



أ.عزوز قـربوع

الفلسفي والديني في الوعي الأخلاقي للأدب

"قراءة في خلفيات الرؤية عند
اليونان والعرب"

إن قراءة التراث النقدي، شأنها شأن أية قراءة أخرى، لا يمكن أن تتقدم إلا إذا انقسم وعي القارئ على نفسه، في مرحلة من مراحل القراءة وأصبح وعيا مزدوجا، ذاتا وموضوعا في آن، بحيث يتمكن هذا الوعي من تأمل نفسه، في علاقته بمعطيات التراث المقروء وكيفية إدراكه لها وسيطرته عليها، فيكتمل فعل التحقق الذي تكتمل به سلامة القراءة في يقين هذا القارئ، ويدرك أن جهاز قراءته قد كشف في النص الذي قرأ عن معنى ذي دلالة، في السياق التاريخي لهذا النص وأفق الزمني الخاص، وذو دلالة موازية في السياق التاريخي لهذا القارئ وأفق الزمني الخاص في آن⁽¹⁾.

وتحاول هذه الدراسة التقيد بهذا المنحى من حيث المنهج للإجابة -ولو ضمنيا- عن أسئلة من أهمها: لماذا نقرأ التراث؟ وكيف نقرأه؟ من خلال النيش -بوعي- في تراثين عريقين تربطهما وشائج لا تحتاج إلى إثبات، بغية التعرف على الأنساق التي أنتجت الرؤية الأخلاقية لدى اليونان وكذا العرب، ووصولاً إلى طرح بدائل فعالة على الصعيد النقدي في خضم المأزق الفني والنفسي والاجتماعي... للإنسان المعاصر.

ترتبط جدلية الجمالي والأخلاقي بوظيفة الأدب، وتكشف الكتب التي تناولتها بالدراسة عن اختلاف بَيّن وفارق بين النقد حوله، فمنهم من ينادي بضرورة إعفاء

الأدب من أي مهمة عدا تحقيق المتعة واللذة الفنية^(*)، ومنهم من يسعى إلى إضافة دور آخر هو تحصيل منفعة ما، بمعنى مشاركة إيجابية في حركية المجتمع، وتبني رؤية تحقق معنى الالتزام سواء كان واقعياً أو أخلاقياً (**). إن هذا الاختلاف في المواقف يعكس اختلافاً على مستوى الخلفيات التي تشكل المنحى الفكري للنقاد، وتجعل من ثم الرؤى تتباين حيناً وتتداخل أحياناً. ومن القضايا التي تجسد فيها هذا التداخل، مسألة الوعي الأخلاقي في قراءة الأدب. وإجلاء تفاصيل هذه الإشكالية، رأينا ضرورة إنجاز مقاربة تحاور فكرين مختلفين، ولكن تربطهما صلات وثيقة ضاربة في أغوار التاريخ، هذين الأخيرين هما الفكرين النقديين اليوناني والعربي. وقبل أن نغوص في تفاصيل هذه الإشكالية، نقف قليلاً عند فحوى النظرة الأخلاقية ومنطلقاتها.

ينطلق أصحاب هذا المنحى النقدي من فكرة مؤداها "أن طبيعة الإنسان شبه محايدة... ومن ثم تتوقف الصفات الأخلاقية للإنسان على نمط التربية الأخلاقية التي يتلقاها في مجتمعه، ونوعية القيم الأساسية التي ينبغي أن تسود المجتمع، ولهذا فهم يؤمنون أن سمات الشخصية الإنسانية واتجاهاتها الأخلاقية يمكن تغييرها تغييراً إرادياً، لو توسل الإنسان بالجهد اللازم لهذا التغيير، ومادامت أخلاق الإنسان قابلة للتبدل في ضوء مساعاه ومكابدته في التحلي بفضائل الإسلام، أو تعلم أخلاق الحكمة، فإن الإلحاح على مفهوم الفضائل وجعلها أساساً لفهم الشعر يمكن أن يحقق نتائج مثمرة.

أولها: أن يدعم المحاولات الإصلاحية التي تحاول أن تعدل من فساد المجتمع وتقترب به من الصلاح. وثانيها: أنها تؤكد دور الشعر في عملية تغيير القيم، واصطناع الوسائل المناسبة لتغييرها⁽¹⁾.

