مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: رفض الشاعر تأويل متلقي شعره المعري نموذجاً
اسم الكاتب: د. كامل العتوم
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/8769
تاريخ الاسترداد: 2026/06/17 12:06 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

رفض الشاعر تأويل متلقي شعره المعري نموذجا

د. كامل العتوم
كلية الآداب - جامعة صحار
صحار - سلطنة عمان

تاريخ الاستلام 17-03-2010 تاريخ القبول 04-05-2010

ملخص

اهتمت الدراسات النقدية المعاصرة بدور المتلقي في قراءة النص، وأعطى بعض هذه الدراسات المتلقي السيادة في التأويل. وفي تراثنا الذي منح المتلقي الحرية في التأويل تعددت قراءات الشعر، ولكن موقف الشعراء تأرجح ما بين الرفض والقبول لقراءات شعرهم.

وهذه الدراسة محاولة لبيان صورة رفض الشاعر في تراثنا تأويلات المتلقي لشعره، وبيان صورة المتلقي وانحراف تأويلاته من وجهة نظر الشاعر.

وجاء اختيارنا لأبي العلاء المعري لأنه أحد الشعراء النقاد الذين اعترضوا على تأويلات بعض متلقي شعره، وقدم لنا كتابا يتضمن تلك الاعتراضات على المستويين النظري والتطبيقي، وهو كتاب «زجر النابح».

تعرض الدراسة بداية موقف الشعراء في تراثنا من تأويل المتلقي، ومن ثم تبين العوامل التي جعلت من نصوص المعري قابلة لتعدد القراءات، وتعرض واقع المتلقي ومنطلقاته في التأويل كما يرى ذلك المعري.

وقد حاولت الدراسة بيان دوافع المعري وأساليبه وآلياته ومعاييره في اعتراضاته، ثم قدمت الدراسة وصفا للموقف النقدي العام في التراث من دور المتلقي في قراءة النص، مما قد يساعد الناقد المعاصر في بناء صورة أكثر عمقا وتكاملا للقراءة ومناهجها.

رفض الشاعر تأويل متلقي شعره .. المعري نموذجا (155-178)

مقدمة

بقي الاختلاف في قراءة النص ما بين المتلقي والمؤلف قائما عبر العصور، وقد رافق ذلك الاختلاف تجاذب يبين فيه كل واحد منهما أنه يقدم القراءة الصحيحة، كما رافق هذا الواقع جدل حول صاحب الحق منهما في تقديم التأويل الدقيق المناسب.

واهتمت الدراسات النقدية المعاصرة بدور المتلقي في قراءة النص، وذهبت بعض هذه الدراسات إلى أن المتلقي يمتلك النص بعد خروجه من بين يدي المؤلف، وقد أعطت هذا المتلقي الحرية في تقديم القراءة التي يراها مناسبة، ومنحته السيادة في التأويل، في حين تجاهلت فيه دور المؤلف ودعت إلى موته في عملية التأويل.

واختلفت قراءات الشعر عند المتلقين في التراث، وظهرت التأويلات المتعددة للنص الواحد، وهي تأويلات تدور حول النص القابل للتأويل، ذلك النص الذي يتسم بالغموض أو الخروج على التقاليد الفنية المألوفة، أو الانطواء على مضامين يسلط عليها المتلقي معاييره حسب ميوله ومعارفه ومبادئه وقيمه.

وفي تراثنا نجد من المبدعين النقاد من وقف موقف الرافض لتأويلات بعض متلقي شعره، وهو رفض يرجع إلى أسباب متنوعة ومتداخلة في آن، فمنها ما يقع في دائرة نقد النقد تصحيحا لتلك التأويلات، وتعبيرا عن إيمان الشاعر بأن المعنى المراد أو الغرض المقصود لا يمكن الإحاطة به والإشارة إليه إلا إذا أكد الشاعر أنه ذلك المعنى الذي تشكل في بطنه، ومنها ما يقع في دائرة دفاع الشاعرعن ذاته أمام تأويلات المتلقي التي أكسبت شخص الشاعر سمات لا يعترف الشاعر بوجودها.

وهذه الدراسة محاولة لبيان صورة رفض الشاعر في تراثنا تأويلات المتلقي لشعره، وآلياته ومعاييره في الرفض، وبيان صورة المتلقي من جانب آخر وانحراف تأويلاته من وجهة نظر الشاعر. ونأمل أن تقدم هذه الدراسة بعض الإضاءات لتراثنا النقدي فيما يتعلق بدور المتلقي والشاعر في التأويل، وتقدم للناقد المعاصر المهتم بعملية القراءة ومناهجها وهمومها مهادا يمكن الاستفادة منه في تشكل رؤيته النقدية.

ولقد كان اختيارنا لأبي العلاء المعري لبيان ما نسعى إليه، وذلك لأن المعري أحد الشعراء النقاد الذين اعترضوا على تأويلات بعض متلقي شعره، وقدم لنا كتابا يتضمن تلك الاعتراضات على المستويين النظري والتطبيقي، وهو كتاب «زجر النابح».

وجاء منهجنا في العرض يصف بداية موقف الشعراء في تراثنا من تأويل المتلقي، ومن ثم يبين العوامل التي جعلت من نصوص المعري قابلة لتعدد القراءات، ويعرض واقع المتلقي ودوافعه في التأويل كما يرى ذلك المعري. وحاولت الدراسة بيان دوافع المعري وأساليبه وآلياته ومعاييره في اعتراضاته، ثم قدمت وصفا للموقف النقدي العام في التراث من دور المتلقي في قراءة النص.

* * *

لقد كان بعض الشعراء على وعي بأن طبيعة إبداعهم تفرض تنوعا في تأويلات المتلقين، وهذا ما أشار إليه المتنبي بقوله:

أَنامُ مِلْءَ جُفوني عن شَوارِدِها ويَسْهَرُ الخَلْقُ جَرَّاها ويَخْتَصِمُ

والمتنبي هنا لم يكن مكترثا باختصام المتلقين، وهو موقف يشي بموافقة الشاعر على منح المتلقي الحرية في التأويل بعيدا عن مواجهة تأويلاته بالرفض أو القبول. ونجد في تراثنا من المبدعين النقاد من اعترض على تأويلات بعض متلقي شعره، وهو موقف قد يعبر عن الإيمان بأن الشاعر هو الأقدر على تحديد المعنى المراد أو الغرض المقصود، وقد يكون هذا الموقف كذلك دفاعا من الشاعر عن نفسه، وذلك حين يرى في تأويلات المتلقي ما يشير إلى انحراف في مبادئ الشاعر وقيمه.

وفي هذا البحث سنتعرف على الموقف النقدي للشاعر الناقد أبي العلاء المعري من تأويلات بعض متلقي شعره.

فلقد أظهر المعري في شعره آرائه ونظرته إلى الحياة، ولاح في بعض شعره ما ظنه بعض المتلقين مخالفا لقيم المجتمع واعتقاداته، فأنكروا عليه مضامين هذه الأنماط من الشعر، واعتبروها انعكاسا لواقع المعري العقائدي والقيمي، فواجه المعري حملة واسعة تتهمه بالإلحاد والزندقة، ومثل هذه الاتهامات في تراثنا قد تـؤدي إلى أن يدفع المبدع حياته ثمنا لها، وقد تـؤدي كذلك إلى فقدان التعاطف مع الإبداع وإخضاعه مجددا للنقد البنّاء.

وقد عبر أبو العلاء عن رفضه لهذه التأويلات في كتابه «زجر النابح»، وهذا الكتاب جاء ـ كما ذكر ياقوت ـ ردا على بعض الجهال الذين أرادوا النيل من أبي العلاء وإيقاع الأذى به، وذلك حين تكلموا على أبيات له من لزوم ما لا يلزم،[1].

لا شك أن المعري قد بلغ مكانة مرموقة في مجال الثقافة والإبداع والنقد، تلك المكانة التي عرفها الأصدقاء والخصوم، بل إننا نرى المعري يتطاول بقامته ويعتز بمكانته ويصرح بها في ظل ارتفاع قامات أدبية وعلمية كثيرة، وقد قال:

لَعَمْرُكَ ما غادَرْتُ مَطْلِعَ هَضْبَةٍ مِنَ الفِكرِ إلا وارتَقَيْتُ هَضابَها[2]

وقال:

ما كانَ في هذهِ الدُّنيا بَنُو زَمَنٍ إلا وعِنْدِي مِن أَخبارِهم طَرَفُ[3]

وواقع المعري هذا ـ كم هو الحال في كل زمان ـ خَلَقَ الحساد والحاقدين، ودفعهم إلى البحث عما يهز صورة المعري ويشوهها بكل الوسائل المتاحة، وفق رؤية تحاول إثبات صحة أحكامها اعتمادا على معايير دينية وعقلية. وقد قال المعري:»حسدني قوم فكذبوا علي وأساءوا إلي»[4]، وذكر في زجر النابح أن أقوال الطاعنين أتت»حرصا على التشنيع، ورغبة في تضريب العامة على معنى التأريش»[5].

