الشعر والأخلاق :
منطلقات التباين ومحددات الالتقاء
في نظر النقاد القدماء

الدكتور حسن كاتب

الأستاذ المحاضر بقسم اللغة العربية وآدابها

جامعة منتوري ـ قسنطينة

منطلقات متباينة

هل تتناقض القيم الجمالية والفنية مع القيم الخلقية ؟ أي هل بين الشعر والأخلاق تناقض وتنافر ؟ وإذا كان ثمة تناقض، ألا توجد إمكانية لتعايش الشعر مع الأخلاق أو بالأحرى ألا توجد إمكانية لإعطاء الشعر مضمونا خلقيا؟ وهل ارتباط الشعر بالأخلاق أو تناوله لموضوعات خلقية من شأنه أن ينحط بالمستوى الفني والإبداعي للشعر ؟

هذه أسئلة مازالت موضوع جدل كبير وخصام شديد بين الدارسين والمتهمين بنظرية الأدب منذ عهود موغلة في القدم.

ولقد أجاب أفلاطون عن هذه الأسئلة بطريقته حين اضطهد الشعراء وأخرجهم من جمهوريته الفاضلة، ذلك أنه رأى أن للشعر آثارا مدمرة، وأنه صنو للفساد الخلقي، ومدخل لإقصاء الفضيلة. وواضح أن منطلق أفلاطون تربوي محض، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة المسلمين الذين شايعوه في رؤيته كابن مسكويه وابن رشد اللذين نصح كل منها «أن يجنب الناشئة الشعر الذي يحث عن النسب أو مدح الطغاة، لأن ذلك ذو أثر رديء في نفوسهم »[1] وكابن حزم «الذي كان خاضعا لنظرته الفقهية في الحكم على الشعر، فقد نفى عنه أكثر أنواعه لاعتقاده، أنها تضر بأخلاق الناشئة»[2].

وعلى النقيض من ذلك، ولكن من المنطلق التربوي نفسه، انبرى آخرون للدفاع عن الشعر، محاولين إثبات دور تربوي له لا يجعله يقف في موقف المتناقض مع القيم الخلقية. وإذا كان أرسطو قد اكتفى بالرد على أفلاطون مبطلا دعواه، فقد ذهب شللي إلى أبعد من ذلك حين ارتفع بالشعراء، في مقال له شهير، إلى مرتبة الأنبياء والرسل. لقد قرر شللي أن أسس الفضيلة لا يضعها الواعظون بل يضعها الشعراء؛ وقال : «اهام الشعر بأنه مناف للفضيلة يقوم على إساءة فهم للطريقة التي يحقق بها الشعر

الإصلاح الخلقي للإنسان، فالشعر لا يتبع طريقة علم الأخلاق، أما علم الأخلاق فأنه يحدد المقاييس ويضع النظم ويضرب الأمثلة في الحياة الاجتماعية والمنزلية، ولكن هذه المبادئ الأخلاقية لم تمنع الناس من أن يكره بعضهم بعضا، ويحتقر أحدهم الآخر، ويرتكبوا جرائم الغش والاضطهاد، أما الشعر فإنه يحقق الإصلاح الخلقي بطريقة أخرى، طريقة أكثر سموا وروحانية، فهو يوقظ العقل نفسه وبوسعه بجعله وعاء يتقبل ألوف الأفكار الجديدة التي لم يسبق ضمها وجمعها بعضها إلى بعض، وهو يقوي العواطف ويطهرها ويوسع الخيال وينمي الروح ولا يمكننا أن نتصور ماذا كانت حالة العالم الخلقية تكون لو لم يوجد دانتي وبترارك وبوكاشيو وشكسبير وكلدرون و لورد بيكون وملتن»[3]. والواقع أن هذا الدفاع الحماسي عن الشعر يتخطى الوقوف عند مسائل جوهرية منها طبيعية الشعر، ومنها حظ العقل والعاطفة من عملية الإبداع الفني... وليس مقنعا إطلاقا ما أكد به الدكتور محمد النويهي موقف شللي حين قال : «ربما لا نوافق على بعض الأسماء التي ذكرها شللي، وربما نقترح أخرى بدلا منها، لكن لاشك أن الشعر هو الذي ينمي بالضرورة ويوسع محيط الحساسية الإنسانية»[4]، ليس مقنعا لأن الشعر لا ينمي بالضرورة، العقل ولا يوسع حتما محيط الحساسية الإنسانية، بل يؤدي أحيانا إلى نقيض ذلك تماما وقد لا يكون له في أحيان أخرى أثر يذكر، والحق أن دفاع شللي لا يخلو من تعميم و مثالية واضحة.

وإذا تجاوزنا المنطلق التربوي لنجعل زاوية نظرنا هي المنطلق الجمالي المحض، وجدنا المواقف أقل تباعدا. وبقدر ما نلاحظ من إجماع حول موقف واحد من هذه المسألة مع الإصرار عليه، بقدر ما تثير انتباهنا قلة التعليل وانعدام التحليل لعناصر المسألة برمتها.

إن ثمة شبه إجماع، لدى النقاد بالخصوص، على أن طريق الشعر غير طريق الأخلاق، وأن اتصال الشعر بالأخلاق من شأنه أن ينحط بالمستوى الفني والجمالي للشعر، ومن ثم ينبغي، ليكون الشعر على قدر من الجودة الفنية، أن لا يكون للأخلاق فيه نصيب، وقد كان رائد هذه الدعوة الأصمعي الذي نقل عنه قوله : «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في **الجاهلية والإسلام**، فلما دخل شعره في باب الخير ـ **من مراثي النبي ﷺ وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم** ـ لان شعره، وطريق الشعر هو طريف الفحول مثل أمرئ القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح و التشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، **فإذا أدخلته في باب الخير لان**» [5]. وبالرغم من أن الدكتور حسان عباس يظن أن رواية قول الأصمعي الآخر : «الشعر نكد : بابه شر » ضعيفة وأنها ترجمة متأخرة بعض الشيء لمفهوم قول الأصمعي السابق ليخلص من ذلك إلى أن الخير عند الأصمعي «يعني طلب الثواب الأخروي أو ما يتصل اتصالا وثيقا بالناحية الدينية، ويقابله حينئذ دنيوية الشعر واتصاله بالصراع الإنساني في هذه الحياة»[6]. بالرغم من ذلك فإن الغموض يبقى محيطا بمفهوم كلمة (الخير) لدى الأصمعي، فعلى سبيل المثال يمكن أن نسأل : هل أدى (الخير) ممثلا في تمجيد السلم والإشادة بالساعين إليها إلى (لين) في شعر زهير بن أبي سلمى ؟ ولعل الأصمعي نفسه قد أجاب عن هذا السؤال حين جعل زهيرا أحد الفحول الذين يحتذي بهم في طريق الشعر. لنمض قدما مع الأصمعي لعلنا نظفر بمفهوم واضح للخير عنده. لقد نقل الأصمعي عن أستاذه أبي عمرو بن العلاء قوله «ما أحد أحب إلي شعرا من لبيد بن ربيعة لذكره الله عز وجل ولإسلامه ولذكره الدين والخير، ولكن شعره رحى بزر» يريد أنه