* - قامت فلسفة الفن لأجل الفن على إطراح المعايير الخارجية للشعر، وبناء على ذلك أصبح "الفن نهاية من غير غاية" كما يقول كانط. ويلخص الدكتور برادلي موقفه تجاه هذه الفلسفة قائلاً: "ليست طبيعة الشعر في كونه جزءاً أو صورة من العالم الحقيقي... إنما هي كونه علماً قائماً بذاته كاملاً ومستقلاً، ولكي تمتلك الشعر تماماً يتحتم عليك أن تدخل هذا العالم وتراعي قوانينه، وتتجاهل إبان ذلك كل ما يخصك في العالم الحقيقي الآخر، من معتقدات وغايات وظروف خاصة" انظر/ارتشاردز: مبادئ النقد الأدبي، ص 125.

وفي نفس السياق رأى الدكتور محمد مندور أن: "الفن للفن يلعب في الحياة النفسية دوراً هاماً، إذ يفتح القلوب والعقول لجمال الطبيعة، فيزداد اطمئنان الفرد إليها، وسكونه إلى رحابها، وهو بمثابة ولحات تلقاها في وعاء الحياة على طول شوطها المضني، ومن البين أن من وظائف الأدب أن يسلينا -ولو إلى حين- جانباً من همومنا، ويعزينا عن قسطن من الأمان، والفن للفن هلاً يؤدي هذه الوظيفة فحسب، بل يؤديها مع تغذية حاسة الجمال التي تنهض في حياتنا بدور أبعد أثراً مما توهم الملاحظة السطحية". انظر/في الأدب والنقد، ص 141.

** - سننوقف عند بعض ممثلي هذه النظرة خلال هذا البحث.

إن هذه القناعة التي تؤكد حقيقة يشترك الجميع تقريبا في صدقيتها، دفعت هؤلاء إلى تبني فكرة ترى ضرورة الملائمة بين الخطاب الأدبي ومقتضيات الأخلاق، أي الربط بين القيمة الجمالية والقيمة الأخلاقية. وبغية إبعاد المفاهيم الخاطئة حول هذا التصور، راح كثير من الفلاسفة والنقاد والمشتغلين بالفنون (***)، يقربون ملامح هذه النزعة. فنجد "جون ديوي" مثلاً يؤكد أنه لكي يترك الفن آثاره أخلاقية فليس من الضروري أن يجعلنا في حضرة نظام أخلاقي، بل تأتي آثاره الناضجة من خلال تناظر لمفهوم الجمال ومفهوم الأخلاق⁽²⁾. بمعنى أنه لا يمكن للأديب من منطلق حرصه على التزام هذه الرؤية، أن يتعاطل عن أدبية عمله الفني، فهو بالدرجة الأولى قائم على تقنيات يقتضيها الفن الذي يزاوله. فلكي لا ينقلب الأدب إلى وعظ أو إرشاد أو لعب دور علم الأخلاق، من الضروري استغلال الميزات الفنية للأدب لتحقيق غايتين متداخلتين، تتوقف إحداها على الأخرى، وألاهما المتعة واللذة، وثانيهما المنفعة، إذ النفس لا يمكن التأثير فيها إلا من خلال إحساسها بالجمال.

فالتناقض الذي صرح به البعض، وألمح إليه البعض الآخر بخصوص الغايتين لا أساس له من الصحة، والواقع أن هذه الرؤية أنتجت ملامبات خاصة لا تمت إلى الموضوعية بصلة، كما قد تكون نتيجة فهم خاطئ للمنطقات التي اعتمدها القائلون بهذا الرأي أو ذاك...

ولكي لا ننتيه في تفاصيل مسائل أخرى، نكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى صميم إشكاليتنا المتمثلة في خلفيات الوعي الأخلاقي في قراءة الأدب.

أولاً: البعد الفلسفي للنزعة الأخلاقية عند نقاد اليونان.

المتأمل في الموروث النقدي الذي وصلنا عن اليونان والعرب، يجد أن مقولة العلاقة بين الأدب والأخلاق، طرح قديم، وليس وليد عهد قريب.

¹ - جابر عصفور: مفهوم الشعر، مطبوعات فراح، ط4، 1990، ص81.
 *** - فقد رأى كانط أن الجميل رمز للخير الأخلاقي، وإننا كثيراً ما نصف الأشياء الجميلة في الطبيعة، أو في الفن بصفات يبدو أنها تقوم على تصور الحكم الأخلاقي، كأن نصف الألوان بأنها بريئة أو متواضعة أو رقيقة، وهذه لأنها تثير فينا من المشاعر ما يتشابه مع أحوال النفس التي تنيرها الأحكام الأخلاقية. انظر/كتاب نقد العقل العملي، ص250. وفي معرض دفاع "شلي" عن الشعر، نجده يؤكد أن الخيال أعظم وسيلة للخير الأخلاقي، وأن الشعر يساعد بتأثيره المنصب على العلل والأسباب، وعبر تدريب الخيال عن كشف الطبيعة الإنسانية المشتركة التي توجد في كل إنسان. انظر/ديفيد ديبش: مناهج النقد الأدبي، ص175، أما ليو تولستوي فقد ذهب إلى القول بأن الفن يغدو عظيماً ورائداً، كلما اطلع بعكس الإحساس الديني للعصر، وقد حذر من الانسياق مع المعيار الجمال، لأنه سوف يبعدنا شيئاً فشيئاً عن الخير. انظر/كتابه "ما الفن"، ص125، 253، 262.