ومن الملاحظ أن طابع الزجر قد غَلَّف تأويل بعض متلقي شعر المعري وغلَّف كذلك رفض المعري لهذا التأويل، فالرفض والرفض المضاد يتسم بالهجاء والقسوة والتحدي، وهو زجر متبادل رأى فيه كل طرف أنه الأعلى شأنا وعلما، وأن مقولات خصمه من باب الكلام الهراء، وقد صور كل طرف منهما الآخر على صورة الكلاب النابحة، فقد قال المعري:

ويَطْعَنُ في عُلايَ و إنَّ شِسْعي لَيَأْنَفُ أَنْ يَكونَ لهُ نِجادا[6]

وقال:

بأَيِّ لِسانٍ ذامَني مُتَجاهِلٌ عِلِيَّ وخَفْقُ الرِّيحِ فيَّ ثَناءُ
تَكَلَّمَ بالقَولِ المُضَلَّلِ حاسِدٌ وكُلُّ كلامِ الحاسِدينَ هُراءُ[7]

ثم استحضر في ظل تعاليه ومواقفه صورة الكلب نابح القمر لهذا المتلقي، بقوله:

تـعاطَوا زَماني وقد فُتُّهُم فما أَدْرَكوا غيرَ لَمْحِ البَصَرْ
وقد نَبَحُوني وما هِجْتُهُم كما نَبَحَ الكلبُ ضوءَ القَمَرْ(8)

وكذلك وضع بعضهم المعري في دائرة الكلاب النابحة، فلقد هجاه القاضي محمد بن إسحاق الزوزني بقوله:

كَلْبٌ عَوى بمَعَرَّةِ النُّعمانِ لمَّا خَلا عن رِبْقَةِ الإيمانِ
أَمَعَرَّةَ النُّعمانِ ما أَنجَبْتِ إذْ أَخرْجتِ منكِ مَعَرَّةَ العُميانِ(9)

ويرى المتأمل في «زجر النابح» ذلك الأثر الذي تركه تأويل بعض المتلقين في نفس المعري، فقد زاد إحساسه بالغربة، وفقده لمن ينتصر له وينافح عنه(10)، فالمعري ـ كما ذكر ـ «غريب مُطرَح، قد يئس من النصرة»، وقد تمثل بقول الأعشى:

ومَن يَغْتَرِبْ عن قومهِ لا يَزَل يرى مصارعَ مظلوم مَجَرًّا ومَسْحَبا
وتُدْفَنُ منه الصالحاتُ ، و إن يُسِئ يكنْ ما أساءَ النَّارَ في رأسِ كَبْكَبا

وقال:»هيهات ! أين ذلك البقيع ؟ بَعُد والله طلبه ومات أهله ! فرحم الله ابن مناذر حيث يقول:

ثم خُلِّفتُ في هَباءٍ من النا سِ أقاسيهمُ ودهرٍ كَنودِ»(11)

واستغرب المعري صمت الطبقة المثقفة على ادعاءات بعض المتلقين، وقال: «فأعوذ بالله من قوم يسمعون كلام الطاعن،... ثم لا ينهونه عن ذلك»(12)، ورأى أنه «لو كان للدين مُسْكة أو للمتظاهر به بقيّة لوجب أن يُقابَل هذا المتخرص بما يستحق»(13)، وقد تسلح بالصبر وتوجه بالشكوى إلى الله من قلة المنصفين(14).

على أن واقع المعري المؤلم قد قاده أحيانا إلى الرضى بهذا الواقع، ومن هنا نراه في رسالة «الصاهل والشاحج» يصور في سخرية مريرة جسده بعد الموت فريسة تتصارع عليها الكلاب والوحوش، فيوصي بحصة للثعلب، ويحاول أن يحرم الضبع إن قبلت الكلاب ذلك(15)، ويصبح، كما ذكر في زجره، «غير حافل أراح الموت عليه أم ابتكر، ولا مبال على أي صرعيه وقع»(16).

وفي ظل هذا الشعور المتنامي بالظلم والغربة ظهر زجر المعري، ورفضه لتأويلات بعض متلقي شعره، وقدّم لنا نقدا على المستويين: النظري والتطبيقي، وهو نقد اعتمد فيه ثقافته الواسعة المتنوعة، ومعرفته بقضايا اللغة والبلاغة، مستخدما المعايير المختلفة: الدينية والأخلاقية والعقلية والبلاغية واللغوية، وهو في جميع معاييره يحاول الكشف عن شعره المتميز على المستويين: الديني والفني في آن.

ولقد أشار المعري إلى سمات شخصية المتلقي الذي اعترض على تأويلاته، فهذا المتلقي ـ كما ذكر ـ مُبطل، وعرّيض كاذب، ومتخرّص، ومتقوّل، ومتحامل، ومتسرع، ومتسوِّق، ومعتد، ومتقرِّب بثلب البُرآء، وملحد، ومرتكب للمنكرات(17). وذكر المعري في تعليقاته ما يبين أسباب خروج هذا المتلقي عن دائرة النقد الصحيح، ومن ذلك ـ كما ذكر في غير مرة ـ الجهل(18)، فهو جاهل بأحكام المنظوم(19)، وأساليب القول(20)، ووصل الجمل والأبيات(21)، والتمييز بين الخطأ والصواب والحق والباطل(22)، وكذلك هو جاهل بفروع الدين وأصوله(23)؛ ولذا فقد أخذ دورا لا يستحقه، وتعرّض ـ كما ذكر ـ لما لا يحسن(24)، ودخل دائرة ما يشتبه فلم يعرفه(25).

ووصف المعري في غير مرة ذلك المتلقي بالمموِّه(26)، مستعيذا بالله من زمان تجد فيه دعوى هذا

المموه من يقبلها[27]. وعنصر التمويه يؤدي عنده إلى عدم الإنصاف[28]، وقد قال: «أفما يستحي المتحامل أن يأتي بمثل هذه التمويهات الباطلة، ويلبس بها على جماعة مغترة»[29]. وانتهى إلى أن هذا المتلقي قد فقد القدرة على التأويل[30].

ومن الملاحظ أن النظرة القديمة قد تحدثت عن وجود ظاهر وباطن لشعر المعري[31]، ويبدو أن بعض المتلقين بسبب غاياتهم وسماتهم التي ذكرها المعري أرادوا أن يثبتوا الظاهر، فاندفعوا في توضيح ظاهر هذا الشعر وتحويله إلى واقع حقيقي، متجاهلين المستوى الباطني أحيانا وجاعلين منه مصدرا للشك في عقيدة المعري أحيانا أخرى. ومن هنا نراهم مثلا يثيرون الشكوك حول ادعاء المعري بأن لديه سرا، كادعائه بأن الهدى ـ خلافا للضلال ـ مما يقع في دائرة الأسرار، وذلك في قوله:

ولِديَّ سِرٌّ ليس يُمْكِنُ ذِكْرُهُ يَخْفى على البُصَراءِ وَهْوَ نَهارُ
أمَّا الهُدى فوَجَدتُهُ ما بَيْنَنا سِرًّا ولكنَّ الضلالَ جِهارُ

وقد رفض المعري هذا التلقي بقوله:» أما إنكار المعترض، ...فجهل منه واعتداء؛ لأن ابن آدم مأمور بحفظ الأسرار»، وذكر أن هذا السر بعيد عن قضية الإيمان والضلال، فقال:»معناه أني من أول العمر إلى آخره يُظن بي الثراء واليسر لما أعانيه من التقنّع والاستغناء عن الناس.. وأما البيت الثاني فمعناه أنّ الهدى قليل كأنه سر، والضلال قد غلب فكأنه جهار»[32].

لقد جعل المعري من شعره وسيلة إلى «التأمل في مصير الكون وهموم الإنسان الفكرية والنفسية، وعلاقته بذاته وبالآخرين، وبالحياة والموت وما بعد الموت»[33]، فطرح فيه بأسلوبه الخاص تساؤلات عديدة وإشارات متنوعة ذات علاقة بالمبادئ الدينية، وقد وجد هذا الطرح صدى في مجتمع المعري في ظل ازدياد الصراع بين المذاهب والفرق الإسلامية. وقد استخدم بعض المتلقين المعايير الدينية في تأويل شعر المعري ليثبتوا خطأ تلك المضامين وانحرافها، ولكن المعري رفض هذه التأويلات مستخدما المعايير الدينية أيضا لبيان خطأ أحكام المتلقي، مستغلا ثقافته الإسلامية الواسعة.

ومما اعترض عليه المتلقي قول المعري:

أفيقُوا أفيقُوا يا غُواةُ فإنَّما دِياناتُكُمْ مَكْرٌ مِنَ القُدَماءِ

ويبدو أن تأويل المتلقي قد انطلق من ظاهر النص الذي يصف الديانات ـ على صيغة الجمع ـ بالمكر. وقد رفض المعري هذا التأويل، حيث رأى أن الأمر مرتبط بأهل الكتاب الذين مكروا بأتباعهم، واستدل على هذا المكر بقوله تعالى:»ومَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ»[آل عمران: 54]، وقوله: «فوَيْلٌ لِّلَّذينَ يَكْتُبُونَ الكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً»[البقرة:79]، وجعل لفظ»القدماء»مستمدا من أقوال اليهود: «ذكر قدماؤنا كذا، وخبر قدماؤنا كذا»[34]. وبمثل هذا التوجه رد المعري تأويل المتلقي لقوله:

لَعَمْري لقد فضَحَ الأوَّليـ ـنَ ما كَتَبُوهُ وما سَطَّرُوا [35]

ونرى المعري يضمن شعره بعض القضايا الفقهية، ومن ذلك قوله:

تُناقِضٌ ما لهُ إلا السُّكُوتُ لهُ وأنْ نَعُوذَ بمَولانا مِنَ النَّارِ
كَفٌّ بخَمْسِ مِئٍ من عَسْجَدٍ فُدِيَتْ ما بالُها قُطِعَتْ في رُبْعِ دِينارِ؟

وقد أثارت هذه الأبيات[36] حفيظة بعض المتأخرين، مثل ياقوت الحموي(ت626)، وابن كثير (ت774)، فقد قال ياقوت:»كان المعري حمارا لا يفقه شيئا، وإلا فالمراد بهذا بيّن، لو كانت اليد لا تقطع إلا في سرقة خمسمائة دينار، لكثر سرقة ما دونها، طمعا في النجاة، ولو كانت اليد تفدى بربع دينار، لكثر من يقطعها، ويؤدي ربع دينار عنها، نعوذ بالله من الضلال!»[37] . وقال ابن كثير: «وهذا من قلة عقله وعلمه، وعمى بصيرته، وذلك أنه إذا جنى عليها يناسب أن يكون ديتها كثيرة؛ لنزجر الناس عن العدوان، وأما إذا جنت هي بالسرقة فيناسب أن تقل قيمتها وديتها؛ لينزجر الناس عن أموال الناس، وتصان أموالهم، ولهذا قال بعضهم: كانت ثمينة لما كانت أمينة، فلما خانت هانت»[38]. ولا ريب أن هؤلاء ـ شأنهم شأن بعض متلقي عصر المعري ـ قد اعتبروا لفظ «التناقض» وصيغة التساؤل الإنكاري دليلا على تصادم موقف الشاعر مع الآراء الفقهية، بعيدا عن التأويلات التي تراعي طبيعة الشعر، ومع هذا، نجد من يتنبه إلى نتيجة هذا التأويل، فيتحوط، ويشترط تطابق المضمون مع عقيدة الشاعر، فقد قال الحافظ السلفي (ت546) تعقيبا على البيتين: «إن قال هذا الشعر معتقدا معناه، فالنار مأواه، وليس له في الإسلام نصيب»[39]، والسلفي وضع كتابا في أخبار أبي العلاء[40]، وأورد فيه ما يدل على صحة عقيدة المعري[41].

