلبي، بل قرأها بمرآة عقله، مؤكداً حقيقة موت ذلك العالم وزواله، يقول:

ومما أَظُنُّ المَنايَا      تَخْطُو كَوَاكِبَ جِرْيَبَةٍ  
سَتَأْخُذُ النَّسْرَ وَالْغَفَا      رَ وَالسَّمَاءَ وَتَرْتَبِي<sup>(٢)</sup>

و:

هل يَأْمَنُ الحَوْتُ مِنَ الشَّهْبِ أَنْ      يَأْخُذَهُ فِي الكَفَةِ الصَّائِدُ  
أَوْ حَمَلٌ نُزِرَ فِي الجَوِّ أَنْ      يَغْتَالِيَهُ بِالمُذْبِذَةِ الكَائِدُ  
إِنْ كَانَ لِلْمَرِيخِ عَقْلٌ فَمَا      يُسْتَرُّ عَنْهُ أَنَّهُ بَائِدُ<sup>(٣)</sup>

ولنلاحظ دقة اختيار المعري في جعله حوت الشهب يُصطاد، والحمل يُذبح بالمديّة، والمريخ يُنسب إليه العقل، لزعيمهم أن المريخ وزحل يؤثران في الناس بالنحس، فهذا الترتيب

(١) اللزوميات، ٤٢٩/١.

(٢) نفسه، ١٥٩/١.

(٣) نفسه، ٤٣٦/١.

يشي بمعرفة وافرة عند المعري بمسميات العالم العلوي، وهو في ذلك يصدر عن مرجعية عربية، كما بينا سابقاً، في مسميات ذلك العالم وأساطيره ورموزه. ومثل ذلك كثير عند المعري، فهو يوظف معارفه الفلكية ذات المصدر العربي خلال مناقشته الفكرية لمسائل ذلك العالم العلوي، خالقاً تناسباً جميلاً يشدّ القارئ ويلفت انتباهه، يقول:

ومارداً عن آل السمّاكِ سلاحه ولا كفّ عنه الموتُ أن قيلَ أعزل<sup>(١)</sup>

فالسمّاك: " هما سماكان. فأحدهما السماك الأعزل وهو الذي ينزل به القمر، وله النوء، وهو كوكب أزهر، والآخر السماك الرامح، والقمر لا ينزل به، ولا يكون له نوء. وسمي رامحاً لكوكب بين يديه، صغير، يقال له "راية السماك" فصار ذا "رامحاً" به، وصار الآخر "أعزل"، لأنه لا شيء بين يديه، والأعزل هو الرجل الذي لا سلاح معه"<sup>(٢)</sup>.

ومثل ذلك قوله:

وإنّ السّمّاكين لا يخادّان ويهاكّ ذو الرمح والأعزل<sup>(٣)</sup>

و:

وما خلّت السمّاك ولا أخاه على خلقيهما لا يهرمان<sup>(٤)</sup>

وكانّ السّمّاكين فارسان في معركة وصراع مع الموت؛ كون أحدهما يحمل رمحاً هو السماك الرامح، والآخر أعزل منه، فلا صاحب الرمح يكسب الجولة مع الموت، ولا الأعزل، فكلاهما يتغلب الموت عليه ويرديه.

(١) اللزوميات، ٣٩٩/٢.

(٢) الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة، ص (٦٦). وانظر أيضاً: كتاب الأزمنة والأمكنة، المرزوقي، ضبط خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٦، ص (٢٣٠).

(٣) اللزوميات، ٤٣٣/٢.

(٤) نفسه، ٢٨٩/٣.

وفي سياق تأكيده على إتيان قدر الموت على كل شيء حتى البرجيس (المريخ) يقول:

هل يَأْمَنُ البرجيسُ في عِزِّهِ      مَنْ قَدَرَ يُعْذِمُهُ سَعْدُهُ؟

كأَنَّمَا النَجْمُ لَخَوْفِ الرَّدَى      تَأْخُذُهُ مِنْ فَرَقِ رِغْدَةٍ<sup>(١)</sup>

ومن جميل تصويرات المعري لفكرة موت العالم العلوي، تصويره للمريخ وزحل

بأميرين سيُعزَلان عن الإمارة وإن طال المدى، يقول:

ما أَحْسَبُ الكوكبَ المِريخَ أو زَحْلاً      إلا أَمِيرَيْنِ إنْ طَالَ المَدَى عِزْلاً<sup>(٢)</sup>

وقد توقف المعري أيضاً في "سقط الزند" عند هذه المسألة، خاصاً زحل والمريخ

والثريا بالذكر في إتيان قدر الموت عليها، يقول:

زَحَلٌ أَشْرَفَ الكواكِبِ دَاراً      مِنْ لِقَاءِ الرَّدَى عَلَى مِيعَادِ

وَكِنَارِ المِريخِ مِنْ حَدَثَانِ الدَّ      هَرِ مَطْفٍ وَإِنْ عَلَتْ فِي اتِّقَادِ

وَالثَّرِيَا رَهَيْتَهُ بِاجْتِمَاعِ الشَّ      مَلٍ حَتَّى تُعَدَّ فِي الْأَفْرَادِ<sup>(٣)</sup>

لا بد أن يطال قدر الموت كل شيء حتى هذه الكواكب على بعدها وعظمتها واتقاد

حمرتها واجتماعها، ففيها من بدائع الصنعة، ودلائل القدرة ما يوهم بأن الفناء لا يطالها، لكنه

يؤكد مصرعها وتهاويها، يقول كامل كيلاني معلقاً على هذه الأبيات أن القدر "متصرف تنفذ

مشيئته في "زحل" وهو - فيما يرى - أعلى الكواكب داراً، وأسماءها مكاناً، فيدركه الفناء، كما

يدرك أحقر الأحياء، كما تمثل نجوم الثريا يجري عليها حكم القدر فيبيدها، كما يبدد كل عقد

إذا انتلف..."<sup>(٤)</sup>.

(١) اللزوميات ، ٤٥٧/١.

(٢) نفسه، ٤٤٠/٢.

(٣) شروح سقط الزند، ١٠٠٠/٣-١٠٠١.

(٤) رسالة الهناء، ص (١١٣).

ولإخوان الصفاء في هذه المسألة كلام كثير يؤكدون من خلاله بوار العالم وخراب الأفلاك، مستندين في ذلك على مقدمات عقلية ضرورية صادقة، كما يذكرون، وهذا يدل على أن تلك المسألة من المسائل الفكرية التي لاقت اهتماماً واضحاً فيها بذلك الوقت، فحضرت بقوة في شعر المعري، يقول إخوان الصفاء في تبیین هذه المسألة بعد أن ساقوا المقدمات الموجبة الصادقة: "فينتج من هذه المقدمات أن العالم سيخرب يوماً. بيان ذلك أنه إن كان قد يبلغ محرّك الأفلاك إلى غرضه في تحريكها، فسببه أن يمسك عن تحريكها وإدارتها؛ وإن كان لم يبلغ إلى غرضه، فالغاية في ذلك بلوغ الغرض، وإن كان يعلم أنه لا يبلغ غرضه ومطلبه، قطع الفعل وأمسك عن العمل. وإذا أمسك محرّك الأفلاك عن التحريك لها، وقفت الأفلاك عن الدوران، ووقفت...، وفسد النظام. وفي ذلك يكون بطلان العالم وبوار الكل"<sup>(١)</sup>.

وتجري أبيات المعري على هذه الوتيرة من التأكيد على زوال العالم العلوي وفنائه، إلّا أننا نواجه أبياتاً يحمل ظاهرها على الاعتقاد بضدّ ذلك منها قول المعري:

كَمْ يَنْظُمُ الدَّهْرُ مِنْ عَقْدٍ وَيَنْثُرُهُ      وَلَيْسَ عَقْدُ ثَرِيَّاهُ بِمَنْثَرٍ<sup>(٢)</sup>

إنّ عقد الثريّا لا ينتثر في زمن الدنيا، فمتى انقضى زمن الدنيا لا بدّ من انتثاره، فالمقصود من قول المعري هو أنها خالدة باقية تشهد موتنا وولادة غيرنا، وهكذا إلى أن يحين حينها وتأتي قيامتها، يقول:

مَا أَمْنَتْ هَذِهِ الثَّرِيَّا      أَنْ يَتْرَامِيَ بِهَا التَّنْزُولُ<sup>(٣)</sup>

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج (٣)، ص (٢٧٩).

(٢) اللزوميات، ١٩٦/٢.

(٣) نفسه، ٤١٠/٢.

طَفَفَتْ عَيُونُ النَّاظِرِينَ وَأَشْرَقَتْ عَيْنُ الْغَزَالَةِ مَا بِهِمَا عَوَارُ

وَيَكُونُ لِلزَّهْرِ الطَّوَالِعِ مُنْتَهَى يَذَوِينَ فِيهِ كَمَا ذَوَى النُّوَارِ<sup>(١)</sup>

فالشمس وإن لم تُطفأ عيناها، وأطفئت عيوننا، فلا بدّ وأن يأتي يوم يكون فيه منتهاها،

وتذوي كما النوار. ومن الأبيات التي يشي ظاهرها باعتماد المعري بخلود عالم العلو قوله:

عَيُونُ الْعَالَمِينَ إِلَى اغْتِمَاضٍ وَمَا خَلَّتْ الْكَوَاكِبُ يَغْتَمِضُنَّ<sup>(٢)</sup>

وهذا البيت من ضمن الأبيات التي تناولها البطليوسي بالشرح في كتابه (شرح المختار

من لزوميات أبي العلاء)، وقد جاء برواية أخرى مختلفة عن هذه الرواية، والبيت كما ورد

في (شرح المختار) هو:

عَيُونُ الْعَالَمِينَ إِلَى اغْتِمَاضٍ وَأَبْصَارُ النُّجُومِ سَيَقْتَمِضُنَّ<sup>(٣)</sup>

ويشرح البطليوسي البيت بقوله: "كل عين مفتحة لا بد لها أن تموت فتغتمض حتى

عيون النجوم، فإن لها اغتماضاً"<sup>(٤)</sup>. وبالرجوع للرواية الأولى للبيت، لا نرى أيضاً أن هناك

تناقضاً، فعدم الاغتماض للكواكب، لا يعني الخلود، وإنما هو خلود وديمومة نسبية، فبالمقارنة

معنا أعني البشر، تكون هي خالدة لا يجري عليها الاغتماض السريع مثلنا، يوضح هذا المعنى

المعري بقوله:

وَنَيِّرُ اللَّيْلِ وَشَمْسُ الضُّحَى دَامَا وَلَكِنَّهُمَا يَهْلِكَانِ<sup>(٥)</sup>

(١) اللزوميات، ١٠٨/٢.

(٢) نفسه، ٢٣٧/٣.

(٣) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، البطليوسي، ص (٤٠٦).

(٤) نفسه، ص (٤٠٦).

(٥) اللزوميات، ٣١٣/٣.

فلفظ (داما) يخرجنا من دائرة هذا الارتباك، فالدوام لا يعني الخلود الأزلي، إنه دوام

نسبي، وتُتضح أفكار المعري أكثر حين يقول في ذلك البقاء النسبي:

هـذِي نَجُومٌ شَاهَدَتْ تَبَعاً وَمَنْ مَضَى مِنْ حَمِيرٍ أَوْ قُدُمٍ  
بُرُوجُهَا كَالْبُرْجِ فِي الْأَرْضِ إِنَّ طَالَ مَدَاهُ فِي الْعُصُورِ انْهَدَمَ<sup>(١)</sup>

إن المعري يؤكد انهدام بروج عالم العلو رغم طول مداها، فلن تدوم لأنها ليست قديمة ولا خالدة، يقول من نفس القصيدة مؤكداً على أن الله هو القديم وحده:

لَا تُقَدِّمِ الدَّهْرَ عَلَى مَا أَنْتُمْ وَاسْتَغْفِرِ الْوَاحِدَ رَبَّ الْقِدَمِ<sup>(٢)</sup>

وبهذا تطرد أبيات المعري على رأي واحد لا اضطرب فيه ولا تناقض، وهو الاعتقاد بزوال العالم العلوي وفنائه، ويلج المعري على هذه الفكرة بشكل لافت للنظر في "الزوميات"، وربما يأتي ذلك انبثاقاً من مسألة مهمة تجلت بالقدر نفسه من الحضور المكثف، وهي مسألة تعظيم العالم العلوي وعبادته.

#### رابعاً: تعظيم العالم العلوي وعبادته:

إن مسألة عبادة النجوم والكواكب وتعظيمها مسألة قديمة معروفة عند العرب وغيرهم من الأمم، لكنها لم ترد في "سقط الزند" كما وردت في "الزوميات"؛ فقد احتلت مساحة كبيرة من شعر الزوميات، ونالت اهتماماً واضحاً من المعري. والسؤال الذي يطرح نفسه: لم نورد هذه المسألة ضمن المسائل الفلكية ذات المصدر الأجنبي، ما دامت معروفة عند العرب؟

إن ورود هذه المسألة بكثرة لافتة في "الزوميات" يشير إلى أن مسألة التعظيم هذه عادت بقوة من جديد على ساحة النقاش والجدل، وأثيرت بقوة في المجالس والكتب، هذا

(١) الزوميات، ١٩٢/٣. حمير: أبو قبيلة من اليمن، ومنهم كانت الملوك في الدهر الأول. قُدُم: ملك من ملوك اليمن.

(٢) نفسه، ١٩٢/٣.

بالإضافة إلى أن عبادة النجوم لم تكن لتشكل تلك الديانة ذات الحضور القوي عند العرب، كما تُشكل عند اليونان والفرس والهنود، ولهذا جاء الإلحاح على الفكرة في "اللزوميات" بشكل كبير، يقول المعري:

إذا عظموا كيوان عظمّت واحداً يكون له كيوان أول ساجد<sup>(١)</sup>

إن عبادة الكواكب والنجوم تعود في أصولها إلى زمن بعيد، وقد عرف الذين يعبدون النجوم والكواكب بالصائبة، وهؤلاء هم قوم عبدوا الكواكب وعظموها، ظناً منهم أنها تقربهم لإلههم وخالقهم، فاعتبروا الروحانيات تسكن هذه الهياكل أي السيارات السبعة: الشمس، والقمر، وزحل، وعطارد، والمريخ، والمشتري، والزهرة. "قالت الصائبة: الروحانيون متخصصون بالهياكل العلوية مثل زحل، والمشتري، والمريخ والشمس والزهرة، وعطارد، والقمر وهذه السيارات كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها، وكل ما يحدث من الموجودات، ويعرض من الحوادث، فكلها مسببات هذه الأسباب وآثار هذه العلويات، فيفيض على هذه العلويات من الروحانيات تصرفات وتحريكات إلى جهات الخير والنظام..."<sup>(٢)</sup>.

أمّا عن كيفية اعتدائهم لهذه الروحانيات التي تسكن الهياكل العلوية، فيقولون: "عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وهما: (شيث وإدريس عليهما السلام)"<sup>(٣)</sup>. وعليه فإنّ مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين"<sup>(٤)</sup>. وينقسم الصائبة إلى أصحاب الهياكل والأشخاص، فأما أصحاب الهياكل، فكانوا "يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى، لاعتقادهم بأن الهياكل أبدان الروحانيات

(١) اللزوميات، ٤٦٤/١.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٧)،

٢٠٠٧، ج (٢)، ص (٣١٨-٣٢١) ..

(٣) نفسه، ج (٢)، ص (٢٩٥).

(٤) نفسه، ج (٢)، ص (٢٨٩).

ونسبناها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا، فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات، وهي تتصرف في أبدانها تدبيراً وتصريفاً وتحريكاً، كما يتصرف في أبداننا...<sup>(١)</sup>.

وأما أصحاب الأشخاص فهم أصحاب الأصنام الأشخاص، وحبّتهم في اتّخاذ الأصنام كوسائل يتقربون بها إلى الهياكل، هو أنهم يقولون إنّ "الهياكل قد ترى في وقت ولا ترى في وقت، لأنّ لها طلوعاً وأفولاً، وظهوراً بالليل، وخفاءً بالنهار،...، فلا بدّ لنا من صور وأشخاص موجودة منصوبة نصب أعيننا فنعكف عليها، ونتوسل بها إلى الهياكل، فننقرب بها إلى الروحانيات، وننقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى فنعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى، فاتخذوا أصناماً أشخاصاً، على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابلة هيكل"<sup>(٢)</sup>، إنّ الطائفة الأولى من الصابئة هي التي ذكرها الله في التنزيل بعبد الكواكب، والثانية بعبد الأوثان، ويذكر الشهرستاني أن سيدنا إبراهيم الخليل ناظر هذين الفريقين، كما بيّن ذلك القرآن، وأبطل مذهبيهما.

ويوضّح المعري موقفه من مسألة تعظيم عالم العلو بشكل مباشر، فهو يتبرأ من عبادة "كيوان"، ويعلن تعظيمه للواحد إله "كيوان". إنّ يقف من فكرهم معارضاً مخالفاً، بل إنّ يسوق الحجج والشواهد على أنّ ذلك العالم العلوي من صنع الله لا قديم ولا خالد، فما هذه الأجرام السماوية إلّا شواهد على عظمة خالقها، فيجب تقديسه وإفراد العبودية له، يقول المعري:

هذي الكواكبُ للمليكِ شواهدٌ      منها الخفيُّ لناظرٍ والنَّيرُ  
نمتا وما رقدتْ وحلّ مقيماً      والنجمُ في أفقِ السماءِ يُسيرُ<sup>(٣)</sup>

<sup>(١)</sup> الملل والنحل، الشهرستاني، ج (٢)، ص (٣٤٨-٣٤٩).

<sup>(٢)</sup> نفسه، ج (٢)، ص (٣٥٢).

<sup>(٣)</sup> اللزوميات، ٩١/٢.

من الملاحظ أن أبا العلاء لا يطرح فكرة العبادة لعالم العلو إلا يستحضر معها فكرة

وجوب عبادة الله، لأنه خالقها وموجدها، يقول:

وَوَنِي الرِّجَالُ الْعَالَمُونَ وَمَا وَنِي      فَلَيْتَ بِخِدْمَةِ رَبِّهِ دَوَّارٌ<sup>(١)</sup>  
و:

فَلَيْتَ بِدَوْرِ بِحَكْمَةٍ      وَلَيْتَ بِرَيْبِ مُدِيرٍ<sup>(٢)</sup>

كما أننا نلاحظ أن أبا العلاء في السياقات التي يستحضر فيها صورة الله وعظمته؛ فإنه يُسند خالقيته لتلك الأجرام العلوية العظيمة، دوناً عن غيرها، في ردّ خفيّ على مَنْ يدّعي أنها تستحق العبادة والتعظيم، يقول:

فَلَا تُقَرِّ بِمَجْدٍ لِمَرِيٍّ أَبَدًا      إِنْ كُنْتَ بِاللَّهِ رَبَّ النَّيِّرَاتِ تُقَرِّ<sup>(٣)</sup>  
وفي موضع آخر يقول:

يَا خَالِقَ الْبَدْرِ وَشَمْسِ الضُّحَى      مَعُولِي فِي كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ<sup>(٤)</sup>  
و:

هُوَ الْفَلَكَ الدَّوَّارُ أَجْرَاهُ رَبُّهُ      عَلَى مَا تَرَى مِنْ قَبْلِ أَنْ تَجْرِيَ الْفُلُكُ<sup>(٥)</sup>  
و:

نَعِشَى عَنِ الْأَمْرِ حَتَّى يَعْطُوا ابْنَ رَدَى      نَعِشَاً تَبَارَكَ رَبُّ الْعَالَمِ الْعَالِي<sup>(٦)</sup>  
و:

(١) اللزوميات، ١٠٦/٢.

