

جامعة الأردنية  
كلية الدراسات العليا

الأخلاق في النقد العربي  
من القرن الثالث  
حتى القرن السادس الهجري

إعداد

غسان اسماعيل عبد الخالق الفطاطة

عميد كلية الدراسات العليا

إشراف

الأستاذ الدكتور نصرت عبد الرحمن

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية  
وآدابها من كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

تموز / ١٩٩٦ م

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٠ / ٧ / ١٩٩٦ وأُجيزت

لجنة المناقشة:

- |  |                                     |
|--|-------------------------------------|
|   | ١. الاستاذ الدكتور نصرت عبد الرحمن  |
|  | ٢. الاستاذ الدكتور محمود السمرة     |
|  | ٣. الاستاذ الدكتور إحسان عباس       |
|  | ٤. الاستاذ الدكتور إبراهيم السعافين |

الْأَهْلَكُ

يَا وَاللَّهِ  
اللَّذِينَ

لَمْ يَنْجِهْنَا مُخْرِجاً  
وَلَمْ يَذْلِلْنَا كَبِيراً

## الفهرست

ب	★ قرار لجنة المراقبة
ج	★ الإهداء
د - ه	★ فهرس المحتويات
و - ز	★ الملخص بالعربية
١ - ٧	★ مقدمة
٨ - ٢٤	★ تمهيد:
٩ - ١٣	١- الأخلاق لغة واصطلاحاً
١٣ - ١٨	٢- الأخلاق عند العرب قبل الإسلام
١٨ - ٢٤	٣- الأخلاق عند العرب في الإسلام
٢٥ - ٦٨	★ الباب الأول: الأصول الفكرية للنقد الأخلاقي
٢٦ - ٥٠	★ الفصل الأول: الأصول الدينية للنقد الأخلاقي
٢٧ - ٢٩	١- تسامح... ولكن
٢٩ - ٣٤	٢- الإسلام والشعر
٣٤ - ٥٠	٣- الفقهاء والشعر
٣٤ - ٤٠	أ- الشافعي
٤٠ - ٤٤	ب- الغزالى
٤٤ - ٥٠	ج- ابن حزم
٥١ - ٦٨	★ الفصل الثاني: الأصول الفلسفية للنقد الأخلاقي
٥٢ - ٥٣	١- الأخلاق عند اليونان
٥٣ - ٥٦	٢- الأخلاق والشعر عند اليونان
٥٦ - ٦٢	٣- ترجمة وتفلسف وأخلاق
٦٢ - ٦٨	٤- الأخلاق والشعر عند الفلاسفة المسلمين
٦٩ - ١٦٦	★ الباب الثاني: الأخلاق والنقد الأدبي
٧٠ - ١١٢	★ الفصل الأول: النقد والقضايا الأخلاقية في الأدب

٧٤ - ٧١ ٨٧ - ٧٤ ٩١ - ٨٧ ٩٥ - ٩١ ١٠١ - ٩٥ ١٠٧ - ١٠٢ ١١٢ - ١٠٧ ١٤٥ - ١١٣ ١١٧ - ١١٤ ١٢٠ - ١١٧ ١٢٣ - ١٢٠ ١٢٨ - ١٢٤ ١٤٥ - ١٢٨ ١٣٢ - ١٢٩ ١٣٥ - ١٢٢ ١٣٨ - ١٢٥ ١٤٠ - ١٢٩ ١٤٥ - ١٤٠ ١٦٨ - ١٤٦ ١٤٧ ١٥٤ - ١٤٧ ١٦٦ - ١٥٥ ١٦٨ - ١٦٧ ١٩٣ - ١٦٩ ١٩٦ - ١٩٤	١- بين الرفيع والوضع ٢- الغزل والخمر والمجون ٣- التكسب ٤- الهجاء ٥- المناقب والمثالب ٦- الصدق والكذب ٧- القصد والغلو <b>الفصل الثاني: النقد والوظيفة الأخلاقية للأدب</b> ١- بين المتعة والفائدة ٢- وظيفة الشعر ٣- وظيفة النثر ٤- النقد والشعر التعليمي ٥- النقد والشعر التهذيبى أ. كليلة ودمنة لأبان بن عبد الحميد الأحقي ب. نتائج الفطنة والصادق والباغم لابن الهبارية ج. المنتخب من قصيدة لحمدان بن أبيان في الحب د. الزهرة لابي بكر محمد بن داود الأصبهاني هـ. طوق الحمامـة لابي محمد احمد بن سعيد بن حزم <b>الفصل الثالث: النقد التطبيقي في ضوء الأخلاق</b> ١- معالجتان ٢- أبو بكر الباقياني ٣- ابن شرف القيرواني <b>خاتمة</b> <b>ثـبت المصادر والمراجع</b> <b>الملخص بالإنجليزية</b>
--	---

# ملخص

## الأخلاق في النقد العربي

### من القرن الثالث حتى القرن السادس الهجري

إعداد: غسان اسماعيل عبدالخالق الفطافطة

إشراف: الاستاذ الدكتور نصرت عبدالرحمن

تُطْمِنْ هَذِهِ الْدِرْسَةُ ، إِلَى تَبْيَّنِ حَقِيقَةِ الْعَلَاقَةِ بَيْنِ الْأَخْلَاقِ الدينيَّةِ وَالْفَلْسُوفِيَّةِ وَالنَّقْدِ الأَدْبَرِيِّ عندَ الْعَرَبِ، مِنَ الْقَرْنِ الثَّالِثِ حَتَّى الْقَرْنِ السَّادِسِ الْهِجْرِيِّ. وَقَدْ لَاحَظَ الْبَاحِثُ أَنَّ الْعَرَبَ فِي الْعَصْرِ الْجَاهِلِيِّ، كَانُوا يَتَوَفَّرُونَ عَلَى مُثُلِّ أَخْلَاقِيَّةٍ كَثِيرَةٍ، أَعْلَى الْإِسْلَامِ مِنْ شَانِهَا وَاسْتَأْصَلُ مَا يَنْاقِضُهَا، بِمَا تَضَمِّنُهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَالْحَدِيثُ الشَّرِيفُ مِنْ حُضُورٍ عَلَى حَسْنِ الْأَدْبَرِ وَالْخَلْقِ. وَقَدْ وَضَعَ الْفَقِهَاءُ الْمُسْلِمُونَ بِوَحِيِّ مِنْ هَذَا الْأَثْرِ الْبَالِغِ مُؤْلِفَاتٍ كَثِيرَةً، دَارَتْ كُلُّهَا مَحْلِيًّا «مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ»، وَكِيفِيَّةِ اقْتِنَائِهَا وَاجْتِنَابِ سُوَاها.

وَمَعَ أَنَّ الْفَقِهَاءَ اسْتَنْدُوا فِي تَحْفِظِهِمْ عَلَى بَعْضِ الْأَغْرَاضِ الشَّعُورِيَّةِ، إِلَى بَعْضِ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ وَالْأَحَادِيثِ النَّبُوَيَّةِ الشَّرِيفَةِ، إِلَّا أَنَّ مُعَظَّمَ النَّقَادِ الْعَرَبِ - كَمَا أَظَهَرَتْ هَذِهِ الْدِرْسَةُ - فَسَرُوا هَذِهِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ تَفْسِيرًا ظَرْفِيًّا وَنَصِيًّا، أَكَدُ الْوَظِيفَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الْخَطِيرَةِ الَّتِي أَسَنَهَا الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِلشِّعْرِ.

لَقَدْ اضْطَلَّتْ حَرْكَةُ التَّرْجِمَةِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَاسِيِّ بِدُورِ النَّاقِلِ لِلْفَلْسُوفِيَّةِ الْيُونَانِيَّةِ، فَاسْتَأْثَرَ أَرْسَطُوا فِي خَضْمِ هَذِهِ الْحَرْكَةِ بِاِهْتِمَامِ فَلَاسِفَةِ الْمُسْلِمِينَ، خَلَا الْأَخْلَاقُ وَوَظِيفَةُ الشِّعْرِ الَّتِي مَالُوا بِخَصْصِوْصِهِمَا إِلَى أَفْلَاطُونَ، بِحُكْمِ التَّقَارِبِ بَيْنِ الْإِسْلَامِ وَالْأَفْلَاطُونِيَّةِ. وَمَعَ أَنَّ هَذَا الْأَثْرُ الْأَفْلَاطُونِيُّ، عَزَّزَ الْاتِّجَاهَ الْأَخْلَاقِيَّ الْثَّاوِيَّ فِي الْثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ ظَلَّ ثَانِوِيًّا بِالْقِيَاسِ إِلَى أَثْرِ الْعِقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

إِنَّ تَحْفِظَ الْفَقِهَاءَ عَلَى بَعْضِ الْأَغْرَاضِ الشَّعُورِيَّةِ، مُثُلِّ الْغَزْلِ وَالْهَجَاءِ وَوَصْفِ الْخَمْرِ، لَيْسَ سُوَى نَتْاجٍ بَعْدِ الْعَهْدِ بِالْإِسْلَامِ وَانْتِشَارِ الْلَّهُو وَالْمَجُونِ، فَغَدَتِ الْوَحْدَةُ الْأَخْلَاقِيَّةُ لِلْمَجَمِعِ الْإِسْلَامِيِّ مَهْدَّدَةً. وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَّ هُؤُلَاءِ الْفَقِهَاءِ أَكْثَرَ تَسَامِحًا فِي الشَّانِ الْاجْتِمَاعِيِّ، قِيَاسًا

إلى الشأن العقائدي الذي لم يتسامحوا بشأنه إطلاقاً . وقد تابعهم النقاد في هذا التشدد أيضاً، إذ رغم انحياز معظمهم لقيمة الفنية ، إلا أنهم تصدوا لآية مبالغة أو غلو يمكن أن يخدش العقيدة .

وقد جاءت هذه الدراسة ، في مقدمة وتمهيد وبابين رئيسين وخاتمة . فاستعرض الباحث في المقدمة مبررات وأهداف ومعوقات ومنهج دراسته . وخصص الباب الأول لدراسة الأصول الفكرية للنقد الأخلاقي في فصلين ، أفرد الأول منهما للأصول الدينية وأفرد الثاني للأصول الفلسفية . أما الباب الثاني فقد خصّه لدراسة العلاقة بين الأخلاق والنقد الأدبي في ثلاثة فصول ، أفرد الأول منها للقضايا الأخلاقية في النقد الأدبي ، وجعل الثاني خاصاً بالوظيفة الأخلاقية للأدب ، ووجه الثالث لدراسة النقد التطبيقي في ضوء الأخلاق . وقد لخص الباحث أهم النتائج التي توصل إليها في خاتمة الدراسة .

## مقدمة

كنت قد تقدمت بأطروحتي لنيل درجة الماجستير في «القضايا الأدبية» في مقدمة ابن خلدون، مدفوعاً برغبتي في الجمع بين الأدب والفكر. وقد وطنت النفس على التقدم بأطروحتي للدكتوراه في موضوع يجمع بين الأدب والفكر أيضاً، لما وقر في نفسي من الاعتقاد، بأن هذا الجمع سيؤدي إلى استعادة العمق المعرفي الذي انطوت عليه مباحث اللغة العربية، في العصر العباسي خاصه، جراء تداخلها مع علوم أخرى مثل الكلام والفقه والحديث والفلسفة والمنطق والرياضيات والطبيعيات والفلك.

وقد توجّهت برغبتي هذه لاستاذي الدكتور نصرت عبدالرحمن، لما أعرفه من مناداتٍ في غير كتاب ومنذ عشرين عاماً، بدراسة النقد الأدبي في ضوء الفلسفة، ولأنه كان أحد الأساتذة الذين نقشوا أطروحتي لنيل درجة الماجستير، ووقف على وجهتي في البحث عن كتب، فبادر مشكوراً إلى اقتراح عنوان صادف حماسة شديدة لدى هو «الأخلاق في النقد العربي من القرن الثالث حتى القرن السادس الهجري»، لما يتاحه من جمع بين النقد الأدبي وفروع معرفية أخرى مثل الفلسفة والفقه.

والحق أن ثمة أسباباً أخرى دفعتني للمضي في هذا الطريق منها: أن صاهية الفائدة المتوجّحة من الأدب والفن، كانت وما تزال مثار بحث واختلاف بين الفلاسفة والنقاد، فمن قائل بأن النافع هو المفيد، ومن قائل بأن الممتع هو المفيد. ومنها أن المعيار الأخلاقي عاد ليتبوا موقعاً مرموقاً، في ظل تزايد احساس الإنسان بالضياع، مما دفع بمعظم الكتاب المعاصرين - على الرغم من الظلمة التي تغلف حياتهم - إلى الإيمان بالنور وحتمية تجدد الحياة، كما يرى الأستاذ الدكتور محمود السمرة.

والأهم من هذا وذاك، أن المسألة الأخلاقية في النقد الأدبي عند العرب، لم تزل ما تستحقه من اهتمام الباحثين المحدثين، مع أن بوأكير الدراسات العربية الحديثة، اتخذت من الأخلاق موضوعاً رئيسالها، فقد وضع أحمد أمين مؤلفاً اسماه «كتاب الأخلاق» نشر في سنة ١٩٢٠، وأشار في مقدمة الطبعة الأولى منه، إلى أنه أول كتاب من نوعه في اللغة العربية. وعلى الرغم من اعتقاده بأن ابن مسكونيه «أكبر باحث عربي في الأخلاق» إلا أنه لم يتعرض لرأيه في شعر الغزل. ونال زكي مبارك درجة الدكتوراه في الأدب، عن أطروحته التي

حملت عنوان «الأخلاق عند الغزالى» سنة ١٩٢٤، وقد عرض فيها الرأي الغزالى في الشعر في أقل من صفحة، ختمتها بملاحظة مختصرة مفادها، أن الأحاديث التي روتها القراء في ذم الشعر اقتضتها ظروف خاصة، وقد كان بودنا لو أنه توسع في تبيان طبيعة هذه الظروف، لما في ذلك من إيضاح للإملاءات الأخلاقية التي دفعت بالغزالى للتشدد في شأن الشعر.

لقد توالت بعد ذلك مؤلفات الباحثين العرب المحدثين في فلسفة الأخلاق من جهة، والنقد الأدبي من جهة أخرى، إلا أن الباحثين في الأخلاق لم يتناولوا الأدب، والباحثين في النقد الأدبي قلماً توقفوا عند العلاقة بين الأخلاق والأدب، ولم يتعمق من توقف منهم الأصول الفكرية للنقد الأخلاقي، فقد خص الدكتور أحمد بدوى في كتابه «أسس النقد الأدبي عند العرب» هذه المسألة، ببعض صفحات دارت من حول الدين والخلق. وتوقف الدكتور جابر عصفور في كتابه «مفهوم الشعر»، عند مهمة الشعر لدى ابن طباطبا وقادمة بن جعفر. ودرست الدكتورة إلفت الروبى مهمة الشعر في كتابها «نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين» في بعض صفحات أيضاً. على أنه ينبغي أن أعترف بأن ما جاء من ملاحظات قيمة في كتاب الاستاذ الدكتور إحسان عباس «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» كان بمثابة الدليل الذي أعاينى على تلمس خطواتي الأولى، في هذه الدراسة التي تهدف لتحقيق غايتين اثنتين هما:

- ١- إفراد العلاقة بين الأخلاق والنقد الأدبي بدراسة قائمة بذاتها، في ظل اتجاه الدراسات الحديثة ، إلى اختزال هذه العلاقة وإيرادها تحت عناوين فرعية.
- ٢- إبراز الأصول الدينية والفلسفية لهذه العلاقة، في ظل تحذير الدراسات الحديثة، الخوض في هذه الأصول.

وبطبيعة الحال ، فإن هذه الدراسة لم تخل من بعض العقبات، إذ على الرغم من أن الحقبة الزمنية التي أدرستها تبلغ أربعة قرون (من الثالث حتى السادس الهجري)، إلا أن ندرة المادة الرئيسية اللازمة لإقامة هذا البحث وتشتيتها، مثلت العقبة الأولى التي واجهتني، وخلافاً للوفرة التي توقعتها - اعتماداً على امتداد الحقبة الزمنية - فقد فوجئت بتناشر المادة وتشظيها، في صورة عبارات وشذرات وردت في معرض الكلام على قضايا مختلفة، وكم من كتاب

نظرت فيه فلم أظفر منه إلا بجملة أو جملتين، وكم من كتاب نظرت فيه ولم أظفر منه بشيء!! ولست أبالغ حين أقول: إن عدد المصادر التي تضمنها الثابت الوارد في نهاية هذه الدراسة، لا يمثل إلا نحو نصف المصادر التي عدت إليها، ومع ذلك فانا على يقين، من أنه فاتني قدر ما زال مختبئاً بين سطور المصادر التي وقفت عليها، أو تلك التي لم أقف عليها، والسبيل إلى استيفائه رهن بالزمن ومداومة التفتيش.

إن هذه العبارات والشذرات والنصوص القصيرة، حصيلة جهد بذلته لاستخلاص المادة النقدية الأخلاقية من المادة النقدية بوجه خاص، والمادة الأدبية بوجه عام. وإن كان تحري المواظبة على تطلب المادة النقدية الأخلاقية وعدم تجاوزها إلى موضوعات أخرى في الأدب، ظل هاجسي الذي لم يفارقني، فإنني بذلت جهدي كي أبقي النقد الأدبي حاضرًا في خضم الحديث عن الأخلاق الدينية والفلسفية، والعكس من ذلك صحيح. ولا بد من أن استرعى الانتباه - في معرض الكلام على مشكلات الدراسة - إلى ملاحظتين:

أما الملاحظة الأولى فتتمثل في أن جلّ المادة النقدية التي أنتجها النقاد العرب موجهة للشعر، وقد ترتب على ذلك أن توجه معظم المادة النقدية الأخلاقية للجنس نفسه. وهذا بديهي، لأن الشعر ديوان العرب، وقد كان محور السجال الذي قام بين دعاة المنفعة ودعاة المتعة. كما سبق لكثير من الباحثين المحدثين أن درسوا النقد الأدبي عند العرب، وهم يعنون نقد الشعر.

وأما الملاحظة الثانية فتتمثل في تعدد اهتمامات المثقف العربي قديماً، إلى الحد الذي قد يدفع البعض إلى التحفظ على إسهام صفة الناقد على شخص مثل الشاعري. وعلى الرغم من أن هذه الصفة لا تنطبق على كل من عدّ لكتبهم في هذه الدراسة، إلا أن العادة جرت بالتعامل مع جملة الآراء النقدية المبثوثة في الأدب، على أنها تمثل الخطاب النقدي عند العرب، بقطع النظر عن مدى تمرس أصحابها بالنقد. مع أن هذا لا يعني استواء هذه الكتب في الأهمية النقدية، إذ من البديهي أن نقدم كتاب «العمدة» لابن رشيق على كتاب «جمع الجوهر» للحصرى.

وتنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وتمهيد وبابين رئيسين وخاتمة:

أما التمهيد فقد عرضت فيه لمفهوم الأخلاق لغة وأصطلاحاً، كما تبدى لدى العرب، وكما استقر عليه رأي الباحثين المعاصرين في المصادر المعتمدة. وأبرزت أنماطاً من النظر الأخلاقي أنتجتها - فيما أرى - جملة ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية. وتوقفت بإزاء فضائل العرب ومثالبهم كما تبدت في الشعر الجاهلي، الذي ظل مرجعأً لهذه الفضائل، وما أحده الإسلام من تغير حاسم في الأخلاق.

وأما الباب الأول فقد أفردت له دراسة الأصول الفكرية للنقد الأخلاقي عند العرب لثلاثة أسباب:

أولها: إبراز حقيقة اتصال فروع الثقافة العربية وتدخلها في العصر العباسي، في ظل الانفصال الماثل بين فروع ثقافتنا العربية المعاصرة.

وثانيها: استبعاد ما قد ينشأ في الذهن من الاعتقاد بأن الفقهاء أو المحدثين أو المفسرين، هم المعنيون بالدفوع التي حبرها النقاد العرب منافحة عن الشعر.

وثالثها: انطواء الدفوع التي حبرت دفاعاً عن الشعر على هذه الأصول، إذ ما من ناقد بحث الشعر إلا وقدْ بين يدي بحثه ما ورد في الشعر من آيات وأحاديث نبوية، خالصاً إلى إسناد جملة من الوظائف للشعر، وقد عزّ بعضهم هذه المقدمات الدينية بمقولات فلسفية يونانية، مثل ابن وهب.

لقد توقفت في الفصل الأول من هذا الباب بإزاء حقيقة موقف الإسلام من الشعر، وعرضت ابن عباس وابن الأزرق، ثم درست على نحو تفصيلي، الشافعي والغزالى وابن حزم، ولعل الجمع بينهم في فصل واحد كان أشبه بالجمع بين أجزاء صورة متباشرة، إذ أظهر هذا الجمع، الترابط الوثيق بين ظروفهم الموضوعية والذاتية من جهة، وتصاعد التشدد في مواقفهم من الشعر من جهة أخرى. ومن المرجح أن معظم النقاد العرب، كانوا يصدرون في إنحيازهم لقيمة الفنية، من معرفتهم بحقيقة مواقف هؤلاء الفقهاء، فلم يتربدوا في الاستشهاد بموافقات ابن عباس وابن سيرين، في معرض دفاعهم عن الشعر، وقد أفرد ابن رشيق أشعار الشافعى بطبقة مستقلة.

وتوقفت في الفصل الثاني من هذا الباب، بإزاء الأصول الفلسفية للنقد الأخلاقي، فعرضت طرفاً من أخلاق المصريين وال العراقيين القدماء، وسلطت الضوء على الفلسفة الأخلاقية عند اليونان، ونفذت من ذلك إلى الكلام على الأخلاق والشعر عند أفلاطون وأرسطو، وتحدر الفلسفة للعرب عبر الترجمة، ومن ثم تتباهم للشعر التعليمي الذي يعده أفلاطون أحد المهمتين الرئيستين للشاعر الجيد، ثم عرضت لنقد الشعر لدى الفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن رشد.

وقد خصصت الباب الثاني لدراسة العلاقة بين الأخلاق والنقد الأدبي، فاستعرضت في الفصل الأول منه، القضايا الأخلاقية التي أفرزها البحث في الأدب طوال قرون أربعة، و موقف النقاد من هذه القضايا، فتوقفت بإزاء القضايا الأخلاقية العملية مثل الغزل والخمر والمجون والتكمب والمناقب والمثالب، علامة على القضايا الأخلاقية النظرية مثل الصدق والكذب والقصد والغلو. كما استعرضت في الفصل الثاني من هذا الباب، الوظيفة الأخلاقية للأدب كما رأها النقاد العرب، فأبرزت إقرار النقاد العرب بجملة الوظائف التربوية والتهديبية التي يمكن أن ينهض بها الشعر بوجه خاص، رغم أنحياز معظمهم لقيمة الفنية، كما ردت غلبة الشعر على النثر لأسباب أخلاقية سياسية وعقدية. وقد عرضت في هذا الفصل أيضاً موقف النقد من الشعر التعليمي والتاريخي والتهديبى ممثلاً في منظومات أبي نواس وعلى ابن الجهم وابن المعتز وأبان بن عبد الحميد وابن الهبارية وحمدان بن أبان وكتاب الزهرة لابن داود وطوق الحمامنة لابن حزم. وإن كنت قد أشرت إلى التجاهل الذي منيت به منظومتا ابن الجهم وابن المعتز، لأسباب عقدية في الأرجح، فقد استعنت بأراء ابن داود وابن حزم لتقدير كتابيهما، إذ جمعا بين الفقه والنقد والشعر على نحو فريد، يوفر للباحث فرصة الوقوف على حقيقة العلاقة بين الشعر والتربية الخلقية، وقد عرضت في نهاية هذا الفصل، للسبب الذي من أجله نظم جل هذا الشعر على بحر الرجز.

وقد ختمت هذا الباب بفصل تطبيقي، عرضت فيه لاستفاضتين نقديتين، وضعنا بدواتع أخلاقية بحثة، حيث تعود الأولى منها للقاضي الباقلاني، وتعود الثانية لابن شرف القيراني. ولعل هاتين الاستفاضتين التطبيقيتين، تعوضان النقص الفادح في الاستطرادات النقدية الأخلاقية حول الشعر.

وقد اتبعت في هذه الدراسة، منهجاً يتمثل في استقراء النصوص وتحليلها، ثم فرزها على أساس موضوعي، بغية تحويلها إلى قضايا رئيسة، فهذه هي الطريقة الوحيدة – فيما رأيت – التي يمكنها أن تتكلل بتحويل مجموعة متناثرة من الآراء والعبارات والشذرات، إلى موضوعات كبيرة. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة متحت جُلّ مصادرها من النقاد المشارقة، إلا أنني – حفاظاً على مفهوم الاتصال الثقافي بين المشرق والمغرب الإسلاميين – يمْمت صوب المغرب والأندلس، فرصدت ما كتب نقادهما متعلقاً بموضوع هذه الدراسة، كما لم أدخل وسعاً للربط بين المقولات والواقع الموضوعي أو الذاتي ، حيثما بدا ذلك ممكنا. فأحكام الشافعي التي راحت تتضاعد لدى الغزالي، ولidea التغيرات الاجتماعية وما يترتب على ذلك من تغيرات في القيم، وأحكام ابن شرف ولidea العلاقة المتواترة مع ابن رشيق.

وعلى الرغم من أن إغراءات الانفلات كانت مائلاً دوماً، إلا أنني جهدت كي يكون الكلام على القضايا المختلفة في هذه الدراسة مكتفاً ومركزاً، بعيداً عن فائض اللغة والاستطرادات غير المبررة، فالكلام على الشعر التعليمي أو شعر الغزل أو التكسب، هو غير الكلام على النقد الذي دار من حول هذه الأغراض ، لأن الأول كثير يمكن أن نسلط به مجلدات أما الثاني فهو قليل متناثر.

وفيمَا يتعلق بالاقتباسات ، فقد راعت عدم الإطالة بوجه عام، إلا إذا كانت هذه الاقتباسات مرشحة لتكون منطلقاً لأنظار جديدة ، ولم توسع في إيراد النصوص المكرورة المتداولة في كتب الدارسين، مثل كلام ابن قتيبة على أقسام الشعر، لكنني أطلت الوقوف بإزاء نص للأمدي يتضمن عكس النص المتداول بين الباحثين فيما يتعلق بالصدق والكذب، ونص شعري لحمدان بن أبيان، يؤكّد ما سبق للدكتور إحسان عباس أن حدس به، أعني اطلاق المثقفين العرب على «حوار المائدة» لـ«الفلاطون». كما انتقى استثنى من شعر ابن الهبارية، نظراً لأن معظم الدراسات التي عنيت بالشعر التعليمي لم تأت على ذكر «نتائج الفطنة» و«الصادح والباغم» أو أنها اكتفت بالإشارة العابرة إليهما، وقد نبهني كتاب الاستاذ الدكتور إبراهيم السعافي «مدرسة الإحياء والتراث» إلى أهمية هاتين المنظومتين اللتين غدت مرجعاً لتيار رئيس من تيارات الشعر الإحيائي، هو تيار الشعر التعليمي. وكان الاستاذ الدكتور شوفي

ضيف قد ذهب في كتابه «عصر الدول والإمارات» إلى أن الأدباء انصرفوا عن مجازة ابن الهبارية ، لأنه لم يحسن التمهيد لفن القصصي التعليمي .

وأخيراً، فقد اجتمع لي في هذه الدراسة من حسن الطالع وتمام التوفيق بإذنه تعالى، أنتي حظيت بشرف رفيق وناصح أمين، ما كان لهذه الدراسة أن تستوي على سوقها الولا حُدُبُه وتدقيقه هو الأستاذ الدكتور نصرت عبد الرحمن، فجزاه الله عنك كل خير، وأنتي ساحظى بالاستماع إلى ملاحظات نخبة من أساتذتي الأجلاء، كما حظيت بالإفادة من كتبهم ومحاضراتهم: أستاذى الدكتور محمود السمرة، وأستاذى الدكتور إحسان عباس، وأستاذى الدكتور ابراهيم السعافين.

## الأخلاق لغة واصطلاحاً

الأخلاق لغة: جمع خلق أو خلق، أي الدين والعادة والطبع والسمجية. ويشتبك معنى هذين اللفظين مع معنى الخلق، أي التقدير والصناعة والإنساء، من حيث إن صاحب الخلق أو السمجية قدر عليهما، أي فطر أو جبل أو طبع أو خلق عليهما<sup>(١)</sup>.  
ومع أن القرآن الكريم يزخر بلغطي (خلق وخلق) إلا أن لفظ (خلق) لم يرد فيه إلا في موضعين<sup>(٢)</sup>:

١- في الآية السابعة والثلاثين بعد المائة، من سورة الشعراء، حيث تتنطح عاد لهود قائلة: «إن هذا إلا خلق الأولين»، يريدون عادة الأولين. (٤٧١١٢)

٢- في الآية الرابعة من سورة القلم، حيث يخاطب الله تعالى رسوله الكريم قائلاً: «وإنك على خلق عظيم»، أراد على عادة عظيمة. وقد فسرت عائشة - رضي الله عنها - هذه العادة فقالت: «كان خلقه القرآن»، إذ ظل متancock به وبآدابه وأوامره ونواهيه وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطفاف<sup>(٣)</sup>.

وقد حرص الرسول الكريم على الترغيب بمكارم الأخلاق والنهي عن كل ما يشينها فقال: «كَرَمُ الرَّءُوْدِيْنُ، وَمَرْوَعَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ»<sup>(٤)</sup>.

وقال: «اللهم اهدني لاحسن الاخلاق، فإنه لا يهدى لاحسنها إلا أنت، واصرف عنني سيئها، لا يصرف عنني سيئها إلا أنت»<sup>(٥)</sup>.

(١) الفراهيدي، العين، ٤ / ١٥١. ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢١٢ / ٢. الجوهري، الصحاح / ٤ / ١٤٧١، ١٤٧٠.  
الزمخشري، أساس البلاغة، ص ١١٩. الزبيدي، تاج العروس، ٦ / ٢٢٥ وما بعدها، ابن منظور، لسان العرب، ٤ / ١٩٦، ١٩٢.

(٢) محمد عبدالباقي، المعجم المفهرس للفاظ القرآن الكريم، ص ٣٦٠ - ٣١١.  
محمد الرزين، المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم، ١ / ٢٩٩ - ٤٠٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٤ / ١٩٤.

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ»، ص ٢٧٦، وأحمد في «مستدنه»، ٢ / ٣٦٥.

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه»، ١ / ٥٣٥، والترمذي في «سننه»، ٥ / ٤٨٥، وأحمد في «مستدنه»، ١ / ١٠٢، ٩٤.

وقال: «أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا».<sup>(١)</sup>

وقال: «أَتَقْلِلُ شَيْءًا فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُلُقُ حَسَنٍ».<sup>(٢)</sup>

وقال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِيُدْرِكَ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرْجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ».<sup>(٣)</sup>

### ★★★

ومن الملاحظ أن تاكيد فطرية الخلق واحتمال أن يكون شيئاً أو حسناً، سوف يظل حاضراً في التعريفات الاصطلاحية أو الفلسفية. فقد ذهب يحيى بن عدي (ت ٤٢٦ هـ) إلى أن الخلق هو «حال للنفس، به يفعل الإنسان أفعاله بلا رؤية ولا اختيار». والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضية والاجتهاد».<sup>(٤)</sup>

وجاء في رسائل إخوان الصفاء (القرن الرابع) أن حسن الخلق والسير العادلة هما من أخلاق الملائكة، ولكن بعضها في جبلاً النفوس مركوزة وبعضها عادة جارية معتادة، وأن سوء الخلق والسير الجائرة هما من أخلاق الشياطين، وبعضها جبلاً مركوزة في النفس، وبعضها عادة جارية نشأ عليها الصبيان من الصغر، ويأخذها الناس من يصحبونهم ويتربون معهم، من الآباء والأمهات والأخوة والأخوات والجيران والمعلمين.<sup>(٥)</sup>

أما علي بن أحمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) فقد ذهب إلى أن الخلق هيئه راسخة للنفس، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر ورؤيه، لأن من يصدر منه بذلك المال على التدور، لا يعتبر السخاء من أخلاقه، وكذلك من تكفل السكوت عند الغضب بجهد، لا يقال إن الحلم من أخلاقه. والخلق ليس رهناً بالفعل فقط، فرب شخص سخي، لكنه لا يستطيع أن يقدم شيئاً لقلة ماله.<sup>(٦)</sup>

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» ٢٥٠، ٤٧٢، ٥٢٧ و ٥٩٥.

(٢) رواه الترمذى في «سننه» ٤٣٦٢، ٣٦٢٠، وأحمد في «مسنده» ٦٤٤٢، ٤٤٨، ٤٤١، ٤٥٢.

(٣) رواه مالك في «الموطأ» ص ٥٦٤، وأبي داود في «سننه» ٤٢٥٢.

(٤) يحيى بن عدي، «تهدیب الأخلاق»، ص ٤٧.

(٥) إخوان الصفاء، الرسائل، ٤، ٦٧.

(٦) الجرجاني، «التعريفات»، ص ١٠٦.

ولعل من المفيد الإشارة إلى ظاهرة التبادل في المعنى بين لفظي خلق وأدب<sup>(١)</sup>، وصيغتي الجمع منهما: أخلاق وأدب. وهي ظاهرة ربما كان مردها، إلى ذلك التبادل في المعنى بين الحديثين المنسوبين إلى الرسول ﷺ وهما: «إنما بعثت لاتتم مكارم الأخلاق»<sup>(٢)</sup> و«أدبني ربِّي فاحسن تأدبي».<sup>(٣)</sup>

وفيمالا نجد الحديث الثاني في كتب الصحيح، فقد لاحظ بعض الباحثين أن لفظ أدب إذا استخدم مع الرجل البالغ، فإنه ينصرف إلى معنى واحد هو عاقب، بدليل ما أورده ابن منظور والزبيدي وما يروى من جواب عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص بهذا المعنى<sup>(٤)</sup>، ولا أرى ما يمنع من تأوّل كلمة «أدبني» بمعنى «علمته أو هذبني» في ضوء قول عائشة للقاسم وابن أبي عتيق: «هذا أدبته أمه وأنت أدبتك أمه». خاصة أن مقام الرسول بين يدي ربه يسمح بهذا المعنى<sup>(٥)</sup>.

وقد توادر هذا التبادل في المعنى لدى غير فقيه، إذ أفرد الحافظ أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٢هـ) في كتابه «الفقيه والمتتفق» باباً لأدب الجدل وقصد به أخلاق الجدل، بدليل الحديث الذي يرويه، قال: «قال معاذ بن جبل: يا رسول الله، أوصني، قال: اتق الله حيث ماكت، وأتبع السيدة الحسنة تمحها، وخالف الناس بخلق حسن». وقد ظل يوالي بين الكلمتين حتى كأنهما متراوحتان، فأفرد باباً لأخلاق الفقيه وأدابه وما يلزمها استعماله مع تلاميذه وأصحابه قال فيه: «يلزم الفقيه أن يتخير من الأخلاق أجملها، ومن الآداب أفضلها، فيستعمل ذلك مع البعيد والقريب والأجنبي والنسيب، ويتجنب طرائق الجھاں وخلاف العوام والأرذال»<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر حول تاريخ ودلالة كلمة أدب:

د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ١٠٧.

د. نصرت عبد الرحمن، The Semantics of A dab

(٢) هذا هو اللفظ المشهور للحديث بين المحدثين. انظر د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٧. وقد ورد بالفاظ مختلفة عند مالك في «الموطأ» ص ٦٧٤، وأحمد بن حنبل في «المسند» ١/١٢٢، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق»، ص ٤٢.

(٣) ذكره الابناني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة»، ١/١٠١.

د. نصرت عبد الرحمن، The Semantics of A dab

(٤) المرجع السابق.

(٥) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتتفق ٧/٢٥، ٢٥/١١٠.

واستخدم الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه «بداية الهدایة وتهذیب الفووس بالأداب الشرعیة» لفظ أداب بمعنى أدب النفس، وهو التعبیر الصوّفي للدلالة على ما ينبغي أن تكون عليه أخلاق العبد مع خالقه عزّ وجلّ ومع الخلق<sup>(١)</sup>.

وقد نقل التهانوى (ت ١١٥٨ هـ) جملة تعریفات تؤكّد ما سبق أن أشرنا إليه، من أمر التبادل في المعنى بين لفظي الأدب والأخلاق، منها أن الأدب هو حسن الأحوال في القيام والقعود وحسن الأخلاق واجتماع الخصال الحميدة، مما دفع البعض إلى القول بأنّ كلمة (أدب) لا تطلق إلا على الأخلاق الحميدة<sup>(٢)</sup>. ولم يمنع هذا التبادل في المعنى استخدام لفظ أدب للدلالة على مهن معينة، مثل «أدب الطبيب» الذي ألفه اسحق بن علي الرهاوى و«أدب الكاتب» الذي ألفه ابن قتيبة. كما استخدم ابن خلدون لفظ الأدب مسبوقاً بكلمة علم. وقد عنى بهما ضرورة الثقافة اللازمـة للأديب<sup>(٣)</sup>.