أما المعري فقد رأى في البيتين السابقين بيانا لما ينبغي ألا يسأل عنه، بل مواجهته بالرضا والتسليم، ولو خالف العقول، وذلك كالسؤال عن مقدار ميراث بعض الورثة، وحرمة الربا رغم منفعته، واستشهد بقوله تعالى:» وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهَاكُمْ عَنْهُ فانْتَهُوا»[الحشر: 7]، وقوله: « وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ والرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ»[آل عمران: 7]، معتبرا قوله:» الراسخون» غير معطوف على اسم الله ، وإنما هو ابتداء، أيَ: والراسخون في العلم قائلون[42]. ومع ذلك، فإن رد المعري وتأويله الذي أكد فيه الرضا والتسليم لم يجد آذانا صاغية، بل نجد بعض الدارسين المحدثين قد استقر رأيه على القول بأن المعري لم يمتنع عن إنكار شيء من أحكام الشريعة والاعتراض عليها، مثل إنكاره ـ في البيتين ـ قطع يد السارق[43].

ولقد تتبع بعض المتلقين الفقهاء شعر المعري الذي يؤدي ـ حسب تأويلهم ـ إلى إنكار أمور تشريعية، ومن ذلك اعتراضهم على قوله:

أقِيمي لا أعُدُّ الحَجَّ فَرْضًا على عُجُزِ النِّساءِ ولا العَذارى
ففي بَطْحاءِ مَكَّةَ شَرُّ قَوْمٍ وليسُوا بالحُماةِ ولا الغَيارى

والمتلقي الفقيه لم يعترض بسبب موقفه منَّ المضمون الفقهي فحسب، وإنما أثاره أيضا وصف أهل مكة ـ مهد الإسلام ـ بالأشرار، ويأتي المعري منافحا بمعايير فقهية، فيذكر أن فريضة الحج تسقط عن النساء والرجال بسبب السّراق في الطريق وفي داخل مكة، ويذكر كذلك بأن أحد الصالحين قد دفع امرأته دفعة عنيفة؛ لأنها أرادت النهوض إلى الحج، وروى أن بعضهم يُقتل بالحرم إذا ظُنَّ أن لدى الحاج ما يغتنم[44]. على أننا نجد المعري قد اتخذ أحيانا من الواقع الذي حاصر الناس ومنعهم من الحج ـ وسيلة رمزية لمحاصرة أشد عمقا للذات، وذلك كقوله:

لا مُلْكَ لي وأرى الدُّنيا تُحاصِرُني وما حَجَجْتُ وقد لاقَيْتُ إحصارا[45].

واعترض بعض المتلقين على قوله:

كَمْ مُسْلِمٍ عَبَدَ الهَوى فوَجَدتهُ فيما يُحلُّ كعاقِدِ الزُّنَّارِ
كذبوا إنَّ ادَّعَوا الهُدى وجميعُهُم يَسْرونَ في تِيهٍ بغيرِ مَنارِ

وظاهر هذا النص يفتح الباب للتساؤل عن ذاك المسلم عابد الهوى، المشابه للذمي(عاقد الزنار)، الكاذب في ادعائه، التائه الذي لا هادي له. ويرد المعري بقوله: «ما يزال المتكلم يخبط في أفانين الجهل، ويتعسف في حنادس الظلام، وإنه لغبي عن فروع الدين وأصوله، أمَا عَلِم أن المسلم إذا عبد هواه فهو حائد عن عبادة الله، وقد وجب عليه حكم المرتد؟ وتلك شر من حال الذمي؛ لأن الكتابيين إذا أدوا الجزية وجب على الإمام أن يحوطهم كحياطة غيرهم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، أفما سمع هذا المعترض قوله تعالى:» فأَمَّا مَنْ طَغى وَآثَرَ الحَياةَ الدُّنْيا فإِنَّ الجَحِيمَ هِيَ المَأْوَى وأَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى فإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوى» [النازعات: 41-37]، أفما علم أن عبادة هواه مؤدية إلى إيثاره الحياة الدنيا،... وقد قال القائل:

وعِبادَةُ الأَهواءِ في تَطْويحِها بالدِّينِ فَوْقَ عِبادَةِ الأَصنام»[46]

وهكذا، فإن اعتراض المعري يدفع إلى قبول ما ينطوي عليه الشعر بالمعايير الدينية التي كانت وسيلة المتلقي في التأويل.

ويستفز المعري بعض متلقي شعره بقوله:

وقد زعموا الأملاكَ يُدْرِكُها البِلى فإِنْ كانَ حَقًّا فالنَّجاسَةُ كالطُّهْرِ

وظاهر النص هنا جعل حقيقة موت الملائكة زعما، وجمع بين المقدس والمطهر(النجاسة والطهر)، أوالمشركين والملائكة، وكأنه يساوي بينهم. وذهب المعري في رده إلى تأكيد حقيقة موت الملائكة، ثم قال:» و(إن) هنا تؤدي معنى (إذا)،... والغرض أن الملائكة إذا ذاقت الموت وهي أشباح طاهرة، فقد صارت في لقاء الموت مثل الذين حكم عليهم بالنجاسة لقوله تعالى: «يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما المُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا المَسْجِدَ الحَرَامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا»[التوبة: 28][47].

وأشغل المعري نفسه في تأمل الكون، وطرح تساؤلات تتعلق بالأمور الغيبية، كالموت والبعث والقيامة، فلقد قال:

أَمَّا القِيامَةُ فالتَّنازُعُ شائِعٌ فيها وما لخبيئِها إِصْحارُ

ولا شك أن لفظ «التنازع»- في شأن يوم القيامة - دفع المتلقي إلى تأويل خطير، يؤدي إلى اعتبار المعري منكرا ليوم القيامة، ولكن المعري يوجه هذا التنازع إلى دائرة الجدل حول المعرفة المحجوبة في الإسلام عن موعد القيامة، حيث رأى أن الأمم قد اختلفت في مقدار عمر الدنيا، وأن اختلاف هذه الروايات هو المقصود بالتنازع الذي يدل على الجهل، ورأى أن قوله تعالى:»يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ القِيامَةِ»[القيامة: 6]، إنكار على من سأل، وأن النبي(ص) لم يخبر عن موعد الساعة[48].

ويرد المعري تأويل المتلقي لقوله:

داران: أَمَّا هذهِ فمُسِيئَةٌ جدًّا، ولا خَبَرٌ لتِلكَ الدَّارِ
ما جاءَ مِنها وافِدٌ مُتَسَرِّعٌ فيقُول للنَّبأ الجَديدِ: بَدارِ!

وذهب إلى أن قوله إقرار بدارين، خلاف قول»العرّيض الكاذب»، فأخبار الآخرة: نبوي سابق، فيه ذكر الحساب والعقاب، ونبوي منتظر يشاهد يوم القيامة، ورأى أن قوله: «لا خبر لتلك الدار»، معناه أن الأخبار لا ترد عن الموتى برسالة أو كتاب، فلن يبعث أحد إلا في المحشر[49].

وحاول المعري في ردوده أحيانا حصر إنكار المعرفة الكامن في تساؤلاته في دائرة الإنكار المُقَرّ به دينيا، فقد قال:

لو جاءَ مِن أَهْلِ البِلى مُخْبِرٌ سَأَلْتُ عن قَوْمٍ وأَرَّخْتُ

هل فازَ بالجَنَّـةِ عُمَّالُها وهل ثَوى في النَّار نُوبَخْتُ ؟

وفي ظاهر البيتين ـ بما فيهما من تمن وتساؤل ـ ما يتضاد مع الإيمان الراسخ بدخول المؤمن الجنة، ودخول الكافر النار، ولكن المعري في رده على المتلقي جعل الأمر تساؤلا لا يجد جوابا من منطلق ديني، وهو أن الأعمال بالنوايا والأمور بخواتيمها، ومآل الإنسان في الآخرة غيبي، وقد استشهد بالقرآن والحديث(50).

ويشير المعري في تجربته الشعرية إلى الروايات التاريخية، وقد يأتي توظيفها موحيا بالتعارض مع بعض الآراء الدينية، فقد اعترض المتلقي على قوله:

آليتُ ما الحِبْرُ المدادُ بكاذِبٍ بل تَكْذِبُ العُلَماءُ والأَحْبارُ
زَعَمُوا رِجالاً كالنَّخِيلِ جُسُومُهُم ومَعاشِرا قاماتُهُم أَشْبارُ

فبيّن المعري كذب الأحبار من أهل الكتب القديمة، وإضلالهم من اتبعوهم، مستشهدا بقوله تعالى: «لولا يَنْهاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ والأَحْبارُ عن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُون»[المائدة: 63]، وذكر بعض الروايات الكاذبة، كالقول بوجود أقوام أجسامهم عظيمة، فتصل رؤوسهم إلى السماء، فتشكوا الملائكة من هذا. وشن المعري حملة على من سماهم «القصاص من المسلمين»، فهؤلاء رووا الأخبار دون تمحيص، كقولهم بأن طول موسى ـ عليه السلام ـ سبع أذرع، وطول عصاه كذلك، وأن أطول رجال عاد كان مئة ذراع، وكان أقصرهم سبعين ذراعا، وأن طول الرجل من ياجوج وماجوج كان أشبرا، وكل هذا عنده لا صحة له، ولم يروه الثقات(51). أما ما جاء من الأخبار في القرآن والحديث فإن المعري لا ينكره، وقد رد على المعترض عليه في البيتين:

وقد ادَّعى مَن ليس يَثْبُتُ قِوْلُهُ عِظَمَ الجُسوم وبَسْطَةَ الأَعْمارِ
ما كابِرٌ إلا كآخَرَ غابِرٍ والحَقُّ يُعْلَمُ وَجْهُهُ بأمارِ

فقال: «فأما ما كان متعلقا منه بالكتاب العزيز والحديث المأثور، فلا يُدْفع بل يُقابَل بالإثبات؛ لأن الله سبحانه جائز أن يخلق من أراد، وأن يُعمّر ابن آدم ما لا ينقضي من الأزمان. فأما السَّفِلة ومن جرى عادته بالكذب فواجب رد ما قال»(52).