(٢) نفسه، ١٢٣/٢.

(٣) نفسه، ٢٦٨/٢.

(٤) نفسه، ٣٨٦/٢.

(٥) نفسه، ٣٣٩/٢.

(٦) نفسه، ١٥/٣.

سبحان خالق هذي الشهب دائبةً سارت وأسرت فلا أيتاً وسنا<sup>(١)</sup>

و:

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت بقدره من مليك غير منتقل<sup>(٢)</sup>

يستخدم المعري أقيستهم المنطقية في إحاض ادعائهم، ورفض عبوديتهم للشهب، فالأفلاك منتقلة متحركة متغيرة لا ثابتة، والحركة نقيض كونها هي الخالقة المحركة، والمليك غير منتقل ولا متحرك، فهو من يستحق العبادة لا هي المخلوقة. ويغري بيت المعري التالي البعض، فيزعمون أن المعري يذهب مذهب المعظمين للشهب، وهو:

الشهب عظمها المليك ونصها للعالمين فواجب عظامها<sup>(٣)</sup>

وبقراءة غير عاجلة لبيت المعري هذا نجده يدعونا لتعظيم الله وعبادته، من خلال النظر في الشهب وفي عظيم خلقها، فهي منصوبة للتأمل بها والتدبر للتوصل إلى ربها الذي أعظم خلقها، فعالم العلو عالم عظيم كل ما فيه من مخلوقات توجب التفكير بالمنشئ الموجد صاحب العظمة في الخلق، يقول الجندي: "وإذا كان خالقها عظمها، وجب على خلقه تعظيمها، وأبو العلاء تفكر في خلقها، وعظمها، وعظم آثارها في الهداية في حياة العالم السفلي.." <sup>(٤)</sup>.  
فها هو المعري حين يُعرف إلهه يقول:

وإن إلهي إله السما ء رب الوهود رب النبك<sup>(٥)</sup>

(١) اللزومات، ٢٢٩/٣.

(٢) نفسه، ١٠/٣.

(٣) نفسه، ١٠٧/٣. نصها: رفعها.

(٤) الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، الجندي، ج (٣)، ص (١٣٠٣).

(٥) اللزومات، ٣٨٨/٢. النبكة: أكمة محددة الرأس.

يذكر طه حسين أن المعري يرى تعظيم الكواكب وإجلالها في غير فتنة ولا صبوة،  
وينفي أي شبه بين المعري والصابئة، فهو يعتبر الكواكب آيات ينبغي أن يعتبر بها الحكيم<sup>(١)</sup>.  
يقول المعري في ذلك الاهتداء:

دَعَاكُمْ إِلَى خَيْرِ الْأُمُورِ مُحَمَّدٌ      وَلَيْسَ الْعَوَالِي فِي الْقَنَا كَالسَّوَافِلِ  
حَدَاكُمْ عَلَى تَعْظِيمِ مَنْ خَلَقَ الضُّحَى      وَشَهَبَ الدُّجَى مِنْ طَالِعَاتٍ وَأَقْلٍ<sup>(٢)</sup>

وتمضي أشعار اللزوميات في مسألة تعظيم الكواكب والنجوم، على هذا الرأي والنسق  
في رفض فكرة العبادة لها، فهي وإن كانت مخلوقات عظيمة إلا أنها لا تستوجب العبادة، بل  
هي آيات دالة على مَنْ يستحق العبادة أي خالقها وموجدها.

#### خامساً: قران الكواكب وتأثيرها:

تعود جذور هذه المسألة لعهد قديم، فقد عرفت الصابئة وغيرها من الأمم مثل الهنود  
واليونان، وعرفت العرب. وجوهر هذه المسألة هو الاعتقاد بأن الروحانيات التي تسكن  
الهياكل العلوية تفيض بتأثيرها على العالم السفلي، وتُسبب ما فيه من موجودات، يقول  
الشهرستاني على لسان الصابئة: "وكل ما يحدث من الموجودات، ويعرض من الحوادث،  
فكلها مُسَبَّبات هذه الأسباب وآثار هذه العلويات، فيفيض على هذه العلويات من الروحانيات  
تصريفات وتحريكات إلى جهات الخير والنظام، ويحصل من حركاتها واتصالها تركيبات  
وتأليفات في هذا العالم"<sup>(٣)</sup>.

وقد ربطت جماعات من الهند هذه القوة المؤثرة من العالم العلوي في كائنات العالم  
السفلي بمسألة التعظيم والعبادة، فهناك جماعة من أهل الهند يعبدون الشمس لزعمهم أنها "ملك

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (٢٥٢).

(٢) اللزوميات، ٤٧٦/٢. العوالي: صدور الرماح، والسوافل: ما تحت ذلك.

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني، ج (٢)، ص (٣٢٠-٣٢١).

من الملائكة ولها نفس وعقل، ومنها نور الكواكب وضياء العالم وتكوّن الموجودات السفلية، وهي ملك الفلك يستحق التعظيم والسجود والتبخير والدعاء، وهؤلاء يسمّون الدينيكيّة أي عباد الشمس<sup>(١)</sup>، كما أنّ هناك جماعة أخرى من أهل الهند تسمّى بعبدة القمر تزعم "أنّ القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، وإليه تدبير هذا العالم السفلي"<sup>(٢)</sup>.

ولقيت هذه الفكرة اهتماماً كبيراً عند أرسطو، ففصّل فيها القول في كتابه "الآثار العلوية"، موضّحاً هذه التأثيرات بطريقة علمية ومعلّلاً هذه المسألة يقول: "وحركة الأشياء المرتبة للأرض كالنبات والنسل والموالد والمعادن وما أشبه ذلك في استحالتها وتغيّرها مكونة من الأمور العلوية وهي الفاعلة بها للتغيّرات. وأقول إنّ حركة الأشياء العلوية الحركة الأولى من أجل أنّها دائمة غير متغيّرة ولا فاسدة، ولا مشبهة لحركة الأشياء السفلية المتغيرة الفاسدة البائدة. وكذلك يلزمنا أن نقول إنّ حركة الأشياء السفلية المنقضية مكونة من الحركة العلية المتواترة المتصلة غير الفاسدة"<sup>(٣)</sup>.

يفهم من كلام أرسطو أنّ العالم العلوي هو المنظّم للعالم السفلي والفاعل في تكوّنه؛ لأنّ حركته هي الأولى من أجل أنّها دائمة غير متغيرة ولا فاسدة ولا مشبهة لحركة الأشياء السفلية المتغيرة الفاسدة البائدة. ولكون العالم العلوي كذلك فهو أشرف درجة، وأعلى مرتبة، وقد سمّاه أرسطو بالجرّم الأول الشريف الكريم، دائم الثبات الذي لا يطرأ عليه نقصان ولا زيادة، ولا يدخله الهرم والتغيّر ولا يقبل الآثار<sup>(٤)</sup>.

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، ج (٣)، ص (٧٢٢-٧٢٣).

(٢) نفسه، ج (٣)، ص (٧٢٣).

(٣) أرسطو طاليس في السماء والآثار العلوية، ص (٥).

(٤) نفسه، ص (١٣٩-١٤٢).

هنا لا بدّ أن نفرّق بين أمرين مهمّين في مسألة "قران الكواكب": الأول هو تأثيرها في العالم السفلي، والثاني دلائلها على الكائنات بالسعد والنحس، وقبل أن نوضّح الفرق بين الأمرين نجلي حقيقة القران علمياً، يقول إخوان الصفاء: "وهذه الكواكب السيّارة تسير في هذه البروج الاثني عشر بحركاتها المختلفة، كما بيّنا، فربما اجتمع منها اثنان في برج واحد، وثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو كلها. وإذا اجتمع منها اثنان في درجة واحدة من البرج يقال إنهما مقترنان"<sup>(١)</sup>. ويتناول سبط ابن الجوزي أيضاً هذه المسألة بالتوضيح فيقول: "معنى القران أن يجتمع الكوكبان في برج واحد فيؤثران بأمر الله تعالى، قالوا: إذا قارن زحل المشتري عمّت الحروب في الأقاليم ويموت ملك، وإذا قارنت الزهرة زحل دلّ على غلاء الأسعار والقحط .... والله أعلم"<sup>(٢)</sup>.

ولنلاحظ لفظ "دلّ" في كلام سبط ابن الجوزي، فاجتماع الكواكب في برج واحد هو مؤشر وذو دلالة، ولا يحدث التأثير إلاّ بأمر الله. وبعد أن يوضّح المسألة يستدرك كلامه على أن هناك أقواماً تزعم التأثير في عالمنا يقول: "وزعم قوم أن هذه البروج والأفلاك والكواكب السيّارة تفعل في العالم التأثير، وأنّها هي المدبّرة للعالم"<sup>(٣)</sup>. وعليه فالتدبير للعالم السفلي والتأثير فيه شيء، والدلالة على أحداثه وكائناته شيء آخر، وفي طرح إخوان الصفاء لهذه المسألة، فإنّهم ينسبون لحركات الفلك وخواص الكواكب التأثير بإذن الله، يقولون: "اعلم يا أخي أيّدك الله وإيانا بروح منه، أن كواكب الفلك هم ملائكة الله، وملوك سمواته، خلقهم الله تعالى

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج (١)، ص (١٥٤).

(٢) مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، سبط ابن الجوزي، السفر الأول، ص (١٦٥).

(٣) نفسه، ص (١٦٦)

لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريته، وهم خلفاء الله في أفلاكه، كما أن ملوك الأرض هم خلفاء الله في أرضه..."<sup>(١)</sup>.

ولا تريد الدراسة أن تستغرق أكثر في هذه المسألة، فلعل ما بسطته من أمرها يجلي مفهومها ويوضحه، أمّا ما يهمنّا الآن فهو حضور هذه المسألة الفكرية الفلسفية في شعر المعري، هل وجدت هذه الفكرة صداها في نفسه وترجمها شعراً، وما كان موقفه منها؟

باستقراء شعر المعري نلاحظ أنّ المسألة مطروحة في الديوانين، فقد حضرت في "سقط الزند" في مواضع قليلة أشهرها موضعان في سياق المدح، واستوقفت شراح الديوان خاصة البطليوسي الذي أجمل الحديث فيها موفياً لآياه، يقول المعري مادحاً أحد العلويين:

مَنْ قَالَ إِنَّ النِّيَّاتِ عَوَامِلٌ      فَبُضِدَ ذَلِكَ فِي عُلاكَ يَقُولُ  
يَعْمَلْنَ فِيمَا دُونَهُنَّ بِزَعْمِهِ      وَلَهُنَّ دُونَكَ مَطْلَعٌ وَأَقُولُ<sup>(٢)</sup>

يقول البطليوسي معرّفاً مسألة قران الكواكب، وموضحاً آراء الناس فيها في ذلك العصر ضمن شرح البيتين: "مكانك في العلو فوق مرتبة الكواكب، فهي لا تؤثر فيك؛ لأنّ الكواكب إنّما تؤثر فيما دونها على زعم من يدّعي ذلك فيها. وقد اختلف الناس في تأثير الكواكب في المخلوقات، ودلائلها على الكائنات، فزعم قوم أنّ لها أثراً في عالم الكون والفساد، ودلائل على ما يحدث فيه. وقال آخرون: ليس لها آثار ولا دلائل، وهو مذهب أكثر المتشرّعين. وقال قوم: لها دلائل وليس لها آثار، وقال آخرون: لها دلائل وآثار في الامتراج والتأليف خاصة، وأمّا القوى النفسانية والعقلية فلا أثر لها فيها"<sup>(٣)</sup>.

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج (١)، ص (١٦١-١٦٦).

(٢) شروح سقط الزند، ٨٧١/٢-٨٧٢.

(٣) نفسه، ٨٧٢/٢.

أما الموضع الثاني الذي وردت فيه المسألة في السقط فهو قول المعري:

إذا البرجيس والمرئخ راما      سوى ما رمت خاتهما الكيان  
هما العبدان إن بغياك غدرا      فما فعلا إباق أو دفان  
تقارن بين أشات المنايا      بضرب ليس يحسنه قران<sup>(١)</sup>

وهنا يشير البطليوسي إلى أن القران ضرب من التجيم حين يقول: "وأراد بالقران ها هنا قران الكواكب، لأنه يدلّ عند المنجمين على انتقال الدول وتغيّر الزمن"<sup>(٢)</sup>، والمقصود بالمنجمين هنا المشتغلون بعلم أحكام النجوم وهو غير علم النجوم، يقول صاحب مفتاح السعادة مفرقاً بينهما: "اعلم أن أحكام النجوم غير علم النجوم، لأنّ الثاني يُعرف بالحساب، فيكون من فروع الرياضي، والأول يُعرف بدلالة الطبيعة على الآثار فيكون من فروع الطبيعي"<sup>(٣)</sup>، ويقف أيضاً صاحب كشف الظنون عند علم النجوم موضحاً أقسامه الثلاثة الحسابيات والطبيعات والوهميات، يقول: "هو علم يعرف به الاستدلال إلى حوادث عالم الكون والفساد بالتشكيلات الفلكية، وهي أوضاع الأفلاك والكواكب كالمقارنة والمقابلة،...، وهو عند الإطلاق ينقسم ثلاثة أقسام حسابيات وطبيعات ووهميات، أما الحسابيات فهي يقينية فلا منع في علمها شرعاً، وأما الطبيعات كالاستدلال من انتقال الشمس في البروج الفلكية إلى الفصول كالحر والبرد والاعتدال فليست بمردودة شرعاً أيضاً، وأما الوهميات كالاستدلال إلى الحوادث السفلية خيراً أو شراً من اتصالات الكواكب بطريق العموم أو الخصوص فلا استناد لها إلى أصل

(١) شروح سقط الزند، ١٩٧/١-١٩٨.

(٢) نفسه، ١٩٩/١.

(٣) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٩٨٥، ج (١)، ص (٣٣٥).

شرعي، ولذلك هي مردودة شرعاً كما قال عليه الصلاة والسلام "إذا ذكر النجوم فأمسكوا،....، وعلى هذا يكون استناد التأثير حقيقة إلى النجوم مذموماً فقط"<sup>(١)</sup>.

وبناءً على ذلك، فإنّ القرآن وما يتبعه من تنجيم هو من فروع الوهميات في علم النجوم، والقرآن، كما ورد في كلام البطليوسي، فيه أقوال واختلاف، فمن قائل بتأثيره، ومن قائل بدلالاته على الكائنات،... الخ، فهل كان المعري يقول بتأثير القرآن؟

بتأمل أبيات السقط التي أوردناها وكانت تطرح هذه المسألة، فإننا نرى المعري حين استدعى مسألة القرآن في سياق المدح لم يكن همه أن يبسط رأيه فيها، ويوضح معتقده بها، بقدر ما كان مهتماً بالمبالغة بأمر ممدوحيه، فهما من المكانة والعلو والقدرة بحيث يفوقان هذه الكواكب العظيمة، ولا يقع تأثيرها عليهما عند مَنْ يزعم أنّ لها تأثيراً، بل إنّها هي تقع تحت تأثيرهما وتخضع لهما. وهنا نلاحظ أمرين، الأول يتعلّق بدلالة لفظ المعري، وهو (النّيرات عوامل) و (يعملن)، والعمل يعني التأثير، ولهذا وجدناه حريصاً في مدحه فقال (مَنْ قال) و (بزعمه)، فهو يسوق المسألة بصيغة احترازية تشير إلى أنه ليس مؤمناً بها، فلا يقول بتأثير هذه الكواكب في البشر. أمّا الأمر الثاني فيؤكد ما ذهبنا إليه في الأمر الأول، فكون الممدوح يفوق الكواكب في تأثيرها، وقرانه للمنايا في الحرب يفوق قرانها، يعني أنّ المعري يرى أنّ فعل الإنسان أقوى من فعل هذه النّيرات العوامل بزعم مَنْ يدّعي عملها، ففوّة الإنسان وإراداته تغير ما سيكون بحكم هذه الكواكب، ففعل الإنسان أقوى من فعلها، وهذا بيّن من أبياته المدحية.

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، وكالة المعارف الجليلية، ١٩٤٣، م (٢)، ص (١٩٣٠-١٩٣١).

هذا كل ما ورد في "سقط الزند" عن هذه المسألة، أمّا في اللزوميات، فقد حضرت بقوة، وتناولها المعري بشيء من المباشرة والتفصيل؛ كونها من المسائل التي تأتي الاهتمام بها من الخلفاء في العصر العباسي، ضمن الحركة الفكرية الفلسفية النشطة التي شهدتها بغداد، ولا يعني ورودها في "اللزوميات" أنّ العرب لا يقولون بها، فالعرب "في ذلك كالكلدانيين وغيرهم ممن ذهبوا إلى تأثير العالم العلوي في العالم السفلي"<sup>(١)</sup>. والكلدانيون هم أول من قال بتأثير العالم العلوي بالعالم السفلي منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد<sup>(٢)</sup>. فما كان موقف المعري منها؟ يقول:

لعلّ قران هذا النجم يثني إلى طرق الهدى أمّاً حيارى<sup>(٣)</sup>  
 إنّ قراءة هذا البيت بمعزل عن سياقه الذي ورد فيه، قد يوقع البعض للقول بأنّ المعري يؤمن بمسألة تأثير العالم العلوي في العالم السفلي، وتحكّمه فيه بالهداية والضلال، لكنّ ذلك غير صحيح، فالبيت السابق لهذا البيت هو:

جرت زمناً وتسكن بعد حين وأقضية المهينين لا تجارى  
 لعلّ قران هذا النجم يثني إلى طرق الهدى أمّاً حيارى  
 من الواضح أن المعري يجزم بمضي أقضية الله، فهي الفاعلة القاضية، أمّا قران النجم فهو بمثابة مؤشر ودلالة على قضاء الله، وتحت هذا البيت يوجد تعليق لعلّه من ناسخ المخطوطة يقول فيه: "المعنى: لعلّ الله سبحانه يهديهم بطلوع هذا النجم. وهذا على المجاز كما نقول: أحسن إليّ يوم الجمعة. ولم يحسن إليك وإنّما جاء الإحسان من الله تعالى"<sup>(٤)</sup>. ولا

(١) عبقرية العربية، لطفي عبد البديع، ص (١٢٩).

(٢) نفسه، ص (١٥٠).

(٣) اللزوميات، ٩١/١.

(٤) نفسه، ٩١/١.