ذو جعجعة وطنين، وليس وراءه كبير شيء. ويدعم الأصمعي رأى أستاذه بقوله الذي يرويه أبو حاتم : «قال لي الأصمعي : شعر لبيد كأنه طيلسان طبري، يعني أنه جيد الصنعة وليست له حلاوة، فقلت : أفحل هو ؟ ليس بفحل... وقال لي مرة : كان رجلا صالحا، كأنه ينفي عنه جودة الشعر»[7]

ودلالة هذا النص واضحة، فإما أن يكون المرء شاعرا جيدا، وإما أن يكون رجلا صالحا ولا إمكان للجمع بين الصلاح وجودة الشعر. والحديث هنا عن الشاعر بوصف صلاحه مؤثرا في شعره، طابعا لإبداعه بطابع معين، أما الصلاح غير المؤثر في الشعر فليس محل نظر هنا، فالصلاح (أو الأخلاق بتعبير آخر) يتناقض مع ما يتطلبه الشعر من تحرر و انفلات من القيود حسب رأى الأصمعي.

وهكذا يتجلى لنا أن ملاحظة الأصمعي للين الشعر إذا أدخل في باب الخير إنما تعني أن الحديث عن القيم الخلقية فيما يشبه الوعظ الخلقي، أو على الأقل عدم التناقض مع القيم الخلقية من شأنه أن يضعف الشعر وينحط بمستواه الفني والجمالي. والذي يؤكد ذلك أن الأصمعي، حين استدل بحسان لإثبات دعواه تلك، وصفه بادئ ذي بدء بأن شعره علا في الجاهلية والإسلام، و لم ينتبه جل الذين تلقفوا قول الأصمعي هذا وأقاموا الدنيا و لم يقعدوها بشأنه إلى كلمة الإسلام هنا، وهي جديرة جديرة بالاهتمام، لأنها تؤكد، بما لا يدع مجالا للارتياب، أن الأصمعي لا يدمغ شعر حسان في الإسلام جميعه بالضعف، بل يدمغ صنفا منه، هو صنف المراثي لأنه مغاير لطريق الفحول على حد تعبيره. ومن ثم يبدو أن الخير المقصود ليس مجرد الالتزام بالقيم الخلقية أو التعبير عنها، وإنما الجنوح إلى المباشرة والوعظ، بعيدا عن مقتضيات التعبير الفني من إيحاء وإمتاع... وهذا التفسير بكل تأكيد يناقض كل الآراء السابقة الأخرى المعزوة للأصمعي والتي فهم منها

النقاد أن الأصمعي يدعو إلى الفصل الصارم بين الشعر وبين الالتزام بالمعايير الخلقية. إن من الضروري إعادة قراءة كل آراء الأصمعي السابقة، وكذلك مفهوم مصطلح الخير عنده، في ضوء هذا الفهم للمثال الذي ساقه الأصمعي.

أثر الأخلاق في الشعر :

إن الدعوة إلى إبعاد الشعر عن مجال الأخلاق، حرصا على مستواه الفني وجدت أصداء واسعة في تاريخ النقد العربي، بيد أن تباينا واضحا في المواقف يلحظه المرء بيسر لدى المتناولين لهذه القضية بشكل أو بآخر.

لقد اكتفى بعض النقاد بإبراز حيادية الفن الشعري، بمعنى أن ارتباط الشعر بالأخلاق أو عدم ارتباطه بها لا تأثير له على البناء الفني، ومن ثم فجودة الشعر لا ترتبط بمضمونه الخلقي أو اللاخلقي؛ فلقد دافع ابن المعتز دفاعا حماسيا عن الشعر، منكر أنه ينبغي للشعر أن يتتره عن الهفوات والصبوات «مستدلا على ذلك بأن التاريخ قد أقر بالفضل لشعراء لم يراعوا حرمات الدين ولا مبادئ الخلق»[8] فمما قاله في رسالته التي رد بها على رسالة صديقه محمد بن القاسم الأنبا ري : (لم يقل أبو نواس : ترك المعاصي إزراء بعفو الله تعالى وإنما حكى ذلك عن متكلم غيره والبيت الذي أنشد له بحضرتنا :

لا تَحْظُرِ الْعَفْوَ إِنْ كُنْتَ امْرَأً حَرِجًا فَإِنَّ حَظْرَكَهُ بِالدِّينِ إِزْرَاءُ

وهذا بيت يجوز للناس جميعا استحسانه والتمثل به، ولم يؤسس الشعر بانية على أن يكون المبرز في ميدانية من اقتصر على الصدق، ولم يقر بصبوة، ولم يرخص في هفوة... ولو سلك بالشعر هذا المسلك لكان صاحب لوائه من المتقدمين أمية بن أبي الصلت الثقفي وعدي بن زيد إذ كانا أكثر تذكيرا وتحذيرا ومواعظ في أشعارهما من امريء القيس:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُـــهَا *** سُمُوَّ حُبَـــابِ الماءِ حَالا على حَالِ
فأصْبَحْتُ مَعْشُوقًا، وأصْبَحَ بَعْلُها *** عَلَيْـــهِ الْقَـــتَـــامُ سَيِّءَ الظَّنِّ وَالْبَالِ

وهل يتناشد الناس أشعار أمريء القيس و الأعشى والفرزدق على قذعهم، إلا على ملأ من الناس وفي حلق المساجد، وهل يروى ذلك إلا العلماء الموثوق بصدقهم... وما نهى النبي ﷺ ولا السلف الصالح من الخلفاء المهديين بعده عن إنشاد شعر عاهر ولا فاجر) [9]. وبصرف النظر عن قضية الصدق وعلاقتها بالمضمون الخلقي للشعر، التي سيكون الحديث عنها في موضح لاحق، فإن ابن المعتز لم يقل مثلما قال الأصمعي إن الحديث عن الخير، أي القيم الخلقية ينحط بالمستوى الفني الرفيع للشعر، بل تناول القضية من الوجهة المعاكسة فذكر أن تجافي الشعر عن القيم الخلقية ليس مما يزري به فنيا وليس سببا للغض من قيمته، وعماد الأمر في كل الأحوال هو المستوى الفني والقيمة الجمالية للشعر وهي وحدها منطق الحكم عليه، وربما كان قدامة بن جعفر أكثر وضوحا في تناول القضية إذ لم يجعل الدين والخلق مقياسا للشعر : يحكم له بالجودة حين لا يتعارض معهما، ويوصم بالرداءة حين يخالفهما، فإن «المعاني كلها معروضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه... وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان : من الرفعة والضعة والرفث والنزاهة والبذخ، والقناعة والمدح وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة... و رأيت من يعيب امرأ القيس في قوله :

فَمِثْلُكِ حُبْلَي قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعٍ *** فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِـــمَ مُحْـــوِلِ
إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ *** بِشِـــقٍّ وَتَحْتِي شِقُّهَا لَمْ يُحَـــوَّلِ