### ★★★

إن ما تقدم من عرض مكثـف، لا يمثل سوى اتجاهات أخلاقـية عند العرب والمسلمـين، أما الفكر الأخـلاقي اليوناني فسوف نتوقف بازائه مليـاً في الفصل الثاني من هذه الدراسة، لما له من أثر بالغ على فلاـسفة المسلمين خاصة، وعلى الفكر الإنسـاني عـامة.

وأما فيما يتعلق بالأخـلاق حديثـاً، فقد استقر رأـي الباحثـين على أنها تبحث فيما ينبغي أن يحوزـه الإنسان من قـيم الخـير وأفعالـه، وما ينبغي أن يجتنـبه من مساوـيـة الشـر وأوضـارـه، وتهـدـف إلى تحـديد الغـاية النـهـائـية للـحـيـاة، وتقـدم المـعيـارـ الذي نـعـودـ إلـيـه للـحـكم على الأفعالـ. وهي تنقسم إلى قـسمـين:

١ـ الأخـلاقـ العمـلـيةـ، وتـبـحـثـ فيما يـنـبـغـيـ أنـ يـكـونـ عـلـيـهـ الإـنـسـانـ منـ صـفـاتـ خـلـالـ حـيـاتـهـ الـيـوـمـيـةـ، مـثـلـ الـعـفـةـ وـالـشـجـاعـةـ وـالـكـرـمـ وـالـصـدـقـ.

(١) الغـزالـيـ، بداـيـةـ الـهـدـایـةـ، صـ ٢١٧ـ ٢٢٢ـ.

(٢) التـهـانـوىـ، كـشـافـ مـصـطـلـحـاتـ الـفـنـونـ، ١/٥٢ـ.

دـ. جـمـيلـ صـلـيبـاـ، المـعـجمـ الـفـلـسـفـيـ، صـ ٤٩ـ.

(٣) ابنـ خـلـدونـ، الـمـقـدـمةـ، ٢ـ/١٢٧٧ـ.

غـسانـ عـبـدـ الـخـالـقـ، مـفـهـومـ الـأـدـبـ فـيـ الـخـطـابـ الـخـلـدـوـنـيـ، صـ ١٧٥ـ ١٨٠ـ.

٢. الأخلاق النظرية، وتبحث في المبادئ الكلية الناظمة لسلوك الإنسان في كل زمان ومكان، مثل حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة.<sup>(١)</sup>

## ٢

## الأخلاق عند العرب قبل الإسلام

صحيح أن العرب الجاهليين عرّفوا أنواعاً مختلفة من القول النثري، مثل القصص والأمثال والخطابة وسجع الكهان، وضمّنوا بعضها توجيهات أخلاقية<sup>(٢)</sup>، إلا أن الشعر استأثر باهتمامهم، لدوره في الذبّ عن حمى القبيلة وتخليل مآثرها وإشعال حمية الرجال للقتال. ولعل من الإنصاف القول: إن المجتمع العربي في العصر الجاهلي انطوى على كثير من الفضائل، لا بل إن المتصفح لديوان الشعر العربي، لا بد أن يدرك أن الفخر بفضائل مثل الشجاعة والكرم هو المحرك الرئيس لقريحة شعرائه. وقد روي عن عائشة قولها: «لقد جاء الإسلام وفي العرب بضع وستون خصلة كلها زادها الإسلام شدة، منها قرى الضيف وحسن الجوار والوفاء بالعهد». كما روي عن أبي عمرو بن العلاء قوله: «كان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من كانت فيه ست خصال وتمامها في الإسلام سابعة: السخاء والنجدة، والصبر والحلم، والبيان والحسب وفي الإسلام زيادة العفاف»<sup>(٣)</sup>. وقد استوفى ابن طباطبا تفصيل هذه الفضائل في باب «المثل الأخلاقية عند العرب وبناء المدح والهجاء عليها» وذهب إلى أن ما وجدته العرب في أخلاقها، ومدحت به سواها خلال مشهورة كثيرة منها: السخاء والشجاعة، والحلم والحزم والعزم، والوفاء، والعنف، والبرّ والعقل والأمانة، والقناعة، والغيرة، والصدق، والصبر، والورع، والشكرا، والمداراة، والعفو، والعدل، والإحسان، وصلة الرحم، وكتم السر، وأصالة الرأي، والأنفة، والدهاء وعلو الهمة، والتواضع، والبيان، والبشر، والجلد، والتجارب والنقض والإبرام.

The New Encyclopaedia Britannica, Ethics & Moral.

(١)

The Encyclopaedia Americana, Ethics & Moral.

د. جميل صليبي، المعجم الفلسفـي، ص ٥٠.

د. محمود زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ص ١٨.

(٢) د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ٤٢٢ - ٣٩٨.

(٣) ابن أبي الدنيا، مكارم الأخلاق، ص ٨.

ويتفرع عن هذه الخلال كما يرى ابن طباطبا : قرى الأضيف، وحمل المغام، وقمع الأعداء، وكظم الغيط، وفهم الأمور، وزعامة العهد، وال فكرة في العواقب، والجد والتشمير؛ وقمع الشهوات، والإشار على النفس، وحفظ الودائع، والجازة، ووضع الأشياء في مواضعها، والذب عن الحرير، واحتلاب المحبة، والتزه عن الكذب، واطراح الحرص، وأنخار الحامد والأجر، والاحتراز من العدو، وسيادة العشيرة، واحتتاب الحسد، والنكایة في الأعداء، وبلغ الغايات، والاستكثار من الصدق، والقيام بالديمة، وكبت الحساد، والإسراف في الخير، واستدامة النعمة، وإصلاح كل فاسد، وإيناس النافر، والإقدام على بصيرة، وحفظ الجار.

أما أضداد هذه الفضائل فهي: البخل، والجبن، والطيش، والجهل، والغدر، والاغترار، والفشل، والفجور، والعقوق، والخيانة، والحرص والمهانة، والكذب والهلع، وسوء الخلق، واللؤم في الانتصار، والخور، والإساءة، وقطيعة الرحم، والنميمة، والخلاف، والدناة، والغفلة، والحسد، والبغى، والكبر، والعبوس، والإضاعة، والقبح والدمامة، والقماءة، والابتذال والخرف، والعجز، والعي.<sup>(١)</sup>

وقد صنف قدامة بن جعفر - إمثألاً لثقافته الفلسفية - هذه الفضائل تصنيفاً منطقياً ، فرأى أنه لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس، لا من حيث ما يشتراكون فيه مع الحيوان، بإجماع العقلاء، هي العقل والشجاعة والعدل والعفة، فإن من البديهي أن يكون المادح بها مصبياً والمادح بغيرها مخطئاً. وليس شرطاً أن يصف الشعراء حسن خلق الإنسان ويعددوا هذه الأنواع الأربع من الفضائل بأعينها، وإنما قد يمدحون بما قد يكون داخلاً فيها مفرداً أو مركباً، كأن يذكروا من أقسام العقل على - سبيل المثال - المعرفة والحلم عن سفاهة الجهلة وغير ذلك مما يجري هذا المجرى<sup>(٢)</sup>. ومن أقسام العفة القناعة وقلة الشره وطهارة الإزار وغيرها ذلك مما يجري مجرى، ومن أقسام الشجاعة الحمائية والدفاع والأخذ بالثار والنكایة في العدو والمهابة وقتل الأقران والسير في المهامه الموحشة وما أشبه ذلك. ومن أقسام العدل السماحة، ويرادف السماحة التغابن، وهو من أنواعها، والانظام والتبرع بالنائل، وإجابة

(١) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ١٨ - ١٩.

(٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ٢٩، ٣٠.

السائل وقرى الأضياف، وما جانس ذلك<sup>(١)</sup>.

أما التركيب فينتج عنه سلة أقسام:

أولاً: الصبر على الملمات ونوازل الخطوب، ويحدث عن تركيب العقل مع الشجاعة.

ثانياً: البر وإنجاز الوعد، ويحدث عن تركيب العقل مع السخاء.

ثالثاً: التزه والزهد في السؤال ويحدث عن تركيب العقل مع العفة.

رابعاً: الإتلاف والإخلاف، ويحدث عن تركيب الشجاعة مع السخاء.

خامساً: انكار الفواحش والغيرة على الحُرْم، ويحدث عن تركيب الشجاعة مع العفة.

سادساً: الإسعاف بالقوت والإيثار على النفس، ويحدث عن تركيب السخاء مع العفة<sup>(٢)</sup>.

ويفيض ديوان العرب بوصف كثير من الفضائل مثل الشجاعة والكرم، وحسبنا أن نشير

من باب التمثيل إلى قول حاتم الطائي:

أما وَيِّي إِنَّ الْمَالَ غَادِ وَرَانَحُ

ويبقى من الْمَالِ الْأَحَادِيثُ وَالْذُكْرُ

أَمَا وَيِّي إِنِّي لَا أَقُولُ لِسَائِلِ

إِذَا جَاءَ يَوْمًا: حَلُّ فِي مَالِنَا النَّزْرُ

أَمَا وَيِّي إِمَّا مَانَعَ فَمُبَيِّنٌ

وَإِمَّا عَطَاءً لَا يُتَهِّنَهُ الرَّجُر<sup>(٣)</sup>

ويضرب لنا عنترة بن شداد، مثالاً في العفة وسموخلق، حينما يحدثنا عن كبح جماح

نفسه ولجمها عن شهواتها، فيقول:

مَا اسْتَمْتُ أَنْتَ نَفْسَهَا فِي مَوْطِنِ

حَتَّى أَوْقَيْ مَهْرَهَا مَوْلَاهَا

أَغْشَى فَتَاهَ الْحَيُّ عِنْدَ حَلِيلِهَا

وَإِذَا غَرَّا فِي الْحَرْبِ لَا أَغْشَاهَا

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

(٣) يحيى الطائي، شرح ديوان حاتم، ص ٦٤ - ٦٥.

وأغضُّ طرْفِي مَا بَدَتْ لِي جَارَتِي  
 حتى يُوازي جَارَتِي مَا وَاهَما  
 إِنِّي امْرُؤٌ سَمْجُونٌ الْخَلِيقَةِ مَاجِدٌ  
 لَا أَتَبْغِي النَّفْسَ الْجُجُوجَ هَوَاهَا<sup>(١)</sup>

على أن فضائل الجاهليين لا ينبغي لها أن تحجب عن أنظارنا مثالبهم، مثل العصبية القبلية ومعاقرة الخمر ولعب الميسر وسبى النساء أثناء الغزو. ولا ريب في أن العصبية القبلية كانت أسوأ مساوئهم، لما انطوت عليه من ضلالات عمياً وتكها دريد بن الصمة حين قال:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَّتْ

غَوَّيْتُ وَإِنْ تَرْشُدُ غَزِيَّةٌ أَرْشُدٌ<sup>(٢)</sup>

ومن البديهي أن تؤدي بهم هذه العصبية إلى كثير من الحروب والثارات، حتى قسمت حياتهم شطرين، فهم إما مغيرون وإما مغار عليهم:

يُغَارُ عَلَيْنَا وَأَتَرِينَ فَيُشْتَقَى بَنَا إِنْ أَصْبَنَا أَوْ نُفَيِّرُ عَلَى وِثْرٍ  
 بِذَاكَ قَسْمَنَا الدَّهَرَ شَطَرِيْنِ قَسْمَةٌ فَمَا يَنْقُضِي شَطَرٌ إِلَّا وَنَحْنُ عَلَى شَطَرٍ<sup>(٣)</sup>  
 وقد بلغ شرب الخمر والانفاق على الملذات بشاعر مثل طرفة، حد نبذه، بل اعتقاده بأن  
 الخمر والنساء – اضافة إلى الشجاعة – هي مقومات وجوده التي لو لاها لما حفل بالحياة:  
 وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَذَّتِي وَبَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَكَدِّي  
 إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأَفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمَعَبَدِ  
 وَلَوْلَا ثَلَاثَ هَنَّ مِنْ عِيشَةِ الْفَتَى وَجَدَكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي  
 فَمِنْهُنَّ سَبْقُ الْعَادِلَاتِ بِشَرْبَةٍ كُمِيَّتِي مَتَى مَا تَعْلَمَ بِالْمَاءِ تُزَبِّدِ  
 وَكَرَى إِذَا نَادَى الْمَضَافُ مُحَبَّا كَسِيدُ الْفَضَانِبَهَتُهُ الْمُتَوَرِّدِ  
 وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الْخِيَاءِ الْمَعْدِ<sup>(٤)</sup>

(١) التبريزى، شرح ديوان عنترة، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢) دريد، الديوان، ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٤) طرفة، الديوان، ص ٤٩ - ٥٠.

وهكذا، فقد تجاورت فضائل القوم مع رذائلهم، على نحو كاد يذهب بالأولى، فحكمة وحنكة فارس مثل دريد بن الصمنة، تت弟兄 وتغدو أثراً بعد غين، في اللحظة التي تغلي دماء العصبية في عروقه، كما أن تهتك طرفة لم يحل دون شجاعته وإقدامه. وإن كان الفخر بما يتضمنه من مدح ورثاء ووصف معارك، استثار بقسط وافر من اهتمام الشاعر الجاهلي، فإن الهجاء كاد يفوق في أثره حد السيف ورؤوس الرماح. ومن الثابت أن الشاعر في العصر الجاهلي كان، إذا أراد أن يهجو قوماً أو شخصاً، يحتشد لذلك وسط طقوس خاصة، تشير إلى خطورة ما سيقدم عليه، وعلاقته بالمرحلة التي كان الشعر فيها ملتحماً بالكهانة والسرج<sup>(١)</sup>.

وكان العرب على اختلاف قبائلهم وأفرادهم، يتحاشون هذا الهجاء ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، إذ أنه كان ينتشر فور انطلاقه من فم الشاعر انتشار النار في الهشيم، فيوضع الرفيع ويرفع الوضيع ويمزق الأعراض وينبش القبور ويوقف الأحقاد، فضلاً عما كان يتضمنه من دعوات بالويل والثبور، يتطرّف منها المهجو ويتشاءم.

قلنا: إن فضائل الجاهليين قد تجاورت مع رذائلهم على نحو كاد يذهب بالأولى، فاقبل الإسلام وعمل على إزالة هذا الخلل في حياة الإنسان العربي، بأن عمل على إبطال العادات السيئة مثل شرب الخمر ولعب الميسر والزنا والربا وأبقى على الطيبة منها وعمل على إتمامها، وأرسى التوحيد أساساً مكييناً، إذ متى آمن الفرد بإله واحد محيط، وعرف أنه مصدر الخير في هذا العالم، عمل على فعل كل ما يرضيه واجتناب كل ما يغضبه. وقد عمد إلى العصبية وراح يستأصلها قولًا وعملاً؛ فتوجه الله تعالى في القرآن الكريم للناس قائلاً: «يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»<sup>(٢)</sup>. وحضر صلی الله عليه وسلم أصحابه قائلاً: «دعوها فإنها مُنْتَهَى»<sup>(٣)</sup>. وقد ضرب أصحاب النبي في توادهم وتراحمهم، على اختلاف منابتهم وأصولهم، مثالاً يحتذى في نبذ العصبية القبلية الضيقة، والانضواء تحت راية دعوة موجّهة إلى الإنسانية جماعة.

(١) المرتضى، الامالي، ١٩١/١.

(٢) سورة الحجرات، آية ٤٩.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، ١٩١/٦.

ومع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتوان عن تحريض شعرائه، على هجاء شعراء قريش والنيل منهم، بعد أن نالوا منه، فضلًا عن استماعه للشعر واستحسانه له وإثابته عليه، إلا أن البعض ذهب إلى ترتيب نتائج، على جانب كبير من الخطورة فيما يتعلق بالشعر، جراء القراءة المجتزأة لبعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، وهو ما سوف نفصل الكلام عليه لاحقًا في الفصل الأول من هذه الدراسة. ولا شك في أن ممارسات شعراء مثل بشار وأبي نواس قد أسهمت أيضًا في دفع نقاد مثل الأنباري والباقلاني إلى اتخاذ مواقف متشددة من بعض الشعر.

## ٣

## الأُخْلَاقُ حِنْدُ الْحَرْبِ فِي الْإِسْلَامِ

بعد أن أشير في «دائرة المعارف الإسلامية» إلى أن الأخلاق هي صفات الإنسان الأدبية، وأن القرآن والسنة، بالإضافة إلى الشعر والأمثال والقصص وكتب الفقهاء، قد انطوت على توجيهات أخلاقية، فقد تم الجزم بأن الأخلاق كما عرفها العرب ليست «سوى الفلسفة الخلقية المعروفة عند المشائين» أي الأرسطيين<sup>(١)</sup>. وللحقيقة فإن القول بأن العرب لم يعرفوا في حقل الفلسفة إلا أرسطو، قد اهتز كثيرًا بعد أن توالت الآراء التي تؤكد وجود مدرسة أفلاطونية في الثقافة الإسلامية، حيث يُعد المستشرق الألماني بينيس صاحب الفضل في الكشف عن هذه المدرسة<sup>(٢)</sup>، علمًا بأن الشهريستاني كان قد أشار في كتابه المشهور «الملل والنحل» في غير موضع إلى تأثر بعض الفلاسفة المسلمين بأفلاطون. وسوف نعرض لأهمية هذا التأثير في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

كما خيل لأوائل الباحثين العرب المحدثين، أن حظ العرب المسلمين من النظر الأخلاقي قليل، بدعوى أنهم قنعوا بأن يأخذوا الأخلاق عن الدين، ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير. وقد رجح هؤلاء الباحثون أن يكون ابن مسكونيه أكبر باحث

(١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «أخلاق»، ٥٢١/١.

(٢) د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، ص ٦٠٥.

عربي في الأخلاق<sup>(١)</sup>. مع أن الحضارة العربية الإسلامية أطلت أنماطاً من النظر الأخلاقي، تم إنتاجها بفعل ظروف موضوعية محددة.