يُتَضَح رأي المعري في هذه المسألة ببيت أو بيتين، فإننا سنسوق القدر الأكبر من شعره لنحكم الحكم الصحيح في رأيه وحقيقته موقفه، يقول:

يقولون تَأْتِيرُ الْقِرَانِ مُغَيَّرٌ      مِنْ الدِّينِ آثَارَ السَّرَاةِ الْأَمَاجِدِ  
مَتَى يَنْزِلِ الْأَمْرُ السَّمَائِيُّ لَا يَفِدُ      سِوَى شَبَحِ رُمَحِ الْكَمِيِّ الْمُنَاجِدِ  
وَإِنْ لَحِقَ الْإِسْلَامَ خَطْبٌ يَغْضُهُ      فَمَا وَجَدَتْ مِثْلًا لَهُ نَفْسٌ وَاجِدِ  
إِذَا عَظَّمُوا كَيَوَانَ عَظَّمْتَ وَاحِدًا      يَكُونُ لَهُ كَيَوَانُ أَوَّلِ سَاجِدٍ<sup>(١)</sup>

من الواضح أن المعري لا يقول بتأثير القرآن بناءً على الصيغ الاحترازية في بيته الأول وهي (يقولون)، وبناءً أيضاً على المضمون في الأبيات اللاحقة، فأمرُ الله هو النافذ، وربّ كيوان هو الذي يستحق التعظيم والعبادة؛ لأن أمره هو الأمر، ويقول أيضاً مستحضراً هذه المسألة:

وَقَدْ زَعَمُوا أَنَّ الْقِرَانَ مُغَيَّرٌ      مَلُوكَ بَنِي النَّضْرِ الْأَلَى مَلَكُوا النَّضْرَ  
وَمَا أَغْفَتِ الْأَيَّامُ بَدَؤًا مِنَ الرَّدَى      وَلَا حَضَرَ فَاِسْئَالَ بَدَأَ عَنْهُ وَالْحَضَرَ<sup>(٢)</sup>

يُشير المعري في بيته للقرانات الكبرى التي تدل على تغير الدول وتبدل الزمن، لكنه قال: "مُغَيَّرٌ" إشارة منه للتأثير لا للدلالة، وعليه فهو يقول بالتأثير، ولكن بالوقوف على بداية الكلام في ذلك نجده يتحرّز قائلاً "وقد زعموا"، فهو لا يرى للقران فعلاً ولا تأثيراً، وإن كان يرى في أبيات أخرى أن للقران دلالات فقط، يقول في المسألة نفسها:

مَالِي رَأَيْتُ صَنُوفَ الْبَاطِلِ اشْتَبَهَتْ      فَلَمْ تَزَلْ بِقِرَانِ الْمُشْتَرِي زُحَلَا  
عَبِيدَانِ لِلَّهِ سَيَّارَانِ مَا سَأَلَا      طَوَّلَ الْمَسِيرِ إِذَا مَلَ الْفَتَى الرَّحَلَا

(١) اللزوميات، ٤٦٤/١.

(٢) نفسه، ١٣٣/٢. النضر: الذهب، بدئى: موضع بين طريق مصر والشام، الحضر: حصن.

وما استفزهما الإمهال فادعيا      بالجهل ما قاله المغرور وانتحلا  
إن ينظرا أغيارمدا فمارمدا      ولا بغير سواد الحنيس اكتحلا<sup>(١)</sup>

يبدو تهكم المعري واضحاً في هذه الأبيات من مسألة القرآن، فهو يبطل ما يقوله مدعو القرآن من خلال نقد الواقع والحال المعيشة؛ فالمجتمع يغص بالشُرور والباطل ولا يزول ذلك أو ينقشع مع أن علم أحكام النجوم والقرآن يشيران بذلك، فهذا يدل على إخطائهما، فهما لا يعدوان عن كونهما عبيد لله سيّارين بمشيئته، فلا حكم لهما بل لمعبودهما ومديرهما الله تعالى. والمفارقة أن هذه السيّارات العظيمة لم تدع يوماً ما جرؤ وادّعاء الإنسان من كونها الفاعلة في العالم لا خالقها، فهذا جهل وغرور منه، وهي مع تقادمها لم تقل بذلك ولم تدّعيه. أمّا نسبة المعري النحس والشرّ لكَيوان والمريخ حين يقول:

لقد ترفّع فوق المشتري زحل      فأصبح الشرّ فينا ظاهر القلب  
وإنّ كَيوان والمريخ ما بقيا      لا يخليانك من فجع ومن سلب  
وكم طلبت أموراً لست مذركها      تبارك الله من أغرك بالطلب؟!<sup>(٢)</sup>

فإنّه يشير لتصديقه بدلالة القرآن على أمور، فعندما أصبح المشتري وزحل في درجة واحدة دلّ ذلك على الشرّ، كما يدل المريخ وكَيوان (زحل) على النحس والفجع والسلب، فالمعري يرى أن في أحكام النجوم دلالات على أمور في العالم السفلي، لكنّه لا ينسب إليها الفعل والتأثير، والعمل والتدبير، فذلك بقدرة الله فقط، وليس بمقدور هذه الأجرام على عظمتها وضخامتها أي تأثير في حياة العالم السفلي، وربّما يتضح موقف المعري أكثر حين نقرأ أبياته:

أزرى بك المبتز يا بئساً      وخالفست هياجك الكذّ ذاه

(١) اللزوميات، ٢/٤٤١-٤٤٢. الحنيس: الليلة شديدة الظلام.

(٢) نفسه، ١/١٨٠.

فَطَالَ مِنْكَ الْعُمْرُ فِي شِقْوَةٍ      كَالَيْتَمِ اسْتَوَلَى عَلَيْهِ خَذَاهُ  
كَأَنَّمَا النَّصْبَةُ قَدْ أَوَمَاتُ      لِلْفَقْرِ وَالْبُؤْسِ وَقَالَتْ: خُذَاهُ<sup>(١)</sup>

هذه الأبيات تشتمل على ألفاظ فارسية مُعَرَّبَةٌ تخصُّ مصطلحات في علم الهيئة، وفي ذلك إشارة لمرجعية المعري الفارسية فيما تلقّاه من معرفة فلكية في بغداد، فهناك كثير من الألفاظ تشير لمرجعيتها الفارسية في هذا النوع من المعرفة، يقول صاحب نهاية الأرب أن "الفرس تسمي هذه الكواكب بلغتها "كيوان" ويعنون به زُحَل؛ و "تير" ويعنون به المشتري (وبعضهم يسميه "البرجيس")؛ و "بهرام" ويعنون به المريخ؛ و "مهر" ويعنون به الشمس؛ و "أناهيد" ويعنون بها الزهرة (وبعضهم يسميها "بيذخت")، و "هرمس" (يعنون به عطارد)، و "ماه" (يعنون به القمر)"<sup>(٢)</sup>. ونلاحظ أن المعري يستحضر مسميات هذه الكواكب بلغة الفرس كثيراً في "اللزوميات"، ونعود للأبيات السابقة التي تعرّض لها البطليوسي في (شرح المختار من اللزوميات) طويلاً واعتنى بشرحها يقول: "أزرى بك: أي قصر بك عن الواجب. والمبترّ المستولي من الكواكب على الدرجة الطالعة من نصبة ولادة المولود،...، والكُذْخُذاه: دليل عُمر المولود، وهو اسم فارسي معرب،...، والهيلاج: دليل حال المولود في حياته من غنى وفقْر ونحو ذلك،...، فإن اتفق الهيلاج والكُذْخُذاه في نصبة الولادة فكانا مسعودين كان المولود طويلَ العمر حسن الحال سعيداً،...، وإن كانت الكُذْخُذاه مسعودة والهيلاج منحوساً كان الولد طويلَ العمر شقياً. وهذا هو الذي قصد بقوله "فَطَالَ مِنْكَ الْعُمْرُ فِي شِقْوَةٍ،...،

(١) اللزوميات، ٤٠/٢.

(٢) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، تح: مفيد قميحة، ط (١)، ٢٠٠٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ج (١)، ص (٣٢).

والينم: نبت أغبر تَسْمَنُ عليه الإبل،...، والخذا: الاسترخاء في البنت،...، والنَّصْبَة: هيئة الفلك التي يكون عليها حين أخذ الارتفاع. وأومات: أشارت<sup>(١)</sup>.

نتبين حقيقة موقف المعري من القرآن بهذه الأبيات، فكلمة "أومات" فيها ما يدل على أنه يقول بدلالة الكواكب وتأثيرها لا بفعلها وتأثيرها فالإيماء هو الإشارة، والإشارة بالشيء، لا تعني القطع بحدوثه، والبت بامضائه، فهي علامة ودلالة فحسب.

وللمعري أبيات يُسلم ظاهرها للقول بأنه يؤمن بفعل الكواكب وتأثيرها مثل:

والْحَكْمُ مِنْ عَالِمٍ تَنْزِلُهُ      فَمَا لِسُكَّانِ هَذِي الْأَرْضِ كَالْهَمَلِ؟<sup>(٢)</sup>  
و:

وَلَا فَضْلَ فِينَا وَلَكِنَّهَا      حُظُوظٌ مِنَ الْفَلَكِ الصَّاقِلِ<sup>(٣)</sup>  
و:

وَالظُّلْمُ أَنْ تُلْزِمَ مَا قَدْ جَنَى      عَلَيْكَ بِهِ هَرَامٌ وَيَبْذُخْتُ<sup>(٤)</sup>

تشكل هذه الأبيات الثلاثة نقاطاً من الممكن أن يستند عليها البعض، للقول بأن المعري يؤمن بتأثير العالم العلوي في العالم السفلي، ويتدقيق النظر وقراءة سياقاتها التي وردت بها ينفي ذلك الشك ويبطل الاحتمال، فالبيت الأول يذكر فيه المعري حقيقة يدّعيها البعض، ويبطلها في الشطر الثاني من خلال الاستفهام الإنكاري، وكأنه يقول: ما دامت الأحكام تصدر من هذا العالم العالي وتتنزل على سكان هذي الأرض، فما بالهم كالسدى المتروك، لا راعي لهم، لم لا تؤثر أحكامها فيهم بالسعد أو النحس، إنه يتهم بدعاة هذا الرأي والقائلين به.

(١) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، البطلوسي، ص (١٤٢-١٤٣).

(٢) اللزوميات، ٩/٣. الهمل: السدى المتروك.

(٣) نفسه، ٥٢/٣.

(٤) نفسه، ٢٤٨/١. بهرام: هو المريخ، وببذخت: الزهرة.

وفي البيت الثاني لا ينسب المعري التأثير للفلك، بل ينسب له الحظوظ، فهو يدلّ لبعض الأشخاص على السعد، وللبعض الآخر على النحس، فكون الإنسان سعيداً أو شقيماً أمر لا يد له فيه، لأنّه حظ مقسوم، أمّا في البيت الثالث فمن الواضح رفض المعري لفكرة تحكّم عناصر الفلك بسكان العالم الأرضي، فهذا ظلم، والظلم لا يليق بالفاعل المُحرّك الصانع، وقد تبين أن المعري يؤمن إيماناً قاطعاً بأنّ الفلك مخلوق لله المبدع، وعليه فهو يُبطل أن تكون الأقضية والأحكام من صنع بهرام (المريخ)، وبيذخت (الزهرة).

لقد توقّف جاسم الفهيد عند هذه القضية آخذاً على المعري تناقضه واضطرابه، بل إنّه يذهب إلى أنّ المعري يؤمن بأنّ للعالم العلوي تأثيراً ظاهراً في العالم الأرضي، والمعري بريء من هذا الاتّهام، والسبب الذي جعل جاسم الفهيد يقول بذلك هو خلطه بين تأثير قران الكواكب ودلالاتها على الكائنات، ومما يسوق من الشواهد الشعرية على صحة كلامه قول المعري:

رضاً بقضاء ربّك فهو حاتمٌ      ولا تُظهِرُ لحادِثَةً وُجوماً  
ولم زحلاً أو المريخ فيها      ولا تلم الذي خلق النجوم<sup>(١)</sup>

ومن غريب كلام جاسم الفهيد قوله عن المعري في هذه الأبيات "وتراه (المعري) يحاول أن يؤلّف بين مذهب القدرية وعبدية النجوم حين ينسب البلاء والرزايا إليها دون أن تكون من تقدير الله الأزلي"<sup>(٢)</sup>، ومن العجيب كلام جاسم الفهيد هذا، فواضح من الأبيات أن المعري يسخر ويتهمّ ممّن يزعم أنّ لزحل والمريخ يداً في رزاينا وبلايانا، ففي قول المعري (ولم زحلاً أو المريخ فيها ولا تلم الذي خلق النجوم) إشارة واضحة إلى أن توجيهه لومك

(١) اللزوميات، ١٣١/٣.

(٢) التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء، جاسم الفهيد، ص (١٨).

لزلحل والمريخ فيه قصور عقلي وجهل، إذ كيف تلقى باللائمة عليها وهي مخلوقة لا حول لها ولا قوة، فالمعري بيّهم لا يقرر حقيقة، فالفقضاء من الله خالق النجوم لا منها لأنها مخلوقة. وننتهي للقول بأن المعري يرفض مسألة تأثير قران الكواكب ولا يقول بها، لكنه في بعض الأحيان يطرح المسألة مشيراً لتصديقه بدلالات هذا القران، يقول الجندي: "إن الذي يعتقد أن الكواكب لا تؤثر بذاتها فيما دونها، وإنما تؤثر باعتبار أنها سبب، كما يؤثر الماء في النبات، والسكين في الذبح"<sup>(١)</sup>، ويوضح طه حسين هذه المسألة أكثر فيقول: "وما يشك أبو العلاء في تأثير الكواكب، وأن لها عملاً ما في حياة هذا العالم، غير أن بينه وبين فلاسفة اليونان في ذلك فرقاً. فإن فلاسفة اليونان - ولاسيما أفلاطون - يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدئ الأول أودعها نفساً حية وأناها عنه في تدبير العالم المادي. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبيعي لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا العلة الطبيعية المنبئة في الكواكب انبثاتها في غيرها من الموجودات"<sup>(٢)</sup>. ونتفق مع طه حسين والجندي في أن المعري لا يقول بتحكم العالم العلوي بالعالم السفلي وتأثيره به بالفعل، لكنه يرى أن للعالم العلوي دلائل على الكائنات، وليس بالضرورة أن تصدق هذه الدلائل، أما الأحكام والأقضية فهي من الله خالق ذلك العالم ومدبره، ولذلك جاء تحرر المعري الدائم كلما طرح هذه المسألة يقول: (ويزعمهم)، و(قد زعموا)، و(يقولون)، و(من قال) ... الخ فهذه كلها صيغ احتراز لا تجعلنا ننسب للمعري الإيمان بقران الكواكب وتأثيرها.

(١) الجامع في أخبار أبي العلاء وأثاره، الجندي، ج (٣)، ص (١٢٩٨).

(٢) تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص (٢٥١-٢٥٢).

## الفصل الرابع

# قراءة في الظاهرة وتفسيرها

## الفصل الرابع

### قراءة في الظاهرة وتفسيرها

إنَّ أبا العلاء شخصية إشكالية على مختلف الصعد النفسية والفكرية والعقدية والأدبية، فلا يمكن البتَّ في أيِّ جانب من جوانبه بسهولة، وهذا يعود للغنى والثراء المعرفي بالدرجة الأولى، وللذكاء والقدرة العجيبة على الحفظ الذي تتمتع به شخصيته بالدرجة الثانية. فلقد تضافر هذان العنصران، أي عنصري المعرفة والذكاء، ليشكّلا شخص المعري الفنان المثقّف المبدع.

كان المعري مثال المثقّف بالفعل لا المثقّف بالقوة؛ فتقافته تجلّت في أدبه تجلّيا يبرهن على سعتها وتنوعها وعمقها ورسوخها. كما أنّه مثال الذكي الحاذق الذي له القدرة على استبطان النفس الإنسانية والإلمام بأبعادها، واستكشاف حقائقها، وتعريضها من زيفها، بفعل ما أوتي من مواهب فطرية في الذكاء والحفظ، فلقد عرّى هذه الدنيا وبنيتها لأنّه خبرها جيّداً، وتمثّل الوجود ووعى حقائقه، وكشف خبايا كثيرة جعلت الكثيرين ينفرون منه، ويكيدون له، ويرمون به سهامهم الجارحة.

أَقَاتِلِي الزَّمَانَ قِصَاصَ عَمْدٍ      لَأَنِّي قَدْ قَتَلْتُ بَنِيهِ خُبْرًا  
وَلَمْ أَسْفِكْ دِمَاءَهُمْ وَلَكِنْ      عَرَفْتُ شُؤْنَهُمْ كَشْفًا وَسَبْرًا<sup>(١)</sup>

إنّه من الصعب أن نقف إزاء هذه الشخصية الإشكالية العميقة موسوعية الثقافة، ونقرأها ونفسّر جانباً من جوانب نبوغها وإبداعها، فهذا الفعل مخاطره ومحاذيره؛ إنه يتطلب

(١) اللزوميات، ١٦٠/٢.

فهماً عميقاً لشخص المعري أولاً، وقراءة فاهمة لأدبه ثانياً، وعلى الأخص شعره، لأنه هو الذي يهتما هنا، قراءة واعية مدروسة قائمة على مسوغات نصية، حذر الانجراف وراء ما قيل وكتب عن المعري، فقد تناوله الكثيرون بالدراسة والبحث.

وقبل أن نبدأ بقراءة ظاهرة عالم العلو عند أبي العلاء وتفسيرها، نشير للمنطلق الذي انطلقت منه الدراسة في ذلك، وهو النص الشعري في كلا الديوانين: "سقط الزند"، و"اللزوميات"، وذلك من خلال أشكال طرح هذه الظاهرة وطبيعة حضورها التي اتخذت شكلين اثنين، تبعاً للمرجعية المعرفية التي تصدر عنها، فالشكل الأول تمثل بالحضور المعرفي الفني في نص "سقط الزند"، والشكل الثاني تمثل بحضور القضايا والمسائل الفكرية الفلسفية الجدلية العلوية في "اللزوميات". ولا نعني بالنص هنا النص المتضمن للمعرفة الفلكية فحسب، إنما النص الشعري بكامله، ففيه من الإضاءات والمكاشفات عن المعري كشخص وأديب ما يساعدنا في الوصول لتفسير مقنع ولقراءة صحيحة.

وللشمولية الثقافية التي يتمتع بها أبو العلاء ونصّه على السواء، فلا يمكن أن نعزو هذه الظاهرة في شعره لسبب واحد فقط، أيّاً كان هذا السبب، فإنه لن يحيط وحده بجوانب هذه الظاهرة تفسيراً وقراءة، فهناك دواعٍ عدة أدت لحضور عالم العلو حضوراً ظاهراً كبيراً لافتاً للنظر في شعره، وهي:

### أولاً: الفلك مظهر كوني إعجازي:

يُشكّل الفلك، في نظر المعري، لوحة كونية إعجازية متناهية الدقة والعظمة، تدلّل بالفعل على وجود خالق عظيم يديرها ويدبّرُها ويُجريها، فهذه الأجرام العلوية في عقل أبي العلاء شواهد محسوسة، وأدلة قوية على قدرة عظيمة لخالقٍ عظيم. والمفارقة في الأمر أن أبا

العلاء أعمى لم يدركها إدراكاً حسيّاً مباشراً بعينه، بل سمع عنها وقرئ له عن طلوعها وغروبها، وارتباط حياة البشر بكثير من تحركاتها وتطلّعاتها، فهالته هذه المعرفة، واستوقفت فكره وأحسّها بقلبه الذكي، وروحه التّواقة للعلم، فلم تغبّ عن حسّه، ولم تفارق ذهنه، بل ظلّت هذه الأجرام العظيمة تبسط سلطان حضورها في مداركه. وتجلّى هذا الحضور في شعره ليشكّل ظاهرة نحن بصدد دراستها. يقول المعري متعجباً من هذه الأجرام العلوية التي تفوق في عظمها الحشر والبعث:

وَقُدْرَةُ اللَّهِ حَقٌّ لَيْسَ يُعْجِزُهَا      حَشَرٌ لَخَلْقٍ وَلَا بَعْثٌ لَأَمْوَاتٍ  
فَاعْجَبْ لَعُلُويَّةِ الْأَجْرَامِ صَامِتَةً      فِيمَا يُقَالُ وَمِنْهَا ذَاتُ أَصْوَاتٍ<sup>(١)</sup>.

ويقول في معرض ردّ النظام الفلكي المتناهي الدقة لربّ يجريه:

هُوَ الْفَلَكَ السِّدَّوَارُ أَجْرَاهُ رَبُّهُ      عَلَى مَا تَرَى مِنْ قَبْلِ أَنْ تَجْرِيَ الْفَلَكَ  
لَهُ الْعِزُّ لَمْ يَشْرِكْهُ فِي الْمَلِكِ غَيْرُهُ      فَيَا جَهْلَ إِنْسَانٍ يَقُولُ: لِيَ الْمَلِكُ<sup>(٢)</sup>.