² - Dewey. J/ Experience and nature. Chicago. 1925. p355,392

فأفلاطون كان يؤكد على القيمة الأخلاقية للفن عند المحاكاة، منطلقاً من تصوره عن الانفعالات التي تثيرها الأعمال الفنية، وتغلغلها في النفوس تدريجياً حتى تصبح طبيعة ثابتة، ومن هنا كان حرصه على إخضاع النشء للمؤثرات الفنية الصالحة وحدها، واستبعاد كل فن يبعث في النفوس عزيمة خائفة، أو يولد فيه صفات الجبن والغش والخداع⁽³⁾.

لذا اعتبر رواية القصص التي تسلك فيها الآلهة والأبطال سلوكاً لا أخلاقياً، أمراً محظوراً والعكس صحيح.

وقد أدى هذا الاعتقاد بأفلاطون إلى فرض رقابة صارمة، ليس على الشعر وحسب، بل على الفنون جميعاً، فنراه يقول في محاوراة الجمهورية: "ليس علينا أن نراقب الشعراء وحدهم، وندفعهم إلى التعبير عن مظاهر الخبرة في أعمالهم، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في مدينتنا، بل وينبغي أن نراقب عمل بقية الفنانين، فنمنعهم من محاكاة الرذيلة، والتهور والوضاعة والخشونة... وإذا لم يخضعوا لأوامرنا منعناهم من العمل"⁽⁴⁾.

أما أرسطو، فينطلق من قناعة هي كون "المحاكاة هي السبب الأول في وجود الشعر"⁽⁵⁾.

وقد اعتبر أرسطو أن موضوع المحاكاة هو أفعال البشر، وهؤلاء البشر هم بالضرورة، إما أن يكونوا ذوي أخلاق سامية أو أخلاق ضيعة.

وبناء على ذلك فإن "البطل التراجيدي إنسان خير"⁽⁶⁾. وأن "الكوميديا تحاكي الأندياء من البشر"⁽⁷⁾. كما كان يرى أن "الملحمة الشعرية أدنى من التراجيديا لأن تأثيرها الأخلاقي أقل"⁽⁸⁾.

³ - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفن والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص52.

⁴ - Plato: The republic, in (Republic and other works), p60.

⁵ - ديفيد ديتش: مناهج النقد الأدبي، ص28 إلى 41.

⁶ - أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص

⁷ - المصدر السابق، ص18.

⁸ - السابق، ص16.

⁸ - السابق، ص17.

وفي خضم إرساء رؤاه النقدية، لم يتغاض عن وظيفة الأدب، فقد اهتدى إلى أن من وظائف المسرحية "التطهير". "فمحاكاة الأفعال تنثير فينا انفعالات الشفقة والخوف فتؤدي إلى التطهر"⁽⁹⁾.

ويتجلى من خلال الربط بين المحاكاة والتطهير، المغزى الأخلاقي القائم على استغلال الوظائف الفنية والسيكولوجية.

إن تحول واقع الشخصيات من النعيم إلى الشقاء، وما سيعقبه من فواجع بينها، هي التي تؤدي إلى إثارة مشاعر الخوف والرحمة.

فطبيعة الإثارة الشعورية، تتجر عن بناء الحدث التراجيدي، وما يتضمنه من مفاسل تتولد عنها مصائب، تلحق الشخصيات الشبيهة بنا التي لا يضعها نبيلها في مستوى أعلى من الإنساني، بل هي نبيلة ولكنها ليست غريبة عنا، وهي تقجع في مصائرها لا لنقص أو لؤم فيها بل لخطأ ترتكبه⁽¹⁰⁾.