ويذكر أن هذا معنى فاحش، وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه»[10]، فعلى الشاعر إذن ـ طبقا الرأي قدامه ـ أن يتناول ما عنَّ له من موضوعات، ماكان منها ملتزما بالمعايير الخلقية ومال لم يكن ،على أن يبلغ من التجويد الغاية المطلوبة. أما ابن جني فإنه لم يكن على قدر من التفصيل كما كان قدامة، لقد اكتفى بالقول إن «الآراء والاعتقادات في الدين لا تقدح في جودة الشعر»[11] بينما اعتمد القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني على الحجج نفسها التي اعتمد عليها ابن المعتز، ذلك أنه قرر أن على الناقد ألا يعيب الشعر بسبب العقيدة الدينية «فلو كانت الديانة عارا على الشعراء، وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعري و أضرابهما ممن تناول الرسول ﷺ بالهجاء وعاب من أصحابه بكما خرساء وبكآء مفحمين، ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر»[12]. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الدين الذي يتحدث عنه القاضي الجرجاني، وكذلك ابن جني، من قبل، ليس إلا القيم الخلقية لأنهم ـ وكثير من النقاد المعاصرين يشاطرهم هذا الرأي ـ[13] لا يتصورون جانبا آخر من الدين غير الجانب الخلقي، يكون موضوعا للاقتران بالفن أو الانفصال عنه. إن موقف كل من ابن المعتز وقدامة وابن جني والقاضي الجرجاني مختلف بعض الاختلاف عن موقف الأصمعي، وهذان الموقفان يلتقيان في الهدف وهو إبراز مابين عالم الشعر وعالم الأخلاق من انفصال ومغايرة، ثم يفترقان بعد ذلك حين يوجه الأصمعي اهتمامه صوب التأثير السلبي لتناول الموضوعات الخلقية في الشعر، بينما يقتصر الآخرون على مجرد الإقرار بانفصال العمل الفني عن المضمون الخلقي أو انفصال النجارة عن

نوعية الخشب الذي وقعت عليه، على حد تعبير قدامة في مثاله الشهير : «وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب رداءته في ذاته»[14]؛ فمجال اهتمامهم إذن هو الصورة التي تتم فيها الصنعة، وليس المضمون الخلقي، لأنه «ليس له أي عمل في تحسين تلك الصورة أو تقبيحها، فقد يكون (أي المضمون الخلقي) حسنا ويخرج العمل الأدبي كريها إلى النفس، وقد يكون فاحشا فلا يمنع ذلك من أن يخرج العمل محببا إلى النفس مثيرا للإعجاب»[15]، والعكس صحيح.

وتوضيحا للموقفين نقول : أنه إذا كان الأصمعي قد لاحظ أن للالتزام بالقيم الخلقية تأثيرا سلبيا في فنيات الشعر، فإن الآخرين لم يروا أي تأثير للقيم الخلقية سواء أكان سلبيا أم إيجابيا. ولئن كان الأصمعي قد رأى أن طريق الشعر غير طريق الخير، فإن هؤلاء النقاد قد دعوا إلى عدم اعتبار طريق الخير في النظر إلى الشعر، لأن التقاءه معها ودخوله فيها أو تنافره معها وعدم دخوله فيها ليس له انعكاس على العملية الإبداعية في مجال الشعر.

لكن هذا الموقف تعرض لتعديل على يد أبي منصور الثعالبي الذي حاول أن يجعل الدين بوصفه منبع القيم الخلقية تدخلا في المقياس الأدبي، فكرر قول القاضي الجرجاني : «على أن الديانة ليست عارا على الشعراء، ولا سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر» ثم أضاف « ولكن للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولا وفعلا ونظما ونثرا، ومن استهان بأمره و لم يضع ذكر ما يتعلق به في موضع استحقاقه فقد باء بغضب من الله تعالى وتعرض لمقته في وقته»[16]، وهي إضافة لا تمس جوهر القضية لأنها لم تتناول بالتحليل أو حتى بمجرد الإشارة أثر التنكر للقيم الخلقية (والإسلام) في الإبداع الفني في مجال الشعر، وإنما اتجهت نحو إصدار حكم قيمي على الشعر من منطلق خلقي فحسب، بينما جوهر القضية، كما طرحها

الجرجاني وسابقوه، هو مدى ما يمكن أن يكون للارتباط بالقيم الخلقية أو الانفصال عنها من أثر، سلبا أو إيجابا، في الجانب الفني الجمالي للشعر. والملاحظ أن هذه الإضافة أو هذا التعديل صراحة تحمد للثعالبي، شأنها شأن مقولة عبد القاهر الجرجاني «وأبعد ما يكون الشاعر من التوفيق إذا دعته شهوة الإعراب إلى أن يستعير للهزل والعبث من الجد (يعني الدين)»[17]. وقد مثل لها ببيت المتنبي :

يَتَرَشَّفْنَ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ *** هُنَّ أَحْلَى فِيهِ مِنَ التَّوْحِيدِ

إنها صراحة محمودة لكليهما أن يعلنا أخذهما في الحسبان القيم الخلقية في تقييم الشعر، وهو موقف اعتمده سائر النقاد الآخرين، دون أن يجرؤوا على التصريح به.

تناقض التنظير مع الممارسة

إن النقاد السابقين ابتداء من الأصمعي وانتهاء بالقاضي الجرجاني قد وضعوا قواعد نظرية تبرز إما الأثر السيئ لاصطباغ الشعر بالصبغة الخلقية على العمل الفني وإما انعدام تأثير القيم الخلقية في الفن الشعري مطلقا، ثم خالفوا كل ذلك عند التطبيق، فالأصمعي الذي يقرر أن «طريق الشعر... إذا أدخلته في باب الخير لان» كان يتحرج تدينا من رواية أي شعر فيه ذكر للأنواء (أي النجوم) وكان لا يفسر ولا ينشد شعرا فيه هجاء، وكان لا يفسر شعرا يوافق تفسيره شيئا من القرآن[18]. وقد أورد أحد الرواة عن الأصمعي الخبر الآتي : «رأى الأصمعي جزءا فيه شعر السيد (يعني السيد الحميري)، فقال : لمن هذا ؟ فسترته عنه لعلمي بما عنده فيه، فأقسم علي أن أخبره، فأخبرته فقال : أنشدني قصيدة منه، فأنشدته قصيدة أخرى، وهو يستزيدني، ثم قال : قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه، ولولا ما في شعره ما قدمت عليه أحدا من طبقته»[19]. وفي رواية قال : «قاتله الله ما

أطبعه و أسلكه لسبيل الشعراء والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه من طبقته أحد»[20]. وهكذا يقرر الأصمعي أن الشر (سب السلف) يزري بالشعر مع كونه قال في موضع آخر أن طريق الخير هو الذي يزري بالشعر، وأن الشعر نكد بابه الشر. وأما الباقلاني فقد عاب معلقة امرئ القيس من زاوية خلقية، وحذا حذوه ابن شرف حين وقف يعيب قول امرئ القيس :