فقد أنتج الطرف الديني السياسي ضرباً من النظر الأخلاقي السياسي، جراء الخوض في مسألة الإمام العادل، ويعود المتكلمون المعتزلة حاملي لواء هذا الضرب من النظر. إذ لم يكن المسلمين -باديء ذي بدء- في حاجة ماسة إلى استبطاط مبادئ أخلاقية تنظم لهم معاملاتهم وسلوكياتهم وطريق تفكيرهم، فقد كفاهم القرآن والحديث هذه المؤونة، بما تضمناه من إجابات حاسمة عما يعرض للفرد العربي من مسائل أو قضايا. وقد أدخلت وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- الصحابة في حالة ذهول، لم يكادوا يفيقون منها حتى وجدوا أنفسهم على أبواب خلاف يوشك أن يتسع، لو لا ان تداركهم أبو بكر بحنته، فأوصلتهم شاطئ الأمان، وجذبهم مغبة الاستمرار في الاختلاف حول من يكون خليفة الرسول الذي وفاه الأجل، دون أن يعين خليفة له. لقد تمكن عمر بن الخطاب -من بعد- بحزمه وعدله وقوته شخصيته، من المحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية عقداً آخر من الزمن، حتى إذا اغتيل وتولى الخلافة من بعده عثمان بن عفان، راحت هذه الوحدة تتزعزع شيئاً فشيئاً، إلى أن اغتيل هو الآخر. وقيض الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، أن يلاقي المصير نفسه، بعد أن اضطرب حبل الجماعة اضطراباً عنيفاً، وخلص الأمر لبني أمية، فبطشوا بخصومهم السياسيين أشد البطش، وأدعى بعض خلفائهم أنهم مجبورون يُنفذون في الناس مشيئة الله<sup>(٢)</sup>، فانفتح باب الجدل على مصراعيه، بين اتجاهين رئيسيين هما: الجهمية الجبريون والمعزلة القدريون.

وتنسب المصادر أصول الاتجاه الأول إلى الجعد بن درهم (ت ١١٨هـ) ثم الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) الذي لخص هذا المذهب بالقول: «إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجماعات»، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات فيقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء وتحرك الحجر، وطلعت الشمس

(١) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، ص ١٢٤.

(٢) القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب الوجه والعدل، ص ٤.

وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت وازهرت الأرض وأنابت<sup>(١)</sup>.

وإن كان من اليسير على الباحث، أن يلاحظ مدى التسويغ الذي ينطوي عليه هذا القول؛ بحيث يغدو في مقدور أي كان أن يفعل ما شاء بحجة أنه مدفوع لذلك، فإن من الإنصاف أيضاً القول بأن هذه الوجهة في التفكير، تمثل يأساً مطلقاً من إمكانية التغيير وتشاؤماً كبيراً، يعكسان المناخ النفسي الذي أشاعه الحكم الأموي بين الناس.

وتتسكب المصادر أيضاً، الاتجاه الثاني، إلى واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) الذي كان أحد أصحاب الحسن البصري، فدخل شخص على الحسن البصري فقال له: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرُون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يُخرج به عن الملة، وهم وعديّة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرحلة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلاً<sup>(٢)</sup>.

إن هذه الحكاية لا تظهر المقوله الرئيسية في دعوة المعتزلة، وفحواها أن الإنسان مسؤوال عن أفعاله تحقيقاً لمبدأ العدل الإلهي. حيث تصدوا في ضوئها الجبرية الأمويين والعباسيين، قولًا وعملاً، فنادوا بضرورة الخروج على الإمام الجائز إذا أصم أذنيه عن النص، وجعلوا ذلك مشروعًا بوجود الإمام العادل، ولم يتتوانوا عن الخروج مع يزيد بن الوليد (ت ١٢٦ هـ) ضد الوليد بن يزيد، لما تمازج في فسقه وجوره<sup>(٣)</sup>، كما لم يتتوانوا عن دعوة محمد وابراهيم ابني عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب إلى مذهبهم، مع أن ذلك كان مما يحفظ المنصور<sup>(٤)</sup>، ورغم خصوصية العلاقة التي ربطت الأخير

(١) الشهستاني، الملل والنحل، ٨٧/١.

(٢) المصدر السابق، ٤٧/١ - ٤٨.

(٣) المسعودي، مروج الذهب، ١٧٧، ١٧٦/٢.

(٤) المرتضى، الأموي، ١٦٩/١٢.

بعمرو بن عبيد.. شيخ المعتزلة.

وقد لاحظ بعض الباحثين، أن صفة العدل في معظم المذاهب الأخلاقية، تمثل رأساً للفضائل من حيث هي صفة للذات أو النفس من ناحية، ومن حيث إن العلاقة فيها متعددة إلى الغير من ناحية أخرى. وفي ضوء الاتجاه الأخلاقي المجرد، يعد العدل وفقاً للتفسير الأفلاطوني، أسمى صفة يمكن أن يتصف بها الفعل الصادر عن ذات الله، ويعد أيضاً طبقاً للتفسير الأرسطي، أهم صفة من صفات الله من حيث تعديها إلى الغير، أي الإنسان، والمفهوم المعتزلي للعدل الإلهي.. شمل المعنيين معاً<sup>(١)</sup>. ومن المرجح أن قضية الإمام العادل، وقفت بقوة من خلف إقدام عبدالله بن المقفع على ترجمة «كليلة ودمتة» عن الفارسية، إذ أن هاجس التحذير من عاقبة الجور والتبيشير بفضيلة العدل، لا يخفى الباحث المدقق في هذا الأثر الأخلاقي، الذي سيصبح محطة اهتمام الشعراء التعليميين ومحط اهتمام النقاد أيضاً، كما سيتضاع لنا في الفصل الخاص بالوظيفة الأخلاقية للأدب عند النقاد العرب.

وقد أنتج الظرف الاقتصادي الاجتماعي، ضرباً من النظر الأخلاقي الديني، فتصدى ممثلوه لوجة اللهو والعبث والمجون، التي انتشرت في المجتمع العربي، بفعل الترويات التي تدفقت من سائر أرجاء الدولة، إلى المركز العباسي وغيره من المراكز الأخرى في الشرق والغرب، مثل قرطبة والقيروان والقاهرة ودمشق، حيث يُعد الشافعي وابن حزم والغزالى من أبرز ممثلي هذا الضرب من النظر. وسوف تكون لنا معهم وقفة مطولة في الفصل الأول.

فمن المعلوم أنه لم يكِد القرن الثاني الهجري ينصرف، حتى كان الأمر قد استتب للخليفة العباسي المأمون. وإن كان عهده يمثل بشهادة المؤرخين أزهى العهود التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية، فإنه يصلح أن يبرز أيضاً المفارقة التي يمكن استخلاصها جراء اجتماع كثير من المتناقضات . ولعل المأمون نفسه، جمع في شخصيته المركبة، ما لم يجمعه خليفة آخر، إذ تجاورت في داخله القسوة والحلم حينما قتل أخاه الأمين وعفا عن موسى الهاشمي، وتجاور فيه الورع والتبذير، فوعظ وأنفق ما لم يخطر على قلب بشر إبان زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل. وقد كان أدبياً وفقيها كبيراً، لكنه لم يتورع عن امتحان فقهاء الأمة في

(١) د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص. ٤٨

عقائدهم وارغامهم على القول بخلق القرآن. وقد مال إلى المعتزلة، ومع ذلك فقد كان خليفة جبرئيل<sup>(١)</sup>.

غير أن علينا أن نستدرك، بخصوص ما أشرنا إليه من مجون ولهو وعبث قائلين: إننا مهما نتسع في الحديث عن تصوير ضروب هذا الفساد في العصر العباسي، فلا بد أن نتذكرة أنها كانت مقتصرة في الغالب، على نخبة المجتمع ومن دار في فلك هذه النخبة، من شعراء ومغنيين ومغنيات، وأن السواد الأعظم من الناس الفقراء لم يملكون إزاء ما يسمعون أو يرون إلا السخط والإنكار. وهو ما أكدته الطبرى حينما عرض للفجور الذى أطلقه حصار بغداد من قبل قائدى المؤمن: طاهر بن الحسين وهرثمة بن أعين، فقد استمر هذا الحصار خمسة عشر شهراً، مدعاوماً بالمنجنيقات التى لم تكن تبقى شيئاً دون أن تهدمه أو تحرقه. وكانوا وجداً للأهون في هذه المحنة شاغلاً لجمهور الناس عنهم، فراحوا يعيشون في بغداد فساداً، حتى جأر الناس بالشكوى منهم والمطالبة بتاديهم<sup>(٢)</sup>.

ومن المؤكد أن الفقهاء والتكلمين والزهاد، قد كانوا في طليعة المتصدرين لwave التهتك والتجديف التي راحت تجرف الكثيرين في طريقها، منذ أن جهر بشار بزندقته، وأظهر والبه بن الحباب مجونة، ولم يدخلوا وسعاً في التصدي لهذه الموجة الجارفة بوسائل وطرق مختلفة، إذ فيما انهمك الفقهاء والمحثثون في بيان أمر الدين للناس، شرعاً وتدریساً وتاليفاً، فإن المتكلمين (المعتزلة خاصة) انشغلوا بمجادلة أهل الديانات والرد على افتراءاتهم، ومحاصرة الزنادقة، لما كانوا يشيعونه من تجديف.

وقد استأثرت مكارم الأخلاق وكيفية تهذيبها باهتمام الفقهاء، خاصة في الفترات التي شهدت فتناً اجتماعية أو سياسية، ومال المزاج العام إلى الاستهتار والتماجن. ومن أشرف في هذا الشأن أبو بكر عبد بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، فمهد لكتابه بمجموعة من الأحاديث النبوية والأقوال المأثورة عن الصحابة والتابعين، ثم توقف بإزاء قول لعائشة - رضي الله عنها - وقال: «ونحن ذاكرون في كتابنا هذا في كل خصلة من الخصال التي ذكرت ألم المؤمنين رضوان الله عليها بعض ما انتهت إليها

(١) د. فهمي جدعان، المحنة، ص ٢٢٠، ٢٦٥.

(٢) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، ٧/١٣٦.

عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن أصحابه رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين لهم بـ«الحسان وأهل الفضل والذكر» من العلماء ليزداد ذوق البصر في بصيرته وينتبه المقصّر عن ذلك من طول غفلته فـ«يرغب في الأخلاق الكريمة وينافس في الأفعال الجميلة التي جعلها الله عز وجل حلية لدينه وزينة لأوليائه»، وقد كان يقال: ليس من خلق كريم ولا فعل جميل إلا وقد وصله الله بالدين<sup>(١)</sup>. وقد حددت عائشة مكارم الأخلاق في عشر خصال هي: صدق الحديث وصدق البأس في طاعة الله وإعطاء السائل، ومكافأة الصنائع، وصلة الرحم، وأداء الأمانة، والتذمّم للجار، والتذمّم للصاحب، وقرى الضيف، ورأسمهن الحباء<sup>(٢)</sup>.

كما وضح الإمام الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) كتابه المشهور «أدب الدنيا والدين»، وذهب إلى أن النفس مجبرة على شيم مهمّلة وأخلاق مرسلة لا يستغنى محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب... لأن الأدب مكتسب بالتجربة أو مستحسن بالعادة.<sup>(٣)</sup>

ووضع ابن حزم «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والرّزد في الرذائل» وهي مزيج من المقولات الأخلاقية والخبرات الحياتية لـ«ابن حزم نفسه»، صيغت من وجهة نظر إسلامية. ويرى ابن حزم أن السعادة أو «مداواة النفوس» تتمثل في طرد الهم من خلال التوجّه إلى الله تعالى بالعمل. أما أصول الفضائل كلها فهي أربعة، عنها تصدر كل فضيلة، وهي العدل والفهم والنجدة والجود، وأصول الرذائل كلها أربعة، عنها تترکب كل رذيلة، وهي الجور والجهل والجبن والشح<sup>(٤)</sup>.

وقد تميز إلى جانب هؤلاء الفقهاء جماعة من الزهاد الذين اطّرحو الدّنيا بالكلية، واعرضوا عن أسبابها. فعرفوا بالزهاد أولاً، ثم راحوا يعرفون بالصوفية بعد ذلك، واتخذوا من التأمل الباطني المقربون بمجموعة من الممارسات مثل الجوع، وسيلة لمعرفة الله<sup>(٥)</sup>. وهو ما دفع بعض الباحثين المعاصرین إلى القطع بأن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف، ونمّت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي

(١) ابن أبي الدنيا، مكارم الأخلاق، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ٨٢.

(٤) ابن حزم، تهذيب الأخلاق، ١/٢٢٥.

(٥) غسان عبد الخالق، جدلية الفقر والمعرفة، ص ٧٦ - ٨٠.

الاعلى، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها<sup>(١)</sup>.

ولا ريب في أن الكلام على ضرورة النظر الأخلاقي عند العرب سيظل ناقصاً، مالم تأت على ذكر احتكاكهم بالأمم الأخرى، وما انتجه الاطلاع على الثقافات الأجنبية من نظر أخلاقي فلسي، جراء الاتصال بفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو. ويعد الفارابي ويحيى بن عدي وابن مسكويه، من أبرز ممثلي هذا الضرب من النظر الأخلاقي، الذي سوف نستوفيه الكلام عليه في الفصل الخاص بالأخلاق الفلسفية.

(١) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص ١٦٥.

الفصل الأول  
الأصول الدينية للنقد الأخلاقى

## تسامح ولكن ...

نظر الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتكلمون، إلى كل ما يعبر أو يتافق مع الروح الإسلامية، على أنه خير للجماعة الإسلامية، وعدوا ما عدا ذلك شرًا لهذه الجماعة، ولم يتهاونوا في شأن المس بأمور العقيدة، فقد ندد واصل بن عطاء بصديقه السابق بشار بن برد، من على منابر البصرة طالباقته، بعد أن تمادى الأخير في غيبة<sup>(١)</sup>. كما لم يتهاونوا في شأن النيل من أخلاقيات المجتمع، وتصدوا الموجة الغزل الفاحش والهجاء المقدع والمجون السافر. فراسل ابن الأنباري إلى ابن المعتز رسالة يتحفظ فيها على انشاد شعر لأبي نواس في حضرته، ويعدد الأسباب الموجبة لاطرافقه. ولكن تصديهم لموجة الهجاء والتهرّك الاجتماعي، كان دون تصديهم لموجة الإلحاد، إذ لا نعدم بعض ملامح التسامح، التي قد تصل حد اهراق بعض الحكايات والنواود المكشوفة دون تحرج<sup>(٢)</sup>. وضاق بعض الفقهاء المتقدمين بأولئك الذين أرادوا تحويل الشعر أكثر مما يحتمل، فقد قيل لسعيد بن المسيب: إن قوماً بالعراق يكرهون الشعر، فقال: نسروا نسّكأً أعمجياً. وسئل ابن سيرين في المسجد عن رواية الشعر في شهر رمضان، لأن قوماً قالوا بأنها تنقض الوضوء، فقال:

**تَبَثَّتْ أَنَّ فِتَاهَ كَنْتُ أَخْطُبُهَا عُرْقَوْبَهَا مَثْلُ شَهْرِ الصَّوْمِ فِي الطُّولِ**

ثم قام فاما الناس . وقيل: بل أنسد:

**لَقْد أَصْبَحَتْ عِرْسُ الْفَرْزِدِيِّ نَاهِزاً وَلَوْرَضِيَّتْ رُمْحَ اسْتِهِ لَاستَقْرِيَّتْ**

وقيل لابن عباس: هل الشعر من رفت القول؟ فأنسد:

**وَهَنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيسَا إِنْ تَصْدِقُ الطَّيْرُ (....) لَمِيسَا**

واردف: إنما الرفت عند النساء ، ثم أحمر للصلة<sup>(٣)</sup>.

(١) الأصفهاني، الأغاني / ١٢٨ / ١

(٢) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، م ج ٢ . ٢٤٢ . ٢٨٠ . ٢٨٠

(٣) انظر هذه الأخبار عند ابن رشيق ، العمدة ، ١ / ٢٩ - ٣٠

ولا بد من الإشارة إلى تلك الحكاية المشهورة، عن عمر بن أبي ربيعة وعبدالله بن عباس، بحضور نافع بن الأزرق الخارجي (ت ٦٥ هـ)، لما تلطّوي عليه من تمييز واضح بين موقفين صادرتين عن رجلي دين معروفيْن<sup>(١)</sup>. فقد بدا ابن عباس متسامحاً تجاه شعر ابن أبي ربيعة وما تضمنه من غزل ونسريب، وبذا ابن الأزرق بِرِمَّا بالشعر حد وصفه بالسفاهة. يقول النهشلي:

....أنشد عمر بن أبي ربيعة عبدالله بن عباس-رضي الله عنهمـ .قصيدته:

أَمْنٌ الْنَّعْمُ أَنْتَ غَارٌ فَمُبَكِّرٌ      غَدَةٌ غَدَ أَمْ رَايْحٌ فَمُهَجَّرٌ

وهي ثمانون بيتاً، وكان عنده نافعُ بن الأزرق الْخَارِجِيُّ، يسأله عن أشياء في العلم. فقال  
نافع: لله أنت يا ابن العباس، انضربُ اليك أكباد الإبل نسألك عن الدين، فتعرض عننا— وكان  
نافع قد أملأ بكثرة سؤاله— ويأتيك غلامٌ من قريش، فينشدك سفهًا فتسمعه؟ فقال: تالله ما  
سمعت سفهًا، فقال: أما أنشدك:

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضتْ

## فِيَخْرِزِي وَأَمَّا بِالْعَشَّى فَيَخْسِرُ

وبقدر الطمأنينة التي يتضمنها موقف ابن عباس تجاه الشعر - لأن حركة المجنون لم تكن قد اشتدت بعد - فإن موقف نافع الخارجي، يصلح أن يعتمد أصلاً مبكراً لأولئك الذين تصدوا للشعر. وربما كان هو وأضرابه، هم الذين ذهبوا في حكاية ابن المسيب وابن سيرين، إلى كراهية الشعر والقول بأن روایته تنقض الوضوء. ولعل هذا الافتراض - إن هو صحي - يجيب عن تساؤلنا لاحقاً، عن هوية أولئك الذين تصدى لهم النقاد العرب دفاعاً عن الشعر، دون أن يصرّحوا باسمائهم.

(١) تشكك الدكتور احمد بدوي في صحة هذه الحكاية، لاسباب جاء على ذكرها في كتابه: أسس النقد الادبي عند العرب، ص ٣٩٩.

(٢) عبد الكرييم النهشلي، المتع في علم الشعر، ص ٤٠ - ٤١.  
وانظر أيضاً الأصفهاني، الأغاني، ١/ ٨١-٨٢.