ويتولد من جراء تلقي المسرحية مشاهدة أو قراءة في ذات المتلقي، مشاعر الرحمة والشفقة على الشخصيات التي تقاسي مصائر مأساوية، كما ينبعث في ذاته شعور الخوف عليها، أو على نفسه. والخوف: شعور إنساني، فإذا كان المشاهد يخاف، فليس من أجل شخصيات الدراما. لكن من أجل نفسه⁽¹¹⁾. خشية أن يستحيل إلى مصير شبيه بمصير هذه الشخصيات. أما عن الحوادث التي تنثير شعوري الخوف والرحمة، فإن أرسطو يرى أنها "تقع بالضرورة بين أشخاص أصدقاء أو أعداء، أو لا هؤلاء ولا هؤلاء، فإن كان الأمر بين عدو وعدو، سواء التحما في النزاع فعلا، أو وقفا عند النوايا، فإنه لا يثير الرحمة، اللهم إلا فيما يتصل بوقوع المصيبة فحسب، والأمر كذلك إذا تعلق بأشخاص ليسوا أصدقاء ولا أعداء، أما في جميع الأحوال التي تنشأ فيها الأحداث الدامية بين أصدقاء، كأن يقتل أخ أخاه أو يوشك أن يقتله، أو يرتكب في حقه شناعة من هذا النوع وكمثل ولد يرتكب الإثم في حق أبيه أو الأم في حق ابنها أو الابن في حق أمه نقول: إن هذه هي الأحوال التي يجب البحث عنها"⁽¹²⁾.

9 - السابق، ص

10 - أرسطو، فن الشعر، ص 35-36.

11 - نفسه

12 - السابق، ص 39.

هذه الفواجع التي تحدث بين الأصدقاء أو الأقارب هي التي تثير الفزع والرحمة في نفوس المشاهدين والمتلقين عموماً، ومما يعمق من آثار هذه المصائب جهل مقترفها لهول ما يقترب، وإدراكه ذلك بعد فوات الأوان. ويتبين لنا مما سبق أن مهمة الشعر عند أفلاطون وأرسطو تتأسس على ثنائية الممتع والمفيد في الآن نفسه، ذلك أن خصوصية الخطاب الشعري تكمن في قدرته على تمرير الرسالة الأخلاقية والمعرفية في سياق مسلك يمتع ويلذ⁽¹³⁾.

إن هذه الرؤية استندت إلى "فلسفة عكست إحساساً عميقاً بالأزمة المعرفية والأخلاقية في اليونان، ورغبة قوية في إيجاد مجتمع مثالي"⁽¹⁴⁾، بعدما تفاقمت الفوضى المعرفية والروحية بتأثير من جماعة السوفسطائيين ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد. حيث استلب هؤلاء عقول الناس بمهاراتهم في الجدل، واستغلوا هذه المهارة في زعزعة إيمان الناس بالكثير من المواصفات الأخلاقية والاجتماعية السائدة⁽¹⁵⁾.

لقد اعتقد السوفسطائيون بأن الحس هو مصدر المعرفة وليس العقل، وأن هذه المعرفة ذاتية بنسبة متغيرة من شخص لآخر، وقد رتبوا على ذلك، القول بأن القيم هي أيضاً كذلك، وأن المناداة بالاحتكام إلى قانون أخلاقي، هي دأب الجبناء والضعفاء عاجزين عن إشباع شهواتهم.

إن هذا الواقع دفع سقراط وأفلاطون إلى محاولة نقض الأساس المعرفي للسفسطائية، كي يتسنى له بعد ذلك نقض دعواهم اللاأخلاقية، فأكد قصور الحواس عن تحصيل المعرفة، لأن ما يبدو للحواس على أنه حقائق، ما هو إلا أعراض تتبع خلفها الحقائق التي لا يمكن إدراكها، إلا عن طريق الفعل، الذي يمكنه كبح أهواء النفس وإحراز الفضيلة، التي ما كان لها أن تحرز إلا من خلال المعرفة الفعلية، وليس من خلال الذات الحسية⁽¹⁶⁾.

13 - جابر عصفور: مفهوم الشعر، ص 262-263

14 - غسان إسماعيل عبد الخالق: الأخلاق في النقد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 65-66.

15 - توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 4، 1989، ص 47-49

16 - المرجع نفسه، ص 49-50.

وقد تبنى أفلاطون في كتاب "الجمهورية" الكثير من الآراء الأخلاقية لأستاذه سقراط، وأورد جملة منها على لسانه، لاسيما رأيه في الشعر والشعراء (***) .

ويتسنى لنا الآن بعد هذا العرض وضع أيدينا على الخلفيات الحقيقية والمنطلقات الرئيسية للفكر الأخلاقي عند الفلاسفة اليونانيين.

إن الطرح الأخلاقي عند اليونان ارتبط بالجانب السياسي والاجتماعي، ويتبدى ذلك واضحاً في أطروحات أفلاطون في جمهوريته المثالية الفاضلة، والتي تهدف إلى تحقيق أهداف السعادة المرتبطة بالفضيلة وأخلاق الحكمة.