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الخِدْرَ خِدْرَ عُنَيْزَةٍ *** فَقَالَتْ : لَكَ الْوَيْلاَتُ إِنَّكَ مُرْجِلِي

ثم تنبه إلى أن نقده قد يُتَّهم باعتماد المقياس الخلقي، فبادر إلى القول أنه يعيب على امرئ القيس عدم توفيقه في إدراك مبتغاه، إذ أن أمرأ القيس قصد الفخر بما صنع، فجاء بما ينقض الغاية التي وجه إليها شعره، فليس ما ذكر في بيته مما يفتخر به الناس «وكأن ابن شرف يريد أن يقول أن حديثي عن أخلاقه ليس مقياسا أخلاقيا، وإنما هو طريق إلى التقدير الفني»[21]؛ وهذا الدفاع متهافت، لأن الغاية التي افترضها أي الفخر، ليست هي الغاية الحقيقية، إذ ليس ثمة ما يشير إليها، بل سياق البيت يشير إلى أنه وارد ضمن مقطع غزلي ساق فيه امرؤ القيس صورة من تجربة حقيقية أو متخلية.

ولنعد إلى موقف الأصمعي الذي لم يعدم أنصارا يقرون ما ذهب إليه من ضعف الشعر إذا دخل في باب الخير، أي إذا تناول الموضوعات الخلقية والدينية. لقد كان هناك من عبر عن هذا الموقف بصورة بدائية وفي إشارة سريعة عابرة، كعبد الملك بن مروان الذي روى عنه صاحب الموشح أن الراعي أنشده لاميته الشهيرة، حتى إذا بلغ قوله هذا :

أَخَلِيفَةَ الرَّحْمَنِ، إِنَّا مَعْشَرٌ **** حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وَأَصِيلا

عَرَبٌ، نَرَى لِلَّهِ فِي أَمْوَالِنَا **** حَقَّ الزَّكَاةِ مُنَزَّلاً تَنْزِيلا

قال له (أي عبد الملك) : ليس هذا شعرا، هذا شرح إسلام، وقراءة آية [22].

وهذا النفي لصفة الشعر عن قول الراعي لم يقم على حجة أو دليل، على النقيض من موقف ابن خلدون الذي أشار إلى أن من يحاول القول في الزهديات والربانيات والنبويات يسقط سقوطا ذريعا وسعى إلى تعليل ذلك بابتذال معانيها ؛ وواضح أنه تعليل غير مقنع على ما فيه من سطحية، لأن أي غرض من الأغراض فيه من الابتذال في المعاني ما في هذه الثلاثة.

والواقع أن هذه السطحية في التناول، وهي سبب ما نلحظه من تناقض بين الجانبين النظري والتطبيقي عند النقاد، ليست وقفا على ابن خلدون. إنها ظاهرة عامة عند كل الذين تناولوا هذه القضية بالدرس، وحين لا يقدم الأصمعي بين يدي دعواه دليلا سوى مجرد ملاحظة عابرة تتمثل في ما بدا له ولبعض النقاد الآخرين من ضعف شعر حسان الذي أنشده، بعد إسلامه، راثيا الصحابة، عن مستوى شعره الذي تناول موضوعات أخرى قبل الإسلام وبعده، فإن من جاؤوا بعده لا يزيدون على أن يسلكوا نهجه مكتفين بالاحتجاج بتقدم بعض الشعراء وتأخر آخرين، دون تقديم تعليل مقنع مدعوم بأمثلة وشواهد، فما هي مثلا علاقة تناشد الناس أشعار امرئ القيس وأبي نواس وعلو كعب الأعشى وعمر بن أبي ربيعة وتأخر أمية بن أبي الصلت وعدي بن زيد بإثبات أن القيم الخلقية لا تؤثر في الشعر ؟ و لقد تبلغ الحماسة ببعضهم (كابن المعتز) مثلا إلى حد تجاهل ما لا سبيل إلى نكرانه، حين يزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم (والسلف الصالح من الخلفاء المهديين) لم ينهوا عن « إنشاد شعر عاهر ولا فاجر » و ما من أحد إلا يذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الضرب من الشعر « لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا (أي يخرجه) خير من أن يمتلئ شعرا».

الإسلام والشعر

وبما أن موقف الإسلام من الشعر كثيرا ما يكون موضوع أخذ ورد عند الحديث عن علاقة الشعر بالأخلاق فلا بد لنا من وقفة نجلو فيها ما غمض و نزل فيها للبس عن موقف الإسلام الحقيقي من هذه المسألة.

لقد حاول بعض المستشرقين إثبات تنكر الإسلام للقيم الفنية عامة استنادا إلى ما ورد في القرآن من تنديد بالشعراء في قوله تعالى : ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا، وانتصروا من بعدما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون**﴾[23] يقول المستشرق فون غرونياوم في مقال له «الإيديولوجية الإسلامية ونظرية الجمال العربية» نشر في مجلة ستوديا إسلاميكا جزء 3-1955، ص7 (وقد نقله الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي) : «و لم يكن قط للإسلام أية دعوة إلى الجمال الأدبي، إذا اضطر محمد للابتعاد بحركته عن الشعر، ومن ثم إلى التنكر للأدب والأدباء قاطبة والحكم عليهم بأنهم بالضرورة مراءون ﴿**يقولون ما لا يفعلون**﴾ الآية، فهذه الآية بالذات على سذاجتها البالغة، قطعت كل طريق كان يمكن أن يوصل المسلمين إلى نظرية إسلامية للجمال الأدبي، فهي أودت، وإلى الأبد، بكل حقيقة جمالية في عرف المسلمين وحجبت عن وعيهم أن للجمال الفني حقيقة لا تقل واقعية عن عالمنا المحسوس. هذا وإن عدم اعتراف المسلمين بأية حقيقة جمالية ألزمهم بنكران الإبداع الفني المستقل إنكارا مطلقا، ذلك أن الحقيقة الجمالية هي التي تلزم باقترانها بالقانون الأخلاقي لتقدير العمل الفني»[24]. وغير خاف أن غرونباوم حين أشار إلى الآية الكريمة السابقة، اكتفى فقط باختيار الجملة : ﴿**وأنهم يقولون ما لا يفعلون**﴾ من الفقرة التي تقع هذه الجملة في سياقها