ويقول في ذلك أيضاً:

فَأَنْتَ يَسِيرُ بِحُكْمَةٍ      وَلَهُ بَلَاءٌ رَيْنِبٍ مُدِيرٍ<sup>(٣)</sup>.

الفلك عند المعري المظهر الأكثر دلالة على قدرة الله، وربوبيّته، ووجوب أفراد العبودية له، فالفلك أدعى من غيره للتصديق بالله، نظراً لإعجازه الظاهر العظيم المتمثّل بتلك

(١) اللزوميات، ٢٧١ / ١.

(٢) نفسه، ٣٣٩ / ٢.

(٣) نفسه، ١٢٣ / ٢.

الأنظمة الدقيقة التي تديره منذ القدم، ولا تتوقف أو يعتريها تغيير، فيقيم المعري من مفردات العلو هذه شواهد صدق على وجود الله وقدرته وألوهيته، فهو لا يفتأ يُسند الذات الإلهية، في صفة الخالقية والقدرة العظيمة، إلى ذلك العالم العلوي البديع، فلا يكاد يذكر الله، إلا يذكر ذلك العالم، إنه يقرن القدرة العظيمة لله التي تستوجب العبادة بخلق ذلك الفلك الدوار، يقول:

هَـذِي الْكَوَاكِبُ لِلْمَلِيكِ شَوَاهِدٌ      مِنْهَا الْخَفِيُّ لِنَاطِرٍ وَالنَّيِّرُ  
نَمْنًا وَمَا رَقِدَتْ وَحَلَّ مُقِيمُنَا      وَالنَّجْمُ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ يُسِيرُ<sup>(١)</sup>.  
ويقول:

أَطْلَ صَلِيبُ الدَّلْوِ بَيْنَ نُجُومِهِ      يَكْفُ رَجَالًا عَنْ عِبَادَتِهَا الصُّبَا  
فَرَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّهَى      وَأَبْدَى الثَّرِيَّا وَالسَّمَاكِينَ وَالْقَلْبَا  
وَأَنْحَلَ بَذَرَ التَّمِّ بَعْدَ كَمَالِهِ      كَأَن بِهِ الظُّلْمَاءَ قَاصِمَةً قُلْبَا<sup>(٢)</sup>.

وهذه مقطوعة كاملة في لزومياته تبلغ عشرة أبيات ينقضي فيها موجودات عالم العلو، متأملًا كمال القدرة التي أبدعتها، يقول كامل كيلاني: "وقد سبح به خياله في هذه القصيدة الحاشدة بأعمق التأملات في عجائب صنع الله، وكمال قدرته التي أبدعت العالم العالي، وزينته بالنجوم، و" السهى"، و" الثريا"، و" السماكين"....."<sup>(٣)</sup>.

ويقف إبراهيم السامرائي عند هذه المقطوعة مستدلًا من خلالها على إيمان المعري بالله يقول: "لقد حشد المعري هذا العدد الكثير من مصطلحات الفلك ليشير إلى أنه من صنع الله تعالى الذي خلقها، وصرف أمرها من مسراها ومجراها، وفي هذه المقطوعة إيمان واضح

(١) اللزوميات، ٢/ ٩١.

(٢) نفسه، ١٣٢/١-١٣٣.

(٣) رسالة الهناء، تح: كامل كيلاني، ص (١٠٨).

بالله الواحد الأحد<sup>(١)</sup>. وهناك الكثير من الأبيات التي تشتمل على فكرة اقتران قدرة الله التي تستوجب العبادة، بخلق هذه الأجرام العلوية الدائبة الحركة العظيمة في ضخامتها ودقة مسيرها، يشير ذلك الإلحاح على هذه الفكرة لأمرين: الأول إيمان المعري بالله ورفض الديانات القائمة على تعظيم هذه الأجرام وعبادتها كالصابئة، والثاني أنها فكرة جاء الإلحاح عليها في "اللزوميات"، ولم نشهد مثل ذلك في "سقط الزند"، وهذا يدل على أن الفكرة كانت مثار نقاش وجدال ومناظرة في مجالس بغداد، التي شهدناها واستمع لما يجري فيها من حوارات دينية وفلسفية، فكانت مسألة خلق هذه الأجرام إحدى أهم المسائل التي نوقشت وكان فيها جدل كثير، وهذا ما تعرضت الدراسة له في فصلها الثالث، فحضرت هذه الأفكار بقوة في "اللزوميات"، تبعاً للمرجعية الجديدة التي تلقاها في بغداد.

وبنظرة متأملة نلاحظ أن المعري يتأثر بالقرآن الكريم من الإكثار من الشواهد العلوية في الاستدلال على وجود الله، كونها أعظم برهاناً من غيرها على قدرته، يقول فخر الدين الرازي: ".... فبين أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في أجرام السماوات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس، .....، فما كان أعلى شأنًا وأعظم برهاناً منها، أولى بأن يجب التأمل في أحوالها، ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب"<sup>(٢)</sup>.

لقد اعتنى المعري عناية بالغة بعالم السماء، وأتت عنايته هذه من طبيعة ذلك العالم، فهو عالم مثير للعقول، خاصة لعقل مثل عقل أبي العلاء، فتأملته ملياً بحسّ الروحي، وبمقاييس عقله، ذلك العالم الذي استوقف الخليقة كاملة منذ عهد شيث وإدريس عليهما السلام، واليونان

(١) مع المعري في "اللزوميات"، إبراهيم السامرائي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع(٥٢)، ١٩٩٧، ص(٢٦ - ٢٨).

(٢) تفسير فخر الدين الرازي، ج(٧)، ص(١٣٣).

بفلاسفتها ومفكرتها، فرأى المعري في ذلك العالم قدرة عظيمة وإبداعاً متناهياً، لكنها لم تزرع عقله، وتفتن فؤاده، فاستدل من خلالها على وجود محرك لها ومنظم هو ربها ورب العالمين، وهذا ما يفسر اقتران ذكر الله بعظم خلقها. لم يحل عمى المعري دون التفكير بذلك العالم الناطق بصدق قدرة الله، فـ " ما كان انعدام البصر ليحول دون تطلعهم (العميان) إلى آفاق السماء ليرأوا تلك اللآلئ الباهرة، والنجوم الحائرة، يهتدون إليها بنور العقل، ويبصرونها بعين الخيال" (١). لقد تطلع المعري لذلك العالم عبر عدسة روحه، ونفذ إليه بقوة حسه المعرفي فجاس مداراته، واستجلى قدرة الله العظيمة فيه، فاهتدى بمرآة عقله إلى كونه مخلوقاً لخالق هو أعظم منه، مبدئاً رأيه في كثير من مواطن " اللزوميات " بشكل صريح وواضح، لا يعتريه لبس أو اضطراب أو تشكك، كما يزعم بعض الدارسين. فموقفه من ذلك العالم موقف المؤمن برب واحد خالق له هو الله، يقول:

أَمَّا الْحَيَاةُ فَلَا أَرْجُو نَوَافِلَهَا      لَكُنْتُ لِي إِلَهِي خَائِفٌ رَاجِي  
رَبِّ السَّمَاءِ وَرَبِّ الشَّمْسِ طَالِعَةً      وَكُلُّ أَزْهَرٍ فِي الظُّلُمَاءِ خَرَّاجٌ (٢)

ويقول:

نَعَشَى عَنِ الْأَمْرِ حَتَّى يَغُفُّ ابْنُ رَدَى      نَعَشَأُ تَبَارَكَ رَبُّ الْعَالَمِ الْعَالِي (٣)

ويقول:

سَبَّحَ اللَّهُ طَالِعَ مُسْتَنِيرٍ      وَهَلَالَ مِثْلُ الْقَلَامَةِ نَاحِلٌ (٤)

ويقول:

(١) النجوم في الشعر العربي القديم، يحيى شامي، ص (٩).

(٢) اللزوميات، ٣٢٣/١.

(٣) نفسه، ١٥/٣.

(٤) نفسه، ٥٩/٣.

عَزَّ رَبُّ النُّجُومِ تَسْـ رِي وَلَا تَسْـ سَنَامُ الرَّحَى ل

أَيْنَسَامُ السَّمَاءِ أَمْ هُوَ بِالْغَمُضِ مَا اكْتَحَلَ؟<sup>(١)</sup>

ويقول:

وَحَلَّ مَنْ صَوَّرَ الْأَشْبَاحَ مَقْتَدِرًا يَحُثُّهَا فَهُوَ رَبُّ الدَّهْرِ وَالْقَدَمِ

وَتَصْبِحُ الذَّرَّةُ الصُّغْرَى لَهُ أُمَةً وَالشَّمْسُ وَالْبَذَرُ مَعُودَتَيْنِ فِي الْخَدَمِ<sup>(٢)</sup>

ويقول:

وَكَيْسَوَانُ وَالْمِرْيَخُ عِنْدَانِ سُخْرًا وَلَسْتُ أَبَالِي إِنْ هُمَا فَرَعَانِي<sup>(٣)</sup>

وتحتشد اللزوميات بالأبيات الدالة على إيمان المعري الواضح بصانع هذه الأجرام العظيمة الناطقة بكمال القدرة، إنها شواهد عظيمة كبيرة، لا يمكن لرجل مفكر يحكم عقله في الأمور أن لا يقف عندها مُعْجلاً أدواته المعرفية (العقل) في معرفة كنهها، والتوصل من خلالها للإيمان بخالق واحد هو مُبدعها.

ولعل هذه القراءة التي تفسر إحدى جوانب الظاهرة تجد في " اللزوميات " محلاً لها، أما " سقط الزند " فلم يحضر العالم فيه كمسألة فكرية اعتقادية بسط المعري رأيه فيها، بل كان الحضور فنياً، كما بيّنا في الفصل الثاني من الدراسة. فقد كان مشغولاً بأساطير ذلك العالم وأسمائه ورموزه وقصصه، ليحوك منها لوحات شعرية جميلة ممتدة تحكي قصصاً علوية تعكس ما يجري على صفحة الأرض من قصص وصراعات..... الخ.

(١) اللزوميات، ٦٢/٣.

(٢) نفسه، ١٥٢/٣.

(٣) نفسه، ٢٦٧/٣.

إننا ننفي أيّ تشكك لدى المعري في مسألة خالق العالم العلوي، والبيت الذي يرتكز

عليه جاسم الفهيد في تشكك المعري هو:

والشَّهْبُ عَظَمَهَا الْمَلِيكُ وَنَصَّهَا **لِلْعَالَمِينَ فَوَاجِبٌ إِعْظَامُهَا**<sup>(١)</sup>

وهذا البيت ينفي بعضه بعضاً، فالمعري يذكر أن لهذه الشهب ملكاً خلقها، وأعظم خلقها، وفي ذلك نفي لأن يكون المعري يذهب مذهب المعظمين لها. أمّا قوله (فواجب إعظامها)، فهو إعظام لخلقها الذي يستوجب تعظيم الخالق لها، ولا يعني ما يقول جاسم الفهيد بأن المعري "يدعو إلى تعظيمها بدعوى أن خالقها نفسه قد عظمها"<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: سعي نحو التكامل:

لقد كان أبو العلاء يسعى لإثبات نفسه إثباتاً يصل إلى حدّ الأسطورة؛ لأنه يثق بنفسه، ويؤمن بما لديه من ثقافة وعلم وفكر، ويدرك ما هو عليه من تميّز في الذكاء والحافظة، يقول:

وإنّي وإن كنتُ الأخيرَ زمانه **لأتّ بما لم تستطعهُ الأوائلُ**<sup>(٣)</sup>

أراد المعري أن يحقق من نفسه مثلاً غير معهود، وليس قابلاً للتكرار، بما أوتي من صفات نفسية وروحية وفكرية وعقلية متميّزة، لكنّ ذلك المثال يعتريه نقص ليس له حيلة فيه، وهو العمى، فتصارعت في روح الرجل فكرتان: فكرة الكمال والمثال، وفكرة النقص. فكيف يوفق بين فكرتين متناقضتين؟ إنه يشعر بالكمال، فهو قادر على الإتيان بما لم تستطعه

(١) اللزوميات، ١٠٧/٣. نصّها: رفعها.

(٢) التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء، جاسم الفهيد، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية،

جامعة الكويت، الحولية (٢٥)، ٢٠٠٥، ص (١٧).

(٣) شروح سقط الزند، ٥٢٥/٢

الأوائل، ويشعر بذات الوقت بالنقص بسبب العمى الذي يُعوزُه للآخرين وعنايتهم. لقد كانت آفة العمى لها وقع شديد على نفسه الحساسة، وعقله الذكي، فظلّ طول عمره مصاحباً بعقله وشعوره ووجدانه لهذه الآفة،...، حيث تفيض نفسه دائماً بالمرارة والأسى، أن حرمة الحياة ما يُولد عليه الناس، والحيوان، من نعمة البصر، الذي هو المرأة التي تتجلى على صفحتها صنف هذا الوجود، وما بثّ الخالق سبحانه وتعالى فيه من آيات لا يشهد جلالها إلاّ المبصرون<sup>(١)</sup>.

ويستطيع المعري التوفيق بين هاتين الفكرتين؛ ففكرة النقص نقيضة للكمال ولا بدّ من التغلب عليها، ولا سبيل للتغلب عليها إلاّ بمزيد كمال وتميّز، فكّما تحقّق الكمال وزاد تبيّد النقص. و " الكمال " عند المعري يتحقّق بعنصر " المعرفة "، فكّما زادت المعرفة وتوّعت تحقّق الكمال، فنشد المعري المعارف كلّها يحتويها ويتمثلها، فكان توقّه الشديد إلى إغناء ذاته "بجميع معارف عصره، ليطلّ بعد ذلك على الأجيال في كل زمان.. وكأنه يقول لهم: هذا هو نموذج الإنسان العاقل المثقف العفّ الشاعر .. فكونوه"<sup>(٢)</sup>. لقد عاش المعري "متعبداً في محراب العلم حتى وافته المنية في منزله بالمعرة سنة (٤٤٩هـ)، فانطفأ سراج حياته، ولكنّ نور عبقريته ما يزال يأنلق في كل أثر من آثاره"<sup>(٣)</sup>. وكانت المعرفة الفلكية من ضمن المعارف التي ضمّها عقل أبي العلاء ووعاها، وتجلّت في شعره تجلياً يدلّ على تمكّنه منها،

(١) رهين المحبسين أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ١٩٨٠،

ص(٢٣)

(٢) أبو العلاء المعري "مُبصرٌ بين عميان"، خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩،

ص(٢٤).

(٣) مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، محمد طاهر الحمصي، دار الفكر، دمشق، ط (١)، ١٩٨٦،

ص(١٥).

وامتلاكه لحقائقها وأبعادها، فكأنه يعيش في العالم العلوي، ويعاين مفرداته من كُثب أو يبصرها حقيقة بحسّه البصري لا بحسّه المعرفي فقط.

إنّ هذا النوع من المعرفة بحاجة إلى حاسة البصر التي نعوز المعري، فهو علم حصّله القدماء بالمراقبة والملاحظة، وكان النّظر هو عمادهم، فكيف للمعري، وهو الأعمى، من إتقان هذا النوع من العلم وتحصيل معارفه؟ من هنا كان المعري حريصاً على امتلاك هذه المعرفة، ليثبت أنه القادر على معرفة كل شيء، فلا تفوته معرفة، ليلغي عنصر النقص لديه، ويتحقّق تكامله؛ فـ "كلّ امرئ ينزع بطبعه إلى تعويض النقص الذي يعرفه أو يحسه ولو إحساساً غامضاً. وتلك حقيقة لا تحتاج إلى بيان. وأحسب أن مما يجري هذا المجرى شدة تكلفه في اللزوميات وإلزامه نفسه فيها ما لم يلزم أحداً،...، وذلك كله لإثبات القدرة والرسوخ في العلم والاستبحار فيه. بل التفوق والتميّز"<sup>(١)</sup>.

يقف العالم العلوي على بُعد كبير من عالمنا الأرضي، فلا ندركه إدراكاً خسياً كلياً عن قرب، وإنّما يكون إدراكه جزئياً، فلا نحيط علماً بكل تفاصيله بشكل دقيق، أعني في ذلك الوقت، ولا يتقن تلك المعرفة بعالم السماء كل المبصرين، فهي واسعة من الصعب الإمام بكل أوجهها وتفاصيلها، ولهذا تاق المعري لتحصيلها، ليؤكد للخلق جميعاً أنه "يعرف ما لا يعرف المبصر" رغم عماء، وهذه درجة من العلم أعلى من درجة "يعرف أكثر مما يعرف المبصر"، وفي ذلك تميّز عظيم ينضمّ لمنظومة المميّزات التي أودعها الله في شخصه، بل إنّ في ذلك يتميّز في الزاوية التي من الممكن أن يخفق فيها.

---

(١) المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، أبو العلاء شاعر إنساني، إبراهيم عبد القادر المازني، دار صادر بيروت، ط (٢)، ١٩٩٤، ص (١٥٨).

لقد حصل المعري معرفة تعتمد في الأساس حاسة البصر، معتمداً في ذلك على "العقل" كأداة في تحصيل تلك المعرفة لا "العين". فـ "الحواس ليست مصدراً موثقاً للمعرفة اليقينية، وقصارى جهدها أن تزودنا بمعرفة ظنيّة أقرب إلى الكذب منها إلى الصدق، ولا يفهم من هذا أنّ المعري يُنكر دور الحواس في الفعالية المعرفية، إنه ينكر فحسب أن تكون هذه الحواس قادرة وحدها على تقديم معرفة يقينية. إنها تنقل إلينا معطيات لا قيمة لها إلا بعد التحقق منها"<sup>(١)</sup>. لقد آمن المعري بالعقل وجعله "الأصل الأول من أصول المعرفة"<sup>(٢)</sup>، واثبت حقاً أن "مرآة الحياة الحقّة هي يقظة اللب، وإعمال الفكر، وأن العمى الحقيقي هو عمى البصائر"<sup>(٣)</sup>. لقد خصّه الله "ببصيرة نسجت حولها الأساطير، فقد استطاع بهذه الذاكرة المميزة أن يستوعب القسم الأكبر من المعجم العربي،.... والأهم من هذا أن ذاكرة المعري لم تكن واعية فحسب بل كان يتميز بحسّ نقدي نافذ يحال ويربط ويقارن، ويقبل ويرفض مستنداً إلى العقل"<sup>(٤)</sup>.

إنّ الاعتماد على الحاسة البصرية فقط في تحصيل العلوم والمعارف الفلكية ليس أساساً، فكثير من المبصرين يرون السماء ليل نهار، ويشهدون تقلّباتها وتحركاتها ويبصرون عظيم خلقها، لكنّ عقولهم معطّلة عن إدراك ما يرون إدراكاً عقلياً والتفكير فيه، فلا يستدلون بعظمها على خالقها، بل على العكس، فقد زاغت فطرة بعض الأقوام عن الصواب، وحادت

(١) "الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري"، سحبان خليفات، دراسات، الجامعة الأردنية، ع(٣)، ١٩٨٥، ص(٦٠).

(٢) النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، سناء خضر، دار الوفاء، الإسكندرية، ١٩٩٩، ص(١٥٨).

(٣) المعري في فكره وسخريته، عدنان عبيد العلي، دار أسامة، عمان، الأردن، ط(١)، ١٩٩٩، ص(٦٨).

(٤) أبو العلاء المعري بين بحر الشعر ويابسة الناس، سعاد الحكيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٣، ص(١٧-١٨).

