

ثقافة أبي العلاء ودورها في تشكيل مواقف التلقي

أ. علي حمدوش

جامعة مولود معمري، تيزي - وزو

لم يشهد العرب عصرا أزهرت فيه حياتهم العقلية وآتت أكلها كالعصر الذي عاش فيه أبو العلاء المعري، لأن الأسباب التي أضعفت السياسة عملت على تقوية العقل وتنميته. يلاحظ الدارس لحياة العصر العقلية والثقافية أن العرب قد أخذوا منها بحظ غير قليل¹.

فبقدر ما كانت الأوضاع السياسية منهارة والأحوال الاجتماعية متدهورة والعقائدية فاسدة، كانت الحياة الثقافية مشرقة، فالعلم والأدب لم يتأثرا بالانحطاط الذي أصاب خلفاء بغداد. يقول أحمد أمين: أرى أن العلم والأدب رقيا كما كانا عليه من قبل، وأنه لم يؤثر فيهما كثيرا ضعف خلفاء بغداد، ذلك أن حركة الترجمة التي نقلت آثار الأمم، وضعت أمام أعين المسلمين ثروة علمية باللسان العربي².

ومن عوامل الازدهار في عصر أبي العلاء المعري هي النوادي الثقافية، فبعد استقلال الأقطار، أصبحت كل عاصمة قطر مركزا هاما لحركة علمية وأدبية³.

إذا كانت الحياة السياسية تعاني من الانحطاط الاجتماعي، فإنه ليس بالضرورة أن تكون الحياة العلمية تابعة للحالة السياسية ضعفا وقوة، فقد تسوء الحالة السياسية إلى حدّها وتزدهر بجانبها الحياة العلمية، وذلك أن الحياة الأولى إنما تتحسن بتحقيق العدل ونشر العدالة بين الناس. فكثيرا ما يفر ذوو العقول الراجحة من العمل السياسي إلى العمل العلمي، تجنبا لمصادرة أموالهم، وأحيانا إلى إزهاق أرواحهم⁴.

أما طه حسين فيقول في معرض حديثه عن الحياة العقلية في عصر أبي العلاء: نريد بالحياة العقلية حركة النفس الإنسانية في أنواع العلوم والصناعات، مبينا

علة ذلك عند الكلام على تقسيم العصر الأدبي لبني العباس، وأشرنا إلى أن الأسباب التي أضعفت السياسة قد عملت على تقوية العقل وأن منافسة الأمراء والمتغلبين لم تعتمد على السيف وحده، بل اعتمدت معه على العقل واللسان⁵.

ويرى أحد الباحثين أن هناك تشابها بين عصر أبي العلاء والقرن التاسع عشر في أوروبا فيقول: وكذلك في القرن التاسع عشر كان العصر مكفهر الأفق قد تخللت فيه أركان المجتمع بسبب الهزة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وهدمها للنظم القديمة ومحاربتها الآراء العتيقة ومحاولتها القضاء على التقاليد، وكان الإنسان واقعا بين بناء اجتماعي متهدم وبناء لم تتم بعد إقامته، وكان الموقف موقف شك وحيرة وتساؤل ولهفة، يكثر فيه الفلاسفة المنتشكون والمتطيرون، ويظهر من ناحية أخرى دعاة الإصلاح وبناء النظام الجديد، يبشرون بالعصر المقبل⁶.

إن بواعث الشك والحيرة التي ولدتها الثورة الفرنسية بعد أن قضت على ما كان قائما من أفكار في عهد لويس السادس عشر وأسلمت رأس زوجته الإمبراطورية ماري أنطوانيت للمقصلة، نقول إن هذه البواعث كان إيذانا بميلاد حياة جديدة هي الحياة التي تعيشها أوروبا الآن، بينما الشك الذي ساد عصر أبي العلاء كان يحمل في طياته نهاية حياة، وميلاد عصور من التخلف نعيش بعض أزمانه حتى يومنا هذا⁷.

في ضوء هذه المفارقات حول علاقة الثقافة بالتحولات السياسية في عصر أبي العلاء المعري يحدثنا طه حسين عما كان بين الفرق الإسلامية من جدل ونقاش. فلما نهض بنو العباس واشتدت قوتهم وسلطانهم لم يبق لهذه الفرق من البأس والبطش ما يمكنها من اتخاذ السيف لآرائها سلاحا، وبعبارة واضحة: لم يمكنها من تحكيم آرائها العلمية في الحياة العملية العامة فوقفت عند المناظرة والجدال⁸.

إن الدارس المتمعن للقضايا العقلية والثقافية لعصر أبي العلاء المعري لا يكاد يلمس ذلك التفاعل الضروري والحقيقي بين العلم والإنسان اللذين هما محور الرقي والازدهار. فقد ظلّ هذا التفاعل غائبا بعد أن تمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات

متفرقة واحتضن كل حاكم ما استطاع من علماء، ليتحولوا لديه إلى عنصر يفتخر به في بلاطه أمام الأتوام.

إن القول بأن الانحطاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي لعصر أبي العلاء المعري لم يكن له تأثير على الحياة العقلية والعلمية والأدبية لذلك العصر، فيه نوع من التقصير، لأنه في نظر هؤلاء ينفي التأثير المتبادل والتفاعل الحتمي بين الأنشطة العلمية والغايات الاجتماعية المختلفة التي هي العصر في مجموعها. كما أن هؤلاء الدارسين أنفسهم لم ينكروا ذلك التأثير والتفاعل الضروريين بين تلك الأنشطة. إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية لم تكن واضحة المعالم، والثروة لم تكن موزعة توزيعاً عادلاً، والحدود بين الطبقات واضحة، فنعيم ويؤس مفرط وإمعان في الترف يقابله فقدان القوت، وهذا الترف حظ والنعيم حظ عدد قليل من الخلفاء والأمراء ومن يلوذ بهم من الأدباء والعلماء، وبعض التجار، ثم البؤس والشقاء والفقر لأكثر الناس.