ليؤسس عليها دعواه في ما نعته بـــ «اتهام الأدب ورجاله بأنهم يقولون ما لا يفعلون»، ولكنه في مقالته الأخرى (روح الإسلام كما تتجلى في أدبه) المنشورة في مجلة ستوديا إسلاميكا جزء1 (1953) ص 106 يقتبس الفقرة كاملة، ومع ذلك لا يقف إلا عند تلك الجملة ذاتها، ليخلص إلى القول بأن القرآن (يضع الشاعر موضع الريبة)، وأن هذا الحكم يعد (إنكارا لاهوتيا للإبداع الإنساني) ومع ذلك، فإن الفقرة التي أوردها : ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون**﴾ والتي اعتمد في نقلها على ترجمة بِلْ لا تؤدي في حد ذاتها بطريقة منطقية حتى لو استند إليها كلها، إلى النتيجة التي توصل إليها (فالمسند إليه ليس مفصولا، والجمل التي تليه جمل وصفية وحكمية. وعليه فإن التحريم القرآني لا ينصب على كل الشعراء، وإنما فقط، وبكل بساطة على هؤلاء الذين هم ﴿**في كل واد يهيمون**﴾ و﴿**يقولون ما لا يفعلون**﴾[25] أما الفقرة التي رأى غرونباوم أن من الناسب إغفالها، وهي ما بعد الاستثناء ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...**﴾ فتتضمن دليلا أبعد على عدم الفصل بين المسند إليه (الشعراء) والجمل الوصفية بعده، وتوضح، بما لا يدع مجالا للجدال، أن القرآن الكريم لم يحرم الشعر و لم يحط من قدر الشعراء والأدباء في مجموعهم، وإنما توعد فقط، وهو توعد مشروع ـ فيما نحسب ـ أو لئك الشعراء الذين يسخرون مواهبهم لخدمة أي غرض (وهذا هو المعنى الوحيد الذي بمقدور المرء أن يراه مطابقا للعبارة ﴿**في كل واد يهيمون**﴾ ولا تطابق أفعالهم أقوالهم ؛ ولكي لا يكون هناك لبس أو سوء فهم، فإن القرآن يستثني في صراحة أولئك الشعراء الورعين المستقيمين خلقيا، و أداة الاستثناء (إلا) في العربية ليس لها من معنى سوى الاستثناء، وهذا ما لا يمكن أن يُتصور

جهل غرونباوم به، مما يطرح أسئلة كثيرة عن سر تلاعبه بالنص من ناحية وتجاهله ما لا يُتصور جهله به من ناحية أخرى ؟

أما الحجة الأخرى التي استند إليها القائلون بتحريم القرآن للشعر مطلقا فهي نفي صفة الشعر عن الرسول ﷺ في آيات كثيرة من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى : ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ**﴾[26]، ولو كان الشعر مما يحمد لما حرص الله عز وجل على نفيه عن الرسول ﷺ. فنفى الشعر عن الرسول ﷺ ينطوي على إشارة خفية إلى تحريم الشعر مطلقا، وليس ثمة من تفسير آخر لهذا النفي، سوى هذا التفسير وهذه الدلالة، وقد تولى عبد القاهر الجرجاني الرد على هؤلاء حين ذكر أن سبيل منعه ﷺ من الشعر هو سبيل منعه من القراءة والكتابة، فليس المنع لأن الخط والقراءة والكتابة مكروهة في ذاتها، «بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر، والدلالة أقوى وأظهر، ولتكون أقمع للمعاند وأرد لطالب الشبهة وأمنع في ارتفاع الريبة»[27].

والحق، أن كل الشواهد وخصوصا السيرة النبوية العطرة، تنقض من الأساس دعوى غرونباوم وأشياعه، نقل أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي في (جمهرة أشعار العرب) الخبر الآتي : «....خرج وفد من جهينة يريدون النبي ﷺ، فلما قدموا عليه سألهم عن مسيرهم، فقالوا : يا رسول الله لو لا بيتان قالهما امرؤ القيس لهلكنا قال : وما ذلك ؟ قالوا : خرجنا نريدك، حتى إذا كنا ببعض الطريق إذا برجل على ناقة له مقبل إلينا، فنظر إليه بعض القوم، فأعجبه سير الناقة، فتمثل ببيتين لامرئ القيس وهما :

وَلَمَّا رَأَتْ أَنَّ الشَّـــرِيعَةَ وِرْدَهَا **** وَأَنَّ الْبَيَـــاضَ مِنْ فَرَائِصِـــهَا دَامِ

تَيَمَّمَتِ الْعَيْنَ الَّتِي جَنْبَ ضَارِجٍ **** يُفِيءُ عَلَيْهَا الظِّلَّ عُرْمُضُهَا الطَّامِي [28]

وقد كان ماؤنا نفد، فاستدللنا على العين بهذين البيتين فوردناها. فقال النبي ﷺ : أما أني لو أدركه لنفعته، وكأني أنظر إلى صفرته وبياض إبطيه وحموشة ساقيه[29] في يده لواء الشعراء يتدهدى[30] بهم في النار» [31]. وهذا الخبر يكشف لنا عن موقف الإسلام من صنف الشعراء الذين وصفهم بأنهم ﴿**في كل واد يهيمون**﴾. أما صنف ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات...** ﴾ فالحديث عنهم وعن أخبارهم يملأ كتب السير والمغازي، ويبعد أن يوجد أحد من المتأدبين يجهل موقع حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة في معركة الدعوة الإسلامية، من أجل هذا سنكتفي بإيراد الخبر الآتي الذي أورده صاحب الجمهرة نفسه لإماطة اللثام عن موقف مغاير للإسلام في مواجهة صنف آخر من الشعر : « ذكر محمد بن عثمان عن مطرف الكتابي عن ابن دأب عن الشعبي بإسناده قال : أنشد نابغة بني جعدة النبي ﷺ هذا البيت:

بَلَغْنَا السَّمَاءَ مَجْدًا وَجُودًا وسُؤْدَدًا **** وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرَا

فقال النبي ﷺ : إلى أين يا أبي ليلى ؟ فقال : إلى الجنة بك يا رسول الله قال : نعم إن شاء الله، فلما أنشده :

ولا خَيْرَ فِي حِلْمٍ، إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ **** بَوَادِرُ تَحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يُكَدَّرَا

ولا خَيْرَ فِي جَهْلٍ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ **** حَلِـــيمٌ إِذَا أَوْرَدَ الأَمْـــرَ أَصْدَرَا

قال النبي ﷺ : لا فض الله فاك، فبنو جعدة يزعمون أنه كان إذا سقطت له سن نبتت مكانها أخرى، وغيرهم يزعم أنه عاش ثلاثمائة عام و لم تسقط له سن حتى مات[32]. وبصرف النظر عن الجانب الأسطوري الكامن في مسألة تعميره ثلاثمائة عام، وقد ألمح إليه صاحب الجمهرة حين أورده مسبوقا بلفظ (يزعم) فإن هذا الخبر ذو دلالة على حقيقة موقف الإسلام من هذا الشعر الذي لا يناقض مبادئه ولا يصادم تصوره للكون والحياة.