عن الحقّ، وعبدتها، فكانت حواسّهم سبباً في ضلالهم لا اهتدائهم، أمّا الأداة المعرفية التي لا تخطئ صاحبها، وتسير به لطريق الهداية واليقين فهي عقله، "فبغير العقل تظل الحقيقة ضائعة"<sup>(١)</sup>، أقبل المعري على المعرفة ينشربها ويتمنّل أشكالها كافّة، ليحقّق تكامله المنشود عبر الأداة التي لا تخطئ أبداً "العقل". فالمعري "جعل العقل الأداة الرئيسية للمعرفة اليقينية، إن لم تكن الوسيلة الوحيدة إليها"<sup>(٢)</sup>.

وهنا قد يحتجّ محتجّ، فيقول: إنّ السماء، بنجومها وكواكبها وأقمارها، حضرت فسي أشعار الشعراء قبل أبي العلاء، ووظّفت توظيفاً فنياً رائعاً، فما الجديد الذي أتى به وجعله متميّزاً عن غيره؟

نعم لقد كانت السماء على الدوام عالماً آخر حاضراً في مخيلة الأدياء يستمدّون منها معطيات لصورهم، كما يستمدّون من عالمهم الأرضي ومن محيطهم، فتحضر النجوم والكواكب والشمس والقمر، وتوظّف بشكل رائع، لكنّ الجديد عند المعري يتمنّل أولاً بكثافة ذلك الحضور لمفردات العالم العلوي، وثانياً بذلك التصوير الفني الجميل المبدع لها، وثالثاً بتلك الدقّة الكبيرة في توظيف المسمّيات والرموز والأساطير، ومعرفة تصوّرات العرب ومقولاتهم حولها، معرفة واسعة دقيقة شاملة، ورابعاً بالتوصّل من خلالها لخالق هذا العالم المدبّر لأموره وأحواله، فهذه الجوانب الأربعة ميّزت معرفة المعري في الجانب الفلكي، وجعلتها حريّة بالدراسة والبحث.

---

(١) الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري، سحبان خليفات، ص (٦٤).  
(٢) دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية، لكتابات المعري، سحبان خليفات، مجلة معجم اللغة العربية الأردني، ع (٢٠-١٩)، ١٩٨٣، ص (٨٥).

ونعود لنؤكد دقة معرفة المعري بالعالم العلوي، فهي معرفة لا تتوقف عند حدود معرفة غيره من الشعراء، بكون القمر جميلاً، والكواكب لا تتحرك لطول الليل،.... الخ ممّا ألفنا من صور ودلالات، إنّنا حين نقرأ شعر المعري الذي يحضر فيه العالم العلوي، نظنّ أن المعري يعيش وسط ذلك العالم، فيرى الشمس وخيوطها، ويطالع القمر ومراحله وبروجه، ويجاور سهيلاً، ويحاور أختيه... الخ، وكأنه يراها بأَم عينه، وهي البعيدة عن المبصرين، فكيف بالعميان؟! فعالم العلو عالم نلمحه لمحاً عن بعد، لكن مع المعري، فإنّنا نخاله يسكن فيه، فتحضر مفرداته في شعره حضور المجربّ والمعاین لها، الألف بها، فهو يمتح منها كما يمتح أيّ شاعر من محيطه الذي يعيش فيه، فكما كان الشاعر القديم يستدعي صور الموجودات التي حوله، فيتحدث عن فرسه وطلله وصحرائه ورحلته، فإنّ أبا العلاء يتحدث عن سهيله وشعرييه وسماكه وقمره، وكأنّها صورٌ لموجودات محيطه وبيئته التي ألفها وألف حضورها، حتى غدت مكوناً أساسياً من مكونات بنية نصّه الشعري.

إنّ دافع التميّز أغرى أبا العلاء لأن تمتد معرفته لكل شيء، حتى إلى ذلك العالم القصّي البعيد، ليؤكد حقيقة مهمّة هي أنّه يقدر على الإتيان بما لم يستطع الأوائِل، وأن لا عجز لديه، فالعمى لم يحلّ دون سبر غياهب ذلك العالم الذي يركّز في معرفته على البصر، لقد تخطّى ضعفه، وتجاوز عقبته، وتعالى على آفته بإرادته الجبّارة، ونفسه العالية الحرّة التوّاقة، وفكره اللامع، وذكائه المتوقّد، وحقّق أمله في المعرفة الكاملة، معوّلاً على أهم أداة معرفية وهي العقل، "إن محاولة الانطلاق من قيد (الآفة) تضاعف الطاقة. والحرص على تحطيم القيود يقوي العزيمة ويحبّب إلى النفس احتمال الصعاب، ويجرّئ على المغالبة، ويعوّد

احترام الذات<sup>(١)</sup>. لقد كانت آفته دافعاً كبيراً له ليحقق تفوقه وتميّزه على بني البشر جمعاء. أراد المعري، انطلاقاً من إحساسه بهذه الآفة التي تشعره بالنقص، أن يثبت أنه كامل، فلم يسمح لآفته "بأن تلتهمه، ولم يبطأ طئ لها رأسه، وإنما سارت حياته في التحصيل العلمي أروع ما تكون، وساعدته على ذلك ذاكرة نادرة، وحفظ سريع واسع"<sup>(٢)</sup>، فكان بحق يعرف مالا يعرفون، ويعرف أكثر مما يعرفون، وهذا ما استغفر الآخرين، وأنشأ مخالباً غيرتهم وحسداهم عليه، فطالت أبا العلاء بالقده والتكفير، والتجريح، فبقي مهمّشاً بعيداً عن المحور في كل شيء، وإن كانت الشمس لا تغطى، فسمعته وذكره الجميل قد عمّا الأرجاء وطبقاً الآفاق، يقول مدركاً ما هو عليه من تكامل:

وقد سارَ ذكري في البلادِ فمنَ لهمْ  
بإخفاءِ شمسِ ضوئِها مُتَكامِل<sup>(٣)</sup>

إنّ السعي المحموم لتحقيق التكامل في كل جوانب المعرفة، إلّا أنّه بقي مُهمّشاً فلم ينل منصباً أو مالاً أو قدراً يليق به لا في بلده المعرة ولا في غيرها بغداد، لقد عاش غربياً ومات غربياً، وغربته مرّة، إنها غربة نفسية<sup>(٤)</sup>، ونقول بل هي غربة أشدّ من ذلك، هي فكرية وروحية، فالمعري يتقدّم زمنه بكثير، لقد "امتلك أبو العلاء المعري من الخصال الثقافية ما يتجاوز محيطه الزماني والمكاني ليكون حاضراً في أي مسعى منشود لمتقف يريد أن يوحد بين الذات والنص؛ لتوطيد سلطته الثقافية، والطموح منها للاندماج في سيرورة وجود ترتفع

(١) في صحبة أبي العلاء بين التمرد والانتماء، كامل سفعان، دار الأمين، القاهرة، ط(١)، ١٩٩٣، ص(٨).

(٢) النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، يسرى محمد سلامة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص(١٦٣).

(٣) شروح سقط الزند، ٥٢٣/٢.

(٤) انظر هكذا تألم المعري، من بحث "صورة الدنيا عند المعري"، محمّد حور، وزارة الثقافة، الأردن، ٢٠٠٧، ص(٤٢).

به عن صغار الهموم لتفتح له خط المساهمة في عقلنة العالم ضد العدوان والبهيمية<sup>(١)</sup>. وهو يدرك ما هو عليه من تميزٍ يفوق الآخرين، وأهل زمانه يعجزون عن إدراك شخصه وفكره وذكائه ومنزلته العالية حق الإدراك، وربما أنهم يدركون ذلك، إلا أن الشجاعة تنقصهم، فلا يعترفون بذلك غيرة وحسداً، فما كان من المعري، والحال كهذه، إلا أن يهجر عالمه الذي لا يتسع له ولا لعبقريته، ويقاطع أبناءه لعمق الهوة بينه وبينهم، فحبس نفسه في بيته، وقطع كل أسباب الاتصال بالدنيا، لأنها تعجز عن الاتساع له، ولأنها وبنيها لا تليق به، فتعالى عليها، وأراد عالماً آخر يليق بمستواه الحقيقي ومنزلته العالية، يقول:

ولي متطوق لم يرض كنة منزلي      على أنني بين السماكين نازل  
لدى موطن يشتاقه كل سيد      ويقصر عن إدراكه المتناول<sup>(٢)</sup>

ويقول أيضاً مجلياً ما ذهبنا إليه في قراءتنا:

تعد ذنوبي عند قوم كثيرة      ولا ذنب لي إلا العلاء والفواضل  
كأنني إذا طلعت الزمان وأهله      رجعت وعندي للأنام طوائل  
وقد سار ذكري في البلاد فمن لهم      بإخفاء شمس ضوؤها متكامل<sup>(٣)</sup>

ويقول عن مكارمه:

حسبتك لو توازن بي ثيرا      ورضوى في المكارم لم تزني<sup>(٤)</sup>

(١) أبو العلاء المعري المنتخب من اللزوميات، هادي العلوي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق، ط

(٢) (٢)، ٢٠٠٧، ص (١١٥).

(٣) شروح سقط الزند، ٥٢٧/٢.

(٣) نفسه، ٥٢٢/٢-٥٢٣.

(٤) اللزوميات، ٢٨٥/٣.

إنّ الأرض بما فيها لا تعادل أبا العلاء ولا ترزنه، فلا مكان له فيها، بل إن مكانه الحقيقي في الأعلى في ذلك العالم العلوي البعيد، ويُفصح المعري عن منزلته العالية ومحلّه الرفيع حين يقول:

إذا وصف الطائي بالبخل مَادِرٌ      وعير قسّاً بالفهاهة باقِلُ  
وقال السها للشمس أنت خفية      وقال الدجى يا صبح لوئك حائلُ  
وطاوت الأرض السماء سفاهة      وفاخرت الشهب الحصى والجنادلُ  
فيما موت زُر إن الحياة ذميمة      ويا نفس جدي إن دهرك هازل<sup>(١)</sup>

ندرك من هذه الأبيات ما كان عليه المعري من ثقة عظيمة بالنفس، وإدراك لمنزلته العالية ومكانته النفيسة التي لا يطاولها أهل زمانه، بل هم على النقيض من منزلته، كما يفهم من الأبيات السابقة، فهو حاتم الطائي وهم مادر الذي يضرب به المثل في البخل، وهو قس بن ساعدة الإيادي وهم باقل المعروف بالعِيّ، وهو الشمس وهم السها الكوكب الخفي الذي يمتحن الناس به أبصارهم، وهو الصبح وهم الليل، وهو السماء وهم الأرض، وهو الشهب المنيرة العالية، وهم الحصى والجنادل، إنه يخلق مفارقة حادة حين يجعل مادر يصف حاتمًا بالبخل، ويعير باقل قسّاً بالفهاهة، وتقول السها للشمس أنت خفية.... الخ، من المفارقات الحادة التي تكشف الهوة العميقة، والفجوة الفكرية السحيقة بين أبي العلاء وأهل زمانه، ممّا دعاهم لمعاداته، وصبّ جام حسدهم وغيرتهم عليه، إلّا أنّ ذلك لم يهزّ ثقته بنفسه، فلم يبال ولم يكثرث لهم؛ لإدراكه الفارق الكبير بين طرفي المعادلة، ولثقته بما يمتلك من معرفة هي أساس السعادة الحقيقية في الوجود، يقول:

(١) شروح سقط الزند، ٢/٥٣٣-٥٣٨.

إِذَا أَنْتَ أَعْطَيْتَ السَّعَادَةَ لِمَنْ تَبَلَّ وَإِنْ نَظَرْتَ شَزْرًا إِلَيْكَ الْقَبَائِلُ<sup>(١)</sup>

ويعرب المعري عن منزلته الرفيعة، في كثير من المواطن، إلا أنه في قصيدته السابعة عشرة في "سقط الزند"، يجلي تلك المكانة خير تجلية، ويوضح محله اللائق به في آفاق ذلك العالم العلوي، مثال الكمال والاتساق والجمال، بين الشمس والقمر والثريا والسمها وزحل، بل حتى هذه دونه في المحل والرفعة، فهو يفوقها في صفاتها، يقول:

|                                          |                                                       |
|------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| وَكَمْ مِنْ طَالِبٍ أَمْدِي سِيلَقِي     | دُوَيْنَ مَكَانِي السَّبْعِ الشَّدَادَا               |
| يُوجِّعُ فِي شُعَاعِ الشَّمْسِ نَارًا    | وَيَقْدَحُ فِي تَلْهُبِهَا زِنَادَا                   |
| وَيَطْعَنُ فِي غُلَايَ وَإِنْ شِئْنِي    | لَيَأْتِفُ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَجَادَا                 |
| وَيُظْهِرُ لِي مَوَدَّتَهُ مَقَالًا      | وَيُبَغِّضُنِي ضَمِيرًا وَاعْتِقَادَا                 |
| فَلَا وَأَبْيَكَ مَا أَخْشَى انْتِقَاصًا | وَلَا وَأَبْيَكَ مَا أَرْجُو ازْدِيَادَا              |
| لِي الشَّرَفُ الَّذِي يَطَأُ الثُّرَيَّا | مَعَ الْفَضْلِ الَّذِي بَهَرَ الْعِبَادَا             |
| وَكَمْ عَيْنٍ تَوَمَّلُ أَنْ تَرَانِي    | وَتَفْقِدُ عِنْدَ رُؤْيَتِي السَّوَادَا               |
| وَلَوْ مَلَأَ السُّهَى عَيْنَيْهِ مِنِّي | أَبْرَّ عَلَى مَدَى زُحَلٍ وَزَادَا                   |
| أَقْلُ نَوَائِبِ الْإِيَامِ وَحَدِي      | إِذَا جَمَعْتَ كِتَابَهَا احْتِشَادَا                 |
| وَقَدْ أَثْبَتُ رِجْلِي فِي رِكَابِ      | جَعَلْتُ مِنَ الزَّمَاعِ لَهُ بِدَادَا                |
| إِذَا أَوْطَأْتُهَا قَدَمِي سُهَيْلِ     | فَلَا سُقَيْتُ خُنَاصِرَةَ الْعَهَادَا <sup>(٢)</sup> |

(١) شروح سقط الزند، ٥٤٨/٢

(٢) نفسه، ٥٦٥/٢-٥٧١.

تُفصّل هذه الأبيات عن صورة المعري في نفسه، إنّها النفس التي لا ترى في الوجود مكاناً يليق بها لشرفها وعلاها، فالمعري يستعصي على أن يكون هناك مكان يضمّه ويوازي قدره حتى ذلك العالم العلوي العظيم، فكيف من الممكن أن يكون هناك من البشر من يستطيع أن يدركه ويفهمه فكراً وعقلاً وعبقريّة، فهذا أمرٌ محال، فالاعتزال إذن هو حلّ تلك الغربة الفكرية والنفسية لديه، يقول:

فَأَيُّ النَّاسِ أَجْعَلُهُ صَدِيقًا      وَأَيُّ الْأَرْضِ أَسْأَلُهَا ارْتِيَادًا  
وَلَوْ أَنَّ النُّجُومَ لِيَدِي مَالٌ      نَفَيْتُ كَفَّايَ أَكْثَرَهَا انْتِقَادًا  
كَأَنِّي فِي لِسَانِ الدَّهْرِ لَفِظٌ      تَضَمَّنَ مِنْهُ أَغْرَاضًا بِعَادًا  
يُكَرِّرُنِي لِيفْهَمَنِي رَجَالٌ      كَمَا كَرَّرْتَ مَعْنَى مُسْتَعَادًا<sup>(١)</sup>

نعم، هذا هو أبو العلاء حصل المعرفة الكاملة، وبهر العباد، ووصل إلى مرحلة الرضا، فلا يخشى الانتقال، ولا يرجو الازدياد، وهذا العالم السفلي بناسه العاجزين القاصرين عن إدراكه وفهمه حق الإدراك والفهم، هذا العالم لا يتسع له، فهو لا يرى نفسه فيه، وإن كان يضمّ جسده، فروحه تحلق عالياً، تتاجي النجوم، وتحاور الشمس، ونفسه تمدّ أكفها لتقبض القمرين، ولتنبذ النجم في لمعانه ومنزلته، يقول:

وَلِي نَفْسٌ تَحُلُّ بِي الرُّوَابِي      وَتَأْبَى أَنْ تَحُلَّ بِي الْوَهَادَا  
تَمُدُّ لَتَقْبِضَ الْقَمَرَيْنِ كَفًّا      وَتَحْمِلُ كَيْ تَبْذُلَ النُّجْمَ زَادًا<sup>(٢)</sup>

(١) شروح سقط الزند، ٥٦٢/٢-٥٦٣.

(٢) نفسه، ٦٠٠/٢-٦٠١.

لقد تتأغم العالم العلوي في رفعة وكماله ونظامه مع نفس المعري العالية، وروحه التي لا تحدّ، فكان حاضراً في شعره يستمدّ منه مادّة له، مُعرباً في ذلك عن ترفّعه عن ذلك العالم الأرضي الذي لا يتسع له، منتجاً نصّاً علانياً متناسباً مع مبدعه لغة وصوراً ودلالات، وهذا هو زاده المعرفي الذي جعله محلّ الروابي، ويسكن في فضاء العالم العالي بين النجوم والأقمار.

### ثالثاً: البحث عن عالمٍ بديل:

إنّ موقف أبي العلاء من الدنيا وبنيتها لا يخفى على أحد، فأشعاره تزخر بما يشير لحقيقة ذلك الموقف، إنّها الدنيا النكدة الخسيسة الوضيعة التي لا تستحق أن نعيشها، إنّها "أمّ دُفر"، وحسبنا بهذه الكنية التي تتردّد بكثرة في شعره، معرفة بموقفه منها. يقول:

دُنْيَاكَ تُكْنَى بِأَمِّ دُفَرٍ      لَمْ يَكْنِهَا النَّاسُ أُمَّ طَيْبٍ<sup>(١)</sup>

أمّا ما يدعو لتكنية الدنيا بـ "أمّ دُفر"، ولكونها وضيعة، فكثير جدّاً نجليه من خلال شعر المعري فيها الذي قامت الدراسة على استنطاقه، ليفصح عن ذلك الموقف وأسبابه، فشعر المعري في "اللزوميات" في ذمّ الدنيا وبنيتها كثير جدّاً، لا يمكن بحال أن نتغافل عنه، لكونه يضيء جانباً مهماً من فكر أبي العلاء الذي يهتمّ في تفسير ظاهرة العلو عنده.

تشكّل الدنيا لأبي العلاء عالماً يخصص بالسوء والبأساء والشقاء والشرّ، عالماً يمتلئ بما يحمل نفسه على كرهها وفركها، إنّهُ ينظر إليها بعين الكره والنفور، ويودّ الخلاص منها بكل السبل، فنجدّه لم يتشبّهت بأسباب العيش بها، فلم يتزوَّج، ولم ينجب، وأعلن قطيعته لها متبرئاً

(١) اللزوميات، ١٩١/١      الدُفر : التّنن .