كانت طبقتان متميزتان كلّ التمييز، فالخليفة ورجال دولته وأتباعهم طبقة خاصة، وهم عدد قليل بالنسبة لمجموعة الأمة، وبقية الناس، وهم الأكثر، طبقة العامة من علماء وتجار وصناع ومزارعين، وأغلب هؤلاء فقراء إلا من اتصل منهم بالخلفاء والأمراء، لهذا كله كانت كل أنظار الناس موجهة إلى الخلفاء والأمراء، فالعلماء إن أرادوا الغنى لم يجدوه إلا في خدمتهم، والشعراء إن أرادوا العيش لم يجدوه إلا في مديحهم، والعلماء إن بعدوا عن القصور عرّ قوتهم والشعراء لا يشعرون لأنفسهم ولا لعواظهم وإنما يشعرون للمال ينشرونه من يد الخلفاء والأمراء⁹.

لقد حدثتنا كتب كثيرة عن أحوال العلماء وما كانوا يشعرون به من ضيق في العيش. فهذا عبد الوهاب (البغدادى المالكي) فقيه أديب شاعر له المصنفات الرائعة في الفقه لم يكن في المالكين أفقه منه في زمنه، ولما نزل معرة النعمان في رحلته استضافه أبو العلاء، وقال فيه :

والمالكي ابن نصر زار في سفر بلادنا فحمدنا النأي والسفرا

إذا تفقه أحيا مالكا جدلا وينشر الملك الضليل إن شعرا¹⁰

كما تخبرنا كتب الأدب عن الكثير من العلماء كانت حياتهم الاجتماعية ترفل في فقر لاذع، ولعل كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي يعدّ من أهم المصادر التي روت حياة البؤس والشقاء التي كان يعيشها العلماء، لأن الحياة الحقيقية لم تكن تنمو إلّا في بلاط الأمراء، فالحرية منعدمة، والشاعر لا يشعر لنفسه إلّا قليلا ولذلك نرى كثيرا من تأليف العلماء في هذا العصر إنما ألّفت بأمر وزير أو أمير، وأما الذين بعدوا عن القصور فكانوا غالبا لا يكادون يجدون ما يمسك رمقهم.

يحدثنا أحد الباحثين قائلا : إن أبا علي القالي البغدادي، ضاقت به الحال قبل أن يرحل إلى الأندلس، حتى اضطر أن يبيع بعض كتبه وهي أعز شيء عنده، فباع نسخه من كتاب الجهرة وكان كلفا بها، ومثله الخطيب التبريزي الذي كانت له نسخة من كتاب التهذيب في اللغة للأزهري في عدة مجلدات أراد تحقيق ما فيها وسماعها على عالم باللغة، فدلّ على أبي العلاء المعري، فجعل الكتاب في مخلاة وحملها على كتفه من تبريز إلى معرة النعمان، ولم يكن من المال ما يستأجر به ما يركبه، فنزّ العرق من ظهره إليها فأثر فيها البلل، ومن شعره :

فمن يسأم من الأسفار يوما فإني قد سئمت من المقام

أقمنا بالعراق على رجال لئام ينتمون إلى لئام¹¹

إذا كان هذا النتاج الأدبي صورة صحيحة للحياة الاجتماعية في غناها وترفها من جانب وفقرها من جانب، وانغماس الأدباء فيها وتوسلهم بطرق شتى نحو التكسب، فهذه الظاهرة لم تكن غائبة عن ذهنية أبي العلاء المعري، فهو من أعلم الناس بها وأدراهم بمساوئها وأخبرهم بأفرادها، فقد تناول مساوئهم المتمثلة في المين والكذب، والتكسب بالشعر التي رفضها منذ صباه، وحمل حملة عنيفة على تلك العطايا التي ينالها الشعراء، ومن يعد إلى مقدمة اللزوميات يتأكد من الأهداف التي رسمها لحياته، وحملته على هذه الطائفة مؤكدا أن الكذب الذي انتشر بين الناس إنما هو من صنع كافة الأدباء والشعراء، فيقول :

وما أدب الأقباط في كلّ بلدة إلى المين إلّا معشر أدباء¹²

إن رأي أبي العلاء المعري يؤكد أن جلّ الشعراء الذين اتصلوا بالخلفاء والأمراء كانوا أوفر من الشعراء الذين كانت أعمالهم ترمي إلى خدمة القضايا الإنسانية، ولهذا يرى أبو العلاء المعري أن هؤلاء الشعراء المداحين، هم شرار الناس بل هم ذؤبانهم التي تنتشر السباب والهجاء والتي تكيل المديح لمن لا يستحقه بغير حساب في سبيل الحصول على عطاء زهيد، فهو يرى أن التكسب بالشعر وأن جمع المال الكثير لا خير فيه لأنه لم يقصد به وجه الحق، وإنما كان الدافع إليه الطمع والجشع، وعلى هذا النحو وجدنا أبا العلاء المعري في نقده لطوائف المجتمع المختلفة، لم يكد يترك طائفة دون أن يكشف عن مساوئها، هادفا وراء ذلك الإصلاح الذي سعى له جاهدا في توكيد دعائمه بين الناس، وتأسيس القيم الإنسانية. هذه القيم التي عاش عليها المجتمع الإسلامي زمننا ما، قبل أن يعترئها الضعف والانحطاط، يقول: ولست من يطلب جائزة على قول الحق، وإنما الغرض أن يخفّ الأوق، ويزول بعض الأثقال¹³.