وربما كان أوضح وأصرح في بيان موقف الإسلام من هذا الضرب من الشعر ما نقل من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لابنه عبد الرحمن : «يا بني انسب نفسك تصل رحمك، واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك، فإن من لم يعرف نسبه لم يصل رحمه، ومن لم يحفظ محاسن الشعر لم يؤد حقا و لم يقترف أدبا»[33]، أو قوله أيضا : «اروا من الشعر أعفه، ومن الحديث أحسنه، ومن النسب ما تُوَاصَلُون عليه، وتعرفون به، فرب رحم مجهولة قد عُرفت فوُصلت، ومحاسن الشعر تدل على مكارم الأخلاق، وتنهي عن مساويها»[34]. وعلى هذا يحمل معنى كلمة (الشعر) الواردة في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري والتي يقول فيها : «مُرْ مَنْ قِبَلَك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي ومعرفة الأنساب»[35].

من كل هذا، يمكنا القول بأن الإسلام اتخذ موقفا انتقائيا في مواجهة الشعر فحبذ ما لا يتعارض مع قيمه، ونبذ ما سوى ذلك، ولنا بعد ذلك أن نعجب من موقف بعض الذين يأخذون على الإسلام موقفه الانتقائي هذا عادين ذلك أمرا غير مشروع، وسببا لما توهموه من خمود جذوة الشعر في صدر الإسلام بينما لا يتناولون بالحديث انتقائية كل الإيديولوجية الأخرى حين تسعى لصبغ الأدب بصبغتها وتسخيره لخدمة أهدافها والتبشير برؤيتها للكون والحياة، ومن أجل ذلك تتخذ موقفا عدائيا من كل أدب يتصادم مع رؤيتها للكون والحياة وأسلوبها في تنظيم المجتمع انطلاقا من تصورها الشامل للكون وللإنسان.

أما ما توهموه من خمود جذوة الشعر في صدر الإسلام فإن ما تحفل به كتب السير والتراجم من شعر يعود إلى هذه الحقبة، فضلا عما ضاع من شعر مما تشير إليه مصادر كثيرة، كفيل بالرد عليه، ولعل ما دفعهم إلى هذا

الوهم ـ كما تنبه إلى ذلك الدكتور شوقي ضيف[36] ـ ما نقل عن ابن خلدون من قوله في المقدمة : «انصرف العرب عن الشعر أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا، ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة، و لم يترل الوحي في تحريم الشعر وحظره وسمعه النبي ﷺ، وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه»[37]، وهو تفسير خلدوني فيه بعض التأويل لكلمة ابن سلام التي مازال تذكر في هذا المجال : «فجاء الإسلام وتشاغلت عن الشعر العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس الروم ولهت (العرب) عن الشعر وروايته فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك، وذهب عنهم منه أكثره»[38]. ورواية ابن سلام صريحة قاطعة، في أن ما حدث لم يكن إلا مجرد تشاغل عن الاهتمام بالشعر، ولهو عن روايته، حتى إذا زالت الظروف الشاغلة عادت الأمور كما كانت من قبل مخلفة أثرا كبيرا يتمثل في ضياع أكثر الشعر وشتان بين القول بضياع أكثر الشعر، مما يعني وجوده ثم ضياعه بسبب التشاغل عن روايته، وبين القول بالسكوت عن نظم الشعر (فأخرسوا عن ذلك) و خمود القريحة مما يعني عدم وجود شعر أصلا. هذا وإن ابن خلدون الذي يفهم من كلامه خمود القريحة والانقطاع عن قول الشعر برهة يسيره إلى أن تبين عدم تحريم الإسلام للشعر، إن ابن خلدون حرص على تأكيد موقف الإسلام متمثلا في عدم تحريم الشعر وسماع النبي ﷺ له، و الإثابة عليه، ليقطع بذلك الطريق على كل إمكانية لتعليل ما ذكره عن انصراف العرب عن الشعر،

زمنا قليلا، بتعليل غير الذي قدمه من اندهاش لأسلوب القرآن وانبهار بنظمه.

ومهما يكن من أمر، فإن التأمل العميق في موقف الإسلام من الشعر يطلعنا على أنه كان ذا طموح يتعدى الموقف الانتقائي القائم على مجرد نبذ بعض الشعر وتحبيذ بعضه الآخر. لقد طمح الإسلام إلى تجاوز الواقع الراهن للشعر العربي وإيجاد نمط جديد كل الجدة من الشعر، يعبر عن تصوره الجديد للكون والحياة، ولكن هل قدر لهذا الطموح أن يتحقق ؟ أي هل قدر للفنان أو الشاعر المسلم أن يترجم انفعال ضميره بالقيم الحية الجديدة للإسلام إلى تعبير موح في شعر مؤثر ؟ ذلك ما لا يستطيع دارس جاد لتاريخ الأدب العربي أن يجيب عنه بالإيجاب. وإذا كانت ثمة ومضات خاطفة انفعلت فيها نفسية الشاعر المسلم بالقيم الجديدة وانعكست في صورة شعر ذي نكهة جديدة، كما أثبت ذلك فيما يتعلق بشعر الفتوح الدكتور نعمان عبد المعال القاضي في كتابه القيم (شعر الفتوح في صدر الإسلام) فإن هذه النغمات تظل منفردة في جوقة الشعر العربي، وتبقى استثناء يؤكد القاعدة، ولا يحرف الشعر العربي عن مجراه. أما التفسير المقبول لعدم وقوع هذا الانقلاب الجذري المتوقع في مسيرة الشعر العربي فلا يمكن أن يقدم إلا بعد أن يأخذ المرء بعين الاعتبار طرفي القضية، طبيعة الإنتاج الفني (والشعر فن) و طبيعة التصور الجديد للكون والحياة، وتحليل هذين الجانبين أمر يضيق عنه مجال هذا البحث. وعلى أية حال، فالذي يهمنا هنا هو تأكيد هذه القضية وليس تعليلها أو تفسيرها. يهمنا أن نؤكد أن الانقلاب الجذري في مسيرة الشعر العربي ما كان له أن يرى النور في زمن قصير، ومن أجل ذلك عمد الإسلام إلى مواجهة الأمر الواقع والالتجاء إلى حل جزئي مؤقت تمثل في ذلك الموقف الانتقائي الذي يجسده قول الرسول

ﷺ : «إنما الشعر كلام مؤلف، وما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق الحق فلا خير فيه».

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، ما هدف الشعر خاصة والفن عامة ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تبين لنا هل من المستساغ أن يسعى الإسلام، ومثله سائر المعتقدات والإيديولوجيات، إلى إضفاء طابعها على الفن، وتوظيفه لخدمة أهدافها، أو على الأقل تحييده وتوجيهه، كما يبدو من خلال موقف الإسلام الانتقائي من الشعر.

بين المتعة والفائدة

إن الخلاف حول وظيفة الشعر قديم قدم الشعر نفسه، وقد لخصه هوراس باحتراس فقال : إن الشعراء يريدون إما أن يمتعوا وإما أن يعلّموا و إما الجمع بين المتعة والفائدة. ولقد رأى بوالو أن وظيفة الشعر هي أن يجمع بين الدسم المفيد والممتع اللذيذ. وأكد ذلك راسين حين قرر أن متعة الشعر لا تنتج إلا من كونه مفيدا إذ أنه لا يستخدم المتعة إلا بوصفه وسيلة تؤدي إلى الفائدة، بينما أعلن درايدن قنوعه بأن يكون الشعر ممتعا، لأن المتعة هي الغرض الأساس للشعر، إن لم يكن غرضه الوحيد، أما الفـــائدة التعليمية فإنها لا تقبل إلا في المحل الثاني، لأن الشـــعر لا يفيد إلا من خلال إمتاعه[39].