منها، لقد "فقد إيمانه بالحياة وكره كل عمل في سبيل استمرارها"<sup>(١)</sup>، فخطاباته لها، على الأغلب، تكون بصيغ تصرّح بالبراءة منها، فهي دنيا غيره لا دنياه، ولم يقطعها فقط، إنما دعا غيره لمقاطعتها والصدّ عنها، يقول في ذلك:

لا تلبس الدنيا فإن لباسها      سقم، وعَرَّ الجسم من أثوابها<sup>(٢)</sup>  
ويقول أيضاً:

أيا سارحاً في الجوّ دنيّاك معدنٌ      يفورُ بشرّ فابغ في غيرها وكراً  
فإن أنت لم تملك وشيك فراقها      فعِفْ ولا تنكح عواناً ولا بكراً  
والقائك فيها والداك فلا تضع      بها ولدا يلقى الشدائد والنكراً<sup>(٣)</sup>

ويقول موضحاً براءته من هذه الدنيا ناسباً إياها لأهلها الأغبياء:

تزوج دنياه الغبيّ بجهله      فقد نشزت من بعدما قبض المهرُ  
تظهر بيعد من أذاها وكيدها      فتلك بغيّ لا يصح لها طهر<sup>(٤)</sup>

وفي سياق التأكيد على أن الدنيا لا تجني غير الويل والشقاء على أهلها، يقول:

كرارة أحزانها، ضرارة      سكاتها، مرارة ساعاتها<sup>(٥)</sup>

و:

حان رحيل النفس عن عالم      ما هو إلا الغدر والجهل<sup>(٦)</sup>

(١) سقط الزند لأبي العلاء المعري، أحمد إبراهيم الشريف، دار المعارف، تونس، ١٩٨٥، ص(١٢) ..

(٢) اللزوميات، ١ / ٢٠٠.

(٣) نفسه، ٢ / ١٣١.

(٤) نفسه، ٢ / ٥٧.

(٥) نفسه، ١ / ٢٤٣.

(٦) نفسه، ٢ / ٤٢٨.

و :

فَمَا رَنِمْتَ طِفْلاً وَلَا أَكْرَمْتَ فَتًى      وَلَا رَحِمْتَ شَيْخاً وَلَا وَقَّرْتَ كَهْلاً<sup>(١)</sup>

و :

دُنْيَاهُمْ نَارٌ بَلَّا جَنَّةً      فَالْقَوْمُ مِنْهَا فِي عَذَابٍ أَلِيمٍ<sup>(٢)</sup>

لقد ملأت الشكوى من الدنيا أشعار المعري، كما ملأت صدره، وما هذا الإحساس الكبير بألمها وقسوتها، إلا لأنه خبرها جيداً وخبر بنيتها، فهو يعرف حقيقتها، ولا تغره بأي شكل جاءت فيه إليه، إنه يعرف ما وراءها وما تخبئ له، فلا يفتأ يردد هذه المعرفة بها، وأنها لا تتطلي عليه، مهما غرت غيره وأطمعتهم بها، يقول:

رَأَى الْأَقْوَامَ دُنْيَاهُمْ عُرُوساً      وَمَا لَقِينَهُمْ إِلَّا بَغْوَ

عَرَفْتُكَ جَيْدًا يَا أُمَّ دَفْرٍ      وَمَا إِنْ زُلْتِ ظَالِمَةً فزُولِي<sup>(٣)</sup>

ويقول في ذلك أيضاً:

وَلَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا عُرُوساً وَجَدْتُهَا      بِمَا قَتَلْتُ أَزْوَاجَهَا لَا تُزَوِّجُ<sup>(٤)</sup>

و :

دُنْيَاكَ أَشْبَهَتْ الْمَذَامَةَ: ظَاهِرٌ      حَسَنٌ وَبَاطِنٌ أَمْرُهَا مَا تَعْلَمُ<sup>(٥)</sup>

و :

وَمَا دُنْيَاكَ إِلَّا دَارُ سَوَاءٍ      وَلَسْتُ عَلَى إِسَاءَتِهَا مَقِيماً<sup>(١)</sup>

(١) اللزوميات، ٤٣٥/٢.

(٢) نفسه، ١٩١/٣.

(٣) نفسه، ٣٠/٣ - ٣١.

(٤) نفسه، ٣٠٦/١.

(٥) نفسه، ١٠٤/٣.

و :

إِيَّاكَ وَالْـدُنْيَا فَإِنَّ لِبَاسَهَا يُبْلِي الْجِسْمَ وَطَيِّبُهَا لَا يَغْبِقُ<sup>(١)</sup>

ويقسم أبو العلاء على أنها ليست بدار كرامة، ولا بمحل إقامة:

وَأَحْلَفُ مَا الدُّنْيَا بَدَارِ كَرَامَةٍ وَلَا عَمَرْتُ مِنْ أَهْلِهَا بِكَرِيمٍ<sup>(٢)</sup>

ويعلق البطليوسي على هذا البيت بقوله: "وإنما أراد المعري أن الله لم يرض بالدنيا لأوليائه داراً، ولا جعلها لهم قراراً، بل أمرهم أن يعبروها ولا يعمروها"<sup>(٣)</sup>.

ويقول:

لَعَمْرُكَ مَا الدُّنْيَا بَدَارِ إِقَامَةٍ وَلَا الْحَيَّ فِي حَالِ السَّلَامَةِ آمِنٍ<sup>(٤)</sup>

لم تحظ الدنيا بأي قبول أو رضا في نفس المعري، بل كان يواجهها بكل كره ونفور، إنها خبيثة خسيصة نتنة، فلا يمكن أن يهادنها أو يتصالح معها، إن العلاقة بينهما علاقة عدائية ضدية، ويصور هذه العلاقة عبر حوار قصير ببيت من لزومياته، يجسد من خلاله فكرة الانقطاع، كما يجسد فكرة أخرى مهمة وهي فكرة " التهميش "، فكما لم تحظ الدنيا بقبول لدى المعري، وعراها وفضح زيفها، هي أيضاً بادلته الكره والرفض فأبقته على الهامش، وحرمته من لذائذها ومتعها، يقول:

قُلْتُ لَهَا: امْضِي غَيْرَ مَصْحُوبَةٍ فَقَالَتْ: اذْهَبِي غَيْرَ مَصْنُوبَةٍ<sup>(٥)</sup>.

(١) اللزوميات، ١٣٢/٣.

(٢) نفسه، ٤٢٩/٣.

(٣) نفسه، ١٤٧/٣.

(٤) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، البطليوسي، تح: حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٩١، ص (٢٥١).

(٥) اللزوميات، ٢٠٥/٣.

ويوضح أيضاً هذه العلاقة العدائية بقوله:

شَقَّتْ وَعَقَّتْ وَلَمْ أَحْمَدْ وَلَا حَمَدْتُ      ثُمَّ انصرفتُنا كَلَانَا سَيِّئُ الْهَمِّ<sup>(٢)</sup>

ويقول:

وَأَمْ دَفَّرَ فِرْوَكٌ وَافَقَّتْ صِلْفًا      مِنِّي، وَكَانَ جِزَاءَ الْفَارِكِ الصِّلْفُ<sup>(٣)</sup>

ويقول:

ذَمَّمْتُكَ أَمْ دَفَّرَ فَاسْمِعْنِي      وَجَازِينِي بِذَلِكَ أَوْ دَعِينِي

فَمَا كُنْتُ الْحَبِيبَ إِلَيْكَ يَوْمًا      فَأَقْرُبَ فِي الثُّوِّي لِتُخْدِعْنِي

لَعَنْتُكَ جَاهِدًا وَقَدْ اشْتَبَهْنَا      كَلَانَا رَاحَ فِي بُرْدَى لَعِينِ

عَلَى خُلُقِ الْعَجُوزِ غَدَا بَنُوها      لَهُمْ وَرْدٌ مِنَ الْغَدْرِ الْمُعِينِ<sup>(٤)</sup>

أما فكرة تهميشه في هذه الدنيا فيعتبر عنها بقوله:

لَا حِظٌّ فِي الدُّنْيَا لِعَالِي هِمَّةٍ      وَالسُّوْخُسُ أَفْضَلُ صَيْدِهَا الْأَعْيَارِ<sup>(٥)</sup>

و:

بِسَلَامٍ مَالٍ عَنِ الدُّنْيَا رَحِيلِي      وَصَلُّوكَا خَرَجْتَ بِغَيْرِ مَالٍ<sup>(٦)</sup>

و:

لَمْ أَدْرِ مَا نَجْمِي وَلَكِنَّه      فِي النَّحْسِ مُذْ كَانَ جَسْرِي وَاسْتَقَامَ

(١) اللزوميات، ٢٠٥/١.

(٢) نفسه، ١٥٤/٣.

(٣) نفسه، ٣٨٧/٣. الفارك: التي تبغض زوجها، والصِّلْفَةُ: التي لم تحظ عند زوجها.

(٤) نفسه، ٢٨٧/٣.

(٥) نفسه، ١١٣/٢.

(٦) نفسه، ٢٤/٣.

فلا صديقي يترجى يدي ولا عدوي يتخشى انتقام<sup>(١)</sup>

فأيّ تهميش هذا الذي نسبه أبو العلاء لنفسه، إنه من البعد عن الأهمية أو الإحساس بفاعلية وجوده بحيث لا يرجوه صديق، ولا يخشاه عدو، فضلة لا تزيد ولا تنقص، يقول معبراً عن ذلك:

وما عالمي أن عشت فيه بزائد ولا هو أن ألقيت منه بناقص<sup>(٢)</sup>

ويظهر إحساسه هذا بالتهميش في كثير من المواضع يقول:

رحلت فلا دنيا ولا دين نلت<sup>(٣)</sup> وما أوبتي إلا السفاهة والخرق<sup>(٤)</sup>

و:

وما أبهجتني منذ التقينا وإن نوّفت بي ورفعت سيمعي<sup>(٥)</sup>

و:

زبنتنا عن درهما أم دقّر فصفوها بالحيزبون الزبون<sup>(٥)</sup>

كان من حقّ رجل مثل أبي العلاء أن يحظى بالكثير الكثير، لكنّ الدنيا رفضته ومنعته من خيرها، لأنّه رفضها فاضحاً زيفها، معرياً حقيقتها وأبناءها، فهو وإن كان ذا ذكر حسن وسمعة عالية، فلكونه شمساً لا تغطّى، وليس بمقدورهم أن ينكروا هذه الأسطورة الحيّة التي تعيش بين ظهرانيهم، إلّا أنّه لم ينل من الدنيا شيئاً، فظلّ على هامش الحياة، لم يتولّ إمارة،

(١) اللزوميات، ١٩٠/٣.

(٢) نفسه، ٣٢٢/٣.

(٣) نفسه، ٤١٧/٣.

(٤) نفسه، ٣٦٩/٣، السمع: الذكر الجميل.

(٥) نفسه، ٢٩٧/٣، الحيزبون: العجوز التي فيها بقية من شباب، والزبون: الزين هو الدفع، وهو من صفات

النوق.

ولا حظي بمنصب، وما أصابَ مالاَ أو جاهاً أو اهتماماً حقيقياً يليق به، فلم يُحفل بأبي العلاء  
كما يجب أن يُحفل برجل مثله، بل على العكس اتَّهم في دينه، ورُمي بالسنة حداد، وطالته يد  
الدنيا بالأذى، يقول:

ذئبائي لا كُنت من أمّ مخادعةٍ      كم ميسم لك في وجهي وأقرابي<sup>(١)</sup>  
و:

وأصبحتُ في الدنيا غيبناً مُررّاً      فأعفيتُ نسلي من أذاةٍ ومن غبن<sup>(٢)</sup>  
استشعر المعري ذلك جيداً، وعرف أنه مغبون، لم يلقَ ما يستحق، فربأ بنفسه عن  
الدنيا، وحبس نفسه في بيته، يقول العقاد على لسان المعري: "وما أزعج أنني اخترتُ العزلة  
والفاقة عن صغر في المطاعم أو قناعة بالحظّ الوضع، ولكنني لا أرى لأحدٍ عيشاً في هذه  
الدنيا إلا أن يسودها أو يستخفّ بها ويُعرض عنها:

ذر الدنيا إذا لم تحظ منهاها      وكن فيها كثيراً أو قليلاً  
وأصبحَ واحدَ الرجلين إمّا:      مليكاً في المعاشر أو أبيلاً

وما أتيج لي أن أصبحَ مليكاً في المعاشر، فأصبحتُ باختيارٍ راهباً متبتلاً أعرض  
عن الدنيا، ولا أريها أنها هي التي أعرضت عني وبخست من حقّي"<sup>(٣)</sup>.

ولم يكن قرار المعري بالعزلة دون محاولة منه لإصلاح هذا العالم الذي يمرّ بالشّر  
والضلال والباطل، فكثيراً ما حاول إصلاحه، لكن دون جدوى، فنفض يديه منه، وبعض

(١) اللزوميات، ١٨٦/١، الأقرب: جمع قُرب وهي الخاصرة.

(٢) نفسه، ٢٥٣/٣.

(٣) رجعة أبي العلاء، عباس محمود العقاد، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٩٣٩، ص(١٥).

الدارسين يرى أن عزله جاءت نتيجة عجزه عن الإصلاح، "وإذا لم يستطع إصلاح الناس فأعلن عجزه عن تهذيبهم، اتجه إلى طريق آخر وهو الدعوة إلى اعتزالهم، ففي اعتزالهم تخفيف من حدة الفساد الذي استغرقهم كافة، وغدا من مكونات حياتهم"<sup>(١)</sup>. وقد صور بأسه من صلاح الدنيا بكثير من الشعر، يقول:

فلا تأمل من الدنيا صلاحاً      فذاك هو الذي لا يُستطاع<sup>(٢)</sup>  
و:

لم يقدّر الله تهديباً لعالمنا      فلا ترومنّ للأقوام تهديباً<sup>(٣)</sup>  
و:

أرى دنياك خاطها قذاها      وأعتيت أن يهذبها مُصفاً<sup>(٤)</sup>  
و:

جِبْلَةٌ ظَلَمَ لا قِوَامَ بِحَرْبِهَا      وصِيغَةُ سَوْءٍ ما لِمَكْسُورِها جَبْرٌ<sup>(٥)</sup>

لم يكن الاعتزال هو الحل الأول والقرار المباشر لدى المعري، فقد بحث ملياً، منذ أن كان في المعرة قبل رحلة بغداد، عن مخرج له، وخلاص من دنياه وبنيتها، لكن ذلك البحث لم يكن ملحاً وضرورياً، فقد كانت آماله منوطة برحلة بغداد، فعلق عليها الكثير من طموحاته، فالعزلة كانت تنازعه، لكن آماله تدحضها، إلى أن أخفق في بغداد، فأعلن عزله يقول:

---

(١) النزعة الفكرية في اللزوميات، خليل إبراهيم أو ذياب، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص (٢١٣).

(٢) اللزوميات، ٣/٣٥٥.

(٣) نفسه، ١/١٤٨.

(٤) نفسه، ٣/٤٠٣.

(٥) نفسه، ٢/٤٩.

فَمَا لَلْفَتَى إِلَّا أَنْفَرَادٌ وَوَخْدَةٌ إِذَا هُوَ لَمْ يُرْزَقْ بِلَوْغِ الْمَارِبِ<sup>(١)</sup>

وتحدث عائشة عبد الرحمن عن حادثتين مهمتين وقعتا مع المعري في بغداد وأثرهما في نفسه، وهما إهانة الربيعي له حين قال له: فليصعد الإصطبل أي الأعمى، والحادثة الثانية حادثة الشريف المرتضى حينما غضب من المعري لإبداء رأيه في المتنبّي، فأمر المرتضى بسحب المعري من رجله مطروداً مهاناً، تقول: "وتسرّب من كفيّ سراب ما كان له أملاً في شرح الشباب، واستسلم للهزيمة نفسياً قبل انسحابه من بغداد،...، وإنه لفي مدينة السلام غريب غريب..."<sup>(٢)</sup>.

ويعزو عبد القادر زيدان عزلة المعري لأسباب عدّة، مؤكداً أنها جاءت لإخفاق المعري في تحقيق ذاته في بغداد، "لم يكن أبو العلاء على دراية بما يخفي له الغيب في بغداد، ولم يكن يدري أن أمانيه التي ألهب من أجلها ظهر مطبّته، مجرد وهم خادع وسراب مضلل،...، فأبو العلاء عاش في بغداد يعاني من عزلته بعد أن تحطمت آماله على صخرة الواقع الأليم الذي كان يحيط به فيها"<sup>(٣)</sup>. ويؤكد ذلك أيضاً زكي المحاسني حين يقول: "وكانت بغداد زمنه محجة العلم والأدب، ودار العز والسودد. فخاب ظنّه بها حين تنكر له نفر من علمائها، وشرعوا بانتقاصه،...، فعاد أبو العلاء إلى المعرة متقلّاً بالهموم وزاد في فجيعة وأحزانه أن

(١) اللزوميات، ١٦٨/١

(٢) مع أبي العلاء في رحلة حياته، عائشة عبد الرحمن، ص (١٣٨).

(٣) قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، عبد القادر زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط (١)، ٢٠٠٦،

ج (٢)، ص (٢٠٠-٢٠١) ..

وجد أمه قد ماتت قبيل قدومه. كذلك عاد أبو العلاء إلى المعرة قانطاً من الدنيا وأهلها، فقيراً منفصلاً. فلم يكن أسكن لقلبه، وأشفى لداء بؤسه غير العزلة<sup>(١)</sup>.

نعود لنؤكد أن العزلة لم تكن المخرج الوحيد للمعري للخلاص من دنياه وبنيتها، لقد كان العالم العلوي بنجومه وأقماره وكواكبه حاضراً في روح الرجل، فقد أراد المعري عالماً بديلاً رحباً يقف على النقيض من عالمه السفلي الوضيع، ولم يستطع أن يحقق ذلك على المستوى الفيزيائي، لم يستطع أن يصعد له ويعيش فيه، فحقق ذلك على المستوى الفني، فجاء ذلك العالم ليحضر بكثافة وقوة، باسطاً سلطانه في نصّ المعري، ليعبر عن عزلة أخرى غير جسدية، هي عزلة فنية، فلم يكن عالم الأرض بمعطياته أثيراً لديه، فاعتق من تراب الأرض لفضاء السماء، ليكون القمر وسهيل والجوزاء والسماءك والشعريان ... الخ أدواته وصوره، والألفاظ التي يصوغ منها أفكاره ومعانيه. لقد كان المعري "يتخذ من اللغة عالمه الداخلي الذهني الذي يستطيع أن يجول فيه بعدما حرم رؤية العالم الخارجي. فهو يتعامل مع اللغة تعاملًا وجدانياً يريد أن ينظر فيها وإليها بكل قلبه وبكل فكره حتى لا يبقى جزء منها خافياً عليه، ...، اتخذ من اللغة أقنعة لأفكاره وخواطره كان يستخرجها من حروف هجائها مرة، ومن مصطلحات علومها أخرى، ومن مفرداتها وألفاظها المشتركة حيناً، ومن شواردها آناء، ومما عرف بها من ألوان العقائد والحكايات والأساطير"<sup>(٢)</sup>.

شكّل العالم العلوي لأبي العلاء ملاذاً نفسياً وروحياً لجأ إليه بفنّه، كما كان بيته في المعرة بعد رحلة بغداد ملاذاً جسدياً يعتزل فيه، وإن لم تكن العزلة بالمعنى الكامل لها، فهو لم يستطع أن يحقق عزلته في بيته بشكلٍ كامل، فطلابه ومريدوه كسروا عزلته وأقبلوا عليه، فلم

(١) أبو العلاء ناقد المجتمع، زكي المحاسني، دار المعارف بحمص، ط (٢)، ١٩٨٩، ص (١٤).

(٢) لغة الشعر عند المعري، زهير غازي زاهد، ص (٨٤-٨٥).