إن الفن كما يرى بعض الدارسين بحق ينبغي أن لا يكون مسلاة لا جدوى منها، مجرد مداعبة لأعصاب أو امتياز ينفرد به الأثرياء وأصحاب الفراغ. بل يجب أن يعلم ويصلح الأوضاع، ويحفز على العمل ويضرب المثل، ولا بدّ أن يكون الفن نقيا صادقا، وأن يسهم في سعادة الجماهير، ويصبح ملكا للأمة بأسرها¹⁴. إن التحولات والاضطرابات السياسية التي شهدتها عصر أبي العلاء المعري، كان لها صدى عميق على مستوى الحياة الثقافية التي أخذت منحى جديدا على صعيد الفكر والثقافة، وبالأخص العملية الشعرية التي أسهمت في صقل وعي الشاعر العباسي في طرح القضايا الإنسانية والوئبوية التي لها علاقة بالإنسان والعالم وفق طروحات لوسيان جولدمان¹⁵.

إن هذا الشكل الجديد من الوعي بالحرية هو نتاج كل ما حدث من تغيرات في المجتمع العربي الإسلامي في عهد الخلافة العباسية، من مختلف الحركات الكلامية

والفكرية والصوفية. وقد أدى هذا التغيير الذي طرأ على الحياة العباسية إلى لون جديد في التفكير أثمر في تلوين الحياة الاجتماعية، واقترب من الحساسيات الإنسانية، فكلما تعمقت الثقافة واتسعت حظيت التجربة الإنسانية عمقا واتساعا فأصبح الأدب عامة يحمل صبغة عضوية بينه وبين الفئات الاجتماعية لأن العلاقة بين الوعي البشري وحركة الواقع الاجتماعي لم تعد عفوية ومباشرة.

لقد أكتثرت الوسائط والحواجز بين الوعي وعلاقات الواقع المادي، فهناك حواجز الأنظمة والتشريعات المتشابكة لعلاقات التعامل البشري، والحواجز الطبقيّة والفئويّة وحواجز الأجهزة السياسية¹⁶، فالعلاقات الاجتماعية تعقدت ولم تعد في شكلها البسيط، الشيء الذي أدى بالشعر وسائر العلوم إلى عملية مركبة شمل سائر شعراء العصر العباسي والعلوم الفلسفية والدينية وما تحمله من أبعاد أيديولوجية، وأبو العلاء خير مثال في شعره الذي يعتبر حلقة تحول في مسيرة هذا العصر.

بعد حديثنا عن الحياة الثقافية خلال هذه المقدمة التي حاولنا فيها رصد أهم الآراء النظرية التي أثراها بعض الدارسين المحدثين والتي تتمثل في المنزلة التي احتلتها ثقافة هذا العصر ومدى تأثرها بالوضع السياسي والاقتصادي.

بقي لنا، وهذا ما يستلزمه البحث، أن نعرض لأهم المناشط الثقافية التي تمثل الإطار الثقافي لعصر أبي العلاء المعري. تحدثنا مصادر الأدب، أن الشام ظهرت على مسرح الحضارة العالمية منذ أواخر الألفية الرابعة قبل الميلاد، وأنها شاركت في التراث اليوناني منذ انتشرت فيها الثقافة الهيلينية وبخاصة في ثغورها صور وصيدا وبيروت وأنطاكي¹⁷. وظلت هذه المشاركة مستمرة حتى أصبح الكثير من سكان الأديرة ورهبانها يعرفون ما لليونان من تراث في الفكر الفلسفي والعلمي.

في هذا المناخ الفكري المتنوع، أثري جو الشام بالمعارف وأشبع بالتراث اليوناني العلمي والفلسفي الذي ترسخ في المرحلة العباسية بانتقال الترجمة من إطار المحاولات الفردية إلى إطار العمل المتخصص، بعد أن تبنتها الدولة، فأخذت حظها من الدقة والتنظيم في عهد الخليفة المأمون الذي أنشأ مدرسة الترجمة في بغداد

سميت باسم بيت الحكمة الذي جعل منه مركزا للترجمة كبيرا، تولى رعايته حنين بن إسحاق الذي نقل هو وابنه كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية عبر العصور¹⁸.

أشار طه حسين بدقة إلى ميدان العلوم الفلسفية، فقال : لقد تم للأمة الإسلامية، في عصر أبي العلاء المعري، نقل ما بين أيديهم من كتب أولئك الفلاسفة، يدرسونه ويفهمونه في المساجد أو في المنازل أو في المدارس والأندية، أو في قصور الخلفاء والأمراء¹⁹.

ففي ميدان الفلسفة، عرف العرب المسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو من خلال الأعمال نفسها التي ترجمت إلى العربية²⁰. أما عن الأعمال الأفلاطونية فيخبرنا صاحب الفهرست أن حنين بن إسحاق قد شرح كتاب (السياسة) لأفلاطون، وأنه قد رأى كتاب (المناسبات) منسوخا بخط يد يحيى بن عدي²¹.