وتستوقفنا قصة آدم عليه السلام، تلك القصة التي وظفها المعري في شعره بطريقة أثارت تساؤلات المتلقي، ومن ذلك قوله:

سَعى آدَمٌ جَدُّ البَرِيَّةِ في أَذًى لذُرِّيَّةٍ في ظَهْرِهِ تُشْبِهُ الذَّرَّا
تلا النَّاسُ في النَّكْراءِ نَهْجَ أَبِيهِمُ وغُرَّ بَنُوهُ في الحَياةِ كَما غُرَّا

والأبيات تضعنا أمام طبيعة ما ارتكبه آدم عليه السلام، ومسؤوليته عن خطايا البشر، وما يمكن أن يوصف به في ظل ما سببه من أذى لذريته. ويقول المعري:»هذا مأخوذ من الكتاب الكريم؛ لأنه قد نطق بعصيان آدم عليه السلام وهبوطه إلى الأرض بما فعل من الجريرة، وفي الكتاب الكريم «فدَلَّاهُما بِغُرُور»[الأعراف: 22]، والقول عنده بأن آدم قد أشقى بنيه مشهور متكرر (53).

ونرى في شعر المعري ما يشير إلى الصراع ما بين الاعتماد على العقل أو الشرع في ظل بيئة تعج بألوان الجدل، وقد اعترض المتلقي على قوله:

كَذَبَ الظَّنُّ، لا إمامَ سِوى العَقْـ ـلِ مُشِيرًا في صُبْحِهِ والمَساءِ

فجاء الاعتراض نابعا من التأويل الذي يرى في البيت إعلاء للعقل أو تصادما له مع الشرع، وتقليلا من شأن إمام المسلمين، وجاء رد المعري بما يرفع التناقض بين العقل والشرع، فالإمام

عنده يأتم بالعقل ويتدبر به ويدله على ما يخالف الشرع، وهذا لا ينتقص إمام المسلمين[54]. ومن الملاحظ أن تعليقه ليس مخالفا لرؤية المتلقي فحسب، بل هو مخالف لرؤية بعض دارسي فلسفته، فقد ذهب زكي نجيب محمود إلى أن المعري يرى «أن الركون إلى إمامة والاحتكام إلى عقل ضدان لا يجتمعان»[55].

وتوقف المتلقي عند قول المعري:

عليكَ العَقْلَ فافعَلْ ما رآهُ جَميلاً فَهْوَ مُشْتارُ الشِّوارِ
ولا تَقْبَلْ مِنَ التَّوراةِ حُكْمًا فإنَّ الحَقَّ عنها في تَوارِ

ويبدو أن المتلقي قد اعترض على إعلاء شأن العقل، والشك في التوراة، فذهب المعري إلى أنه لا يمكن الاستغناء عن العقل في طلب المصالح والتدبر، وقد زجر المتلقي بقسوة، وقال:» فليت شعري عن هذا المتكلم المعترض، بعقل أم بغير عقل؟ إن زعم أنه بعقل فقد نقض ما أنكر، وإن زعم أنه بغير عقل فقد شهد على نفسه بالجنون. وإنما المعنى: عليك العقل تستعمله في بيعك وشرائك، وطلب المصلحة لنفسك، وفعل ما يرى فعله من بر وصدقة، فهذه جملة يخرج منها ما أمر به الناس من ترك المعقول لما أمر به الأنبياء صلى الله عليهم. ويقال لهذا المعترض: أخبرنا عن قوله تعالى:»أفلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ»[محمد: 24]، أبعقول أمروا أن يتدبروه أم بغير عقول؟ وكذلك قوله: «فاعْتَبِرُوا يا أولي الأبْصَارِ»[الحشر: 2]، أفأصحاب العقول خاطب أم من هو جار مجرى السَّوام؟ ولو كان العقل لا يرجع إليه لما كان لقوله تعالى:»ولا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيامًا»[النساء: 5]، معنى يفاد؛ لأن العقل إذا لم يرجع إليه فإنه لا فضيلة له على السفه»، وعلق على البيت الثاني بقوله : «العجب لإنسان يدعي أنه من المسلمين ثم ينكر بعد ذلك ما ذكر في هذا البيت من أن التوراة حكمها غير صحيح، فقد ألزم نفسه أن يسبت مع اليهود،...وقول القائل:» فإن الحق عنها في توار» أي أنها قد غُيّرت، وليست التي نزلت على موسى صلى الله عليه»[56].

ومزج المعري الدين بالفلسفة في بعض شعره، وقد اتهمه البعض بالأخذ عن الفلاسفة القدماء بما يؤثر على عقيدته الدينية، وقيل بأنه سمع أقوال الفلاسفة على يد راهب في اللاذقية، فحصل عنده شكوك لم يستطع دفعها، وعلق بخاطره بعض انحلال، وأودع ذلك شعره[57]. وبهذا الاتجاه تعددت الآراء في الدراسات العلائية الحديثة، فقد ذهب طه حسين إلى أن الرجل امتاز بالشعر الفلسفي، حيث سلك الفلسفة في طريق الشعر[58]، ولقبه البعض بشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء[59]، وفي الوقت الذي نجد فيه من ينافح عن المعري بوصفه شاعرا وفيلسوفا ـ نجد من ينفي عنه صفة الشاعر؛ لأنه خرج عن المألوف، وتصدى بالشعر لمعالجة أمور عقلية وفلسفية، أو من ينفي عنه صفة الفيلسوف؛ لأنه لم يخضع لأصول معرفية ثابتة، ولتناقض آرائه[60].

وقد اعترض بعض متلقي عصر المعري على قوله:

آليتُ لا يَنْفَكُّ جِسْمي في أَذًى حتَّى يَعُودَ إلى قَدِيمِ العُنْصُرِ

وذلك من خلال الادعاء بأن قوله: «قديم العنصر»، كقول الفلاسفة، وعلى مذهبهم، وحكم المتلقي ـ كما ذكر المعري ـ «موجب الردة والميل عن المحجة»، وهو»بهتان مبين»، ورأى أن الألم يسكن بالموت، وأن «العنصر» كلمة استخدمها العرب، فهم يقولون: فلان من عنصر كريم، ومن عنصر لئيم، وكذلك استخدموا كلمة «قديم» بمعنى ما كان قبل غيره في الزمن [61].

ويرد المعري تأويل المتلقي لقوله:

يا شُهْبُ إنَّكِ في السَّماءِ قَدِيمَةٌ وأَشَرْتِ للحُكَماءِ كُلَّ مُشارِ

فيقول: «وما الذي أنكره من القول للنجوم إنها قديمة؟ أفما علم أن العرب وغيرهم مجمعون على أن يقولوا:»فلان أقدم من فلان»، وإن كان قبله بيوم فما زاد؟ وقال أبو حيّة النميري:

ألا رُبَّ يَوم لو رَمَتْنِي رَمَيْتُها ولكنَّ عَهْدِي بالنِّضالِ قَدِيمُ

أفحسب هذا الضال أن النميرِّي يدعي أن عهده بالنضال قديم مثل قدم الله تعالت كلمته؟ وقال ابن أبي ربيعة:

حَسَدٌ حُمِّلْنَهُ من شانِها وقَديمًا كانَ في النَّاسِ الحَسَد

أيظن أن الشاعر أراد به القدم الأزلي؟ ..» [62]. وقد رأى المعري في قوله:

زَعَمَ الفَلاسِفَةُ الذينَ تَنَطَّسُوا أَنَّ المَنِيَّةَ كَسْرُها لا يُجْبَرُ

تكذيبا لزعم الفلاسفة بأن المنية لا يُجبر كسرها، ولا يُبعث منها[63].

وحاول المعري أحيانا الخروج من دائرة الاتهام، وذلك بفلسفة الأمور فلسفة تتلاءم مع الشرع، وتتجاوز ظاهر المؤشرات المضاد لبعض الحقائق الدينية، فقد أوّل قوله:

يقُولونَ: إنَّ الدَّهْرَ قد حانَ مَوْتُهُ ولم يَبْقَ في الأيام غيرُ ذِماءِ
وقد كَذَبُوا، ليس الزَّمانُ بمُنقَضٍ فلا تَسْمَعُوا مِن كاذِبِ الزُّعَماءِ

بأن الزمان ـ زمان الدنيا وزمان الآخرة ـ أجزاء مترابطة لا فناء لها من غير انفصال ولا مهلة، فقد ورد بأن نعيم أهل الجنة لا ينفد، فكلما فني نعيم حدث بعده نعيم يتصل به، والمراد بقول الناس:»هذا آخر الزمان» زمان الدنيا[64].

والمعري الذي يُبعد عن نفسه شبهة اعتناق مذاهب الفلاسفة لا ينفي أن يكون غيره من الشعراء قد نهج هذا النهج، فقد ذكر في تعليقه على قوله:

وما أدَبَ الأقوامَ في كُلِّ بَلْدَةٍ إلى المَيْنِ إلا مَعْشَرٌ أُدَباءُ

بأن بعض الشعراء مثل أبي نواس كانوا يعتقدون مذهب الفلاسفة فيدعون الناس إلى الكذب[65].

وقد استخدم المعري في رفض تأويل بعض متلقي شعره ـ إضافة إلى المعايير الدينية والعقلية ـ المعايير البلاغية المرتبطة في جذورها بالدرس الفقهي. ومن ذلك التأويل الذي يعتمد مفهوم العام المخصوص مستفيدا من مبحث العموم والخصوص في علم أصول الفقه، حيث يتم الاعتماد على ما يحمله الخطاب من استثناء وشرط وصفة وتبعيض، إضافة إلى تخصيص العموم بالعقل أو الحس[66]، وباب العام الذي أريد به الخاص باب واسع، ومرتبط ـ كما ذكر الفقهاء ـ بقصد المتكلم الذي يورد الكلام ليصبح العام خاصا[67]، على أن قصد الشاعر ممتزج بالخيال والشعور، وهود بهذا الواقع أمر يصعب تحديده، فيتسع التأويل لمزيد من الآراء والرؤى.