يردّهم. وقد صوّر المعري توقه للخروج والخلاص من عالمه الأرضي، والبحث عن عالم آخر بديل شعرياً، فقال:

فَمَنْ لِي بِأَرْضِ رَحْبَةٍ لَا يَحُلُّهَا      سِوَايَ تُضَاهِي دَارَةَ الْمُتَقَارِبِ  
فَمَا لِلْفَتَى إِلَّا أَنْفَرَادٌ وَوَخْدَةٌ      إِذَا هُوَ لَمْ يُرْزَقْ بِلَوْغِ الْمَارِبِ<sup>(١)</sup>  
و:

فِيَا دَارَ الْخَسَارِ أَلَيْ خِلَاصٌ      فَأَذْهَبَ فِي الْجَنُوبِ أَوْ الشَّمَالِ<sup>(٢)</sup>  
و:

وَأَيْنَ فَرَارِي مِنْ زِمَاتِي وَأَهْلِهِ      وَقَدْ غَصَّ شَرّاً نَجْدُهُ وَالتَّهَائِمُ<sup>(٣)</sup>  
و:

وَكَيْفَ صُـعُودِي إِلَى الثَّمَنِ      ثُرَيَّا بِلَا سُـلَمٍ  
أَيُّهَا صُـهْرَاؤُ هَذَا السُّورَى      مَنْ الْحَنَدِسِ الْمُظْلِمِ<sup>(٤)</sup>  
و:

هَلْ جَنَابٌ نَحْلُهُ غَيْرَ دُنْيَا      نَا فَاتَنَا مِنْهَا بِشَرِّ جَنَابِ<sup>(٥)</sup>  
و:

وَفَضِيلَةُ النَّوْمِ الْخُرُوجُ بِأَهْلِهِ      عَنْ عَالَمٍ هُوَ بِالْأَذَى مَجْبُولُ<sup>(٦)</sup>

(١) اللزوميات، ١/١٦٨.

(٢) نفسه، ٣/٢٦.

(٣) نفسه، ٣/٨٠.

(٤) نفسه، ٣/١٨٣.

(٥) نفسه، ١/٢٠٧.

(٦) شروح سقط الزند، ٥/٢٠٢٦.

تَلْظَى المعري بأخلاق هذا العالم، واكتوى بسوئه، فحاول أن يُوجدَ مخرجاً له، فبحث عن خلاص، فلم يستطع الفكّك من هذا العالم جسدياً، مع أنه حبس نفسه في بيته، فحاول الخلاص فنياً، فشكّل مادّة شعره من عالم السماء الذي جعله العالم الأصيل، والموطن الأوليّ له ينطلق منه في بناء نصّه الشعري، فالقمر والشمس وكيوان والمريخ والزهرة وسهيل ... الخ، كلّها معطيات حسيّة شكّل منها صوره الفنية في "سقط الزند"، وتحدّث عن المسائل الفكرية والقضايا الفلسفية لذلك العالم في "اللزوميات"، كل ذلك في سبيل محاولة للخروج من هذا العالم الأرضي الذي صوّر مجرد الوجود فيه غيباً وظلماً، يقول:

وَالْغُبْنُ كَوْنِي فِي الْحَيَاةِ مُصَوِّراً      فَمِنْ الْغِبَاوَةِ خِيفَتِي أَنْ أُغْبَا<sup>(١)</sup>

وممّا يحملنا على هذا التفسير، والقول بأنّ المعري كان يجد في العالم العلوي عالماً بديلاً لعالمه الأرضي، توظيفه ذلك العالم في سياقات المدح، فهو مثال السموّ والكمال والجمال لديه، إنّه عالم مثاليّ جميل، اتّخذ بديلاً عن عالم أرضيّ مرفوض، نشد فيه المعري الرحمة فلم يجدها، وأراد العدل والمساواة فلم يرهما، فكان ذلك الفضاء العالي بديلاً للأرض، وكانت النجوم والكواكب والأقمار بديلاً للبشر، لقد حلّ الفضاء الفيزيائي العلوي في الفضاء الشعري لديه، ليشكّل نصّاً علانياً متميزاً عن غيره في دلالاته وفضاءاته وصوره المبتكرة الطريفة. فنراه مثلاً كثيراً ما يتحدّث في "سقط الزند" عن معارك علوية هي انعكاس لما يجري في الأرض، خالقاً موازنة بين العالمين نافذاً من خلالها لنقد العالم الأرضي، ورفض ما يجري على صفحاته من أمور وسلوكات، وكذلك نجد في "اللزوميات"؛ فهو حين يتحدّث عن قضايا

(١) اللزوميات، ٢٤٥/٣.

العالم العلوي الفكرية، فإننا نجده يتهم ساخرًا من صفات البشر وحياتهم التي ينفيها عن ذلك العالم، ولا يذهب مذهب المدّعين بذلك.

اتخذ المعري من السماء وموجوداتها مسرحاً لشعره، ففتح منها، وأفاد من دلالاتها ووظف أساطيرها ورموزها، فجاء نصّه الشعري نصّاً مشروطاً بقارئ يتمتع بثقافة فلكية وإفية عربية وأجنبية، ليستطيع أن يتواصل معه فنياً وفكرياً.

لم يكن الضيق من الدنيا، والشعور بالتهميش، والإخفاق في تحقيق الذات ما حمل المعري على مقاطعة عالمه الأرضي، والبحث عن عالم بديل يرتضيه، فقد كان بنو الدنيا بصفاتهم وأخلاقهم ممّا جعله لا يحتمل العيش بينهم، فشكا من خستهم وغرهم وجهلهم بشعر كثير، نسوق بعضه:

خَسِستَ يا أمتا الدنيا فأفّ لنا      بنو الخسيسة أوباشٌ أخسّاء<sup>(١)</sup>  
و:

يا عالمَ السوءِ ما علّمنا      أنْ مُصلّيكَ أتقياء<sup>(٢)</sup>  
و:

لو غُرِبَ الناسُ كيما يُغْدَموا سَقَطاً      لما تحصّل شيءٌ في الغرابيل<sup>(٣)</sup>  
و:

إنّ الضلالة كالغريزة فيكم      يأوي إليها كهلككم وفقاكم<sup>(٤)</sup>

(١) اللزوميات، ٥٨/١.

(٢) نفسه، ٦٢/١.

(٣) نفسه، ١٨/٣.

(٤) نفسه، ١٠٨/٣.

و:

بُئِستِ الأمُّ للأُمِّ هي الدُّنْ يا وبئسَ البنونَ للأمِّ نحن<sup>(١)</sup>

و:

وجدتُ بها أحرارَها كعبيدها قباحَ السَّجَايا والصَّرائِحَ كالهُجْنِ<sup>(٢)</sup>

و:

على خُلُقِ العجوزِ غدا بنوها لهم وردٌ من الغَدْرِ المُعِينِ<sup>(٣)</sup>

و:

لقد فُقدَ الخيرُ بينَ الأُمِّ والشرِّ في كلِّ وَجْهِ يَعِنِ<sup>(٤)</sup>

و:

وجَدتُ النَّاسَ في جَبَلٍ وَسَهْلٍ كأنَّهم السَّذَابُ أو السَّيْبَاعُ<sup>(٥)</sup>

لقد طُبِعَ بنو الدُّنْيَا على الشرِّ طبعاً، وكان فيهم كالغريزة، فكان المعري "إنساناً ثائراً

على كلِّ ما في الإنسان من عيوب ونقائص، وعلى ما في المجتمع من مساوئ وفساد، ويريد

أنَّ يحطمَ ذلك كله تحطيماً وبقسوة كبيرة، بل بغضبة شريفة نبيلة، إنه مثالي يدعو إلى التَّعَالِي

والترفع عن الدُّنْيَا، والوصول بالإنسان إلى أعلى درجة من الكمال الأخلاقي المستطاع"<sup>(٦)</sup>.

لكنَّه عجز عن إصلاحهم، فضاق بهم وبقرَّبهم، وتاق للخلاص منهم؛ لأنَّ جوارهم ضنى دائم

(١) اللزوميات، ٢٢٠/٣.

(٢) نفسه، ٢٥٢/٣.

(٣) نفسه، ٢٨٧/٣.

(٤) نفسه، ٣١٤/٣.

(٥) نفسه، ٣٥٤/٣.

(٦) بحوث علائية، إلياس سعد غالي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٦، ج (١)، ص (١٠٥).

ماله شفاء أو انقطاع، حتى إن زهادهم ورهبانهم على شاكلتهم من السوء والشر، ويقسم أبو العلاء على ذلك قائلاً:

لَعَمْرُكَ مَا فِي عَالَمِ الْأَرْضِ زَاهِدٌ يَقِيناً وَلَا الرَّهْبَانُ أَهْلُ الصَّوَامِعِ<sup>(١)</sup>  
ويعبر عن ضناه من جوارهم بقوله:

جَوَارُ بَنِي الدُّنْيَا ضَنَى لِي دَائِمٌ تَمَنَيْتُ لِمَا شَفَنِي الْغَيْبُ وَالرَّبْعَا<sup>(٢)</sup>  
ويقول:

تَحَيَّرَ خَلْقُنَا وَالشَّرَّ طَبَعٌ فَمَا تَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى اخْتِلَافٍ<sup>(٣)</sup>

كان لا بدّ من خلاص، فهل كان العالم العلوي هو الخلاص الوحيد للمعري؟ لا، لجأ المعري لحلول كثيرة ليتخلص من حنّس هذا العالم الأرضي، فقلب النظر ببصيرته، وتأمّل ملياً، فوجد "الموت" فعلاً مخلصاً من الإحساس بالوجود، فحضر الموت طويلاً في ذهن المعري وشعره كمخرج نشده وتمناه، ودعا الله أن يحقّقه له، لكن فكرة "الموت" لا تتحقّق متى نريد. والمفارقة في الأمر أن الموت نفسه كان عاملاً مؤرقاً ومنقراً من هذه الدنيا عند المعري؛ كونه يُفني الإنسان ويذهبه، فيلقى في باطن الأرض لتتغذى عليه، بعد أن قضى رداً على ظهرها يتغذى عليها.

لقد شكّل "الموت" فكرة مؤرّقة أفضت مضجع المعري، وزادته زهداً في هذا العالم، وخلفت فيه شعوراً بالعبثية، وشكّل الموت، بنفس الوقت، فكرة للخلاص نشدها وتمناها بعد أن

(١) اللزوميات، ٣/٣٦٦.

(٢) نفسه، ٣/٣٥٨.

(٣) نفسه، ٣/٤٠٧.

سئم نجس هذا العالم وفحشه وفجره، فحضر الموت في كثير من أشعاره كوسيلة للتطهر من أدران هذا الوجود، ومن نجاسة الدنيا، وتكررت الفكرة عند المعري وألح عليها شعرياً، يقول:

متى أنا في هذا التراب مُغَيَّبٌ      فأصبح لا يُجَنِّي علي ولا أَجْتِي<sup>(١)</sup>

إن فكرة التطهر من الوجود بالموت فكرة طريفة وذات دلالة قوية، فهي تدل على مدى الضيق الذي كان يستشعره المعري في هذه الدنيا؛ فالوجود نقطة تأزم كبيرة أراد المعري أن يتجاوزها ويتخطاها بالموت، بل هو "علة الشقاء فالأفضل أن نتخلص منه بعدم التناسل"<sup>(٢)</sup>، كما تدل على حقيقة موقف المعري من الدنيا ورؤيته لها، إنه يراها امرأة بغياً نجسة، أو حائضاً لا طهارة لها أبد الدهر، وهو يطلب الطهر منها ومن الوجود بها، يريد أن يغتسل من أدران هذه الدنيا بفعل "الموت"، يقول في سياق تصوير الدنيا بامرأة بغية، وحائض لا طهر لها:

تَقْتَعُ مِنَ الدُّنْيَا بِلَمَحِّ فَاتِهَا      لدى كل زوج حائض ما لها طُهر<sup>(٣)</sup>

و:

تَطْهَرُ بِبَعْدِ مَنْ أَذَاهَا وَكَيْدُهَا      فتلك بغية لا يصح لها طُهر<sup>(٤)</sup>

ما زلتُ أغسل وجهي للظهور بها      مسياً وصباحاً وقلبي حشوة دُغر<sup>(٥)</sup>

(١) اللزوميات، ٢٥٢/٣.

(٢) أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، أنيس المقدسي، ص (٤٠١).

(٣) اللزوميات، ٥٢/٢.

(٤) نفسه، ٥٧/٢.

(٥) نفسه، ٧١/٢.

ويترجم طه حسين صوت أبي العلاء في هذه الفكرة، فيقول: "أف لك أيتها الدنيا

المتقلبة! ما أرى أنك تثبتين على حال. وما أشبهك إلا بالحسنة الناعمة، ذات الدلال

والغنج،...، ثم هي مع هذا كله طامث، قد لزمها الطمث، وحجبها الحيض، فما تستقيم أقرأؤها

لطالبتها، وما تنتظم أطهارها لمحبتها"<sup>(١)</sup>. إن الموت بنظر المعري "شفاء من تعب الحياة

وشقائها، وهو المخلص للإنسان من كل ما يعاني منه في الحياة"<sup>(٢)</sup>.

ويعبر عن فكرة التطهر بالموت من الوجود بقوله:

لقد درّنت بي الدنيا زماناً وسوف يجيئ عنها الموت غسلي<sup>(٣)</sup>

وكما أن الموت يحضر كعنصر خلاص ومخرج للمعري من دائرة الدنيا التي أحكمت

حلقاتها عليه، فإنه كذلك يحضر كعنصر مؤرق يززع أمن روحه، لقد حال الموت بين

المعري والفرح الحقيقي في هذه الدنيا، فهو لم يستطع أن يفرح بشيء فيها ما دامت لا تثبت

على حال، وما دام التحول سمتها، فـ "اللاثبات" ديدنها الذي ينجلي حينما ينتهي بالمرء لحفرة

وثرى مهال، فعّد المعري السجن الثالث الخيالي الفلسفي هو "الجسم الذي أكرهت النفس،...،

على أن تستقر فيه لا تتجاوز، ولا تتعدى حدوده إلا حين يقضي عليها الموت"<sup>(٤)</sup>. فكان ذلك

الشعور يجعل المعري يرى "زوال كل لذة، وفناء كل أمل، فيتساوى كل شيء عند عتبة العدم،

وتذوب كل عاطفة عند فكرة الزوال"<sup>(٥)</sup>. فجاء صوت المعري ليطلب ذلك الموت ويتعجّله ما

دام هو النهاية والمصير، إنه يرى "كل حضور حيّ باسم مآله إلى الذهاب والفناء،...، وكل

(١) صوت أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف بمصر، ١٩٤٤، ص (٤١).

(٢) في الشعر العباسي نحو منهج جديد، يوسف خليل، ص (١٩٦).

(٣) نفسه، ٢٨/٣.

(٤) مع أبي العلاء في سجنه، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص (٣٣).

(٥) فلاسفة العرب، أبو العلاء المعري، يوحنا قمير، دار المشرق، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٥، ص (٣٥).

والفناء،...، وكل حضور سعيد مبطن بالزوال"<sup>(١)</sup>، وما دامت الدنيا نكداً كلها، فلم البقاء؟

الزيادة الألم؟! "ما الذي يريده من الحياة ما دامت نهايتها إلى فناء؟ وفيه إذن حرصه عليها؟

وهو يعلن أنه لو استطاع التخلص منها لما تردد ولا تراجع، ولكن لا سبيل إلى ذلك"<sup>(٢)</sup>. لقد

قوّض الموت عنصر الثبات اللازم للشعور بالأمن والاستقرار، يقول:

وزهدني في الخلق معرفتي به      وعلمي بأن العالمين هباء<sup>(٣)</sup>

و:

ألم تر للدنيا وسوء صنيعها      وليس سوى وجه المهيم ثابت<sup>(٤)</sup>؟

و:

من صفة الدنيا التي أجمع الذ      ناس عليها أنها ما صفت

والأرض غدتنا بأطافها      ثم تغدتنا فهل أنصفت؟

تأكل من دب على ظهرها      وهي على رغبتها ما اكتفت<sup>(٥)</sup>

و:

وأمر دفر فتاة سوء      تخبوني في ترى مهال<sup>(٦)</sup>

و:

وبالي فيك يا دنيا وبالي      وأفنيت الخليل ولم تبالي

(١) الزمان في الفكر العربي والعالمي، علي شلق، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٦، ص (٢٤٧-٢٤٨).

(٢) في الشعر العباسي نحو منهج جديد، يوسف خليف، ص (٢٠٧).

(٣) اللزوميات، ٥٤/١.

(٤) نفسه، ٢٢٩/١.

(٥) نفسه، ٢٨٦/١.

(٦) نفسه، ٢٠/٣.

أَغْرَتْ لَنَا حَبَالَاتِ الْمَنَائِمَا      بِمَا غَزَلَتْ ذِكَاءً مِنَ الْحَبَالِ<sup>(١)</sup>

و:

لَعَمْرُكَ مَا الدُّنْيَا بِدَارِ إِقَامَةٍ      وَلَا الْحَيَاةُ فِي حَالِ السَّلَامَةِ آمِنِ<sup>(٢)</sup>

و:

لَوْ نَخِلُ الْعَيْشَ لَمَّا خَصَلَتْ      شَيْئاً سِوَى الْمَوْتِ يَدُ النَّاخِلِ<sup>(٣)</sup>

وفي إطار هذه الفكرة أيضاً عبّر المعري في كثير من المواطن عن فكرة أخرى مهمة، وهي المجيء بالإكراه لهذه الدنيا وهذا الوجود، فهو لم يُخَيَّر أَيَّامِي أَمْ لَا، بل جاء مكرهاً إليها، "لقد أهدى إليهِ والده الحياة، هدية لم يطلبها ولم يسعَ إلى نيلها، هدية مسمومة لا لا يرضى عنها وليس بإمكانه ردّها. في الواقع أهدى له الموت، لأن الموت مآل الحياة"<sup>(٤)</sup>. إنّه يرى نفسه "سجينة في جسمه بأدقّ معاني هذه الكلمة وأقساها، قد أدخلت السجن مكرهة، وأخرجت منه مكرهة"<sup>(٥)</sup>. إنّ الحياة في رأي أبي العلاء "قدر مقدور قضاء الله علينا، ولا يد لنا فيه، ولا حيلة معه، ولا نملك له تغييراً أو تبديلاً...، يحركنا القدر كيف شاء، ثم نرحل عنها - كما جئنا إليها - على غير إرادة منا ولا اختيار"<sup>(٦)</sup>. يقول:

هِيَ الْمَاءُ لَوْ أَنِّي بَعْلَمِي وَرَدَّتْهُ      لَقُلْتُ لِنَفْسِي: كَانَ مَوْرَدُهُ جَهْلًا<sup>(٧)</sup>

(١) اللزوميات، ٢١/٣.

(٢) نفسه، ٢٠٥/٣.

(٣) نفسه، ٤٤/٣.

(٤) أبو العلاء المعري أو متاهات القول، عبد الفتاح كيليطو، ص (١٥-١٦).

(٥) مع أبي العلاء في سجنه، طه حسين، ص (٣٦).

(٦) في الشعر العباسي نحو منهج جديد، يوسف خليف، ص (١٩٠).

(٧) اللزوميات، ٤٣٥/٢.

و:

حياة لو ألي باختيار وردتها لما فلتت مني الأمل تؤزم<sup>(١)</sup>

و:

دنياي ونحك ما طرقك مخاً تاراً ولكن القضاء حكم<sup>(٢)</sup>

وبعد أن جاء مكرها يريد الخلاص من إसार هذا العالم وحندسه، فنشد الموت لكن الموت، كما ذكرنا، لا يأتي متى نريد، أين يتوجه؟ وكل ما في الأرض متورط بذلك السوء الدنيوي، ولذا فقد عدّ بقاء روحه في جسمه سجنًا ثالثًا غير عماه ومنزله، فتاق المعري للخروج من الكون "قاصطدم بالعجز الإنساني وقال:

وهل يابق الإنسان من ملك ربه فيخرج من أرض له وسما

ولإخفاقه في الخروج من حيز المكان، راودته فكرة التخلص من الزمان، وكلاهما سجن أمر من سجونه الثلاثة،...، ونشعر بمرارة الخيبة تقوده إلى اليأس والاستسلام نتيجة القلق الذي عرفناه في المعري منذ شبابه، وتجلّى في عزلته توقا إلى الهروب من المكان والزمان<sup>(٣)</sup>.