لذا وجدناه يصر على ضرورة التزام الكل بهذه المعطيات ومنهم الفنانون والشعراء، الذين ألقى على عاتقهم مهمة تهذيب وتعليم النشء عن طريق خطاباتهم الشعرية.

ثانياً: الخلفية الدينية للرؤية الأخلاقية عند العرب.

لم يكن نقاد العرب في معزل عن هذه الرؤية النقدية، إذ نجد منهم من تبنى فكرة ربط الشعر بالأخلاق وحاول أن يؤسس تصوره النقدي في ضوءها.

ولعل أبرز من تبنت ملامح المعيار الخلقى -بشكل حاد- في أحكامه ابن حزم (ت 463هـ)، فهو يقول في علم الشعر: "وأما علم الشعر فإنه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، يبين ذلك قوله عليه السلام: "لأن يملأ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمئلى شعراً" (17).

والثاني: الاستكثار منه، فلسنا نحبه وليس بحرام، ولا يأتى المستكثر منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكن الاشتغال بغيره أفضل.

والثالث: الأخذ منه بنصيب فهذا نحبه ونحض عليه، لأن النبي عليه السلام قد استنشد الشعر وأنشد حسان على منبره عليه السلام. وقال عليه السلام: "إن من

**** - "على الشعراء أن يختاروا بين قول الأشعار التهذيبية والتعليمية التي يمكن أن تفيد في تربية النشء، أو الرحيل عن مجتمع المدينة الفاضلة"، ديفيد ديتس/مناهج النقد الأدبي، ص 28 إلى 41.

17 - مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد الألباني، الكويت، 1979، ص 157.

الشعر حكماً⁽¹⁸⁾. وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة. فهذا المقدار هو الذي يحبب الاقتصار عليه في رواية الشعر⁽¹⁹⁾.

وفي تأكيده على الوظيفة التهذيبية التعليمية نجده يقول: "وإن كان ما ذكرنا (أي العلوم التي يحبب تعليمها لصغار) رواية شيء من الشعر، فلا يكن إلا من الأشعار التي فيها الحكم والخير، كشعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنهم وكشعر صالح بن عبد القدوس ونحو ذلك فإنهم نعم العون على تنبيه النفس"⁽²⁰⁾.

ويحدد ابن حزم الأغراض الشعرية التي ينبغي تجنبها ويحصرها في أربعة أضرب:

- 1- الأغزال والرقائق: لأنها تحرض على الصبابة، وتلهي النفس عن الحقائق وتحض على الفتوة، وربما أدت إلى الهلاك والفساد في الدين وتبذير المال في الوجوه الذميمة وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات. إذ أن سماع شعر رقيق لينقض بنية المرء الرائض لنفسه، حتى يحتاج إلى إصلاحها ومعاناتها برهة، لاسيما ما كان يعنى بالذكر، وصفة الخمر، والخلاعة، فإن هذا النوع يسهل الفسوق، ويهون المعاصي.
- 2- شعر التصعلك وذكر الحروب: كشعر عنتره وعروة بن الورد وسعد بن ناشب، موارد التلذذ في غير حق، وإلى خسارة الآخرة، مع إثارة الفتن، وتهوين الجنايات، والأحوال الشنيعة، والشره إلى الظلم، وسفك الدماء.
- 3- أشعار التغرب وصفات المفاوز والبيد والمهامة: فإنها تسهل التحول، والتغرب، وتنشأ المرء فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معنى.
- 4- الهجاء: إنه أفسد الضروب لطالبه، لأنه: يهون على المرء الكون في حالة أهل السفه من كناسي الحشوش، والمعاناة لصناعة الزمير، المتلبسين بالسفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض، وذكر العورات، وانتهاك حرم الآباء والأمهات، وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة.

ويضيف ابن حزم إلى الأضرب الأربعة السابقة، غرضين آخرين من الشعر، إلا أنه لا ينهى عنها نهياً كلياً، ولا يحث عليهما، وإنما هما عنده من المباح

18 - صحيح البخاري، القاهرة، 1958، ص90.

19 - ابن حزم: الرسائل، ت د إحسان عباس، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ج3، ص163.

20 - السابق، ج4، ص67-68.

المكروه، وهذان الغرضان هما: المدح والثناء، وفي ذلك يقول: "فإما إباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الميت والممدوح، وهذا يقتضي للراوي ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال.

وأما كراهتنا لهما، فإن أكثر ما في هذين النوعين الكذب ولا خير في الكذب" (21).