ونورد بعض ما ذكره المعري اعتمادا على العام الذي أريد به الخاص، ففي قوله:

لقد ضَلَّ هذا الخَلْقُ ما كانَ فيهُمُ ولا كائِنٌ حتَّى القِيامَةِ زاهِدُ

رأى المعري أن نفي الزهد عن بني آدم يحتمل»أن يكون محمولا على أن أكثر الخلق كذلك؛ لأن الرغبة إذا كانت في الأكثر، وكان الزاهد إنما يوجد غريبا، جاز أن يخبر عن ترك الزهد بلفظ العموم والمراد غير ذلك»[68]، وقال في تعليق على قوله:

وقد فَتَّشْتُ عن أَصْحابِ دِيْنٍ لَهُم نُسُكٌ وليسَ بهم رِياءُ
فألْفَيْتُ البَهائِمَ لا عُقُولٌ تُقِيمُ لها الدَّليلَ ولا ضِياءُ

«الكلام في هذين البيتين خرجا على الخصوص لا على العموم؛ لأن جميع الملل المخالفة إذا كشف عنهم وجدوا كذلك، والكلام طالما دل ظاهره على انتظام الجنس وهو مقصور على بعض دون كل، أليس قوله تعالى:»إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ»[الزخرف: 74]، دليلا في الظاهر على أن كل مجرم يجب أن يخلد في العذاب؟ والكتاب الكريم شاهد بأن المجرم إذا تاب خرج من حكم الإجرام إلى حكم سواه، وذلك أكثر من أن يحصى في القرآن وفي كل كلام فصيح»[69]. ورأى أن قوله:

حَوانا مَكانٌ لا يَجُوزُ انتِقالُهُ ودَهْرٌ لهُ بالسَّاكِنيهِ مُرُورُ

خرج على الخصوص، والمراد: لا يجوز إلا إذا شاء الله، مستشهدا بأكثر من آية على هذا النمط من التخصيص[70]. وذهب إلى أن «المنابر» في قوله:

كَذِبٌ يُقالُ على المَنابِرِ دائِمًا أفلا يَمِيدُ لِما يُقالُ المِنْبَرُ

ليست على العموم، والمقصود المنابر التي يذكر عليها أهل الجور[71].

ويعبر المعري ـ أحيانا ـ عن العام الذي أريد به الخاص بالاستثناء والتبعيض، فرأى في قوله:

النَّاسُ في الأَرْضِ أَجْسادٌ مُقَلَّدَةٌ كالهَدْيِ قُلِّدَ لم يذعرْهُ تَهْدِيدُ

أن «الناس» هنا لفظ واقع على معنى الاستثناء، ومثل ذلك كثير في القرآن والشعر،[72]. وحمل قوله:

والشَّخْصُ مِثْلُ اليَومِ يَمْـ ـضِي في الزَّمانِ فلا يَعُودُ

على إرادة مستثنى، والتقدير: لا يعود إلا إذا شاء الله، أو لا يعود إلى الدنيا[73]. وفي قوله:

وقد ادَّعى مَن ليسَ يَثْبُتُ قَوْلُهُ عِظَمَ الجُسُومِ وبَسْطَةَ الأَعْمارِ

رأى أن الأخبار تكون متعلقة بالتبعيض، كقوله تعالى:»أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى»[عبس: 5-6]، ففي زمن الرسول(ص) وجد خلق من الأغنياء في آفاق البلاد، والمراد الأغنياء الذين كانوا بمكة وما قرب منها، والقول:»من ليس يثبت قوله» يراد به في هذا البيت بعض دون بعض[74].

وتحدث المعري عن الحذف في اعتراضه على تأويل المتلقي، والحذف من أهم العناصر التي يجب التنبه لها في التأويل، وهو موضوع بلاغي يحتاج إلى إعمال الفكر، وقد جاء حديث المعري عن الحذف ـ الكلمة أو الجملة ـ بوصفه لونا من ألوان التخصيص، فقد علق على قوله:

إذا نَفَرَتْ نَفْسٌ عنِ الجِسْمِ لم تَـعُد إليهِ، فأبْعِدْ بالذي فَعَلَتْ نَفْرا

«حذف الجمل في القول يقع كثيرا، ويجيء في القرآن وغيره من الحديث المأثور وكلام العرب، فيمكن أن ينطق بالجملة والمراد بالخبر قوم دون قوم أو زمان دون زمان أو أرض دون أرض، فلو قال قائل: الناس يأكلون الجراد، لعلم أنه لا يعني بذلك جميع الناس، واللفظ قد خرج على العموم،... والمعنى: أن النفس إذا نفرت عن الجسم لم تعد إليه في الدنيا الزائلة، فإذا أمرها الله سبحانه فإنها العائدة بلا ريب»[75]. ورأى أن قوله:

والمَوْتُ نَوْمٌ طويلٌ ما لَهُ أَمَدٌ والنَّومُ مَوتٌ قَصِيرٌ فهْوَ مُنْجابُ

مما لا يعترض عليه إلا رجل جاهل، فالمعنى: ماله أمد معروف، والناس لا يعرفون موعد الساعة[76].

وينبه المعري إلى طبيعة المجاز ودوره في التأويل، فقد قال ردا على من اعترض عليه في البيت:

لعَلَّ قِرانَ هذا النَّجْمِ يَثْنِي إلى طُرُقِ الهُدى أَمَمًا حَيارى

«المعنى: لعل الله يهديهم بطلوع هذا النجم، وهذا على المجاز، وكما تقول:» أحسن إلي يوم الجمعة»، ولم يحسن إليك وإنما ذلك الإحسان من الله فيه، وهو كقولهم:» ليل نائم»، وإنما ينام فيه،...

والغرض أن الله سبحانه يبعث لهذا الدين من يجدده»[77].
ويشير المعري إلى الأغراض البلاغية المتعلقة بتساؤلاته، تلك الأغراض التي أدى تجاهل المتلقي لها إلى اتهامه، وذلك كالتقرير والتمني والاستنكار والاستبطاء أو الاستبعاد، فقد رأى في قوله:

فهل يَرْتَجِي خُضْرَ المَلابِسِ ظاعِنٌ وقد مُزِّقَتْ في باطِنِ التُّرْبِ غُبْرُها ؟

أن «هل» هنا في معنى قد، وهذا استفهام يدخله معنى التقرير، واستشهد بقوله تعالى:»هل أتى على الإنسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ»[الإنسان: 1]، أي: قد أتى [78]. ورأى كذلك أن الاستفهام في قوله:

أَخْبَرْتِ عن مَوْتٍ يكُونُ مُنَجِّما أَفَتُخْبِرِينَ بحادِثِ الإنشارِ؟

يعني أنه ينكر على النجوم أن تقدر على إخبارنا بموعد القيامة[79]. والاستفهام»هل انتصار» في قوله:

حِمامٌ فاتِكٌ، فهل انْتِصارٌ؟ وكَسْرٌ دائِمٌ، فمَتى الجُبورُ؟

يعني إنكار وصول الإنسان إلى ذلك؛ لأنه حكم الله على عباده، وقد خاطب المتلقي بقوله: «فإن أنكر المتسوّق الاستفهام في هذا الموضع فإنما ذلك بغباوته وضلاله عن أساليب القول، أما سمع قوله تعالى حكاية عن المؤمنين ونبيهم:»حتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ والَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللَّهِ ألا إنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيب»[البقرة: 214] [80].
وينبهنا المعري إلى التعجب بوصفه غرضا من أغراض الكلام، فقد ذكر أن قوله:

أرى عالَمًا يَشْكُو إلى اللهِ جَهْلَهُ وكم مِن بَرًى يَعْلُو فيَخْطبُ مِنْبَرا

لا يتضمن طعنا على الخطيب، وإنما ذلك تعجب من قدرة الله تعالى؛ لأنه يخلق من البرى (التراب) خطيبا يعلو أعواد المنبر، ليشهد بالوحدانية، ويتفوه بالعظات[81]، ورأى في قوله:

لا ذُكُورٌ ولا إناثٌ مِنَ العا لَم تُـهْدِي للرُّشْدِ بالتَّذْكِيرِ

معنى لا ينكره عاقل؛ لأنه تعجب من غفلة المخلوقين[82]. وعلق على قوله:

اخْتِلافٌ قد عَمَّنا في اعْتِقادٍ وصَلاةٍ لِرَبِّنا وطُهُورِ
ونِساءٍ مَمْهُورَةٍ في البَرايا وسَبايا سِيْقَتْ بغَيْرِ مُهُورِ

«المقصد تعجب من تنافر الأمم، من الذي هو منزل في الكتاب الكريم، لقوله تعالى:»ولا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّك»[هود: 119-118]، فما الذي يعاب من هذا البيت؟ أليس في العالم نساء ممهورة ونساء يسبين لا مهور لهن؟»[83]. كما تعجب المعري من جهل المتلقي بأسلوب التعجب، وقال معترضا على تأويله لقوله:

والعَقْلُ يَعْجَبُ للشروع: تَمَجُّسٍ وتَحَنُّفٍ وتَهَوُّدٍ وتَنَصُّرِ

«ما أجهل هذا الملحد وأقل معرفته بالكلام، أيجعل التعجب من الشيء إنكارا له، أي نفيا ؟ فأبعده الله ! ... وإنما عجبوا من عظم شأنه وإعجازه. ولم يزل العجب والتعجب يقعان في أصناف الأقوال على معنى استحسان الشيء والمدح له،...والتعجب الذي وضعه النحويون إنما هو من عظم الشيء لا من إنكاره والتهاون به، فالعقل يعجب من حسن التحنف وعظمه وعاجل منفعته، وإن من يجعل مثل هذا نكيرا لغير مأمون أن يدّعي على القائلين: « لا اله إلا الله» أنهم ملحدون؛ لأنهم ابتدأوا في أول كلامهم بالنفي»[84].
ويتوقف المعري في رفضه تأويلات المتلقي عند ما سماه «العكس والسخرية»، أو»القلب» في الشعر، وهي التفاتة تكشف المعري الناقد الخبير في تأويل الشعر من جانب، وتشير من جانب آخر