ولكن .. ألا يفترض بنا قبل ذلك أن نتوقف بإزاء موقف الإسلام من الشعر؟

## ٢

## الإسلام والشعر

مصادر موقف الإسلام من الشعر، هي القرآن الكريم والحديث الشريف، ثم سيرة ابن هشام التي فحّلت مناسبة هذه القصيدة أو تلك، مما قاله شعراء المدينة أو شعراء مكة. وقد وردت الألفاظ (الشعر... شاعر.. الشعرا) في ستة مواضع في القرآن الكريم .. هي:

﴿بَلْ قَالُوا أَضْفَاثُ أَحْلَامٍ، بَلْ افْتَرَاهُ، بَلْ هُوَ شَاعِرٌ، فَلِيَسْأَلْنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولَئِنَ﴾<sup>(١)</sup>،  
وقوله: ﴿وَمَا عَلِمْنَاهُ الشِّعْرَ، وَمَا يَنْبَغِي لَهُ، إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ، لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيَا  
وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ أَنَّا لَتَارِكُوا الْهَيْثَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ، بَلْ جَاءَ  
بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمَرْسَلِينَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله: ﴿فَنَنَّكِرُ فَمَا أَنْتَ بِنْعَسْمَةٍ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أَمْ  
يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَرَبَّصُ بِهِ رَبِّ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تَبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ،  
إِنَّهُ لِقَوْلُ رَسُولِنَا كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ، قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ، وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا  
تَنَكِّرُونَ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله: ﴿هَلْ أَنْبَئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ، تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَاكِ أَثِيمٍ، يُلْقَوْنَ  
السَّمْعَ وَكَثُرُهُمْ كَانِبُونَ، وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ  
يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ  
مَا ظَلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلِبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

وفيما تردد هذه الآيات جميعها إلى سور مكية، فإن قراءتها على هذا النحو، توفر فرصة

للقول بأنها تسير في اتجاهين:

(١) الأنبياء: ٥.

(٢) يس: ٦٩، ٧٠.

(٣) الصافات: ٢٧، ٣٦.

(٤) الطور: ٢٩، ٣٠.

(٥) الحاقة: ٢٨، ٤٢.

(٦) الشعراء: ٢٢٧، ٢٢١.

أولهما: اتجاه ينفي كون الرسول شاعراً ويؤكد نبوته، كما نلحظ في سورتي الأنبياء ويس.  
وثانيهما: اتجاه يقرن الشغف بالجنون والكهانة والسحر، كما نلحظ في سور الطور  
والحقة والصفات والشعراء.

والاتجاه الأخير مستمد من واقع ممارسات الشعراء أنفسهم، ذلك أن الطقوس التي كان  
يلجأ إليها الشعراء حينما كانوا يتهدّون للهجاء مثلاً، تشير إلى العلاقة الوطيدة التي ربطت  
الشعر بالكهانة والسحر<sup>(١)</sup>. ولهذا فقد اعتبروا في نظر الناس مصابين بمسٌّ من الشيطان،  
علمًا بأن الربط بين الشعر والشياطين ثم الربط بين الشعر والجنون، كان معروفاً لدى أمم  
أخرى مثل اليونان، فقد لاحظ النقاد اهتمام أفلاطون في غير موضع من جمهوريته ببارز  
هذه العلاقة وتاكيدها<sup>(٢)</sup>.

لقد حظيت الآيات الواردة في سورة الشعراء، بالنسبة للأوفر من اهتمام النقاد  
والمفسرين، مقارنة بالأيات الأخرى التي تحدثت عن الشعر والشعراء، إلا أن اقتصار هذا  
الاهتمام على الآيات من (٢٠ إلى ٢٢) أدى إلى تراجع الاهتمام بالاتجاه الثاني، كما  
تلحظ لدى الطبرى الذي رجح - بعد أن استعرض بعض التفسيرات - القول بأن «شعراء  
المشركين يتبعهم غواة الناس، ومردة الشياطين، وعصاة الجن»، ذلك أن الله عَمِّ بقوله:  
﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَبَعُهُمُ الْفَاقُولُون﴾ فلم يخصّ بذلك بعض الغواة دون بعض، فذلك على جميع  
أصناف الغواة التي دخلت في عموم الآية، ثم لا يلبث أن يستثنى شعراء الرسول - صلى الله  
عليه وسلم - كحسان بن ثابت وكعب بن مالك، مؤكداً أن «الله وصف هؤلاء الذين استثنواهم  
من شعراء المؤمنين بذكر الله كثيراً، ولم يخص ذكرهم الله على حال دون حال في كتابه، ولا  
على لسان رسوله، فصفتهم أنهم يذكرون الله كثيراً في كل أحوالهم» خالصاً إلى أن انتصار  
هؤلاء الذاكرين لله من بعد ما ظلموا، إنما هو بشعرهم وهجائهم شعراء الكفار<sup>(٣)</sup>.

(١) المرتضى، الأمالي، ١/١٩١. د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، من ١٩٧-١٩٨، د. إحسان عباس، تاريخ النقد  
الأدبي، ص ٢٢٠-١٥. د. نصرت عبد الرحمن، الصورة الفنية، ص ١٢١. د. محمود السمرة، القاضي الجرجاني،  
ص ١٢٥-١٢٧.

(٢) ديتشس، مناهج النقد الأدبي، ص ١٨-٢٤.

(٣) الطبرى، تفسير الطبرى، ٥/٥٤١-٥٤٣.

أما الزمخشري الذي عزز تفسيره بالكثير من الإشارات والأخبار الأدبية، فقد توسع في المقصود من قوله تعالى **«وَالشُّعْرَاءُ يَتَبَعُهُمُ الْغَاوُونَ»** ولم يقتصره على شعراء الكفار فقط، فقال: «انه لا يتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم وما هم عليه من الهجاء وتمزيق الأعراض والقدح في الانساب والنسب بالحرم والغزل ومدح من لا يستحق المدح، ولا يستحسن ذلك منهم ولا يطرب على قولهم، إلا الغاون والسفهاء والشطار. وقيل الغاون: الراؤون، وقيل الشياطين، وقيل هم شعراء قريش عبد الله بن الزبوري وهبيرة بن أبي وهب المخزومي ومسافع بن عبد مناف وأبو عزة الجمحى، ومن ثقيف أمية بن أبي الصلت قالوا نحن نقول مثل قول محمد، وكانوا يهجونه ويجمعون إليهم الأعراب من قومهم يستمعون أشعارهم وأهاجيمهم<sup>(١)</sup>. كما توسع أيضاً في الشعراء الذين استثناهم الله فقال: «استثنى الشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكررون ذكر الله وتلاوة القرآن وكان ذلك أغلب عليهم من الشعر، وإذا قالوا شعراً قالوه في توحيد الله والثناء عليه والحكمة والموعظة والزهد والأداب الحسنة ومدح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والصحابة وصلاحاء الأمة، وما لا بأس به من المعاني التي لا يتلطخون فيها بذنب ولا يتلبسون بشائنة ولا منقصة، وكان هجاؤهم على سبيل الانتصار من يهجوهم<sup>(٢)</sup>.

وللحقيقة، فقد فطن ابن كثير، للربط بين الآيات المتعلقة بالشياطين وتلك المتعلقة بالشعراء، على نحو لافت، فأورد لها دون فصل، خلافاً لسابقيه، وقد توقف على نحو يذكر له عند آية الاستثناء فقال ملاحظاً: «ولا شك انه استثناء ولكن هذه السورة مكية فكيف يكون سبب نزول هذه الآيات شعراء الانصار؟ وفي ذلك نظر، ولم يتقدم إلا مرسلات لا يعتمد عليها والله أعلم<sup>(٣)</sup>.

على أنه إذا كان النقاد قد قصرت اهتمامهم على آيات الشعراء، دون الآيات الخاصة بالشياطين، فإن من الضرورة بمكان، الإشارة إلى أن هذه الآيات جاءت في سياق سورة تكاد تكون مخصصة للسحر والسحرة، إذ هي تقص علينا حكاية موسى مع سحرة فرعون،

(١) الزمخشري، الكشاف، ١٢٢-١٢٤/٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣٥٢-٣٥٤/٣.

ثم هي لا تثبت، بعد أن تسرد حكاية كل من إبراهيم ونوح وهود - عليهم السلام - مع أقوامهم، أن تعرض لنا حكاية النبيين صالح وشعيب، حيث جُبَّ كل منها بقول قومه : «... إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ».

ونرجح القول بأن الغاية من هذا الربط بين السحر والشياطين والشعر، هي تأكيد مفارقتها للنبيّة والقرآن، فال الأولى مردها للزيف والأوهام، أما الثانية فمردها للحقيقة والثبوت. وما يؤكد هذا أن موسى عليه السلام لم يصف ما فعلته عصاة باقاعي السحر بالسحر، وإنما فرعون فقط هو الذي أخذ يردد هذه الكلمة، لأنّه لم يستطع التمييز بين الفعل الإلهي والفعل البشري<sup>(١)</sup>.

### ★★★

وإذا ما نحن انتقلنا إلى الحديث النبوّي الشريف طالعتنا أحاديث وأخبار كثيرة، أورد البخاري، ضمن ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه، طائفة منها مرفوعة بأسناد إلى رسول الله - صلّى الله عليه وسلم -، مثل قوله: «إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الشِّعْرَ لِحْكَمَةِ» و قوله: «أَصَدَّقُ كَلْمَةَ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلْمَةً لَّبِيَدْ» و قوله لحسان بن ثابت: «أَهْجُّهُمْ أَوْ هاجُّهُمْ وَجَبَرِيلُ مَعَكُ». وقد حرص البخاري على تبيّان أن المقصود من حديث الرسول «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلىء شعراً» هو كراهية غلبة الشعر على الإنسان، حتى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن<sup>(٢)</sup>.

### ★★★

أما ما أورده ابن هشام في السيرة النبوية، من قصائد لحسان بن ثابت وغيرها من شعراء المسلمين، فهو يؤكد أن الرسول لم يحد من حرية هؤلاء الشعراء في الهجاء، بل إن في إقرار ابن هشام في غير موضع بأنه استبدل بعض الكلمات لفطرة فحشاها، ما يؤكد هذه الحرية<sup>(٣)</sup>. ومن الثابت أن الرسول استمع إلى النسيب وأجازه ، إذ سمعه من كعب بن زهير بعد أن عاد معتذراً عن هجائه.

(١) «قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ حَوْلَهُ إِنَّهُ مَذَلَّلٌ سَاحِرٌ عَلَيْهِمْ» الشعراوي: ٢٤.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، ٧/٤٢، ٤٥٠.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ٤/١٩، ١٤٦/١٥٨.

نخلص مما تقدم إلى أن القرآن الكريم لم يتصل للشعر بذاته، ولكنه تصدى -بحسب مفسريه- لفترة من الشعراء، قد يكونون شعراء المشركين وقد يكونون الشعراء العابثين باطلاق، تاهيك عن تمييزه بوضوح بين الشاعر والنبي. كما نخلص إلى أن الرسول أيضًا لم يتصل للشعر بذاته، ولكنه تصدى لأولئك الشعراء الذين هاجموا الإسلام. بدليل حضه شعراء المدينة على مهاجحة شعراء المشركين. أما الحديث المنسوب للرسول ونحه «لأن يمتنى جوف أحدكم قيحاً.. الخ» فإن بعض المصادر تضييف لفظي «هُجِّيَتْ بِهِ» وهي اضافة يقتضيها سياق الصراع بين المسلمين والمشركين، وأرى أنها تقدم تفسيرًا أقرب إلى المطلق من تفسير البخاري الذي مرّ بنا<sup>(١)</sup>.

على أن هذا كلّه، لا ينبغي أن ينسينا القول بأن روح الإسلام، سرت في شعر المسلمين رويدًا رويدًا. إذ لا شك في أن ما أشاعه الإسلام من قيم جديدة، مثل الإيمان بالله والعفة والصدق والشجاعة وتفضيل الدار الباقيّة على الفانية، قد انعكس من خلال الشعر، في صورة تعنى بحب الله وحض على الجهاد والاستشهاد والانشغال بجمال الروح بدلاً من تفاصيل الجسد<sup>(٢)</sup>. ويبعدوا أن هذه القيم الجديدة راحت تطرد القيم الجاهلية، حتى إذا نهد الحطينة لهجاء الزبرقان بن بدر حبسه عمر بن الخطاب، لا لأنّه تسبب في إيهام الزبرقان إيهامًا شخصيًّا فحسب، ولكن لأنّ هذا الهجاء يمكن أن يفجر سلسلة مقارنات اجتماعية، فالهجاء كما يرى عمر بن الخطاب هو تفضيل الناس بعضهم على بعض، وقد أقرّ له الحطينة بذلك.

إذن، فيمكننا أن نقرر باطمئنان أننا لم نقف على نص ديني يحرّم الشعر في ذاته، وأما ما وقفنا عليه من تأويلات المفسرين المتعلقة بالأيات الكريمة الخاصة بالشعراء، فهو مشفوع باستثناءات تفتح الباب واسعًا أمام شعراء المسلمين ليقولوا في «توحيد الله والثناء عليه والحكمة والموعظة الحسنة والزهد والأداب الحسنة ومدح رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والصحابة وصلحاء الأمة، وما لا بأس به من المعاني التي لا يتلطخون فيها بذنب ولا يتلبسون بشائنة

(١) انظر مناقشة مستوفاة لهذا الحديث عند:

ابن رشيق، العمدة ٢٢٠٢١ / ١

المظفر العلوبي، نصرة الأغريض ، ٣٦٤، ٣٦٠ .

(٢) الزمخشري، الكشاف، ١/١٢٣

ولا منقصة، وكان هجاؤهم على سبيل الانتصار ممن يهجوهم<sup>(١)</sup>. ولكن ماذا عن الفقهاء؟ وكيف تراهم نظروا للشعر وقضاياها الأخلاقية؟

## ٣

## الفقهاء والشعر

### أ. الشافعي:

يتمتع الإمام محمد بن ادريس الشافعي (ت ٤٢٠ هـ) باحترام القدماء والمحدثين . ولا جدال في أنه مؤسس أصول الفقه ، والشرع الأكبر للعقل العربي<sup>(٢)</sup>. وقد ألفت في مناقبه الكتب، وأفردته ياقوت الحموي بترجمة مسهبة تظهر تفوقه اللافت في اللغة ورواية الشعر، حدّأن ابن هشام يقول: «الشافعي كلامه لغة يحتاج بها». وروي عن الأصممي قوله: «صحّحت أشعار هذيل على فتي من قريش يقال له محمد بن ادريس الشافعي». ومن الثابت انه اشتغل بإنشاء الأشعار وذكر الأداب والأخبار وأيام العرب، في مستهل حياته، إلى أن مزّبه يوماً رجل من الزبّارين، فوجّهه إلى الفقه والحديث، فاشتغل بهما وغلا عليه حتى اشتهر وذاع صيته<sup>(٣)</sup>، وإن ظلت كتب الأدب والنقد تردد أشعاره وتفرده بطبقة خاصة، كما فعل ابن رشيق في العمدة. حيث قال عنه «انه كان من أحسن الناس افتناناً في الشعر»<sup>(٤)</sup>.

و قبل أن نعرض لرأيه الصريح في الشعر والشعراء، نود أن نشير إلى أحد الأبيات المشهورة المنسوبة له، وقد تضمن تحرجاً واضحاً من الشعر . يقول:

فَلَوْلَا الشِّعْرُ بِالْعُلَمَاءِ يُزَرِّي لَكُنْتِ الْيَوْمَ أَشَعَّرَ مِنْ لَبِيدٍ

(١) المصدر السليق.

(٢) محمد عابر الجابری، تكون العقل العربي، ص ٩٦.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ، ٢٨٢ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

(٤) ابن رشيق، العمدة، ١/٤٠ .

وقد جهد أنصار الشافعى في تسویغ هذا البيت المنسوب له، فروى الرازى عن المبرد انه قال: «بِخَلْ رَجُلٍ عَلَى الشَّافِعِيِّ وَهُوَ مُسْتَلِقٌ عَلَى ظَهَرِهِ. فَقَالَ: إِنَّ أَصْحَابَ أَبِي حَنِيفَةَ لِفَصَحَاءِ، فَاسْتَوْى جَالِسًا وَأَنْشَأَ يَقُولُ:

فَلَوْلَا الشَّعْرُ بِالْعُلَمَاءِ يُزَرِّي لَكُنْتُ الْيَوْمَ أَشَعَّرَ مِنْ لَبِيدٍ  
وَأَشْجَعَ فِي الْوَغْيِ مِنْ كُلِّ لَيْثٍ وَأَكِلَّ مُهَلَّبَ وَبَنْسَى يَزِيدَ  
وَلَوْلَا خَشِيَّةُ الرَّحْمَنِ رَبِّي جَعَلْتُ النَّاسَ كَلَّهُمْ عَبِيدِي»<sup>(١)</sup>

وأنه ليساوري الشك في هذا الخبر، إذ لا علاقة بين ما قصد إليه الرجل وما قاله الشافعى، فالرجل أراد ان يعرض بالشافعى ونزول رتبته عن رتبة أبي حنيفة، لأنه مستلق، وقد كنى عن ذلك بقوله: «إن أصحاب أبي حنيفة لفصاء». وكلام رجل عابر لا يمكن أن يستدعي كل هذا الغضب، ناهيك عن أن البيت الثالث بوجه خاص، تضمن ما لا يتفق مع أخلاق الشافعى.

ونذهب زهدي يكن وحكمت صالح، من المحدثين، إلى أنه أراد بذلك الترفع عن استجداء جوائز الملوك والأمراء والتزلف لذوي الجاه والسلطان، كما كان عليه حال كبار شعراء عصره<sup>(٢)</sup>. كما ذهب حسني ناعسة إلى أن رأيه المضمن في هذا البيت وغيره من آراء متفرقة في الشعر - كقوله بأنه لا يكاد يوجد شعر القرشيين لأن الله تعالى قال لنبيه (عليه السلام) «وما علمناه الشعر وما ينبغي له» - إن هي إلا أحكام أرسلها أول عمره ثم عدل عنها. أو هي خواطر نظرية خالفها من الوجهة العملية<sup>(٣)</sup>.

وأرى أن تسویغ يكن وصالح أقرب إلى المنطق من تسویغ ناعسة، لأن الشافعى اشتغل في أول عمره بالشعر وروايته قبل أن يتوجه للفقه ويصبح أحد أعلامه، وكان أجدر به أن يتغنى بالشعر لأن يذمه. ولذلك فإنني أرجح أن يكون الشافعى قد قال هذا البيت بأخره من عمره، لأن فيه اعتداد العلماء. هذا إن نحن سلمنا بأنه قال هذا البيت فعلا، وأنه ليس مما حمل عليه، فالمرجع أن غير قليل من الشعر قد حُمِل عليه، وقد تنبه لهذا أحد جامعي ديوانه فقال: «إذا ألقينا نظرة سريعة على هذه الأشعار، بعد أن ننوه أنه لا يصح لنا أن نجزم بصحة هذه

(١) الرازى، مناقب الإمام الشافعى، ص ٢٢.