فابن حزم -كما نرى- ينظر إلى الشعر من زاوية تربوية دينية، ويحض على رواية الشعر الذي يساهم في تربية الأجيال على الفضائل الكريمة ويعود عليها بالخير في الدنيا والآخرة، ويستقيح الأغراض التي تهيج في النفس قوى الشهوة والشر، لأنها -في رأيه- تتناقض وروح الإسلام وتؤدي إلى ضياع الدنيا والآخرة (22).

لقد حكم رؤية ابن حزم اعتباران اثنان:

الأول: هو ما تجره هذه الضروب من الشعر على صاحبها وقارئها من فساد في الجسد والخلق والسلوك، وما تقسد به ما بين الأخذ بها وبين أهله وذويه ومعاشريه، فهذا الاعتبار يؤول إلى مصلحة ذاتية.

والثاني: هو ما تجره تلك الأشعار من فساد في الدين وغضب من الله، فكما أن المرء ينظر إلى مصلحته في هذه الدنيا (الاعتبار الذاتي) فعليه أن يتمثل ما يؤول إلى مصلحته في الآخرة (الاعتبار الديني). والإنسان ليس هملاً يهلكه الدهر، بل إن كل شيء يكسبه في الحياة الدنيا، سيكون له حساب من ثواب أو عقاب في الآخرة، والعامل من عمل ليوومه وغده" (23).

إن المتأمل في موقف ابن حزم من الشعر، يلاحظ تقارباً كبيراً بينه وبين ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو في كتابيهما "الجمهورية" و"فن الشعر" على التوالي، حيث يحث على تعلم الأشعار التي تتضمن محاسن الأخبار والفضائل، وينهى عن الخوض في الأغراض السخيفة المفسدة للطبائع. ولا نعجب لهذا التوحد في الرؤية لأن الهاجس واحد عند الكل، وهو محاولة إصلاح فساد المجتمع وحياطته، وسبقت

21 - نفسه، ص 68.

22 - محمد رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981، ص 312.

23 - نفسه، ص 312-313.

الإشارة إلى ما آل إليها المجتمع اليوناني، ودور السوفسطائيين في ذلك، حيث تأتي آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو في سياق السعي للخروج بالمجتمع اليوناني من المأزق الذي يزرع تحت وطأته، والمطلع على التاريخ الإسلامي يدرك أن حالة المجتمع الأندلسي على أيام بن حزم لم تكن بالصورة التي يرتضيها. لذا نراه دائم الإلحاح على ضرورة تجنب ما يكون سبيلا إلى فساد الدنيا والآخرة على حد قوله، وتجنب النشء كل ما يسهم في تعطيل طاقته، وتوريطه في حالات نفسية وجسدية لا تخدمه هو، ولا أمته، لاسيما إذا عرفنا أن المسلمين آنذاك كانوا في صراع مستمر مع التحرشات المسيحية المتواصلة. فهذه المعطيات جميعها ارتسمت بين ناظري ابن حزم وغيره -كما سنرى مع ابن بسام- يضاف إليها المؤثر الديني. أسهمت في بلورة الرؤية الأخلاقية لهذا الناقد.

لم يكن ابن حزم الوحيد في البيئة الأندلسية التي تتبنى المنحى الأخلاقي، فهناك شخصيات أخرى لها وزنها في الساحة النقدية، ولعل ابن بسام (ت 542هـ) من النقاد المتميزين، الذين كان لهم دور مهم في المشهد النقدي عند العرب قديما، فوعيه بالحالة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لأهل الأندلس، جعله ينتبه للدور الخطير الذي يمكن أن يؤديه الشعراء سلبا أو إيجابا في حياة الناس.

إن مجارة بعض الشعراء لمظاهر الانحراف على مستوى الإبداع، هو الذي حفز ابن بسام للتأكيد على الصبغة الأخلاقية لمهمة الشعر، وعلى ضوء المعيار الأخلاقي قيم الإبداعات الشعرية وصدر في آرائه النقدية بوحى منه، وبنى منهاجه في التأليف على أساسه.

فابن بسام يقرر منذ البداية إعفاء كتابه "الذخيرة" من الهجاء قائلا: "ولما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميدانا للسفهاء، أجريت ههنا طرفا من ملح التعريض..." (24).

وتردد صدى هذا القرار، أثناء ترجمته لبعض من اشتهروا بالهجاء، ففي ترجمته للسميسر نجده يقول: "وله مذهب استقرغ فيه مجهود شعره من القدح في أهل عصره، صنت الكتاب عن ذكره" (25). ونفس الشيء في تعريفه بولادة بنت المستكفي بالله، يقول: "وكانت -زعموا- تعرض أبياتا من الشعر، وقد قرأت

24 - ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، ق1/1، ص544.

25 - الذخيرة، 2/1، ص883.