تكونت آراء متضاربة في المواقف الفكرية نتيجة نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية، حيث اختلف في المجتمع الجديد، أكانت ثقافته من نتاج عملية النقل فحسب، أم مبنية على مرجعية فكرية ودينية واجتماعية غير قابلة للانسياق وراء الآراء والمذاهب إلا بعد التروي والتدقيق في الأفكار. ومن هنا حاول هؤلاء الفلاسفة تنقية أعمال أرسطو من العناصر الدخيلة. ويعد الفارابي من الفلاسفة الذين كان لهم الفضل في دفع عجلة الثقافة العربية الإسلامية، فهو من الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فقد ساهم (بمدينته الفاضلة) في إرساء قواعد الحرية والعدالة في مجتمع يفتقد ههما، لدفعه نحو التقدم الاجتماعي والثقافي. وقد كان الفارابي ممن تأثر بأرسطو من خلال كتاب (الربوبية)²²، ويعد من ممثلي الصورة الفلسفية الخالصة التي أطلق للعقل فيها حظه من الحرية، فلم تقيد سياسة ولا عادة ولا دين.

فإذا كان أفلاطون في جمهوريته قد خرج على قومه بسبب النزعات العنيفة التي توالى على حياة مدينته الخالدة (أثينا) فإن الفارابي قد انتهى إلى نفس النتيجة التي توصل إليها أفلاطون عندما قال : (وانتهيت إلى أن المصائب التي تنتهي من

حياة البشر ما لم يتولّ الفلاسفة الحقيقيون الحكم، أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين²³. لقد جعل كل من المعري والفارابي الفيلسوف على رأس عالمهما الخيالي أملا في حياة أفضل يسعد بها البشر وضمانا لعلاقة لا ينقصها العدل بين حاكم ومحكوم.

أما الفلسفة التي كانت ملائمة للشريعة ومواقفها، فقد كانت ممثلة في علماء الكلام الذي يعد مرحلة فكرية سابقة على التفكير الفلسفي المنظم في إطار المجتمع العربي الإسلامي الوسيط. وقد انشغل المسلمون بالعلوم العقلية وبتقافة الفكر العربي بثقافات الشعوب الأخرى وأضاف إليها إضافات باهرة، واستعان علماء الكلام بالفلسفة لفهم أمور الدين، كمسألة صفات الله تعالى وخلق القرآن، وقضية الجبر والاختيار وغيرها، حيث جرهم هذا البحث إلى قضايا الجوهر والعرض والحركة والسكون، وبعضهم حاول التوفيق بين نظريات الفلسفة والدين وتفسير الأمور تفسيراً عقلائياً، وهكذا اتخذت دعوتهم إلى التوحيد مجرى فلسفياً، إذ آمنوا بالتنزيه وفسروا الآيات القرآنية التي تصف الله في مفاهيم إنسانية، مثل : (استوى على العرش) بالتأويل، فقد اعتقدوا أن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر، ولا طول ولا عرض ولا عمق... وفي ذلك اعتمدوا على الآية (ليس كمثله شيء)²⁴.

تعددت مصادر الترجمات إلى العربية، إذ يزخر كتاب " الفهرست " بأسماء النقلة والمترجمين من مختلف الثقافات والألسن إلى العربية. وفي كتاب التمدن الإسلامي قوائم طويلة بأسماء الكتب المترجمة عن الفارسية والهندية واليونانية وغيرها في علوم وفنون مختلفة. أما عن أشغال المسلمين بالعلوم العقلية، فقد اتجهت ميول الخلفاء العباسيين إلى علوم الفرس واليونان، فعنى أبو جعفر المنصور بترجمة الكتب، ونقل له حنين بن إسحاق بعض كتب أبقراط وجالينوس في الطب، كما نقل ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة عن البهلوية، بالإضافة إلى رسائل أخرى، تم نقلها من الفارسية إلى العربية، بالإضافة إلى أجزاء من منطق أرسطو²⁵.

كانت العناية بالثقافة عامة عند أهل ذلك العصر سببا في كثرة العلماء والفقهاء من جميع الأجناس، وكان هذا التوسع العلمي والفقهى عاملا أساسيا في انتشار المذاهب الفقهية والملل والنحل والمتكلمين، أمثال واصل بن عطاء، وأبي هذيل العلاف والنظام، وأبو الحسن الأشعري والفارابي وغيرهم²⁶.

اتسعت في هذا العصر المناظرات الكلامية خاصة تلك التي حمل لواءها المعتزلة من أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. من هنا نرى الكافة التي استحسنت ازدهار الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري وبحكم التأثير اليوناني في الحضارة الإسلامية نجد أن معظم دارسي الأدب ونقده يتبنون هذا الاتجاه، لأنه لو وضع هؤلاء الباحثون فلاسفة الإسلام كالكندي الذي يعد لدى عديد من الباحثين الفيلسوف الأول في إطار المجتمع العربي الإسلامي الوسيط²⁷ وغيره من الفلاسفة المسلمين، ونظروا إلى ما أسهموا به في ذلك التيار العام لكان الحكم على فلاسفة الإسلام والروح الإسلامية أقل حدة وأكثر موضوعية.

سخر المعتزلة أدبهم في الدعوة إلى مذهبهم الفكري والرد على مخالفهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى كالمرجئة والخوارج وبعض الفقهاء المسلمين والمتصوفة، فكانت كتاباتهم النثرية والشعرية على براعة كلامية ومقدرة بلاغية كادوا ينفردون عن غيرهم، وقد اتخذوا من العقل إماما لهم يوصلهم إلى الإيمان العميق بالشريعة²⁸، فهم لم يؤمنوا بأن في العالم سرا سيظل مغلقا على العقل الإنساني إلى ما لا نهاية وقرروا إمكانية الإنسان وقدرته على فهم أسرار الكون وحلّ مغاليق العالم المادي بمرور الوقت وتطور أساليب البحث والتنقيب.