(٢) انظر وقارن. زهدي يكن، ديوان الشافعى ص ١٢، ١٤، ١٤٠، حكمت صالح، دراسة فنية في شعر الشافعى، ص ١٠٠.

(٣) د. حسني ناعسة، شعر الفقهاء، ص ٢٧٢.

القصائد كلها للشافعى.. نجد ها لا تعدو فن الحكمه والتسليم بقضاء الله وقدره والحضور على العلم... الخ». وتابعه في ذلك حكمت صالح فقال: «ما وصلنا من شعره يحتمل أن يكون بعضه منتولا عليه»<sup>(١)</sup>. إلا أنه استند إلى هذا الافتراض، فعمد وجامعا ديوان الشافعى إلى استبعاد أشعار لطيفة تنسب للشافعى في الغزل، مع أننا لو تأملنا هذه الأشعار للاحظنا أن مضمونها، لا يتعارض مع ما قررته الشافعى في كتابه «الأم» بخصوص النسبي. فقد روى الرازى عن البوطي ي يوسف بن يحيى (ت ٢٣١هـ) انه قال: قلت للشافعى ذكرت الشعر في الزهد، فهل ذكرت في الغزل؟ فقال:

يا كاحل العين بعد النوم بالسهر  
لو أن عيني إليك الدهر ناظرة  
سيما الدهر مضى ما كان أطيبه  
إن الرسول الذي يأتي بلا عدة

ما كان كُحلك بالمنعوت للبصائر  
جاءت وفاتي ولم أشبع من النظر  
لولا التفرق والتنغيص بالسفر  
مثُل السحاب الذي يأتي بلا مطر<sup>(١)</sup>

على أن هذا التحرز لا ينبغي أن يؤدي بنا -في المقابل- إلى تقبل كل ما يروى عن الشافعى على عواهنه، فقد روى ياقوت الحموي عن صاحب الشافعى ،الربيع بن سليمان (ت ٢٧٠ هـ) قوله: كنا عند الشافعى إذ جاءه رجُل بورقة فنظر فيها وتبسم ،ثم كتب فيها ودفعها إليه قال: فقلنا يسأل الشافعى عن مسألة لا ننظر فيها وفي جوابها، فلحقنا الرجل وأخذنا الرقعة فقرأنا وإذا فيها:

سَلِّي المُفْتَى الْمَكِيَّ هَلْ فِي تَزَاوِرٍ  
وَضَمَّةً مُشْتَاقَ الْفَؤَادِ جُنَاحٌ؟

**قال :** وإذا إحابه أسفل من ذلك:

أقولُ معاذَ اللهِ أَنْ يُذْهِبَ الْتَّقْسِي

## تلامیز اکباد بہن جراح

وذكر ياقوت أيضاً، أنه قرأ في أمالٍ أملاها أبو سليمان الخطابي على بعض تلامذته، كان الشافعي - رحمه الله - يوماً من أيام الجمع جالساً للنظر، فجاءت امرأة فألقت إليه رقعة فيها:

(١) محمد عفيف الزعبي، *ديوان الشافعي*، ص ٤.

(٢) الرازى، مناقب الإمام الشافعى، ص ٣١٨.

عَفَا اللَّهُ عَنْ عَبْدِ أَعْمَانَ بِدُغْوَةٍ خَلِيلِيْنِ كَانَا يَأْمُرُونَ عَلَى الْعُودِ  
إِلَى أَنْ مَشَى وَأَشَى الْهَوَى بِنَمِيمَةٍ إِلَى ذَاكَ مِنْ هَذَا فَرَالًا عَنِ الْعَهْدِ  
قَالَ : فَبَكَى الشَّافِعِي - رَحْمَهُ اللَّهُ . وَقَالَ : لَيْسَ هَذَا يَوْمَ نَظَرٍ ، هَذَا يَوْمَ دُعَاءٍ ، وَلَمْ يَزُلْ يَقُولُ :  
اللَّهُمَّ اللَّهُمَّ حَتَّى تَفَرَّقَ أَصْحَابَهُ .

وَمِثْلَهُ مَا بَلَغَهُ أَنْ رَجُلًا جَاءَ الشَّافِعِيَّ بِرْقَعَةٍ فِيهَا :  
سَلِّ الْمُفْتَى الْمَكِيَّ مِنْ أَلِّ هَاشِمٍ  
إِذَا أَشَتَّ وَجْدَ بَامْرِيٍّ كَيْفَ يَصْنَعُ؟

قَالَ : فَكِتَبَ الشَّافِعِيَّ تَحْتَهُ :  
يُدَاوِي هَوَاهُ ثُمَّ يَكْتُمُ وَجْهَهُ وَيَصِيرُ فِي كُلِّ الْأَمْسُورِ وَيَخْضُعُ  
فَأَخْذَهَا صَاحِبَهَا وَذَهَبَ بِهَا ثُمَّ جَاءَهُ ، وَقَدْ كَتَبَ تَحْتَ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي هُوَ الْجَوابُ :  
فَكَيْفَ يُدَاوِي وَالْهَوَى قاتِلُ الْفَتَى  
وَفِي كُلِّ يَوْمٍ غَصَّةٌ يَتَجَرَّعُ

فَكِتَبَ الشَّافِعِيَّ رَحْمَهُ اللَّهُ :  
فَإِنْ هُوَ لَمْ يَصِيرْ عَلَى مَا أَصَابَهُ فَلِيَسَ لَهُ شَيْءٌ سِوَى الْمَوْتِ أَنْفَعُ (!!)  
وَمَا يَجْعَلُنَا نَبَالِغُ فِي التَّحْرِزِ مِنْ تَقْبِيلِ كُلِّ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ<sup>(١)</sup> عَوَاهِنَّا ، مَا رَوِيَ عَنْ  
مُصْعَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الزَّبِيرِيِّ (ت ٢٣٦هـ) أَنَّهُ قَالَ : كَانَ أَبِي الشَّافِعِيَّ يَتَناشَدَانِ ، فَأَتَى  
الشَّافِعِيَّ عَلَى شِعْرٍ هَذِيلٍ حَفْظًا وَقَالَ : لَا تُعْلَمُ بِهِذَا أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ فَانْهُمْ لَا يَحْتَمِلُونَ  
هَذَا . فَإِنَّا كَانَ الشَّافِعِيَّ يَتَحْرِزُ مِنْ تَجاوزِهِ الْحَدِيثِ فِي رِوَايَةِ الشِّعْرِ إِرْضَاءً لِأَهْلِ الْحَدِيثِ عَمَلًا  
بِالْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ ، فَأَوْلَى بِهِ أَنْ يَتَحْرِزَ مِنْ قَوْلِ النَّسِيبِ<sup>(٢)</sup> .

وَمِنْ الراجح أن الشافعي استمر في رواية الشعر وتعليم العربية إلى جانب الفقه، فقد  
حدَّثَ الربيع بن سليمان «أن الشافعي - رحمة الله - كان يجلس في حلقة إذا صلَى الصبح  
فيجيئه أهل القرآن، فإذا طلعت الشمس قاموا وجاء أهل الحديث فيسألونه تفسيره ومعانيه،

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٢٠٥/١٧، ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٢٩٩/١٧، ٢٠٠.

فإذا ارتفعت الشمس قاموا فاستوت الحلقة للمذاكرة والنظر، فإذا ارتفع الضحى تفرقوا، وجاء أهل العربية والعروض والنحو والشعر، فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار، ثم ينصرف رضي الله عنه<sup>(١)</sup>.

على أن ما تقدم يظل ضرباً من الرجم، قياساً إلى قول الشافعي في كتاب «الأم» ضمن كتاب الأقضية وتحت عنوان «شهادة الشعراء»:

«الشعر كلام حسنة كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام، غير أنه كلام باقٍ سائر، فذلك فضله على الكلام، فمن كان من الشعراء لا يُعرف بنقص المسلمين وأذاهم والإكثار من ذلك ولا بان يمدح فيكثر الكذب لم ترد شهادته. ومن أكثر الوضيعة في الناس على الغضب أو الحرمان حتى يكون ذلك ظاهراً كثيراً مستعلناً وإذا رضي مدح الناس بما ليس فيهم حتى يكون ذلك كثيراً ظاهراً مستعلناً كذباً محضاً ردت شهادته بالوجهين وبأحدهما لو انفرد به. وإن كان إنما يمدح فيصدق ويحسن الصدق أو يفرط فيه بالأمر الذي لا يمحض أن يكون كذباً لم ترد شهادته، ومن شباب بأمرأة بعينها ليست من يحل له وطؤها حين شباب فاكثراً فيها وشهرها وشهر مثلاً بها بما يشباب – وإن لم يكن زنى – ردت شهادته ومن شباب فلم يسم أحداً لم ترد شهادته لانه يمكن أن يشباب بأمراته وجاريتها، وإن كان يسأل بالشعر أو لا يسأل به فسواء. وفي مثل معنى الشعر في رد الشهادة، من مزق أعراض الناس وسائلهم أموالهم فإذا لم يعطوه إياها شتمهم». <sup>(٢)</sup>

وهذا الحكم الذي لا مجال للشك في نسبته للشافعي، يقطع بأنه لم يرد الشعر في ذاته، ولكنه اعتبره كلاماً باقياً سائراً، فوجب لذلك فضله، وأنه لم يرد أيضاً أولئك الشعراء الذين (لم يكثروا) من هجاء المسلمين أو الكذب في المديح، ولم يقعوا في أعراض الناس على حال الغضب وعادوا عن ذلك في حال الرضى، ولم يشبابوا بأمرأة بعينها ولم يتزدوا أموال الناس.

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧ / ٣٠٤.

(٢) الشافعي، الأم، ٦/٢٢٤.

ومع أن الشافعي يقترب كثيراً من تحديد هوية الشاعر الملزتم بتعبيرونا المعاصر، إلا أن ثمة تساؤلاً يُنْبِتُه التأمل في هذه العبارة «فمن كان من الشعراء لا يُعرف بنقص المسلمين وأذاهم والإكثار من ذلك» إذ ما المعيار الذي ينبغي الاستناد إليه لنجزم بالإكثار، علامة على أن هذا الكلام يحتمل السماح للشاعر بأن يهجو من آن لآخر؟ على أن هذا التساؤل لم يحل بين بعض الباحثين واستنباط الكثير «من عناصر النظرية الشعرية في إطارها الإسلامي» حيث استخلص حكمت صالح من هذه «الوثيقة» جانبيـن: ما هو محظوظ، وما هو مباح<sup>(١)</sup>.

فاما المحظوظ على الشاعر المؤمن فهو الغزل المكشوف والتشبيب الفاحش والخارج عن حدود العفة واللياقة والأدب، والتغزل بأمرأة بعينها ومن لا تحل له حين التشبيب. كذلك المديح المتزلف الذي يخرج قائله عن حظائر الصدق تقافزاً أو رباءً، لنيل حظوة المدوح أو كسب جائزته أو التقرب منه بوجه غير مشروع، والشعر الذي ينجم عنه إثارة الشغب والفتن بين المسلمين سواءً ما كان منه على صعيد فردي أو جماعي. والشعر الذي يطعن بالناس ويمسُّ أعراضهم أو ينتقصهم، ويدخل في دائرة شعر الهجاء بين المسلمين، وطبعيـن أن يكون ضمن هذا المحظوظ ذلك الشعر الذي يتغنى بالمحرمات والمنكر.

وأما المباح من الشعر فهو كل ما خرج عن تلك المزالق والشبهات. فلا بأس أن من التكسب بالشعر في وجوهه المشروعة، أو المديح الصادق، أو الغزل العفيف الذي يبرز ويقدس الجمال الروحي والكمال الخلقي.

وأيـا كان المدى الذي يمكن أن نقطعه في استنطاق هذا النص، فإننا لا بد أن نقر بحقيقةتين هما:

١. أن النص الشافعي المكتوب لم يتصل للشعر في ذاته.
٢. أن النص الشافعي حدد بوضوح هوية الشعر المرفوض لأسباب أخلاقية دينية. وهو الشعر الذي ينتقص من الإسلام والمسلمين (الزنقة واللحاد)، وذلك الذي يهتك اعراض الناس ويشيع الفاحشة «المجون والغزل المكشوف»، اضافة إلى المبالغة في المدح، إلى درجة قلب الحقائق.

(١) حكمت صالح، دراسة فنية في شعر الإمام الشافعي، ص ٢٤٠ - ٢٥٠.

## ب - الغزالى :

إن ما حدده الشافعى الأول في إطار مذهبه السنى الواضح، سوف يعيد الشافعى الثانى تحديده في إطار مذهبه السنى المطعم بنزاعات صوفية وأخلاقية عميقة. فقد خص حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه الذاىع «أحياء علوم الدين» الشعر باهتمامه، فعرض له مرتين: مرة في الكتاب الثامن الخاص بأدب السماع والوجد، ومرة في الكتاب التاسع الخاص بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ومن نافل الحديث القول بأن الغزالى، عاش في عصر ماج بالفتن السياسية والاجتماعية.<sup>(١)</sup>

والطريف في الأمر، أن قضية الشعر عند الغزالى تقترب بقضية الغناء، مما يقحم الشعر في محظوظ أخلاقي لا يقل خطراً عن محظوظ الشعر الماجن في ذاته أو الشعر المترندين. وقبل أن ينهى الغزالى لإقامة الدليل على إباحة السماع ومن ثم إباحة الشعر بشروط، يحكى عن أحد أهل العلم انه قال: كنت معتكفاً في جامع جدة على البحر، فرأيت يوماً طائفة يقولون في جانب منه ويستمعون، فانكرت ذلك بقلبي وقلت: في بيت من بيوت الله يقولون الشعر؟ قال: فرأيت النبي ﷺ تلك الليلة وهو جالس في تلك الناحية وإلى جانبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، وإذا أبو بكر يقول شيئاً من القول والنبي ﷺ يستمع إليه ويضع يده على صدره كالواجد بذلك، فقلت في نفسي: ما كان ينبغي لي أن أنكر على أولئك الذين كانوا يستمعون وهذا رسول الله ﷺ يستمع وابو بكر يقول، فالتفت إلى رسول الله ﷺ وقال: هذا حق بحق، أو قال: حق من حق<sup>(٢)</sup>.

ويستدل الغزالى على إباحة السماع بالقياس والنص. أما القياس فهو أن الغناء اجتمعت فيه معان ينبغي أن يبحث عن أفرادها ثم عن مجموعها، فإن فيه سماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى محرك للقلب، فالوصف الأعم أنه صوت طيب، ثم الطيب ينقسم إلى الموزون وغيره. والموزون ينقسم إلى المفهوم كالأشعار، وإلى غير المفهوم كأصوات الجمادات والحيوانات<sup>(٣)</sup>.

(١) البارون كارادوفو، الغزالى .. ص ٢٥ - ٤١.

(٢) الغزالى، أحياء علوم الدين، ٢/٢٩٤.

(٣) المصدر السابق، ٢/٢٩٥.

وأما النص، فقد ذهب الغزالى إلى إباحة سماع الصوت الحسن، استناداً إلى امتنان الله تعالى على عباده بقوله «يُزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»<sup>(١)</sup> على اعتبار أن البعض يفسّره بأنه الصوت الحسن ، وأورد الحديث النبوى «ما بعث الله نبياً إلا حسن الصوت» والحديث النبوى «لله أشد أذناً للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة لقينته»، بالإضافة إلى أدلة أخرى من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف<sup>(٢)</sup>.

حتى إذا خلص للكلام الموزون المفهوم وهو الشعر، قطع بأنه غير حرام مالم يكن فيه أو محظور، ملحناً أو غير ملحن. ويحيل للشافعي قائلاً: والحق فيه ما قاله الشافعي - رحمة الله - إذ قال: الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح<sup>(٢)</sup>.

ولا يكتفي الغزالى بذلك، بل هو يستعيد أكثر ما روى عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في إباحة الشعر والاستماع إليه وإجازته. ثم لا يلبث في سياق كلامه على العوارض التي يحرم بها السمع، أن يخصص العارض الثالث للصوت وهو الشعر «فإن كان فيه شيء من الخنا والفحش والهجو أو كذب على الله تعالى وعلى رسوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أو على الصحابة رضي الله عنهم، كما به الرواقيض في الصحابة وغيرهم، فسماع ذلك حرام بالحنان وغير الحنان المستمع شريك للقاتل». وكذلك ما فيه امرأة بعينها فإن لا يجوز وصف المرأة بين الرجال. وأما هجاء الكفار وأهل البدع فذلك جائز. فقد كان حسان بن ثابت رضي الله عنه ينافع عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وبهاجي الكفار .... فاما النسيب والتتشبيه بوصف الخدود والاصداع وحسن القد والقامة وسائر اوصاف النساء فهذا فيه نظر، وال الصحيح أن يحرم نظمه وإن شاده بلحن وغير لحن. وعلى المستمع ان لا ينزله على امرأة معينة فإن نزله فلينزله على من يحل له من زوجته وجاريته، فإن نزله على أجنبية فهو العاصي بالتنزيل وإحالة الفكر فيه»<sup>(٤)</sup>.

ونراه في هذا الحكم فصل قول الشافعي الذي مرّ بنا، فالخنا والفحش والهجاء والكذب على الرسول والصحابة ، كله يدخل في باب انتقاد المسلمين . كما أن وصف الخدود والأصداغ وحسن القدر والقامة وسائر أوصاف النساء يقع تحت باب التشبيه . وقد زاد على

(١) سورة فاطر، آية ١

<sup>٢)</sup> الغزالى، إحياء علوم الدين، ٢ / ٢٩٤.

٢٩٧ / ٢) المُصْدَرُ السَّابِقُ.

(٤) المصدر السابق، ٢ / ٣٠٧.

الشافعي انه حرم إنشاده، وكان الشافعي قد أحل الشعر إذا أوقع على الزوجة والجارية ولم يقع على امرأة أجنبية بعيتها.

وقد أضاف الغزالى بعداً أخلاقياً آخر، حينما ركز على شراكة المستمع أو المتلقي للقائل، حد أنه يشترط على من يستمع إلى نسيب، أن ينزله على امرأة بعينها فإن أنزله فلينزله على من يحل له كزوجته وجاريتها، وبعكس ذلك فإنه عاص.