أما النقاد العرب القدماء فقد كانوا أكثر تحليلا وإصابة. يقول ابن رشيق : «وإنما الشعر ما أطرب وهز النفوس وحرك الطباع، فهذا باب الشعر الذي وضع له وبني عليه لا ما سواه» [40]. إنهم لم يقفوا عند حد المتعة، أو ما سموه بالإطراب، بل تجاوزوا ذلك إلى الحديث عما سموه بـــ (هز النفوس) و(تحريك الطباع) وكل هدف للأدب بعد ذلك ينبغي أن

يقوم على هذه الأسس. وإذا كان ثمة من يرى أن من أهداف الأدب الإقناع وإقامة الحجة، فإنه لا يرى الوصول إلى ذلك عن طريق البرهان العقلي والجدل الفلسفي، بل عن طريق الإفهام في لطف أي عن طريق هز النفوس وتحريك الطباع، أما مادة الإقناع وموضوعه فهي القيم الخلقية وهذا يعود بنا إلى نقطة البداية، نعني صلة الشعر بالأخلاق.

لقد أدرك لفيف من الشعراء هذه الوظيفة التي يقوم بها الشعر، فهذا أبو تمام مثلا يقول :

ولَوْلا خِلالٌ سَنَّهَا الشِّعْرُ مَادَرَى *** بُنَاةُ العُلاَ مِنْ أَيْنَ تُؤْتَى الْمَكَارِمُ

وأما النقاد فقد فصلوا ذلك تفصيلا. هذا عبد القاهر الجرجاني يصف الشعر بأنه «آثار الماضين مخلدة في الباقين، وعقول الأولين مردودة في الآخرين، وترى لكل من رام الأدب وابتغى الشرف، وطلب محاسن القول والفعل منارا مرفوعا، وعلما منصوبا، وهاديا مرشدا ومعلما مسددا، وتجد فيه للنائي عن طلب المآثر، والزاهد في اكتساب المحامد، داعيا ومحرضا، باعثا ومحضضا، ومذكرا وواعظا ومثقفا»[41].

أما النقاد العرب المعاصرون، فيكاد ينعقد الإجماع بينهم على إبراز الوظيفة الاجتماعية والخلقية للفن، وإن اختلفت طرق تعبير كل منهم عن ذلك. إن أحمد أمين مثلا يرى أن الهدف الاجتماعي هو الغاية التي ينبغي أن يكون الفن أداة مسخرة لها، ذلك أن الشعر الذي لا يتجاوز مهمة الإمتاع والإشعار باللذة الروحية ليس شعرا بالمفهوم الصحيح للكلمة. وقد عبر عن مضمون هذا الهدف ناقد آخر بقوله : «إن الغرض الأساسي من الأدب بوجه عام، ومن الشعر بوجه خاص، هو حمل الناس على العمل، بطريق إثارة وجدانهم، وبث المبادئ الصالحة في نفوسهم، وحسن توجيههم إلى الغايات النبيلة التي تكمل إنسانيتهم وتكفل لهم سعادتهم» [42]. ومن ثم فإن

إثارة الانفعالات أو إيقاظ العواطف ليس غرضا ذاتيا مقصودا لذاته ـ كما يرى دعاة مذهب الفن للفن ـ وإنما هو طريق موصل إلى غاية أخرى هي التبشير بمبادئ معينة ودعوة الناس إلى اعتناق مثل وقيم معينة، وليس ثمة فارق كبير بين هذا، وبين ما رسمه الدكتور محمد مندور من غاية للأدب تتمثل في نقل التجارب بغرض إثراء القارئ أو السامع لنتطبع في ذهنه وتحرك طباعه على حد تعبير القدماء.

والواقع أن بعض الرومانسيين ودعاة الفن للفن هم وحدهم الذين رأوا غاية الأدب مقصورة على مجرد اللذة العاطفية، أي أنهم وحدهم الذين اتخذوا من هذه الوسيلة غاية.

إن الفن وسيلة لبلوغ عظمى ألا وهي تكوين (الوجدان) المتشبع بروح الحق والخير والحب، وليس الشعر إلا غصنا من شجرة الفن الباسقة.

من كل هذا تبدو لنا مشروعية ما سعى الإسلام إليه من إضفاء طابعه على الفن وتوظيفه لخدمة أهدافه التي تتمثل أساسا في الدعوة إلى الحق والخير والأخلاق. إن الفن وجه من وجوه النشاط الإنساني وصورة من صور العمل، ومن الطبيعي جدا أن يسخر الدين كل ضروب العمل الصالحة، وذلك ما حاوله الإسلام حين اتخذ ذلك الموقف الانتقائي الذي أشرنا إليه.

إن كثيرا من الدارسين قد أخطأ في فهم منطلق هذا الموقف الانتقائي حين فسر وصم القرآن لبعض الشعراء بأنهم يقولون ما لا يفعلون، بأنه ينصب على أسلوب الشعر وطريقته في التعبير والإبلاغ التي ينبغي أن تكون مبنية على الكذب و ذلك محض وهم لأن ما عابه الإسلام ليس الخيال أو الكذب في طريقة التعبير، وإنما عاب الكذب المؤدي إلى قلب الحقائق وتزيين الباطل، فالكذب هنا متعلق بالمضمون لا بالفن. وهذا الكذب الفني هو الذي أشاد به ابن رشيق حين قال في وصف الشعر متظرفا : «ومن فضائله

أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه حسن فيه»[43]. ولقد كان البحتري موفقا كل التوفيق حين بين أن الكذب ليس الذي لا يطابق الواقع، في الشعر وإنما هو ما يورده الشاعر من قضايا لا يمكن البرهنة عليها من طريق العقل والمنطق، حيث قال :

كَلَّفْتُمُونَا حُـــدُودَ مَـــنْـــطِقِكُمْ *** والشِّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِـــــهِ كَذِبُهْ

ويبين ذلك بصورة أوضح عبد القاهر الجرجاني حين يعلق على بيت البحتري السابق بقوله «ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كون ما جعله أصلا وعلة كما ادعاه فيما يبرم أو ينقض من قضية، وأن يأتي على ما صبره قاعدة وأساسا، ببينة عقلية، بل تسلم مقدمته التي اعتمدها بيته، كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه، وتناسينا سائر المعاني التي لها كره، ومن أجلها عيب، كذلك قول البحتري... أراد كلفتمونا أن تجرى مقاييس الشعر على حدود المنطق ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق حتى لا ندعي إلا ما يقول عليه من العقل برهان يقطع به، و يلجئ إلى موجبه، ومع أن الشعر يكفي فيه التخيل والذهاب بالنفس إلى ما ترتاح إليه مع التعليل، ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد وإياه عمد، إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظا من الفضل والسؤدد ليس له، ويبلغه بالصفة حظا من التعظيم يجاوز به من الإكثار محله، لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية والقوانين العقلية، وإنما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور اختباره فيما وصف به والكشف عن قدره وخسته ورفعته أوضعته، ومعرفة محله ومرتبته»[44]

وهكذا يبدو لنا أن الموقف الانتقائي الذي اتخذه الإسلام من الشعر إنما ارتبط بهدف الشعر ووظيفته وبما يمكن أن يبشر به من القيم يقبلها الإسلام أو يرفضها لا بما يسلكه من طرائق فنية تعتمد على الخيال ـ الذي هو كذب بصورة ما ـ في التعبير عن هذه المضامين والدعوة إلى هذه القيم.