إن المعركة الكبرى التي أطلق عليها (خلق القرآن) والتي أثارها المعتزلة لم تكن معركة ضيقة ولم تدر فقط في ذلك الإطار من الخلافات الفقهية والجدل الكلامي بل كانت قضية سياسية من الدرجة الأولى، وظلت قضية خلافة كعشرات ومئات القضايا الخلافية بين فرق الكلام وعلمائه، وهي على غاية من الأهمية إذ أنها فتحت أبواب الاجتهاد دون تعصب وضيق أفق (فما دام القرآن مخلوقا، فقد أتى متوافقا مع

حاجات الإنسان وعصره، ولذلك فمن الممكن أن يتغير التفسير ليتلاءم مع التطوير²⁹، ولذلك جاء تصورهم للعدل - وهو مبدأ المعتزلة الثاني من حيث الأهمية - تصورا إنسانيا، إذ أرادوا بهذا تشديد تأكيدهم على سيادة العقل، فلم تعد المعارف الدينية في منهج تعتمد على النقل والتقليد بل على العقل الذي أصبح محور المعارف جميعا. يقول أحمد أمين : كان المعتزلة أو كبراءهم يأملون من وراء هذه المسألة . خلق القرآن وإلزام الناس به - أن يصبح الاعتزال دين الدولة الرسمي، فيوحدون الله كما يوحدون ويعتقون أصول الاعتزال كما يعتقدون، ويتحرر المسلمون من أفكارهم، فلا يتقيدون بما يملى عليهم، بل استعملوا العقل ووزنوا المصالح العامة ورجعوا إلى نص قرآني أو حديث أجمع عليه. وتحرر عقول المؤرخين من المسلمين فيتعرضون للأحداث الإسلامية بعقل صريح ونقد حر. فيشرحون أعمال الصحابة والتابعين ويضعونها في الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس³⁰.

إن عدم الفهم الصحيح للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية من قبل عامة الناس لم يكن بقادر على حمايتهم من الوقوع في حظيرة التشبيه والتجسيم مع صدق إيمانهم، فضلا عن قبول الأكثرية منهم للآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق على وجه فيه التسليم المطلق³¹.

فإذا جئنا إلى ما ذهب إليه المعتزلة من رأي في التوحيد وجدنا أنهم رفضوا الفهم السابق معتمدين على العقل في رؤيتهم للذات الإلهية من ناحية، وفهمهم للنصوص التي وردت حول الذات الإلهية من ناحية أخرى³².

كان هذا الفهم السابق يمثل نظرة المعتزلة العقلية في توحيد الذات الإلهية، وكان صراعهم الذي لم يعرف الوهن في تعميق ذلك الفهم العقلي لوحداية الله كان نهاية حتمية لنكبتهم، حيث أصبح الاعتزال مذهب الدولة، جعل من الصعب أن يكون الاعتزال معارضة ثورية في مراكز السلطة، ففي هذه الظروف أصبح الصراع الأيديولوجي والاجتماعي يتطلب شكلا أعلى من شكل علم الكلام للتعبير عن الدور النظري والصراع الأيديولوجي في ذلك المجتمع³³. فقد عارض الأشعرية المعتزلة

ووافق أهل السنة في كثير مما ذهبوا إليه، ويقول الشهرستاني: (ومذهبه في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والسمع والعقل مخالف للمعتزلة من كل وجه)³⁴.

إلى جانب حركة الاعتزال والفرق الدينية الأخرى كأهل السنة والقدريّة والمرجئة والشيعة وغيرها كان هناك تيار يخط له طريقا إلى الساحة المعرفية كانت مرجعيته لا تستند على المفاهيم التي تجلت عند أصحاب علم الكلام، بل اعتمدوا في طريقتهم على تيار الذوق خلافا لأصحاب الاعتزال الذين كان العقل منهجهم. وعلى الرغم من أن هؤلاء المتكلمين والمتصوفين كانوا يشتركون في ساحة معرفية واحدة هي الساحة المعرفية الدينية، فإنهم كانوا يختلفون في مسائل جوهرية، فتحصيل المعرفة لدى الصوفي أو اتصاله بالحقيقة يتكشف له عن طريق (الإلهام) الذي لا يتحقق إلا بحالة من حالات (استغراق الوجه) بعيدا عن كل أثر عقلي بالإضافة إلى قضية التأويل في البحث عن الحقيقة التي تمكن من الباطن³⁵. ومن خصائص الطريق الصوفي أن حقائق الأشياء لا تترك بالتعلم بل بالذوق والتجربة الروحية.

وذاتية التجربة الصوفية وخصوصيتها تعني أنها شخصية تتصل بالذات العابدة، حيث يحقق العابد من خلالها ذاته في حوار ثنائي بينه وبين الله. بمعنى أنها تتعارض مع كل أصل موضوعي بمعنى أنها لا تخضع لأي معيار أو قانون دقيق للحكم عليها³⁶. وربما كان أبرز ما ترتب على هذه التجربة الروحية للذات العابدة في رحلتها إلى الحق والفناء فيه، أن تلاشت عندها فكرة الوساطة اللاهوتية بين الإنسان والله كشكل لرفض أيديولوجية السلطة³⁷، فهي ثورة اجتماعية على الترف العقلي من ناحية متمثلا في الفلسفة والكلام، والترف الاجتماعي متمثلا في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار.