وقد ألقى النزعة الصوفية العميقه لدى الغزالى بظلالها على قضية الشعر ، فنراه يتحدث عن دور الغناء . ومن ثم الشعر . في الوجود والتواجد، حد أنه يذهب إلى أن الغناء أشد تهييجاً للوجود من القرآن الكريم، لسبعة أوجه يهمنا منها الوجه الثالث والرابع والسابع.

أما الوجه الثالث فإن لوزن الكلام تأثيراً في النفس، إذ ليس الصوت الموزون الطيب كالصوت الطيب الذي ليس بموزون، وإنما يوجد الوزن في الشعر دون الآيات، ولو زحف المغني البيت الذي ينشده أو لحن فيه أو مال عن حد تلك الطريقة في اللحن، لا ضطراب قلب المستمع وبطل جده وسماعه وقد طبعه لعدم المناسبة. وإذا نفر الطبع، اضطراب القلب وتشوش، فالوزن إذن مؤثر فذلك طاب الشعر<sup>(١)</sup>.

وأما الوجه الرابع، فإن الشعر الموزون يختلف تأثيره في النفس بالألحان، اعتماداً على مد المقصور وقصر المدد والوقف في اثناء الكلمات، والقطع والوصل في بعضها. وهذا التصرف جائز في الشعر ولا يجوز في القرآن إلا التلاوة كما أنزل، فقصره ومدده والوقف والوصل والقطع فيه على خلاف ماتقضيه التلاوة حرام أو مكروه. وإذا رُتِّل القرآن كما أنزل سقط عنه الأثر الذي سببه وزن الألحان، وهو سبب مستقل بالتأثير وإن لم يكن مفهوماً، كما في الأوّل والزمار والشاهين وسائر الأصوات التي لا تفهم.<sup>(٢)</sup>

وأما الوجه السابع فقد أحال فيه الغزالى على أبي نصر السراج الطوسي حيث يقول: «القرآن كلام الله وصفة من صفاته وهو حق لا تطيقه البشرية، لأنّه غير مخلوق فلا تطيقه الصفات المخلوقة .... والألحان الطيبة مناسبة للطبع ونسبتها نسبة الحظوظ لا الحقوق، والشعر نسبته نسبة الحظوظ. فإذا علقت الألحان والأصوات بما في الآيات من الإشارات

(١) المصدر السابق، ٣٢٦/٢.

(٢) المصدر السابق، ٣٢٦/٢.

واللطائف شاكل بعضها البعض وكان أقرب إلى الحظوظ وأخف على القلوب لمشاكلة المخلوق  
المخلوق»<sup>(١)</sup>

ويحكي الغزالى عن أبي الحسن الدراج انه قال: قصدت يوسف بن الحسين الرازى من بغداد للزيارة والسلام عليه، فلما دخلت الرى كنت أسأل عنه فكل من سأله عنه قال: أيس عمل بذلك الزنديق؟ فضيقوا صدري حتى عزمت على الانصراف. ثم قلت في نفسي: قد جبت الطريق كله فلا أقل من ان أراه. فلم أزل أسأل عنه حتى دخلت عليه في مسجد وهو قاعد في المحراب وبين يديه رجل وبيه مصحف وهو يقرأ، فإذا هو شيخ بهي حسن الوجه واللحية، فسلمت عليه فأقبل وقال: من أين أقبلت؟ فقلت: من بغداد، فقال: وما الذي جاء بك؟ فقلت: قصدتك للسلام عليك، فقال: لو أن في بعض هذه البلدان قال لك انسان أقم عندنا حتى نشتري لك داراً أو جارية، أكان يبعدك عن المجيء؟ فقلت: ما امتحنني الله بشيء من ذلك ولو امتحنني ما كنت ادرى كيف اكون؟ ثم قال لي: أتحسن ان تقول شيئاً؟ فقلت: نعم، فقال: هات！ فأنشأت أقول:

رأيتَ تبني دائمًا في قطبيعتي      ولو كنتَ ذا حزمٍ لهدمتَ ما تبني  
كأني بِكُمْ وَاللّٰهُ أَفْضَلُ قوِّكُمْ      الا لَيَتَنَا كَنَا إِذْ لَيْتَ لَا يَغْنِي

قال: فأطبق المصحف ولم يزل يبكي حتى ابتلت لحيته وابتل ثوبه، حتى رحمته من كثرة بكائه، ثم قال: يا بني، تلوم أهل الرى يقولون: يوسف زنديق، هذا أنا من صلاة الغداة أقرأ في المصحف لم تقطر من عيني قطرة، وقد قامت القيامة على لهذين البيتين.

ويعلق الغزالى على هذه الحكاية الطريقة بقوله: «القلوب وإن كانت محترقة في حب الله تعالى، فإن البيت الغريب يهيج فيها مالا تهيج تلاوة القرآن، وذلك لوزن الشعر ومشاكلته للطبع، ولكونه مشاكلاً للطبع أفتدر البشر على نظم الشعر، وأما القرآن، فنظمته خارج عن أساليب الكلام ومنهاجه، وهو لذلك معجزة لا يدخل في قوة البشر لعدم مشاكلته لطبعه». ولا شك في ان هذا الكلام يستدعي الى الانهان قول أحد شيوخ المعتزلة بالصرف، ونعني به (النظام) حيث ذهب الى أن القرآن معجز لأن الناس مصروفون عن محاكماته<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ٢٢٧/٢.

(٢) المصدر السابق، ٢٩٨. ٢٩٧/٢.

لقد جمع الغزالى بين الأخلاق ، حينما تحدث عن محظورات الشعر، وبين اللذة التي يتحدثها الشعر في حال التواجد والسماع. وهو جمّع ما كان ليتأتى له لو لا تلك النزعة الصوفية المتأصلة لديه. وقد زاد على ذلك قوله بأن لا جناح على الشاعر إن هو كذب فتوسّع في المدح، لأن هذا الضرب من الكذب الشعري لا يتحقق بالكذب المألف. ومثل لذلك بيت أبي تمام  
 ولو لم يكنْ في كَفِهِ غَيْرُ رُوحِهِ لِجَاهَ بِهَا فَلَيْتَقِ اللهَ سَائِلَهُ<sup>(١)</sup>  
 ويعقب قائلاً: فإن هذا عبارة عن الوصف بنهاية السخاء، فإن لم يكن صاحبه سخيًا كان كاذبًا، وإن كان سخيًا فالبالغة من صنعة الشعر فلا يقصد منه أن يعتقد صورته. وكأنما بالغزالى يرد هنا ما قاله قدامة بن جعفر حين رأى أن أحسن الشعر أكذبه<sup>(٢)</sup>.

### ج - ابن حزم:

إذا كنا لم نظر في المشرق الإسلامي بمن يحرّم الشعر صراحة، فقد رأينا أن نوسع دائرة بحثنا، وننطلق صوب الأندلس. ولاشك في أن ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) يمثل بثقافته وآرائه، البيئة الأندلسية خير تمثيل. فحدّة أحكامه وتعصبه الظاهري المشهور، ليس سوى رد فعل للبيئة الفقهية المالكية المتشددة. على أن هذا التشدد الذي لم يعد مبرراته الموضوعية، مثل الصراع مع الشمال المسيحي، لم يحل دون انفتاح الاندلسيين على الحياة وانطلاقهم في مناكبها، حد اننا لا نكاد نصدق أن ابن حزم الفقيه الظاهري المتعصب لظاهريته، هو أيضاً مؤلف رسالة «طوق الحمامنة في الآلفة والآلاف».

لقد تعرض ابن حزم لقضية الشعر، في سياق انشغاله بمسألة تصنیف العلوم وإحصائها وتبیان اللازم منها. وقد أنجز في خضم هذا الانشغال ثلاثة رسائل هي «التقريب لحد المنطق» و«مراتب العلوم» و«التلخيص لوجوه التخلص». إن ترتيبنا لها على هذا النحو، مرتبط بتصاعد موقف ابن حزم من الشعر، حيث نعتقد بأن موقفه كان يزداد حدة كلما تقدم في العمر. ومعلوم أنه تفرّغ بأخره من عمره للتّأليف والتدريس والمناظرة وأطروح ما عدا ذلك.

(١) التبريزى، شرح ديوان أبي تمام، ١٥ / ٢.

(٢) المصدر السابق، ١٣٦ / ٢ . قدامة، نقد الشعر، ص ٢٨٢٤.

وعلى الرغم من أن ابن حزم أكد في رسالة «التقريب لحد المنطق» انطواء الشعر على الكذب، إلا أنه بـدا مستعداً للخوض في قضيـاـياـ الشـعـرـ وـاقـسـامـهـ، خـلـافـاـ لـماـ شـنـلـمـسـهـ منـ تـشـنـدـ تـجـاهـ الشـعـرـ فـيـ الرـسـالـتـيـنـ التـالـيـتـيـنـ. وـربـماـ كانـ هـذـاـ الـاستـعـادـ عـائـداـ إـلـىـ أـنـ كـانـ حـدـيـثـ عـهـدـ بـكـتابـ «طـوقـ الحـمـامـةـ» الـذـيـ يـرـجـعـ الدـكـتـورـ إـحـسـانـ عـبـاسـ أـنـ أـلـفـهـ وـهـوـ فـيـ حدـودـ الـرـابـعـةـ وـالـثـلـاثـيـنـ مـنـ الـعـمـرـ، أـيـ عـامـ ٤١٦ـ هـ، فـيـمـاـ رـاجـعـ أـنـ يـكـونـ أـلـفـ رـسـالـةـ «الـتقـرـيبـ لـحدـ المـنـطقـ» نـحوـ سـنـةـ ٤٢٥ـ هـ. يقول ابن حزم:

«هذه صناعة قال فيها بعض الحكماء: كل شيء يزيّنه الصدق إلا الساعي والشاعر، فإن الصدق يشينهما فحسبك بما تسمع. وقال المتقدمون: الشعر كذب ولهذا منعه الله نبيه (صَلَّىَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال تعالى: (وَمَا عَلِمْنَاهُ شِعْرًا وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ) <sup>(١)</sup> وأخبر تعالى أنهم يقولون مالا يفعلون. ونهى النبي (صَلَّىَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن الإكثار منه، لأن كذب إلا ما خرج عن حد الشعر فجاء مجيء الحكم والمواعظ ومدح النبي (صَلَّىَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). <sup>(٢)</sup> وكأنما به يلتقي مع الأصماعي دون أن يدرى، إذ أن ما دخله في باب الخير من حكم ومواعظ... الخ ليس بشعر.

ويشير ابن حزم إلى المأذق الذي يجد الشاعر نفسه مضطراً للوقوع فيه، فهو إن تحرى الصدق سخر منه الناس، وإن كذب أثروا عليه، كما حدث مع ابن هانئ الاندلسي حين قصد جعفر بن علي، صاحب الزاب الأوسط، ووَجَدَ بَابَهَ مَعْمُوراً مِنَ الشُّعْرَاءِ، فخاف أن يحولوا بينه وبين الوصول إليه، فتزّيّأ بزري بربري وكتب على كتف شاة هذين البيتين:

اللـيـلـ لـلـيـلـ وـالـنـهـارـ نـهـارـ وـالـبـغـلـ بـغـلـ وـالـحـمـارـ حـمـارـ  
وـالـدـيـلـ دـيـلـ وـالـحـمـامـةـ مـثـلـةـ وـكـلـاـهـمـاـ طـيـرـلـهـ مـنـقـارـ

ووقف للوزير وقال له: أنا شاعر مفلق أريد أن أنشد الملك هذا الشعر، فضحك الوزير، وأراد أن يطرف به الملك ، فادخله عليه ليضحك منه، فأناشده قصيدة: «الليلتنا إذ أرسلت وارداً وحفا...» فقام إليه جعفر وعانقه وعرف أنه ابن هانئ وخلع عليه<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة يس: آية ٦٩.

(٢) ابن حزم، الرسائل، ٤ / ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٤، هامش (٢).

ويقسم ابن حزم الشعر إلى ثلاثة أقسام هي الصناعة والطبع والبراعة<sup>(١)</sup>:

فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارة والإشارة والتحليل على المعاني والكتابة عنها.

والقدم في هذا الباب من المتقدمين زهير بن أبي سلمي ومن المحدثين حبيب بن أوس.

والطبع هو مالم يقع فيه تكلف، وكان لفظه عامياً لا زيادة فيه عن معناه، حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بمنثور، لم تأت بأسهل ولا أكثر اختصاراً من ذلك اللفظ، والمقدم في هذا الباب من المتقدمين جرير ومن المحدثين الحسن بن هانئ.

والبراعة هي التصرف في دقق المعاني وبعدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحسين المعنى اللطيف، والمقدم في هذا الباب من المتقدمين أمرؤ القيس ومن المتأخرین ابن الرومي.

ولا يفوّت ابن حزم أن يحيل الراغب في التمهّر، إلى كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر، وكتب أبي علي الحاتمي، وهي إحالة تؤكّد المرونة التي أشرنا إليها آنفاً.

لقد تعرض ابن حزم لقضية الشعر، ثانية، في سياق ترتيبه لعلوم عصره، فلم يرَ أساساً في حفظ شيء من الشعر المنطوي على الحكم والخير، كشعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح بن عبد القدوس ونحو ذلك. وقد نهى عن حفظ أربعة أضرب من الشعر هي<sup>(٢)</sup>:

أولاً: الأغزال والرقائق، فإنها تحت على الصبابة وتدعو إلى الفتنة، وتحض على الفتنة وتصرف النفس إلى الخلاعة واللذات، وتسهل الانهماك في الشطارة والعشق وتنهى عن الحقائق، حتى ربما أدى ذلك إلى الهلاك والفساد في الدين وتبذير المال في الوجه الذميمة وإخلاق العرض وإذهاب المروءة وتضييع الواجبات. وإن سماع شعر رقيق لينقض بنية المرأة الرائض لنفسه حتى يحتاج إلى إصلاحها ومعاناتها، لاسيما ما كان يعني بالذكر وصفة الخمر والخلاعة، فإن هذا النوع يسهل الفسوق ويهون المعاصي ويردي جملة.

ثانياً: الأشعار المقوله في التصلعك وذكر الحروب كشعر عنترة وعروة بن الورد وسعد بن ناشب وما هنالك، فإن هذه اشعار تثير النقوس وتهيج الطبيعة وتسهل على المرأة موارد التلق

(١) المصدر السابق، ٤/٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ٤/٦٨٦٧.

في غير حق، وربما أدته إلى هلاك نفسه في غير حق، وإلى خسارة الآخرة، مع إثارة الفتن وتهوين الجنابيات والاحوال الشنيعة والشتم إلى الظلم وسفك الدماء.

ثالثاً: أشعار التغريب، وصفات المفاوز والبيد المهامه، فإنها تسهل التحول والتغريب، وتنشب المرأة فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معنى.

رابعاً: الهجاء، فإن هذا الضرب أفسدُ الضروب لطالبه، فإنه يهون على المرأة الكون في حالة أهل السفه كناسي الحشوش والمعاناة لصنعة الزمير المتكمبين بالسفاهة والذلة والخساسة وتمزيق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حرم الآباء والأمهات، وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة.

إن الناظر في هذه الضروب، ليس بوسعي إلا أن يقر بأن ابن حزم ضيق المداخل والمخارج. فنحن نتوقع منه أن ينهى عن الضرب الأول والرابع لأن الشافعي سبق أن نهى عنهما<sup>(١)</sup>، لما لهما من آثار وخيمة تطال القائل والمجتمع في آن، لكننا نعجب من أمر نهيه عن الضربين الثاني والثالث دون وجه حق، إذ علاوة على أن أشعار التصعلك والحروب تقدم نماذج يمكن أن تحتذى في الصبر والفروسيّة ومقارعة الخطوب، فإن نموذجين من ثلاثة نماذج اختارها، هما في الذروة من الشجاعة والعفة والحكمة، ونعني بهما عنترة وعروة بن الورد، وإننا لنعجب أشد العجب من هذه الدعوة إلى نبذ هذا الضرب من الشعر، من فقيه يعلم أكثر من غيره، حاجة أبناء الأندلس إليه، وهم الذين لم يكادوا يغمدون سيفوفهم طيلة القرون التي قضوها في الأندلس. اللهم إلأ إذا كان قصد من كلامه النهي عن الحرابة وقطع الطريق، وفي هذه الحال فإن التوفيق يكون قد جانبه في التعبير والتمثيل.

ونهيء عن التغريب يثير فينا تعجبًا أشد وأعظم، لأن عرقه من اهتمام المسلمين بالرحلات، خاصة في طلب العلم، حد أنهم وضعوا في ذلك الكتب والرسائل، وقد اكتثر الشافعي من القول في فوائد التغريب والارتحال فقال<sup>(٢)</sup>:

تَغْرِبُ عَنِ الْأَوْطَانِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ  
وَسَافِرْ فِي الْأَسْفَارِ خَمْسُ فَوَائِدِ  
تَفَرَّجَ هَمَّ، وَاكْتَسَابُ مَعِيشَةٍ  
وَعِلْمٌ وَآدَابٌ، وَصَحْبَةٌ مَاجِدٌ

(١) من المعروف أن ابن حزم كان شافعياً متھمساً قبل أن يتخذ من الظاهرية مذهبًا له.

(٢) محمد الزعبي، ديوان الشافعي، ص ٤١.

وقال<sup>(١)</sup>:

سافرْ تجِدْ عَوْضًا عَمَّنْ تُقَارِقُهُ وَانصَبَ فَإِنْ لَذِيدَ الْعِيشِ فِي التَّحْبِ

وقال<sup>(٢)</sup>:

سأضربُ في طولِ الْبَلَادِ وَعِرْضِهَا لِمَطْلُوبِ عِلْمًا، أَوْ أَمْوَاتَ غَرِيبًا

وإن كنا ننذرُ ابن حزم عن الجهل بظاهره ارتحال المغاربة إلى المشرق للحج وطلب العلم، فإننا نتساءل عن دوافع رفضه لوصف «المفاوز والبيد والمهام» علاوة على ما نكره من أنها تسهل التحول والتغريب.. الخ. يعني.. هل وراء هذا الرفض رغبة في الخروج على شروط القصيدة التقليدية... انتصاعاً لشروط الحياة الجديدة التي بعدها بالمهام والقفار، أم أن هذا الرفض ليس سوى امتداد لموقفه من الارتحال والتغريب والمغامرة؟ وبعد أن يتوقف ابن حزم في الحكم على صنفين من الشعر هما المدح والرثاء، فلا ينفي عنهما نهياً تاماً، لما قد يتضمنان من فضائل للميت والمدوح، ولا يحضر عليهما لما قد يتضمنانه من كذب، فإنه يعود ليؤكد أن الإكثار من رواية الشعر هو كسب غير محمود لأنه من طريق الباطل والفضول لا من طريق الحق والفضائل<sup>(٣)</sup>.