إلى جذور ما يسمى في النقد الحديث «المفارقة»، فما سنورده من تعليقات المعري في هذا الشأن يعبر عن مفهوم المفارقة في بعض تجلياتها. ومن أمثلة المعري على العكس والسخرية ما ذكره تعليقا على قوله:

خُذِ المِرآةَ فاسْتَخْبِرْ نُجُومًا تُمِرُّ بمَطْعَمِ الأَرْيِ المَشُورِ
تَدُلُّ على الحِمامِ بلا ارتِيابٍ ولكن لا تَدُلُّ علىَ النُّشُورِ

حيث قال:» هذا خطاب لمنجمٍ على سبيلِ العكسِ والسخرية. والعكس في القرآن وفي كلام العرب كثير موجود، من ذلك قوله تعالى:»وكيفَ يُحَكِّمُونَكَ وعِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللهِ»[المائدة: 43]، إنما هذا محمول على القلب، كما يقال لك: إن فلانا يريد أن يستعين بك فتقول: كيف يستعين بي والأمر إليه؟ أي على خلاف ذلك،...ومن ذلك الآية:»فإِنْ كانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ» [المرسلات: 39]، أي إنكم لا تقدرون على كيد. وكذلك قول القائل للمنجم: خذ المرآة فانظر في النجوم، إنما المعنى إنك لا ينبغي أن تنظر فيها»[85]. ورأى أن قوله في الهنود الذين يُحرّقون بعد موتهم:

واستَراحُوا مِن ضَغْطَةِ القَبْرِ مَيْتًا وسُؤَالٍ مِن مُنْكِرٍ ونَكِيرِ

«يحمل على العكس فيكون خارجا مخرج الهزء، كما يقول القائل: باع فلانٌ عقاره واستراح ، وإنما يريد عكس ما أظهر من اللفظ، لأن الله سبحانه قادر أن يبعث إلى من حُرِّق وذُرّي في البحر منكرا ونكيرا فيسألانه مسألة من وضع في اللحد الضيق»[86].

وأعاد المعري بعض تأويلات المتلقي إلى عدم التنبه إلى ما في الشعر من ألغاز، والمعري مولع بالألغاز، وقد أشار البطليوسي إلى هذه الظاهرة ورأى أنها أدت إلى تعقد كثير من شعره[87]. ومن أمثلته:

في كُلِّ أَمْرِكَ تَقْلِيدٌ رَضِيتَ بِهِ حتَّى مَقالَكَ : رَبِّي واحِدٌ أَحَدُ
وقد أَمِرْنَا بِفِكْرٍ في بَدائِعِهِ فإن تَفَكَّرَ فيهِ مَعْشَرٌ لَحَدُوا

حيث قال:»هذا لغز، واللغز يتردد في كلام هذا المتهم(المعري) كثيرا؛ لأن التقليد في التوحيد لا يقول به أحد يعوّل عليه من الشرعية إذا عنوا به تقليد التابع للمتبوع، ...(والتقليد هنا) يكون من قلّدت عنقي الشيء، أي جعلته لي قلادة ألزمها، فأما التقليد بقول كلمة الحق فجار مجرى القلادة التي تزين»[88]. وعلق على قوله:

كُنْ عابِدًا للهِ دُونَ عَبِيدِهِ فالشَّرْعُ يُعْبَدُ والقِياسُ يُحَرِّرُ

«القياس يحرر،...يكون كاللغز، وهو أن يجعل التحرير من تخليص الشيء وتبيينه، كما يقال: حررت الميزان وحررت المال، ويكون هذا إثباتا للقياس ملغزا عن التحرير الذي هو ضد الإعباد »[89].

ومن أهم الأمور التي اعتمدها المعري في رفضه تأويل المتلقي الحديث عن مواطن الوصل والفصل بين الأبيات، ومن أمثلته قوله:

أُمُورٌ تَسْتَخِفُّ بها حُلُومٌ وما يَدرِي الفَتى لِمَنِ الثُّبُورُ
كِتابُ مُحَمَّدٍ وكِتابُ مُوسى وإنجِيلُ ابنِ مَرْيَمَ والزَّبُورُ
نَهَتْ أمما فما قَبِلَتْ وبارَتْ نَصِيحَتُها فكُلُّ القَوْمِ بُورُ

ويبدو أن المتلقي قد رأى في الأبيات ـ دون التنبه إلى الفصل أو الوصل ـ استخفافا بالكتب السماوية، فذكر المعري أن الشطر الأول من البيت الأول يبين خداع الدنيا وغرورها، وطيباتها ومتعها التي

تستخف بها الحلوم، وأن الشطر الثاني يبين أنه لا ينبغي أن يحكم على أحد أنه من أهل الجنة ولا من أهل النار، ورأى في البيتين التاليين إشارة إلى أن كل أمة لم تقبل أمر نبيها، وإنما قبله بعضهم، مستشهدا على كل ذلك بالقرآن الكريم. والأهم ـ هنا ـ ما أورده المعري حول قضية الوصل أو الفصل بين الأبيات، ردا على جهل المتلقي أو تجاهله الذي أدّى إلى اتهامه بالإلحاد. فقد رأى أن البيت الأول قائم بنفسه، غير متصل بما بعده، وأن قوله:» كتاب محمد..»مبتدأ غير متعلق بما قبله، وما بعده عطف عليه إلى قوله:»الزبور»، ثم جاء الخبر في قوله:» نهت أمما..»، و»نهت» راجعة إلى الكتب، ويضيف المعري:»وإنما أتي هذا المنكر من جهله بأحكام المنظوم، وقلة خبرته باتصال الجمل بعضها ببعض، لعله قرأ البيت الأول منها دون أن يتبعه بالآخر، فظن أن البيت الثاني تفسير للأول، وليس كما ظن»(90).

ولقد ورد البيت الأول والثاني دون الثالث في كتب التراث على أنهما مما يدل على زندقة المعري، ولعل ابن الجوزي هو الذي بدأ هذه الجناية، فقد اقتطع ـ عن قصد أو غير قصد ـ البيتين من سياقهما، دون التنبه إلى اتصال الثاني مع الثالث، متجاهلا ردّ المعري في زجر النابح، ومن ثم تناقل هذا الواقع أمثال: ياقوت والقفطي وابن كثير(91).

ويرد المعري على المتلقي الذي ادعى أن أبا العلاء قد ساوى في بعض أبياته بين موسى عليه السلام وفرعون، وكان منطلقه أن المتلقي قد كان جاهلا بوحدة الأبيات وترابطها، مما أدى إلى تأويل خاطئ، وذلك في قوله:

ما بَيْنَ مُوسى ولا فِرْعَونَ تَـفْرِقَةٌ عـن المَنُـونِ بإِكْبارٍ وإِصْغارِ
كأَنَّها ذاتُ قُرٍّ أَطْعَمَـتْ لَهَبًا ما ضَمَّهُ الحَطْبُ مِن سِدْرٍ ومِن غارِ
أَو أُمُّ أَجْرٍ جَرى قَتْلٌ على نَـفَرٍ حُرٍّ وعَبْدٍ فجَرَّتْهُم إِلَى الغارِ
تَرْمِي بعُضْوِينِ:ذِي نُطْقٍ وذِي خَرَسٍ إِلى فِمٍ لصُـنُوفِ الطَّـعْمِ فَغَّارِ

وقد أظهر المعري في رده تميزاً في مجال التطبيق، حيثُ نظر في المتناقضات ما بين الجمع والتفريق، وحافظ على طبيعة الشعر المجازية، ووحدة الأبيات، وهو أمر قلما نجده في التراث النقدي، ومن هنا نجد من الأهمية بمكان أن نورد معظم تعليق المعري. قال: «ادّعى أن هذا تسوية بين موسى وفرعون، وترك الأبيات التي بعد هذا البيت، إذ كانت تبين الغرض وتكشف حقيقة اللفظ، ولو أن هذا البيت مفرد لا يبين تفسيره ما تبعه لم يكن فيه مقال لطاعن؛ لأنه معلوم أن العالم كلهم يستوون في الموت ،...والأبيات أربعة كلها تشهد لموسى صلى الله عليه بالفضيلة. أما البيت الأول فمترجم عن مثل قول القائل:»ما الشريف عند المنية كالوضيع، وما العزيز في لقائها إلا كالذليل». وأما البيت الثاني فهو كاشف للغرض في الأول؛ لأنه شبه المنية بالأمة المقرورة التي توقد نارا، تريد أن تدفع بها شفيف القرة، فهي تطرح إليها ما تيسر عليها من الحطب من السدر والغار. فأما السدر فهو مثل لفرعون وغيره ممن لا فضيلة له، وأما الغار، وهو شجر طيب الرائحة، فهو مثل لموسى صلى الله عليه، وقد تردد في أشعار العرب صفة الغار بطيب الرائحة. قال عدي بن زيد:

أَبْصَرَتْ عَيني عِشاءً ضُوءَ نارٍ مِن سَناها عَرْفُ هِنديٍّ وغارِ

وقال أيضا:

رُبَّ نارٍ بِتُّ أَرْمُقُها تَقْضمُ الهِنـديَّ والغارا

فجعل الغار مقرونا إلى العود المجلوب من الهند. وأما البيت الثالث ففي مثل معنى البيت الثاني؛ لأنه

جعل المنية مثل الضبع، لا تفرق بين عبد وحر، ولا صعلوك من القوم وملك، بل أي ذلك قدرت عليه أطعمته أجريا لها في غار، أي في وجار. وأما البيت الرابع ففي صفة الضبع المشبهة بها المنية، وأنها تأخذ العضو الذي من شأنه النطق، وهو اللسان المعدود من أشرف الأعضاء؛ لأنه يذكر الله سبحانه ويفصح بتحميده ويقر بنعمه وإحسانه، والعضو الأخرس الذي ليس له شرف اللسان، فتلقي العضوين جميعا إلى فم يفغر بجميع ما نبذ إليه، ولا يفرق بين الأشرف والدنيء، وإنما هذا المثل لموسى صلى الله عليه ومن سواه. وقد تبين تشريف موسى عليه السلام في هذه الأبيات من وجوه كثيرة؛ لأنه جعل كاللسان الناطق يسبح الله ويقدسه»[92].