أشعارا منه في بعض التعاليق أضربت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي أرض ولا سماء" (26).

إن هذا الموقف المتصلب من الهجاء، له عند ابن بسام ما يبرره، إذ أن كثيره لا يخرج عن دائرة القدح في الأعراض، وهتك الحرمات، والتناول على الناس والسخرية منهم والانتقاص من أقدارهم، وهذا ما لا تسمح به منطلقات ابن بسام الدينية والأخلاقية، فهو يرى أنه لو تناول هذا الغرض الشعري في كتابه لكان ذلك مجارة منه لأهله، وتحفيزا لهم على مواصلة الجموح، لذا نجده يعلق أثناء حديثه عن هجاء ابن عمار للمعتمد بن عباد وآله، قائلا: "وبعد ان أضربت عنه رغبة بكتابي عن الشين، وبنفسي أن أكون أحد الهاجين، فقد قالوا أن الراوية أحد الشاتمين" (27).

ويبدو ابن بسام متأثرا بالمعطى الديني، إذ أن هناك في نصوص القرآن ما يحرم القذف والسخرية والتنازع بالألقاب، وفي الحديث بعض النصوص تنهى عن الهجاء المقذع وروايته.

يقول النبي صلى الله عليه وسلم: من روى في الإسلام شعرا مقذعا فهو أحد الشاتمين". ومن هذا المنطلق قسم الهجاء إلى قسمين فيقول: "والهجاء ينقسم إلى قسمين: قسم يسمونه: هجو الأشراف وهو ما لم يبلغ أن يكون سببا مقذعا.... إنما هو توبيخ وتعيير وتقدير وتأخير" (28). والقسم الثاني وهو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته... وهو الذي صنا هذا المجموع عنه وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمة ما شأنه وسمه، وبقي عليه إثمه" (29).

ومن خلال الأمثلة التي أثارت استحسان ابن بسام، يتبين لنا بوضوح أنه: أولا: يميل إلى الهجاء الذي يتنزّه عن ذكر الأسماء والتشهير بأصحابها، ويحبذ التعريض والتلميح....

وثانيا: يريد للهجاء أن يكون بالصفات الأخلاقية لا الخلقية، وخلاصة القول فإن قبول الهجاء مرتبط بأن لا يُطعن المهجو في ذاته، وفي عرضه وأن لا يكون

26 - السابق، 1/1، ص432.

27 - السابق، 1/2، ص414-415.

28 - السابق، 1/1، ص544.

29 - السابق، 1/1، ص546.

فاحشا مثيرا للعداوة، الغاية منه تقبيح الصفات الخلقية السلبية، قصد اجتثاث جذورها من المجتمع.

فالمنطلق الإصلاحى لدى ابن بسام، يدفعه إلى إبعاد المبدعين، عن حمأة العصبية المقيتة، ويطلب منهم أن يقوموا بدورهم بكل صدق وأمانة، فهو عندما يتناول المديح نألفه حريصا على تأطيره وفق نظراته الدينية الأخلاقية. ولعل كلمته التي نوردها الآن هي أوضح دليل على ذلك. فبعدما أورد أبياتا لأبي بكر الداني يمدح فيها تضحيات ممدوحه، يقول فيها:

في نصره الدين لا أعدمت نصرته * تلقى النصارى بما تلقى فتتخذه
تتليها نعم في طيها نغم * سيستضر بها من كان ينتفع

يعقب عليها قائلا: "وهذا مدح غرور، وشاهد زور، وملق معتف سائل، وخديعة طالب نائل، وهيهات بل حلت الفاقة بعد بجماعتهم، حين أيقن النصارى بضعف المنن، وقويت أطماعهم بافتتاح المدن، اضطرمت من كل جهة نارهم، ورويت من دماء المسلمين أسنتهم وشفارهم"⁽³⁰⁾.

لقد أشار ابن بسام إلى خطر هذا الإسفاف، والملق، والكذب، الهادف إلى إرضاء غرور الممدوح، طلبا للحظوة والمنفعة الخاصة. بغض النظر عن واقع هؤلاء الذين -حسب توصيف ابن بسام- لم يكن بالصورة التي يرتضيها، ويظهر لنا متأثرا أيما تأثر بواقع المسلمين، الواقعين تحت مخاطر أكيدة، نتيجة الصراعات الداخلية التي أدت إلى ضعف بناءه، وكذا التحرشات الخارجية التي يتناوبها المد والجزر، حسب الحالة السياسية والاقتصادية للإمارات والدويلات التي ظهرت هنا أو هناك.