أما الروافد التي أسهمت في إحداث التأثير الفلسفي في التصوف الإسلامي، فتعود كما يرى الباحثون إلى رافد واحد هو الرافد الهندي الذي عن طريقه عرف المسلمون وحدة الوجود، غير أن بعضا يرى بأن الرافد الهندي لم يكن وحده الذي

غذى الفكر الصوفي بنظرية وحدة الوجود، فقد كانت هناك الأفلاطونية الحديثة التي أخذت طريقها إلى الشرق الإسلامي حاملة معها هذه النظرية³⁸.

ومن الحركات الفكرية التي أسهمت في تنوير الجانب العلمي والفلسفي في القرن الرابع الهجري وكان لها الفضل الكبير في إثراء الجدل حول القضايا الفلسفية الكبرى، هي الحركة التي عرفها الناس بجماعة (إخوان الصفا وخلان الوفاء). لقد كانت ذات نزعة شيعية متطرفة، حتى قيل إنها إسماعيلية³⁹. وكانت هذه الطائفة موضع عطف بني بويه الذين اشتهروا بأفكارهم الحرة، وحلوا محلّ العنصر التركي ردحا من الزمن، وأصبح لهم النفوذ الفعلي في بغداد حول منتصف القرن الرابع الهجري، ومن ثم استطاعت هذه الطائفة أن تتم ما بدأه المعتزلة، وخاصة ما يتعلق بالتوفيق بين العلم والدين، والانسجام بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، وتوحيد الثقافة، وكان إخوان الصفا جماعة سرية تتألف من طبقات متفاوتة، وتعتبر رسائلهم أشبه بدائرة معارف أخذت من كل مذهب فلسفي بطرف. وتتألف هذه الرسائل من إحدى وخمسين رسالة تقوم على مبادئ من العلم الطبيعي. ولها من وراء هذا أغراض سياسية.

وتبدأ فلسفة إخوان الصفا بالنظر في الرياضيات وبالتلاعب بالأعداد والحروف، ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات، فتردّ كل شيء إلى النفس وما لها من قوى. وتنتهي أخيرا إلى الاقتراب من معرفة الله على نحو صوفي. وصفوة القول إنها تتضمن مذهب جماعة مضطهدة⁴⁰.

لقد تعددت الآراء واختلفت حول هذه الجماعة التي نشأت في البصرة فلا تكاد المصادر التاريخية لعصر إخوان الصفا أو القريبة منه أن تقدم للقارئ أجوبة واضحة حول نشأة هذه الحركة، فليس لدينا سوى مصدر واحد نجده عند أبي حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة.

قال أبو حيان : (إن زيد بن رفاعة أقام بالبصرة زمنا طويلا وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر

اليبستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو محمد النهجوري، والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بال عشرة، وتضافت بال صداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به (الطريق) إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا : الشريعة دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية.

وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها وعملها، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، وكتبوا أسماءهم، وبثوها في الوراقين ولقنوها الناس⁴¹.

إن هذه الشخصيات التي ذكرها التوحيدي، وأخبرنا أنها من الجماعة ومن مؤلفي رسائلها (الخمسين) لا يكاد الدارس أن يجد لها تعريفاً في المصادر التاريخية المعاصرة لإخوان الصفا ولا في المصادر القريبة العهد بعصرهم، وثائق تتحدث عن نشاطهم كجماعة منظمة، ولا عن استخدام الإسماعيلية (رسائل إخوان الصفا) في نشاط الدعاة الإسماعيليين في كثير من بلدان العالم الإسلامي حينذاك، وكل ما نعثر عليه من وثائق بهذا الشأن إشارات عند أبي العلاء المعري في بعض أشعاره، حيث يقول :

وإذا أضاعتي الخطوب فلن أرى لوداد إخوان الصفاء مضيقاً⁴²

إن معارف إخوان الصفاء المدونة في رسائلهم (الإحدى والخمسين) كانت ترمي في أهدافها إلى تثقيف الجماهير العريضة بالمعارف العلمية دون تمييز بينها. وكان إخوان الصفاء يعملون جهدهم للوصول إلى السلطة السياسية والاستيلاء على مقاليد الحكم شأنهم في ذلك شأن معظم المذاهب الدينية، يرى الدكتور طه حسين أن

أغراضهم السياسية كانت متطرفة ومسرفة في التطرف، ولذلك فهم يلتقون مع غلاة الشيعة أو مع الإسماعيلية⁴³.

غير أن بعض الباحثين المعاصرين يدحض هذه الفكرة وينزع عنهم التبعية للمذهب الإسماعيلي، فيرى بأنهم لم يكونوا مذهبين محددين للفكر الإسماعيلي، وإنما كانوا تعبيراً شمولياً عن إحدى ظاهرات عصرهم، أي ظاهرة البحث الموسوعي التي أعطت طابع التعميم للمعارف البشرية التي كانت سائدة قبلهم وللإضافات العلمية التي أنجزها الفلاسفة العلماء والفلاسفة في عصرهم⁴⁴.

لقد كانت جماعة إخوان الصفاء من أهم الحركات التي مثلت الحياة العقلية والسياسية في القرن الرابع، بعد ما كان العقل العربي قد وعى ما نقل إليه من فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس والآداب العربية والإسلام وغيره من الديانات، وجمع ذلك ولائم بينه وحاول أن يكون منه مزاجاً واحداً تنعكس خلاصته في الثقافة التي يجب على الرجل المستتير أن يأخذ بها.