* * *

لقد كان شعر المعري المشكل ميدانا لتعدد التأويلات، فهذا اللون من الشعر ينطوي على الكثير من الآراء ذات الأساس العقلي الفلسفي المرتبط بالعقيدة والإيمان، وهو لون تتعدد تأويلاته تبعا لثقافة المتلقي وميوله، ويحتاج إلى مزيد من الثقافة والوعي والتأمل. ولا ننسى أن المعري قد نظم شعره وأطلق خياله في ظل نضج علمي وفلسفي، ونهج عقلي ازداد قوة بازدياد الفرق والمذاهب، حيث»استكملت كل المدارس الفكرية نظرياتها ومقوماتها، ووسائل نضالها من كلامية وفلسفية وصوفية وحديثية وفقهية، وما تفرع منها وانقسم عنها»[93]. ومن هنا فإن نقص الوعي بثقافة المعري المتنوعة وطريقته في معالجاته الشعرية لمواضيع دقيقة حساسة يدفع المتلقي إلى فهم متناقض ومضاد، وهذا ما نبهنا إلية ابن العديم، حيث رأى أن «من سلك في الفصاحة مسلكه(المعري)، وأدرك من أنواع العلوم ما أدركه، وقصد في كتبه الغريب، وأودعها كل معنى غريب ـ كان للطاعن سبيل إلى عكس معانيها وقلبها، وتحريفها عن وجوهها المقصودة»[94].

ونلمح عند بعض القدماء إشارات تدل على اتساع باب تأويل الشعر المشكل، فالقفطي اتهم المعري احتكاما إلى ظواهر شعره، ثم رأى أن المعري قد «وجه لأقواله وجوها احتملها التأويل»[95]. والشعر الغامض أو المشكل يجد له أنصارا في دوائر نقد الشعر، فابن سنان أورد أن جماعة تعتبر شعر المعري غير المفهوم مما يدل على الفصاحة؛ لأن الكلام «كلما كان أغمض وأخفي كان أبلغ وأفصح»[96]، وقد ذكر ابن الأثير عن أبي إسحاق الصابي بأن «أفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[97]، أضف إلى ذلك وعي القدماء بطبيعة الشعر المجازية التي تؤدي إلى اختلاف الآراء، وقد ذكر الكلاعي أن شرح معاني الأشعار ـ بعامة ـ لا يثبت على صورة واحدة؛ «لأن كلا يشرح البيت بما يميل إليه طبعه، وتتمثله قريحته»[98].

لقد جعل المعري شعره ميدانا لتساؤلاته وتأملاته في الحياة والموت والبعث، وفتح فيما ظنه بعض الفقهاء وأصحاب المذاهب نافذة لانتشال الحقيقة الكامنة في هذا الشعر، ومن ثم التأييد أو الاحتجاج والاتهام. وطريقة المعري في شعره زادت من التحريض على اتخاذ موقف طاعن، حيث اتسمت بعض أشعاره بالمفارقة، وحشد المتناقضات على صعيد واحد، والتصادم في الظاهر مع القيم والمبادئ، وقد تجاهل المعترضون على أبي العلاء أن الحقيقة قد قدمت لهم مغموسة بالشعور ومتشظية مع الخيال، خلافا للحقيقة العارية التي يقدمها الفيلسوف أو الفقيه.

لا شك أن قراءة النص الشعري الذي يرتبط بالبؤر الفكرية الجدلية لا يمكن أن تكون قراءة واحدة، كما أن النشاط الشعري الذي يعتمد في تشكله على الخيال» لا يقر أمرا من الأمور إقرارا نهائيا كما

يصنع القضاة والمناطقة»[99]، فطبيعة الشعر مجازية كاذبة خادعة، وقد أورد المعري عن صاحب المنطق أن الكذب ليس بقبيح في صناعة الشعر؛»ولذلك استجازت العرب أن تقول فتفرط، وتسرف في الشيء فتُغرق»[100]. وقال:

لا تُقَيِّدْ عليَّ لَفْظِي فإنِّي مِثْلُ غَيْرِي تَكَلُّمِي بالمَجاز[101].

ومن الجدير بالذكر أن للمعري مقولات في رسالة الغفران تشير إلى إيمانه بأن الشعر لا يتخذ دليلا على إيمان الشاعر أو إلحاده، ففي معرض حديثة عن بعض أشعار المتنبي التي يظهر فيها التدين قال: «فنطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان،...ويحتمل أن يظهر الرجل بالقول تدينا، وإنما يجعل تزينا»[102]، وكذلك علق على بعض أشعار ديك الجن بقوله :»ولعل كثيرا ممن شهر بهذه الجهالات تكون طويته إقامة الشريعة، والإرتاع برياضها المريعة ، فإن اللسان طمّاح»[103]. وهذا يذكرنا بقول الناقد الفرنسي»جوتييه»:» من المضحك القول: المرء سكير لأنه يصف الشراب، وإنه فاسق لأنه يكتب في الفسق، كالإدعاء بأن المرء فاضل لأنه كتب كتابا في الأخلاق»[104].

وأحسب أن المعري ـ في ظل ثقافة عصره ـ كان في رفضه بعض التأويلات ناقدا بصيرا، وخبيرا في نقد النقد، وكان كتابه «زجر النابح» ـ الذي لم يصل إلينا كاملا ـ أول كتاب نقدي اتخذ صاحبه من شعره ميدانا للتطبيق، وذلك للرد على أحكام المعايير الدينية الخاطئة في ظل رؤية تهتم بتميز الشعر بالمعايير الدينية والفنية معا.

وأحسب كذلك أن ما ذكرناه ما بين المعري والمتلقي من تجاذب ورفض واختلاف في التأويل يقع ضمن صور متعددة للصراع في تراثنا بين المنشئ والمتلقي، سعيا منهما لاكتساب السلطة والسيادة في تأويل النص. فذلك المتلقي بغض النظر عن غاياته وثقافته ومدى تبصره أخذ دورا فاعلا في التأويل، متجاهلا في كثير من الأحيان قصدية الشاعر، أما الشاعر فقد يترك أحيانا المتلقي على هواه في التأويل، و»ينام ملء جفونه»، وقد يعترض على تأويلاته أحيانا أخرى، اعتقادا منه بأنه صاحب الحق في توجيه النص لما أراد، خاصة إذا كان تأويل المتلقي يبدأ من النص وينتهي بنقد صاحب النص، وإلصاق سمات بشخصه تتعارض مع القيم والمبادئ.

ولقد أظهر بعض النقاد القدماء وعيا بواقع هذا الصراع والاختلاف، وذلك حينما كشفوا أن حرية الاختيار والاستحسان أو الاستقباح متاحة للمتلقي، وأن هذا التلقي متنوع الغايات، ومتعدد في زوايا نظره للنص، وبالتالي لا بد من اختلاف في التأويل ما بين المتلقين بما فيهم صاحب النص. فقد أقرّ أبو حيان التوحيدي بوجود اختلاف في الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح، وذلك تبعا للأساس الذي يعتمده المتلقي والمعيار الذي يختاره، حيث قال:» ومناشئ الحسن والقبيح كثيرة: منها طبيعي، ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة، فإذا اعتبر هذه المناشئ صدق الصادق منها وكذب الكاذب، وكان استحسانه على قدر ذلك»[105]. وأشار عبد القاهر الجرجاني إلى هذا الواقع بقوله:»إن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وإن للتفاضل فيه غايات، ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضا»[106].

وقد شعر بعض النقاد الذين أقروا بحرية المتلقي في الحكم بخروج هذا المتلقي أحيانا عن الموضوعية وأسس النقد والانتقاد، ومن هنا نرى التوحيدي يخاطب متلقي العلم والأدب، ذلك المتلقي الراغب في إبداء الرأي والحكم بالحسن أو القبح بقوله:»وليس العالم تابعا رأيك ومحمولا على استحسانك واستقباحك، بل يجلّ عن مقاحِم فكرك، ويعلو على غايات فهمك، فإنك ترى لنفسك محلا ليست به

فتقول: هذا حسن وهذا قبيح، دون أن تقف على حقائق ذلك الحسن والقبح بعقل ما شانه الهوى، ولا تحيَّفه الإلف ولا ضيَّعته العادة، ولا أفسده أقران السوء، ولا مُني بالتخليط الرديء»[107].

* * *

الهوامش

(1) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج 1، ص: 422. وللمعري كتاب آخر يتعلق بلزوم ما لا يلزم، سماه « نجر الزجر»، يرد فيه على من طعن عليه في أبيات أخرى غير المذكورة في زجر النابح، انظر: تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 537.
(2) لزوم ما لا يلزم، أبو العلاء المعري، ج1، ص: 102.
(3) نفسه،ج 2، ص 49.
(4) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، ج1، ص: 116. ولسان الميزان، ابن حجر العسقلاني ج1، ص:311.
(5) زجر النابح، ص: 90. تضريب: إغراء. التأريش: الإفساد والإثارة.
(6) سقط الزند، أبو العلاء المعري، ص: 114.
(7) نفسه، ص: 83.
(8) نفسه، ص: 127.
(9) إنباه الرواة، القفطي، ج1، ص: 108. والزوزني:أبو جعفر محمد بن إسحاق الزوزني البحاثي، أديب شاعرمن أهل زوزن، له ديوان شعر، وشرح ديوان البحتري ، توفي 463هـ. الأعلام، الزركلي، ج6، ص: 29.
وفي ظل هذا الواقع يرد المعري على من قال له:»من هذا الكلب؟»، بقوله:» الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسما»، وقد حمل السيوطي كلام المعري على عمل أرجوزة يذكر فيها أسماء الكلب، بعنوان» التبري من معرة المعري»، انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج 1، ص: 406، وتعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 429.
(10) انظر: زجر النابح، ص: 61.
(11) نفسه، ص: -126 127.
(12) نفسه، ص: 107.
(13) نفسه، ص: 103.
(14) نفسه، ص: 58، 60، 127.
(15) رسالة الصاهل والشاحج ، المعري ، ص: 413.
(16) زجر النابح، ص: 61-60.
(17) نفسه، ص: 7-6، 11، 33، 49، 60-58، 67، 75، 90، 94، 100، 103، 111، 117.
(18) نفسه، ص: 22، -57 58 ، 99، 111، 118، 129.
(19) نفسه، ص: 56.
(20) نفسه، ص: 59، 111.
(21) نفسه، ص: 56، 82، 90.
(22) نفسه، ص: 120.
(23) نفسه، ص: 118.