وإذا كان موقفه من الهجاء تحكمه اعتبارات دينية كما رأينا، فكذلك بالنسبة للمدح، فلاشك أن تأكيده على التزام الصدق في المديح، كان جريا على ما أقره عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بخصوص زهير بن أبي سلمى حينما وصفه بأنه أشعر الشعراء، وسبب ذلك في رأيه هو كونه: "لا يعاظم في الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل إلا بما فيه". وكما هو معلوم فهذه الرؤية ذات امتدادات إسلامية، سواء ما تعلق منها بجانب الشكل أو المضمون.

كما وقف ابن بسام موقفا أخلاقيا من غرض يثير الريبة الدينية،

³⁰ - الذخيرة، 2/3، ص 606.

وعادة ما يكون ميدانا لكثير من المزالق، كالجهر بالفواحش، والإقرار بالمعاصي، وإثارة قوى الشهوة والشر في الإنسان، ألا وهو الغزل.

وكما فعل مع الهجاء، فقد استحسن من الغزل العفيف واستهجن منه الفاحش البذيء الذي يصرح فيه بلحظات السقوط والاستسلام.

وكعادته أورد أمثلة يبين من خلالها النماذج التي لا بد أن تحتذى والعكس. ومن الأولى قول أبي بكر بن داود القياسي⁽³¹⁾:

أنزه في روض المحاسن مقلتي * وأمنع نفسي أن تتال المحرما
وأحمل من ثقل الهوى ما لو أنه * يصب على الصخر الأصم تهدما
وينظر طرفي عن غير مترجم خاطري * فلو لا اختلاسي رده لتكلما
رأيت الهوى دعوى من الناس كلهم * فلست أرى حبا صحيحا مسلما

ما نقيضه - أعني الغزل الفاحش - فقد اختار مقطوعة لعبد الجليل بن وهبون يقول فيها⁽³²⁾:

تعرض لي ليسقط في حبالي * سقوط تعمد شبه اتفـاق
وبات على المدامة لي نديما * وبين جفونه للغنج ساق
إلى أن مال من سنة الحميا * وقام الليل ممدود الرواق
وحل معاقد الهميان عنه * بسبط كان يعقدها رفاق
وصار على كرامته بساطا * ولفت بيننا ساق بساق

وهكذا تبقى الرؤية الأخلاقية واضحة جدا في أحكام ابن بسام وممارسته النقدية، فلم يتغافل عن تأكيد الوظيفة الإصلاحية للأدب كلما سمحت المناسبة بذلك⁽³³⁾.

31 - الذخيرة، 1/2، ص133.

32 - السابق، 1/2، ص144.

33 - للتوسع، يرجى الرجوع إلى رسالة ماجستير الباحث: الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي القديم - حتى القرن السابع الهجري - مخطوط بجامعة الأمير عبد القادر لعلوم الإسلامية قسنطينة.

خلاصة القول:

بعد هذه الإطلالة المركزة على جانب من المنجزات النقدية عند العرب واليونان، أمكننا تأكيد انشغال بعض الشخصيات في التراثين، بالشعر في علاقته بالأخلاق، إذ نجدها دائمة المطالبة بربط الجمالي بالأخلاقي والفني بالنفعي.

ويهمنا في ختام هذا البحث الإشارة إلى أن الفكرة الأخلاقية عند اليونان والعرب واحدة، إلا أن خلفياتها مختلفة، فعند اليونان منطلقاتها فلسفية، في حين نجدها عند العرب دينية، تركز على نصوص قرآنية وحديثية، ظهرت أول ما ظهرت عقب مجيء الإسلام مباشرة، وقد تولى الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبعض صحابته إرساء قواعد هذه الرؤية، ثم وجدت بعد ذلك بصورة ما في كافة عصور الأدب اللاحقة إلى وقتنا الراهن.

ويقودنا هذا المعطى إلى تأكيد حقيقة يؤكد هذا البحث صدقيتها بدون أدنى شك، وهي أن الانسجام هو الذي يميز الديني والعقلي، فما هو مقبول عقليا مقبول دينيا. وطروحات المنطق والفلسفة العقلية عادة ما تتقارب وتتداخل مع التعاليم الدينية.

أما عن البديل الذي أشرت إليه في مقدمة البحث، فإن استقراء الواقع ومقارنته بواقع اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وواقع المسلمين في الأندلس في القرن الخامس الهجري والقرون التي بعدها إلى غاية سقوطها، يحيلنا إلى أن مشكلتنا الرئيسية مشكلة أخلاقية، ولا مناص من تبني طروحات هؤلاء النقاد فيما يتعلق بالشأن الأدبي وتطويرها وفق ما تسنى لنا من معارف العصر ومنجزاته العلمية.