لقد كانت تعاليم إخوان الصفا تحمل طابعاً إنسانياً رفيعاً لتفانيهم في المصلحة الاجتماعية وتقديسهم للعمل والسعي في الأرض. الشيء الذي جعل منهجهم يؤثر فيما بعد في الكثير من الفرق في العالم الإسلامي كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز وغيرهم⁴⁵.

أما ازدهار الأدب واللغة وعلومها فيحدثنا أحد الدارسين (بأن أكبر حركة في الشام وأعظمها في الأدب واللغة وعلومها كانت في ذلك العصر في بلاط الأمراء الحمدانيين في حلب وخاصة أيام سيف الدولة. فقد فاقت حركة الشعر واللغة النحو وما إليه نظيرتها في مصر، وربما في العراق أيضاً)⁴⁶.

إن سنة التحول التي طرأت على الحياة السياسية والاجتماعية والتربوية كان لها الأثر البالغ على علماء هذا العصر في التحولات المنهجية والأداة المفهومة التي اتخذوها وسيلة لطرح تصوراتهم اللغوية والأدبية من منظور جديد يأبى الاتباع والتقليد

بحكم ما أملتة عليهم عوامل هذه البيئة الفكرية النشطة التي أصبحت مؤسسة على دعائم فلسفية متينة.

ومن هنا كان على علماء اللغة في القرن الرابع أن يتعاملوا مع المادة اللغوية بطريقة تعتمد على أسس جديدة. فهذا أبو علي الفارسي، وتلميذه العبقري (ابن جني) يستخدمان منهج الاعتزال في دراستهما النحوية، فيقدمان في هذا الميدان نظرية القياس العقلي فيما روي عن القدماء وعدم التسليم تسليماً أعمى بهذا المروي عن هؤلاء القدماء، أي كانت الرواية والرواة، كما يقدمان اللغة العربية، كظاهرة لغوية، لها شأنها وتطورها دون أن يكون لها كل هذا التقديس، الذي جعل منها عند الكثيرين مجرد خادم مقدس للقرآن الكريم والحديث الشريف، وكل هذا الذي استطاع أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني إحداثه، إنما يعتبر امتداداً اعتزالياً إلى ميدان الدراسات النحوية⁴⁷.

وفي هذا السياق يتبين أن علماء اللغة في القرن الرابع كانوا يتعاملون مع المادة اللغوية التي تم جمعها من قبل بأساليب جديدة، فلا يكتفون بوصف المدونة، بل كانوا يعرضونها تحت مجهر التدقيق والتصنيف والتحليل، وهذا ما أخذ به ابن دريد في جمهرته الذي حاول فيها أن يتخذ طريقاً لا يأتلّف مع منهج الخليل، فوقّ أحياناً وأخفق في أحيان أخرى⁴⁸. ومن العلماء الذين اشتهروا بدراسة المعاجم العربية نجد كوكبة ممن اشتهروا في هذا الميدان كالأزهري في تهذيبه، وابن فارس في مقاييس اللغة الذي قدم فكرة الأصول للمعاجم، وفكرة النحت التي مفادها أن ما زاد على ثلاثة أحرف فأكثر منحوت⁴⁹، وما إن أوشك القرن الرابع الهجري على الانتهاء، حتى أصبحت مدونة المعجميين مكتملة التصانيف.

أما في مجال أصول النحو وقواعده الأساسية فتكونت نهائياً على يد سيبويه وأستاذه الخليل اللذين لم يتركا للأجيال الآتية سوى خلاقات فرعية ظهرت مع مدرستي البصرة والكوفة. كما حظي علم الصرف باهتمام خاص من قبل ابن جني من خلال كتابه "الخصائص" الذي لوحظ عليه تأثره في وضعه لأصول التصريف بما ذهب إليه

علماء الكلام والفقه في وضع أصولهم. فكانت هذه المدرسة التي يمثلها أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني تستخدم القياس إلى أقصى حد، ولا تقف عند النص، فالفرق بينهما وبين غيرها كالفرق بين الحنفية في اعتمادهم الكبير على القياس، والمالكية في الاعتماد على الحديث⁵⁰.

ومن علماء اللغة من شرح الدواوين الأدبية، كابن بسطام الشيباني التبريزي المعروف بالخطيب التبريزي (421-502هـ)، وكان أحد أئمة اللغة والبلاغة في عصره، وقد تتلمذ لأبي العلاء، وقال عنه ابن خلكان : (وصنف في الأدب كتباً كثيرة مفيدة، منها كتاب شرح ديوان المتنبي، وكتاب شرح سقط الزند، وهو ديوان أبي العلاء، وشرح المعلقات السبع، وكتاب في إعراب القرآن، سماه الملخص، وله غير ذلك من التأليف)⁵¹.

أما دور الشعر في هذه المرحلة فقد كان يحمل معاني ورؤى لم يألفها القدماء من قبل، بحكم تأثيره بالمعارف الفلسفية التي كانت منتشرة آنذاك. ولا بد أيضاً من الدلالة على أن درس العلوم الفلسفية قد أجرى في الشعر اصطلاحات علمية، وأسماء لم يكن له بها عهد من قبل كالجوهر، والطبائع الأربع، وكأرسطوليس وجالينوس وأبقراط مما يفيض به شعر المتنبي وابن العميد وغيرهم.

لقد تأثرت معاني الشعراء برقي العلوم من جهة والحضارة من جهة أخرى، وليس لأحد أن يشك في أن المسلمين قد بلغوا أوفر حظوظهم من العلم والحضارة في ذلك العصر، فكان طبيعياً أن ترتقي معاني الشعر، وترقى لما تنشئ الحضارة في نفوس من تصورات لم تكن مألوفة، وترقى لما تحدث الفلسفة في العقول من دقة لم تعود من قبل⁵²، من هنا طرحت القضية في إطار نقدي بين شعراء استمدوا معانيهم من الواقع الحضاري الذي كانوا يعيشون في إطاره، وشعراء وجدوا أنفسهم مشدودين إلى الماضي، يعيشون في تراثه أكثر مما يعيشون في حاضرهم بوسائل تعبيرية استخدمها أسلافهم.