خلاصة :

ولعلنا نخلص من كل ما تقدم إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها في ما يأتي :

1 ـ أن موقف النقد العربي من قضية تأثير الالتزام بالأخلاق سلبا في الشعر موقف قائم على مجرد ملاحظة عابرة لا يسندها دليل مقنع أو حجة منطقية، ومن ثم اتسم موقف النقد من هذه القضية بالسطحية وعدم الدقة وانعدام التعليل والتحليل الشامل، وبقيت القضية برمتها مجرد أحكام انطباعية عابرة.

2 ـ أن ملاحظة الأصمعي التي كانت منطلق جل المواقف المتخذة بهذا الشأن قد أسيء فهمها، و لم يتوقف أحد عند كلمة الإسلام في قوله عن حسان إنه علا في الجاهلية والإسلام، ولو فُعل ذلك لفُهم أن حكمه لا يتعلق بالتزام حسان بالإسلام، وإنما بتوجهه إلى أغراض معينة (مراثي النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم) تغاير بطبيعتها طريق الفحول، على حد تعبيره.

3 ـ أن القيم الفنية والجمالية في جوهرها لا تتناقض بالضرورة مع القيم الخلقية، وقد اتضحت مساوقة القيم الفنية والجمالية للقيم الخلقية في مواضع متعددة وخصوصا تسخير الإسلام للشعر لخدمة أهدافه في الدعوة إلى الخير والحق والأخلاق.

4 ـ أن هدف الفن الأصيل (والشعر جزء منه) هو تكوين وجدان متشبع بروح الخير والحق والحب والجمال، وهي الغاية التي تسعى إليها القيم الخلقية أيضا. وتلك هي منطقة التلاقي بين الشعر والأخلاق.

مصادر البحث ومراجعه

(1)- د. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. دار الأمانة ومؤسسة الرسالة. بيروت. 1971. ص 38.

(2)- المرجع نفسه. ص 38.

(3)- د. محمد النويهي : طبيعة الفن ومسؤولية الفنان. دار المعرفة. القاهرة. 1964. ص 41.

(4)- المرجع نفسه. ص 41.

(5)- المرزباني : الموشح. تحقيق محمد علي البجاوي. دار نهضة مصر. القاهرة. 1965. ص 56.

(6)- د. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. ص 38.

(7)- المرزباني : الموشح. ص 71.

(8)- د. أحمد أحمد بدوي : أسس النقد الأدبي عند العرب. ط 3. مكتبة نهضة مصر. القاهرة. 1964. ص 405.

(9)- أبو إسحاق إبراهيم الحصري القيرواني : جمع الجواهر في الملح والنوادر. المطبعة الرحمانية. القاهرة. د. ت. ص 33.

(10)- قدامة بن جعفر : نقد الشعر. تحقيق كمال مصطفى. مطبعة السعادة. القاهرة. 1963. ص 4.

(11)- د. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. ص 283.

(12)- القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني : الوساطة بين المتنبي وخصومه. مطبعة محمد علي صبيح. القاهرة. 1948. ص 50 ــ 51.

([13])- ينظر على سبيل المثال رأي الدكتور عز الدين إسماعيل في هذا الصدد في كتابه : الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة. ط 2. دار الفكر العربي. القاهرة. 1968. ص 94.

([14])- قدامة بن جعفر : نقد الشعر. ص 4.

([15])- د. عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة. ص 184.

([16])- أبو منصور الثعالبي : يتيمة الدهر. مطبعة الصاوي. القاهرة. 1964. ص184.

([17])- عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. د. ت. ص 215.

([18])- المبرد : الكامل في اللغة والأدب. تحقيق زكي مبارك وأحمد محمد شاكر. مطبعة الحلبي. القاهرة. 1937. 36/3.

([19])- أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني تحقيق عبد الستار أحمد فراج. ط 6. دار الثقافة. بيروت. 1983. 7 / 227.

([20])- المصدر نفسه. 7 / 230.

([21])- د. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. ص 466.

([22])- المرزباني : الموشح. ص 157.

([23])- سورة : الشعراء، الآيات : من 124 إلى 127.

([24])- التوحيد والفن. فصل من كتاب للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي أستاذ الإسلاميات وتاريخ الأديان في جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأميريكية. تعريب الدكاترة محمد حمدون وحسن أبو عيد وهمام

سعيد. نشر بمجلة المسلم المعاصر. العدد 23، رمضان، شوال، ذو القعدة 1400 هـ الموافق يوليو، أغسطس، سبتمبر 1980. ص 171.

(25)- المصدر نفسه. ص 172.

(26)- سورة : يس، الآية : 68.

(27)- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز. ط 2. مطبعة المنار. القاهرة. 1331هـ. ص 32.

(28)- العرمض : صغار اسدر والأراك.

(29)- حمشت الساق، تحمش، حموشة : دقت.

(30)- تدهدى الحجر، بمعنى تدهده : أي تدحرج، وفي نسخة يتهادى.

(31)- أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب. دار صادر ودار بيروت. بيروت. 1983. ص 38.

(32)- أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب. ص 38.

(33)- المصدر نفسه. ص 35.

(34)- المصدر نفسه. ص 36.

(35)- ابن رشيق القيرواني : العمدة. تحقيق محي الدين عبد الحميد. ط 3. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. 1963. 10/1.

(36)- ينظر : شوقي ضيف : العصر الإسلامي. دار المعارف. القاهرة. ط 4. د.ت. ص 43.

(37)-عبد الرحمن بن خلدون:المقدمة. دار العودة. بيروت. د.ت. ص 481، 482.

(38)- ابن سلام الجمحي : طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين. تحقيق محمود محمد شاكر. دار المعارف. القاهرة. ط 1. 1952. ص 17.

(39)- د. محمد النويهي : طبيعة الفن ومسؤولية الفنان. ص 42.

(40)- ابن رشيق : العمدة. 1/ 10.

(41)- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز. ص 12.

(42)- د. أحمد أحمد بدوي : أسس النقد الأدبي عند العرب. ص 76.

(43)- ابن رشيق : العمدة. 6/1.

(44)- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز. ص 235.