فتاق لعالم آخر يحتويه، فكان ذلك العالم العلوي الذي يقف بعيداً من عالمنا على المستوى الفيزيائي، ويتناقض مع عالمنا في أخلاقه وسلوكاته، فهو عالم منظم منسجم متناسق متناغم متكامل، وكل ذلك يعوز عالمه الأرضي، أراد المعري عالماً بديلاً نقيضاً في صفاته للعالم السفلي، فخلق المعري بروحه إليه، وسكن في فضاءاته منتظراً الخلاص الأكبر

(١) اللزوميات، ٧٣/٣.

(٢) نفسه، ١٨٧/٣.

(٣) المعري وجوانب من اللزوميات، محمد الحبيب حمادي، الدار التونسية للنشر، ط(٢)، ١٩٧٩، ص (٧٢-٧٣).

"الموت"، وقد أشار المعري إلى ذلك صراحة حين عقد موازنة بين سكان العالم الأرضي المرفوض، وسكان العالم العلوي المنشود، يقول:

أَخْلَقُ سَكَّانَ دُنْيَانَا مُعَذِّبَةً      وَإِنْ أَتَيْتُكَ بِمَا تَسْتَعِذُّ الْعَذَبُ  
سَمَوْا هَلَالاً وَبَدَراً وَأَنْجَمًا وَضَحَى      وَفَرَقْدًا وَسِمَاكًا شَدَّ مَا كَذَّبُوا<sup>(١)</sup>

وهنا لا بد أن نشير إلى أن العالم العلوي والموت لم يكونا مخرجي أبي العلاء وخلصه الوحيدين، مما هو فيه من ظلمة هذا الوجود ودينسه، فمحاولات خلاصه تعددت، فمحمد حور يرى أن المعري يلجأ إلى عالم الحيوان، كعالم بديل عن عالم البشر الذي طبع على الشرّ، يقول في بحثه "جدلية الفكر والفن في اللزوميات": "أيقن المعري أن السوء في الناس مستشر، وشخص هذا السوء بوعي وبقرائن دالة عليه. وهو مناقض لطبيعته وسلوكه وتفكيره، وهو مع إقراره به، وتسليمه باستفحال خطره، إلا أنه يرفضه ويعجز في الوقت نفسه عن مواجهته، فما كان منه إلا أن يشعر بالغربة التي دفعته للبحث عن بديل يفيء إلى ظلاله، علّه ينقذه مما هو فيه هو وأمثاله من ذوي الفضل،....، ولم يكن أمامه سوى الحيوان!! والحيوانات كثيرة: منها الأليف الوديع، ومنها الوحشي، وما كان شاعرنا إلا أن عدّى عن الأول، ولجأ للثاني، وهذا يشي بشدة الضيق، والرغبة في الانتقام"<sup>(٢)</sup>.

وننتهي إلى القول أن الدنيا بحقائقها المؤرقة وبينها المفطورين على الشر شكلاً نقطة تأزم عظمى، سعى المعري لتجاوزها فلم يستطع، إنها الوجود كله، فنشد عالماً بديلاً يرتضيه، فحضر ذلك العالم العلوي، بالفعل في شعره حضوراً مثيراً للانتباه، مسخراً مفرداته

(١) اللزوميات، ١١٢/١.

(٢) هكذا تألم المعري، محمد حور، ص (١٣١).

بمخزوناتهما المعرفية ومحمولاتها الدلالية والأسطورية، ومسائلها الجدلية الفكرية في نصوصه  
في ديوانه: "سقط الزند"، و"اللزوميات"، وكان يجري ما يحدث على الأرض في عالم العلو  
نافذاً من خلال ذلك لنقد هذا العالم الأرضي، وكأنه يقيم موازنة بين العالمين، ليؤكد بذلك على  
أن العالم العلوي، عالم المثال والكمال والجمال، هو عالمه الذي يليق به، لا ذلك العالم  
الأرضي المحشو بالذعر والشر والخيبة والفساد.

## الخاتمة:

قامت الرسالة على دراسة العالم العلوي في شعر أبي العلاء المعري، فوقفت على المرجعية المعرفية فيما يخصّ الفلك لديه، فكانت مرجعيته في "سقط الزند" عربية خالصة، تلقّاها عبر ما تلقى من الأدب والقرآن والحديث والتاريخ، وغير ذلك من علوم العربية المختلفة، فتجلّت تلك المعرفة في سقطه من خلال التوظيف الفني لها، فقد استدعى المعري مسمّيات العالم العلوي ودلالاته ورموزه وأساطيره، وحاك منها صوره بأطر فنية فيها غرابة وجدة وابتكار، مشكّلاً في أحيان كثيرة لوحات علوية ممتدة تربو على عشرة أبيات.

أمّا ديوان "اللزوميات" فكان المعري يصدر فيه عن مرجعية أجنبية يونانية وفارسية وهندية، اكتسبها عبر رحلته لبغداد وحضوره مجالسها العلمية، وقراءة كتبها العربية والمترجمة في دور العلم هناك، فجاء حضور العالم العلوي حضوراً مختلفاً عما عهدناه في "سقط الزند"، تمثل بطرح مسائل فكرية فلسفية لذلك العالم، مثل: خلوده وقدمه وموته وتعظيمه وتأثيره في العالم السفلي.

وتبيّن أنّ المعري كان يعتقد بحدوث ذلك العالم، ويؤمن بفنائه، ولا يرى قدمه ولا خلوده، بل كان يرى أنّ هذه الأجرام العلوية شواهد صدق واستدلال على وجود الخالق. ولذلك فقد كان الفلك كمظهر علويّ إعجازي إحدى القراءات التي تفسّر الظاهرة وتقرأها، فقد استوقف هذا العالم المعري متأملاً صفحته بحسّ المعرفي، وخياله الوثّاب، متّكناً على أدواته المعرفية التي لا تخطئ أبداً وهي "العقل"، فالحاسة البصرية ليست هي أداة المعرفة الحقيقية، وإنما العقل.

وقد شكّل توقُّ المعري إلى المعرفة وسعيه نحو التكامل القراءةَ الثانيةَ في تفسير

الظاهرة، فكان يرى مكانه الحقيقي وسط النجوم في كبد السماء.

أمّا التفسير الثالث للظاهرة فيكمن وراء حقيقة موقف المعري من الدنيا وبنيتها، فهو

يتوقُّ لعالم آخر بديل مُنظَّم متّسق، لا ظلم فيه ولا عدوان ولا شرّ، فكان العالم العلوي مثال

الكمال والجمال لديه، صاغ منه صورته، وسكن في فضاءاته، متعالياً على عالمه الأرضي

الذي رفضه بكل ما فيه.

## المصادر والمراجع

- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت ط(٤)، ١٩٨٣.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تح: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط (١)، ١٩٩٥.
- أرسطوطاليس، في السماء والآثار العلوية، تح: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (١)، ١٩٦١.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.
- باشا، أحمد تيمور، أبو العلاء المعري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط(١)، ٢٠٠٣.
- بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ط (٢)، ١٩٨٠.
- البطلوسي، شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، تح: حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
- بكري، عطا، الفكر الديني عند أبي العلاء المعري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠.
- البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، دار صادر بيروت، ١٩٢٣ م.
- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٩٩٢.

- الجميلي، رشيد، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة،

دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.

- الجندي، درويش، الرمزية في الأدب العربي، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٠.

- الجندي، محمد سليم، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، دار صادر، بيروت،

ط (٢)، ١٩٩٢.

- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد

القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٩٩٢.

حسن، حسين الحاج، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

- حسين، طه، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط (٨)، ١٩٧٦.

- صوت أبي العلاء، دار المعارف بمصر، ١٩٤٤.

- مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

- الحكيم، سعاد، أبو العلاء المعري بين بحر الشعر وياسة الناس، دار الفكر اللبناني،

بيروت، ط (١)، ٢٠٠٣.

- حمادة، محمد ماهر، المكتبات في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٥)، ١٩٨٦.

- حمادي، محمد الحبيب، المعري وجوانب من اللزوميات، الدار التونسية للنشر، ط (٢)،

١٩٧٩.

- الحمصي، محمد طاهر، مذاهب أبي العلاء في اللغة وعلومها، دار الفكر، دمشق، ط (١)،

١٩٨٦.

- الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧.

- الحوت، محمد سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩.
- حور، محمد، هكذا تألم المعري، وزارة الثقافة، الأردن، ٢٠٠٧.
- خضر، سناء، النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندرية، ١٩٩٩.
- الخطيب، عبد الكريم، رهين المحبسين، أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، دار الفكر العربي، ١٩٨٠.
- الخفاجي، ابن سنان، سرّ الفصاحة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٩.
- خلف، غانم عبد الله، بيت الحكمة النشأة والتطور، من كتاب بيت الحكمة العباسي، مجموعة باحثين، بيت الحكمة، بغداد، ط (١)، ٢٠٠١.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٧.
- خالص، وليد محمود، أبو العلاء المعري ناقداً، مكتبة المكتبة، أبو ظبي، العين، ١٩٨٦.
- خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وكالة المعارف الجليلية، ١٩٤٣.
- خليف، يوسف، في الشعر العباسي، نحو منهج جديد.
- خليل، خليل أحمد، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٠.
- داود، أنس، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، مكتبة عين شمس، ١٩٧٥.
- الدينوري، ابن قتيبة، الأنواء في مواسم العرب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨.

- أبو ذياب، خليل إبراهيم، النزعة الفكرية في اللزوميات، الشركة العربية للنشر والتوزيع،  
١٩٩٥.

- أبو ذياب، خليل إبراهيم، المعمار الفني للزوميات، الشركة العربية للنشر والتوزيع،  
المهندسين، ١٩٩٥.

- الرازي، محمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح  
الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٩٨٣.

- رشيد، ناظم، الأدب العربي في العصر العباسي، دار الكتب، الموصل، العراق، ١٩٨٩.

- زاهد، زهير غازي، لغة الشعر عند المعري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩.

- زيدان، عبد القادر، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، دار الوفاء، الإسكندرية، ط  
(١)، ٢٠٠٦.

- أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط  
(٢)، ١٩٩٢.

- ساعاتي، يحيى محمود، الوقف وبنية المكتبة العربية، مركز الملك فيصل للبحوث،  
الرياض، ط (١)، ١٩٨٨.

- السامرائي، محمد رجب، علم الفلك عند العرب، منشورات دائرة الشؤون الثقافية للنشر،  
بغداد، ١٩٨٤.

- سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تح: إحسان عباس، دار الشروق،  
بيروت، ط (١)، ١٩٨٥.

- السعدني، مصطفى، البناء اللفظي في لزوميات المعري، منشأة المعارف بالإسكندرية،  
١٩٨٥.

- سغفان، كامل، في صحبة أبي العلاء بين التمرد والانتماء، دار الأمين، القاهرة، ط(١)، ١٩٩٣.

- سلامة، يسرى محمد، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

- شاكراً، محمود محمد، أباطيل وأسمار، مطبعة المدني، القاهرة، ط (٢)، ١٩٧٢.

- شامي، يحيى، النجوم في الشعر العربي القديم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط (١)، ١٩٨٢.

- شرف الدين، خليل، أبو العلاء المعري "مبصر بين عميان"، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩.

- الشريف، أحمد إبراهيم، سقط الزند لأبي العلاء المعري، دار المعارف، تونس، ١٩٨٥.

- شلق، علي، الزمان في الفكر العربي والعالمي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٦.

- الشهرستاني، الممل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٧)، ٢٠٠٧.

- ابن صاعد، الأندلسي، طبقات الأمم، تح: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨.

- ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط (١٠).

- ابن طاهر، الطاهر محمد، الرمز في الشعر العربي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط (٢)، ٢٠٠٧.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٠.

- عبادة، السعيد السيد، أبو العلاء الناقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، ط (١)، ١٩٨٧.

عبد البديع، لطفي، عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب، دار البلاد، جدة، ط(٢)، ١٩٨٦.

- عبد الرحمن، عائشة، الغفران دراسة نقدية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط(٣)، ١٩٨٦.  
- عبد الرحمن، عائشة، مع أبي العلاء في رحلة حياته، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(١)، ١٩٧٢.

- عنبدة، علي، كتاب الفلك والأنواء في التراث، ١٩٩٨.  
- عثمان، هاشم، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط(٢)، ١٩٨٥.

- العسكري، أبو هلال، ديوان المعاني، مكتبة القدس، القاهرة، ١٩٣٠.  
- العش، يوسف، دور الكتب العربية العامة وشبه العامة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩١.

- العقاد، عباس محمود، رجعة أبي العلاء، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٩٣٩.  
- العلايلي، عبد الله، المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، دار الجديد، بيروت، ط(٣)، ١٩٩٥.

- العلوي، هادي، أبو العلاء المعري، المنتخب من اللزوميات، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط(٢)، ٢٠٠٧.

- العلي، عدنان عبيد، المعري في فكره وسخريته، دار أسامة، عمان، الأردن، ط(١)، ١٩٩٩.

- عليان، ربحي مصطفى، المكتبات في الحضارة العربية الإسلامية، دار صفاء للنشر، عمان، ط(١)، ١٩٩٩.

- غالي، إلياس سعد، بحوث علانية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٦.
- فايجرت وتسمرمان، الموسوعة الفلكية، ت: عبد القوي عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار علم الكتب، الرياض، السعودية، ٢٠٠٣.
- القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، المكتبة الأموية، دمشق، ١٩٩٠.
- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٨٥.
- قمير، يوحنا، فلاسفة العرب، أبو العلاء المعري، دار المشرق، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٥.
- كيليطو، عبد الفتاح، أبو العلاء المعري أو مناهات القول، دار توبقال للنشر، المغرب، ط (١)، ٢٠٠٠.
- مجموعة من الباحثين، تعريف القدماء بأبي العلاء، تح: مصطفى السقا وآخرون، إشراف طه حسين، طبعة دار الكتب، ط (٣)، ١٩٤٤.
- المحاسني، زكي، أبو العلاء ناقد المجتمع، دار المعارف بحمص، ط (٢)، ١٩٨٩.
- مصطفى، أحمد، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٩٨٥.
- المعري، شرح اللزوميات، تح: منير المدني وآخرون، إشراف ومراجعة الدكتور حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.
- شروح سقط الزند، مصطفى السقا وآخرون، إشراف طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط (٣)، ١٩٨٦.

- رسائل أبي العلاء، تح: إحسان عباس، دار الشروق، ط (١)، ١٩٨٢.
- رسالة الهناء، تح: كامل كيلاني، المكتب التجاري للنشر، بيروت، ط (٢)، ١٩٧٧.
- المقدسي، أنيس، أمراء الشعر في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت، ط (١٧)، ١٩٨٩.
- المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، دار صادر، بيروت، ط (٢)، ١٩٩٤.
- موسى، علي حسن، تاريخ علم الفلك منذ أقدم العصور وحتى العصر الحاضر، دار دمشق، ط (١)، ١٩٨٤.
- ناصف، مصطفى، قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الأندلس، بيروت، ط (٢)، ١٩٨١.
- نعيمة، ميخائيل، الغربال، مؤسسة نوفل، بيروت، ط (١٣)، ١٩٨٣.
- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ٢٠٠٤.

#### الدوريات:

- خليفات، سحبان، البعد الأنطولوجي للموت والدلالة الخلقية لفناء النفس في كتابات أبي العلاء المعري، دراسات، الجامعة الأردنية، مج (١٤)، ع (١٠)، ١٩٨٧.
- الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري، دراسات الجامعة الأردنية، ع (٣)، ١٩٨٥.
- دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتاب المعري، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنية، ع (١٩-٢٠)، ١٩٨٣.
- الزعبي، زياد، المظاهر الكونية في قصائد "سقط الزند" لأبي العلاء المعري، بحث مقدم لمهرجان المعري، سوريا، ٢٠٠٥م.

- السامرائي، إبراهيم، مع المعري في "اللزوميات"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني،  
ع(٥٢)، ١٩٩٧.

- الشتيوي، صالح، أنا والآخر في شعر أبي العلاء المعري، المجلة الأردنية في اللغة العربية  
وآدابها، مج(١)، ع(١)، ٢٠٠٥.

- فاضل، جهاد، كيف نقرأ المعري، الفكر العربي، ع(٢٦)، ١٩٨٢.

- الفهيد، جاسم، التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء، حوليات الآداب  
والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (٢٥)، ٢٠٠٥.

- الكرمي، حسن، أبو العلاء المعري في "سقط الزند" و "اللزوميات"، مجلة مجمع اللغة  
العربية الأردني، مج(٦)، ع(٢١-٢٢).

- نافع، عبد الفتاح، بنية التوتر في قصيدة الحنين، مجلة جامعة البعث للعلوم الإنسانية، مج  
(٢١)، ع(١)، ١٩٩٩.

- يوسف، مي أحمد، النص القديم والتلقي الجديد، مجلة جامعة دمشق، مج(١٥)، ع(٤)،  
١٩٩٩.

## **ABSTRACT**

### *The Upper World in Abi Al-'alaa' Al – Ma'arri's Poetry*

by:

**Sahar Mohammad Shareef Al-Jadallah**

Supervised by:

**Professor: Ziad Saleh Al – Zoubi**

This study deals with the presence of the Upper World in Abi Al-Alaa's poetry. It consists of a preface and four chapters.

The preface focuses on three issues, first specifying the concept of the upper world, second, the reason behind concentrating on poetry rather than prose, third, the study considers the collection *Saqt Al- Zend* in its artistic and practical side.

The first chapter discussed Al – Ma'arri's astronomical cognitive references focusing on Al – Marrah and Baghdad as scientific centres of Ma'arri's and their effects on his mind, science and literature.

The second chapter discusses how Al – Ma'arri artistically used the upper world in his collection *Saqt Al – Zend* in two parts. Firstly, he introduced important upper world vocabulary, in addition to the semantic and artistic frames which Al-Ma'arri creatively and innovatively formulated. Secondly, he presented hermeneutic readings for some poetic collections in *saqt Al-Zend*.

The third chapter concentrates on the most important mental and philosophical issues pertaining to the Upper World in *Al-Lozoomiyat*. It discussed the eternity of that world and its effects on the lower world, its mind, senses, and other disputatious issues.

The Fourth chapter introduces readings to this phenomenon depending on the meanings of Ma'arri's poetry in his two collections in which his view was explicitly reflected towards life and the Universe.

The study concluded that the presence of the upper world in *Sagt Al-Zend* is naturally different from its presence in *Al-lozoomiyat*.

Al-Ma'arri's astronomical knowledge in *sagt Al-Zend* was artistically manipulated through the usage of namings the labels of that world with their semantic, mythical and symbolic connotations to participate in structuring his texts innovatively and creatively based on his Arabic background.

However, in *Al – Lozoomiyat* the upper world's intellectual, philosophical and disputations issues were the ones that draw his attention in accordance with the nature of his new cognition which was emerged in Baghdad by the virtue of its scientific seminars and publishing houses.

These issues were the ones that invoke his mentality. That was reflected in his poetry, based on reason to be accepted or rejected.

Finally, this study presented a reading for this major phenomenon in Al- Ma'arri's poetry through three topics: astronomy as a global feature, aiming for complementarity, and seeking an alternative world.