لقد أسهمت قضية الصراع بين القديم والجديد في وضع أسس جديدة للنقد، تمثلت في كتاب البديع لابن المعتز الذي انتصر للمحافظين في مواجهة هجمات المتفلسفين وقدامة بن جعفر الذي حاول في كتابه نقد الشعر متأثراً بآراء أرسطو فيما كتب في الجدل والمنطق⁵³.

ويرى بعض الباحثين أن ابن المعتز كان له الفضل في تحريك النقد وتوجيهه، فيكفيه أنه بكتابه هذا قد حدد للخصومة بين القدماء والمحدثين أهدافها التي مهدت الطريق لدراسات نقدية أخرى وأعني بها الدراسة التي قام بها قاضي الدولة البويهية علي بن عبد العزيز الجرجاني تحت اسم "الوساطة بين المتبني وخصومه"⁵⁴، هذه الدراسة التي أسهمت في وضع أسس البلاغة العربية ومناهجها التي بدأت في الظهور والنمو والاكتمال طوال القرن الرابع الهجري.

أما الشعر الفلسفي الذي ظهر على يد أبي العلاء المعري فإن ظهوره لم يكن فجأة، بل كانت هناك بدايات مهدت له الطريق، فالباحثون يذكرون كيف استطاعت مصطلحات علم الكلام أن تجد طريقها إلى المعجم الشعري في العصر العباسي نتيجة للأفكار التي كانوا يبنونها ليس على المستوى الخاص، ولكن على مستوى العامة. (وربما كان أبرز أثر لهم في لغة الشعر ناشئاً عن توجيه اللغة إلى استيعاب المعاني العقلية. فالمعاني الجديدة تحتاج دائماً إلى لغة جديدة لأدائها، أو على الأقل لتطويع اللغة المستخدمة لتحمل هذه المعاني)⁵⁵، فلا جدال في أن المناخ الفكري والقدرة اللغوية التي كان عليها المعري أتاحت له حرية الحركة الشعرية في صياغة معاني جديدة من حيث اشتغالها على كثير من الأفكار الفلسفية التي استخلصها المعري من الحياة نفسها ثم من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية ومن الديانات المختلفة ومن علم الكلام والتصوف.

الهوامش:

- 1- طه حسين: الأعمال الكاملة، مجلد 10، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974، ص 85.
- 2- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج 1، ط 4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966، ص 94.

- 3- المرجع نفسه، ص38.
- 4- المرجع نفسه، ص96.
- 5- طه حسين: الأعمال الكاملة، مجلد10، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974، ص 84.
- 6- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص40.
- 7- المرجع نفسه، ص40.
- 8- طه حسين: الأعمال الكاملة، ص79.
- 9- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص 115.
- 10- أبو العلاء المعري: سقط الزند، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص 134.
- 11- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص119.
- 12- أبو العلاء المعري: اللزوميات، ج1، ص36.
- 13- أبو العلاء المعري: رسالة الصاهل والشاحج، تح: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، 1975، ص202.
- 14- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص42.
- 15- جمال شحيّد، البنيوية التركيبية، ص 64.
- 16- حسين مروة: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، دار الفارابي، بيروت، 1982، ص414.
- 17- شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص70.
- 18- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص55.
- 19- طه حسين: الأعمال الكاملة، ص85.
- 20- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص225.
- 21- ابن النديم: الفهرست، طبعة لايبسك، القاهرة، 1871، ص344.
- 22- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص300.
- 23- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص264.
- 24- القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية: 11.
- 25- شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، ط5، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص138.

- 26- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ج3، ط13، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1991، ص335.
- 27- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص223.
- 28- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ص223.
- 29- إميل توما: الحركات الاجتماعية في الإسلام، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1981، ص96.
- 30- أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، دار التأليف والترجمة، القاهرة، 1936، ص196.
- 31- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص61.
- 32- المرجع نفسه، ص 61.
- 33- مجموعة من المؤلفين: الماركسية والتراث العربي الإسلامي، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص113.
- 34- الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، تح: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، (د.ت)، ص132.
- 35- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص66.
- 36- المرجع نفسه، ص67.
- 37- مجموعة من المؤلفين: الماركسية والتراث العربي الإسلامي، ص129.
- 38- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ص230.
- 39- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ص389.
- 40- المرجع نفسه، ص390.
- 41- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 1953، ص3.
- 42- المرجع نفسه، ص 7.
- 43- المرجع نفسه، ص 7.
- 44- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ط3، دار الفارابي، بيروت، 1980، ص 448.
- 45- يسرى محمد سلامة: النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري، ص129.
- 46- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص177.
- 47- محمد عمارة: فجر الليقطة القومية، ط3، دار الوحدة، بيروت، 1981، ص133.
- 48- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ص362.
- 49- المرجع نفسه، ص 363.

- 50- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص185.
- 51- ابن خلكان: وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، (عن تعريف القدماء)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2003، ص 181.
- 52- طه حسين: الأعمال الكاملة، ص94.
- 53- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، ص49.
- 54- المرجع نفسه، ص53.
- 55- المرجع نفسه، ص54.