(24) نفسه، ص: 82.
(25) نفسه، ص: 60.
(26) نفسه، ص: 90، 124، 126.
(27) نفسه، ص: 57.
(28) نفسه، ص: 58.
(29) نفسه، ص: 90.
(30) نفسه، ص: 11، 58.
(31) انظر: المنتظم، ابن الجوزي، ج9، ص: 396.
(32) زجر النابح، ص: 77-75.
(33) الفكر والفن في شعر أبي العلاء المعري، صالح حسن اليظي، ص: 57.
(34) زجر النابح، ص: 13-12.
(35) نفسه، ص: 77.
(36) وفي مثل هذه التساؤلات يقول المعري:

خُبِرانُ أَنتَ فأَيُّ النَّاسِ تَتَّبِعُ تَجْرِي الحُظُوظُ وكُلُّ جاهِلٍ طَبِعُ
والأُمُّ بالسُّدْسِ عادَتْ وهيَ أَرْأَفُ مِن بِنْتٍ لها النِّصْفُ أو عِرْسٍ لَها الرُّبُعُ

لزوم ما لا يلزم، ج2، ص: 25.
(37) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج 1، ص: 430.
(38) البداية والنهاية، ابن كثير، ج12، ص: 78.
(39) لسان الميزان، ابن حجر، ج 1، ص: 312. السلفي: أبو طاهر أحمد ابن محمد الأصبهاني المعروف بالحافظ السلفي، حافظ مكثر من أهل أصبهان، رحل في طلب الحديث، وأقام في الإسكندرية، وبنى له الأمير العادل مدرسة فيها سنة 546هـ، من مؤلفاته: معجم شيوخ بغداد، والفضائل الباهرة في مصر والقاهرة. الأعلام، الزركلي، ج1، ص: 215.
(40) تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 212.
(41) لسان الميزان، ابن حجر، ج1، ص: 313.
(42) زجر النابح، ص: 93-91.
(43) انظر: تجديد ذكرى أبي العلاء، د. طه حسين، ص: 292. ورهين المحبسين أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، عبد الكريم الخطيب، ص: 64.
(44) زجر النابح، ص: 17-16.
(45) لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 418.
(46) زجر النابح، ص: 119-118.
(47) نفسه، ص: 85-84. وانظر الحديث حول موت ملك الموت: مسند إسحاق ابن راهوية، 1/84.
(48) نفسه، ص: 73-72.
(49) نفسه، ص: 117.
(50) نفسه، ص: 33-32.
(51) نفسه، ص: 71-68 .

(52) نفسه، ص: 113.
(53) نفسه، ص: 81-80.
(54) نفسه، ص: 15.
(55) المعقول و اللامعقول، زكي نجيب محمود، ص: 144.
(56) زجر النابح، ص: 101-99.
(57) إنباه الرواة، القفطي، ج1، ص: 84.
(58) تجديد ذكرى أبي العلاء، ص: 210.
(59) تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص: 288.
(60) انظر: النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، سناء خضر، ص: 62. ودراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتابات المعري، سحبان خليفات، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد: 20-19، ص: 102-100.
(61) زجر النابح، ص: 110-107.
(62) نفسه، ص: 120
(63) نفسه، ص: 66.
(64) نفسه، ص: 13.
(65) نفسه، ص: 5-4.
(66) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ج1، ص: 447-406.
(67) نفسه، ص: 396.
(68) زجر النابح، ص: 36. وانظر كذلك: ص: 123.
(69) نفسه، ص: 10.
(70) نفسه، ص: 53-52.
(71) نفسه، ص: 67
(72) نفسه، ص: 43-42. تقليد الهدي: تعليق قطعة من الجلد بعنق البعير، ليعرف أنه هدي.
(73) نفسه، ص: 44.
(74) نفسه، ص: 116-114. وانظر كذلك: ص: 137.
(75) نفسه، ص: 79-78.
(76) نفسه، ص: 22. وانظر كذلك: ص: 98.
(77) نفسه، ص: -17 18. وانظر كذلك: ص: 26.
(78) نفسه، ص: 51.
(79) نفسه، ص: 123.
(80) نفسه، ص: 59.
(81) نفسه، ص: 84-83.
(82) نفسه، ص: 137.
(83) نفسه، ص: 131-130.
(84) نفسه، ص: 112-111.

(85) نفسه، ص: 97.
(86) نفسه، ص: 137-136. وانظر كذلك: ص: 122.
(87) شروح سقط الزند، التبريزي والبطليوسي والخوارزمي، 2/840.
(88) زجر النابح، ص: 38. وانظر كذلك: ص: 51.
(89) نفسه، ص: 64.
(90) نفسه، ص: 57-55. وانظر كذلك: ص: 82، 90، 125.
(91) المنتظم، ابن الجوزي، ج9، ص: 399، ومعجم الأدباء ، ياقوت الحموي ،ج1، ص: 115، والبداية والنهاية، ابن كثير، ج12، ص: 82.
(92) زجر النابح، ص: 90-87.
(93) المعري ذلك المجهول، عبد الله العلايلي، ص: 18.
(94) تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 485-484.
(95) إنباه الرواة ، القفطي ، ج1، ص: 84.
(96) تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 369.
(97) المثل السائر، ابن الأثير، ج4، ص: 7.
(98) تعريف القدماء بأبي العلاء، ص: 453.
(99) نظرية المعنى في النقد العربي، مصطفى ناصف، ص: 61-60.
(100) رسائل أبي العلاء المعري ،ج2، ص: 242.
(101) لزوم ما لا يلزم، ج1، ص: 532.
(102) رسالة الغفران، ص: 419.
(103) نفسه، ص: 447-446.
(104) قضايا في النقد الأدبي، ك.ك. روثفن، ص: 393.
(105) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، ص: 1/150.
(106) الرسالة الشافية، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 117.
(107) البصائر، أبو حيان التوحيدي، 9/58.

المصادر والمراجع:

1. الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط12، 1997م.
2. الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
3. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط1، 1986م.
4. البداية والنهاية،ابن كثير، تحقيق: أحمد أبو ملحم وعلي عطوي وفؤاد السيد ومهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
5. البصائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م.
6. تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989م.
7. تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1951م.
8. تعريف القدماء بأبي العلاء، جمعه وحققه: لجنة من رجال وزارة المعارف العمومية، إشراف: طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1944م.
9. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1968م.
10. دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتابات المعري، سحبان خليفات، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد: 20-19، السنة السادسة، 1983م.
11. رسائل أبي العلاء المعري، شرح وتحقيق: عبد الكريم خليفة، منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والنشر، عمان،1976م.
12. رسالة الصاهل والشاحج، المعري ، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف،القاهرة، 1975م.
13. رسالة الغفران، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، ط6، د.ت.
14. رهين المحبسين أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، عبد الكريم الخطيب، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1980م.
15. زجر النابح، أبو العلاء المعري، جمع وتحقيق: أمجد الطرابلسي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 2، 1982م.
16. سقط الزند، أبو العلاء المعري، شرح: أحمد شمس الدين، بيروت، ط1، 1990م.
17. شروح سقط الزند، التبريزي والبطليوسي والخوارزمي، تحقيق: مصطفى السقا وجماعة، إشراف طه حسين،الدار القومية للطباعة والنشر، 1964م.
18. العمدة، ابن رشيق، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981م.
19. الفكر والفن في شعر أبي العلاء المعري، صالح حسن اليظي، دار المعارف، الإسكندرية، 1981م.
20. قضايا في النقد الأدبي، ك.ك. روثفن، ترجمة: عبد الجبار المطلبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م.
21. لزوم ما لا يلزم، أبو العلاء المعري، شرح: كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.

22. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: الشيخ عادل عبد الجواد والشيخ علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
23. المثل السائر،ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي و بدوي طبانة، القاهرة، 1962م.
24. المحصـول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
25. مسند إسحاق ابن راهوية، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، 1991م.
26. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1991م.
27. المعري ذلك المجهول، عبد الله العلايلي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت،1981م.
28. المعقول و اللامعقول، زكي نجيب محمود، دار الشروق ، لبنان، ط4، 1987م.
29. المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، جمال الدين ابن الجوزي، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر،بيروت، 1995م.
30. النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، سناء خضر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د. ت.
31. نظرية المعنى في النقد العربي، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

Poets' Rejection of the Readers' Interpretations of their Poems: Al Ma'arry as an Example

Dr. Kamel Alatom
Faculty of Arts - Suhar University
Sahar - Oman

Abstract

Contemporary critical studies have focused on the reader's role in reading the text and making their own interpretations of it. Meanwhile, the Arab ancient literary heritage gave the reader the freedom of personal interpretation; yet, poets expressed different attitudes that ranged between total acceptance or rejection of the reader's interpretation of their poetry.

This study deals with the poet's attitude of rejecting the reader's interpretations and identifies the differences between such interpretations and those of the poet himself.

Al Ma'arry has been selected as an illustrative example for he is one of the critics and poets who documented his objections of readers' interpretations in his Zajru An- Nabeh (literally: The Snubbing of the Barking) .

The study starts with reviewing the poets' historical attitudes towards the reader's interpreting of the text and explains the reasons that made Al Ma'arry's texts susceptible to multiple interpretations, stating the reader's perspective in interpreting the text, as suggested by Al Ma'arry.

The study also aims at researching Al Ma'arry's objection motives, criteria and techniques. It presents a description of the general critical atmosphere in our ancient literary heritage towards the reader's role in interpreting the text, which may help contemporary critics to construct a more profound and comprehensive approaches to reading.