ترى... كيف يتمنى ابن حزم أن يقطع بكل هذه الحدة وهو الشاعر المتدق؟ هل هو التناقص مع الذات؟ وليس ابن حزم ممن ينزلق هذا المنزلق. أم هي صرامة الشيخ الذي ودع الشباب وانصاع للحق؟!

لنستمع إليه، إذن، وهو يرد على من يظن به الظنون قاتلاً: «وَلَا يَظْنَ ظَانُ أَنْ هَذَا عِلْمٌ جَهْلَنَاهْ فَذَمَّنَاهْ، فَقَدْ عِلْمٌ مِنْ دَخْلَنَا أَوْ بَلْغَهُ أَمْرَنَا كَيْفَ توَسَّعْنَا فِي رِوَايَةِ الْأَشْعَارِ، وَكَيْفَ تَمَكَّنَاهُ مِنِ الإِشْرَافِ عَلَى مَعَانِيهَا، وَكَيْفَ وَقَوْفَنَا عَلَى أَفَانِينِ الشِّعْرِ وَمَحَاسِنِهِ وَمَعَانِيهِ وَأَقْسَامِهِ، وَكَيْفَ قَوْتَنَا عَلَى صَنَاعَتِهِ، وَكَيْفَ تَأَيِّي مُقْصِدَهُ وَمَقْطُوعَهُ لَنَا، وَكَيْفَ سَهُولَةُ نَظَمِهِ عَلَيْنَا فِي الإِطَالَةِ فِيهِ وَالتَّقْصِيرِ، وَلَكِنَ الْحَقُّ أَوْلَى بِمَا قَبِيلٍ»<sup>(٤)</sup>.

(١) زهدى يكن، ديوان الشافعى، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

(٣) ابن حزم، الرسائل، ٤/ ٦٩ - ٦٨.

(٤) المصدر السابق، ٤/ ٦٩.

إن مالم نقف عليه في المشرق، أي النص الصريح بتحريم الاقتصار على الشعر، نقف عليه لدى ابن حزم دون مواربة ضمن «رسالة التلخيص لوجه التلخيص»، وعلى الرغم من أن الدكتور إحسان عباس ذهب إلى اعتبارها أجود ما كتبه ابن حزم وأكثره هدوءاً وأعده بأسباب النقوس الباحثة عن طريق النجاة، إلا أن ما جاء فيها متعلقاً بالشعر، يُعد الأكثر حدة بلا شك. إذ نراه هذه المرة يقسم علم الشعر ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، ويستدل على ذلك بقوله عليه السلام: «لأن يملا ، أو يمتلىء ، جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلىء شرعا».

والثاني: الاستكثار منه، فليس يحبه وليس بحرام، ولا يأثم المستكثر منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكن الاشتغال بغيره أفضل.

والثالث: الأخذ منه بنصيب، فهذا يحبه ويحضر عليه، لأن النبي عليه السلام استند الشعر، وانشد حسان على منبره عليه السلام. وقال عليه السلام :«إن من الشعر حكماً» وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة. فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصر عليه من رواية الشعر<sup>(١)</sup>.

ثم نراه يعود ليردد ما سبق أن أوردناه له حيث إن «من قال الشعر في الحكمـة والزهد فقد أحسن وأجر، وأما من قال معاـتبـاً لـصـديـقه وـمـراسـلـاً له، وـرـاثـيـاً من مـاتـ منـ اـخـوـانـهـ بـمـاـ لـيـسـ باـطـلـاـ، وـمـادـحـاـ مـلـنـ اـسـتـحـقـ الـحـمـدـ بـالـحـقـ، فـلـيـسـ بـأـثـمـ وـلـاـ يـكـرـهـ ذـكـ، وـأـمـاـ منـ قـالـ هـاجـيـاـ لـمـسـلـمـ وـمـادـحـاـ بـالـكـذـبـ، وـمـشـبـبـاـ بـحـرـمـ الـمـسـلـمـينـ، فـهـوـ فـاسـقـ، وـقـدـ بـيـنـ اللـهـ هـذـاـكـهـ بـقـولـهـ: «وـالـشـعـرـاءـ يـتـبـعـهـمـ الـغـاوـونـ»<sup>(٢)</sup>».

ورب قائل يقول بأن تورط ابن حزم في الشعر حتى العنق، يجعل من هذه النصوص غير ذات خطر، ومن ثم فلا مجال للزعم بأنها شكلت تأثيراً على البيئة المحيطة، إلا أنها مضطرونة لرد هذا القول، لأن اثر ابن حزم في البيئة الاندلسية كان في الواقع كبيراً، وليس أدلة على ذلك من الترجمة التي أفردها ابن بسام في كتابه «الذخيرة»<sup>(٣)</sup>، فضلاً عن مواقف الأخير من بعض

(١) ابن حزم، الرسائل، ١٦٢/٢.

(٢) سورة الشعرا، آية ٢٢٤.

(٣) ابن بسام، الذخيرة، ق ١٦٧/١ وما بعدها.

الشعراء مثل أبي بكر الداني، والتي تكاد تكون صدى لموافق ابن حزم الأخلاقية تجاه

الشعر<sup>(١)</sup>

---

(١) المصدر السابق، ق ٢ م ٦٩٢/٢.

الفصل الثاني  
الرسول الفلسفية للنقد الاحتكاري

## الأخلاق عند اليونان

لا ريب في أن الحضارات القديمة، اهتمت إلى قدر طيب من المبادئ الأخلاقية، التي اتخذت صورة الوصايا والشرائع، وتأكد الدراسات التاريخية الحديثة، اهتمام الحضارات التي قامت فيما بين الرافدين ووادي النيل، بهذه المبادئ. فقد احتفظت لنا المصادر المكتشفة التي خلفتها هذه الحضارات، بمنماذج مثل مبادئ (باتاح - حتب) التي تعود إلى ثلاثة آلاف سنة ق.م، ويلاحظ أن فكرة الإيمان بالله مصدرًا للخير في هذا العالم، قد استأثرت بالنسبية الأولى من هذه المبادئ الفرعونية الموجهة للشباب بوجه خاص، فضلًا عن الوصايا الخاصة باجتناب الظلم وطاعة الوالدين<sup>(١)</sup>. كما انطوت أقدم الشرائع العراقية على تنظيمات اجتماعية وثيقة الصلة بالأخلاقيات العملية بوجه خاص. إذ نصت شريعة «أورنemu» مؤسس سلالة أور الثالثة (٢١١١-٢٠٠٣ ق.م) على أنه إذا تسبب رجل في إغراق حقل مزروع يعود لرجل آخر فإن عليه أن يدفع لصاحب الحقل قدرًا من الشعير<sup>(٢)</sup>.

ومن المرجح أن هذه المبادئ والشرائع والتعاليم، وغيرها مما يناسب إلى الصين والهند وفارس أيضًا، قد وجدت طريقها إلى اليونان التي كانت تعيش أزمة معرفية وروحية خاصة، إذ انكب علماؤها وفلاسفتها الأوائل على دراسة الطبيعة وما وراءها، فيما لم يحظ الإنسان وأنماط سلوكه المختلفة بالاهتمام نفسه. وقد فاقم من هذه الأزمة ظهور جماعة السوفسطائيين (Sophists) ابتداءً من النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد ، فاستلبووا عقول الناس بمهاراتهم في الجدل، واستغلوا هذه المهارة في زعزعة إيمان الناس بالكثير من المواضيع الأخلاقية والاجتماعية السائدة<sup>(٣)</sup>، لو لا أن ظهر سocrates ( Sokrates ) + ٣٩٩ ق.م فتصدى لهم، استناداً إلى فلسفة عكست إحساساً عميقاً بالأزمة المعرفية والأخلاقية في اليونان، ورغبة قوية في ايجاد مجتمع مثالى.

(١) السيد وليس بدرج، الديانة الفرعونية، ص ٥٢-٥٦.

(٢) د. فوزي رشيد، الشرائع العراقية، ص ٢٥-٢٢.

(٣) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص ٤٧-٤٩.

لقد اعتقد السوفسطائيون بأن الحس هو مصدر المعرفة وليس العقل، وأن هذه المعرفة ذاتية نسبية متغيرة من شخص لآخر . وقد رتبوا على ذلك القول بأن القيم هي أيضاً كذلك، وأن المناداة بالاحتكام إلى قانون أخلاقي ، هي دأب الجبناء والضعفاء العاجزين عن إشباع شهواتهم<sup>(١)</sup> . ولهذا فقد توجب على سocrates أن ينقض الأساس المعرفي للسوفسطائية، كي يتضمن له بعد ذلك نقض دعوامهم اللاأخلاقية، فاذا قصور الحواس عن تحصيل المعرفة، لأن ما يبدو للحواس على انه حقائق، ما هو إلا أعراض تطبع خلفها الحقائق التي لا يمكن إدراكها، إلا عن طريق العقل الذي يمكنه كبح أهواء النفس واحراز الفضيلة، التي ما كان لها ان تحرر إلا من خلال المعرفة العقلية، وليس من خلال اللذات الحسية، وبذلك تتحقق السعادة (Eud aemonism) للإنسان<sup>(٢)</sup> .

وحينما وضع أفلاطون (plato) + ٣٤٨ ق. م، تلميذ سocrates النابه، كتاب «الجمهورية»، ضمنه كثيراً من آراء أستاذة الأخلاقية، أو هو بالأحرى، أورد كثيراً منها على لسانه. غير ان رأياً لم يحظ بالاهتمام والتحليل، كما حظى ذلك الرأي الخاص بالشعر والشاعر، على امتداد قرون طويلة. والذي سيغدو أصلاً ينبغي على كل باحث في العلاقة بين الأخلاق والأدب ان يعود إليه.

## ٢

### **الأخلاق والشجر عن اليونان**

يخلص أفلاطون من الحوار الذي أودعه الكتاب العاشر<sup>(٣)</sup> من الجمهورية بين سocrates وغلوكون، الى ثلاثة نتائج هي:

١. أن الشعر يقدم لنا معرفة زائفه أو مشوهة، وذلك لأن الشاعر حينما يصف شجرة على سبيل المثال، فهو إنما يحاكي النموذج المحسوس لهذه الشجرة التي يقع بمعالمها في المكروت الأعلى، فالشاعر في هذه الحالة يعيد نسخ النسخة الوهمية للأصل<sup>(٤)</sup>.

(١) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص ٤٧ - ٤٩

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠

(٣) نص الكامل عند ديفيد ديتشرس، مناهج النقد الأدبي ، ص ٢٨ - ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٢.

٢. أن الشعر نتاج العاطفة وليس العقل، وهو لذلك لا يخاطب في الإنسان إلا غرائزه الدنيا<sup>(١)</sup>.  
 ٣. أن على الشعراء أن يختاروا بين قول الأشعار التهذيبية والتعليمية التي يمكن أن تفيد في تربية النساء، أو الرحيل عن مجتمع المدينة الفاضلة<sup>(٢)</sup>.

وعلى النقيض من أفلاطون ، فقد أكد تلميذه أرسطو (Aristotle) + ٣٢٢ ق.م بخصوص النتيجة الأفلاطونية الأولى، أن الشعر يعبر عن حقيقة مغایرة للحقيقة الموضوعية التي تعبّر عنها الفلسفة أو التاريخ. صحيح أن هذه الحقيقة منتزعه من مجموعة من الجزئيات ، إلا أن الشاعر يصوغها على نحو يجعلها حقيقة محتملة وممكنة، مما حدا به إلى الزعم، بأن الشاعر يضطلع بمهمة أعظم من مهمة الفيلسوف أو المؤرخ<sup>(٣)</sup>.

اما بخصوص النتيجة الثانية، فإن أرسطو لم يؤكّد الجانب الحسي في الإنسان وضرورته على صعيد التوازن النفسي للفرد فحسب، لكنه أكد أيضاً اضطلاع الشعر بمهمة تطهير (Katharsis) هذا الجانب وتهذيبه، لما يشيره في نفس المثلثي من مشاعر الحزن والخوف والشفقة<sup>(٤)</sup>.

وقد طوّح أرسطو بالأهمية التعليمية التي رتبها أفلاطون للشعر والشعراء، حين شدد على الفارق بين الشاعر والناظم، مؤكداً أن ما يجمع بين الاثنين . وهو الوزن - لا يمكن أن يساوي بينهما، بأية حال من الأحوال<sup>(٥)</sup>.

وهكذا فقد أدخل أفلاطون وأرسطو الشعر، ومن ثم الأدب، في إشكال محدث، يقف على طرف منه القائلون بضرورة اضطلاع الأدب بمهمة أخلاقية في المجتمع، ويقف على طرفه الآخر فريق يرى أن الأدب غاية في ذاته، ولا يمكن أن يخضع لاي معيار خارجي.

لقد ألقى هذا التنازع بين أفلاطون وأرسطو حول ماهية الشعر ووظيفته، بظلاله على المثقفين العرب القدماء ، نقاداً وفلاسفة، فمال معظم النقاد الى الاخذ برأي أرسطو وذهبوا الى ان أحسن الشعر أكذبه، ومال ابن مسكونيه وابن رشد الى الاخذ برأي أفلاطون في

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩.

(٣) أرسطو، فن الشعر، ص ٢٧-٢٦.

(٤) المصدر السابق ص ١٨.

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٦.

وظيفة الشعر، كما سيتبين لنا من خلال الاستعراض التالي، لحركة الترجمة التي تضمنت شرط الإطلاع على الثقافات الأجنبية، وأدت فيما أدى إلى بروز الشعر التعليمي والتهذيب، رافدة بذلك تلك النزعة العميق في الإسلام للتعليم والتهذيب.

كما ظل هذا الإشكال حاضراً في الثقافة الغربية، طوال القرون الوسطى وحتى العصر الحديث. ففي سنة ١٥٩٥م نُشر مقال السير فيليب سدني «الدفاع عن الشعر»، وكان قد كتبه قبل عقد من الزمان، منافقاً عن الشعر ضد تيار رأى أن الشعر مناف للأخلاق ويدعو للكسل والكذب والفجور<sup>(١)</sup>.

وفي سنة ١٨٢١م كتب شللي دفاعاً آخر عن الشعر لم يقيض له النشر إلا في سنة ١٨٤٠م رد فيه على بيكوك الذي ذهب إلى أن الشعر فقد مبرره في عصر العقلانية وأنه يدعو إلى الخمول والخرافة<sup>(٢)</sup>.

على أن ثمة موقفاً أخلاقياً لافتاً، صدر عن كاتب ومحرك كبير هو ليوبولدو تولستوي. فقد ذهب هذا المفكر في كتابه المشهور «ما الفن؟» إلى القول: بأن لا يكون ثمة فن على الإطلاق خير من أن يختلط الجيد بالرديء<sup>(٣)</sup>. وقد حذر من الانسياق مع المعيار الجمالي لأن سوف يبعدنا شيئاً فشيئاً عن الخير<sup>(٤)</sup>. وقد أمن تولستوي بأن الفن يغدو عظيماً ورأى كلما اضطاع بعكس الإحساس الديني للعصر<sup>(٥)</sup>.

ولعل هذا الموقف الأخلاقي السافر، مهد الطريق لأولئك النقاد الذين راحوا يطالبون بكتاب شعرية واضحة وسهلة وتعليمية وبيئية، بدلاً من الكتابة الشعرية الموجلة في الغموض والتعبد للشكل الجمالي، والباعثة على القلق<sup>(٦)</sup>. في الوقت الذي اتجه كتاب النثر المعاصرون إلى تبني مجموعة من المثل التي «يدافعون عنها، ويدعون إليها، وبها يبررون وجودهم في الحياة» أملاً في التغلب على أزمتهم الروحية<sup>(٧)</sup>.

(١) ديتشس، مناجم النقد، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧) د. محمود السمرة ، في النقد الأدبي، ص ٤٧ - ٥٣.

(٧) د. محمود السمرة ، متربدون، ص ١٤.

## ترجمة وتفسير وأخلاق

حينما استقام الامر لأبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) بادر إلى استقدام الأطباء والمنجمين، الهنود والسريان، بالإضافة إلى من كان يكتبه من الكتاب والمترجمين المسلمين من أصل فارسي. وقد عكف هؤلاء على ترجمة حكمة الفرس ورياضيات الهند، وشذرات من فلسفة اليونان. وظل الخلفاء العباسيون مواظبين على تشجيع حركة الترجمة، وبلغ تشجيعهم أشدّه في عصر هارون الرشيد.

لكن هذه الحركة كانت تتوقف في السنوات التي شهدت ذلك الصراع الضاري على السلطة، بين الأمين والأموي الذي سارع، فور حسم الصراع لصالحه، إلى استئثار هذه الحركة على نحو أكثر تسارعاً ونشاطاً، إذ تذكر المصادر أنه بادر إلى طلب مجموعة من كتب الأوائل من ملك الروم بعد أن انتصر عليه، فأجابه بعد تمعّن، كما طلب خزانة كتب اليونان في قبرص من ملوكها فأنفذها إليه. وقد عهد الأموي بهذه الكتب إلى مجموعة من المترجمين الأكفاء. ومع أن العرب كانوا قد تعرفوا بفلسفة اليونان قبل ذلك بكثير، حيث تشير المصادر إلى أن منطق أرسطو ترجم لأبي جعفر المنصور، إلا أن عهد الأموي احتضن على الأرجح لحظة الاكتشاف الكبرى للفكر اليوناني<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن أرسطو استأثر في خضم هذه الحركة بالقسط الأوفر من اهتمام المسلمين، لما انطوت عليه مؤلفاته من موضوعات تتعلق بالمنطق والطبيعة، إلا أن أفلاطون حظى هو الآخر باهتمام المسلمين في حقل الأخلاق خاصة. لما ترسم به فلسفته المتأالية من قابلية للتطويع لم تركز اهتمام المسلمين على الإسلام، حيث اعتقد ياله واحد واليوم الآخر والثواب والعقاب<sup>(٢)</sup>.

لقد تسالت فلسفة أفلاطون في حقل الأخلاق خاصة، إلى فلاسفة الإسلام المعروفين بميولهم الارسطية مثل الفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، وتسالت إلى فقهائهم ومتصوفتهم مثل ابن حزم والغزالى، وكما ظلت نظرية أرسطو في الوسط الذهبي

(١) د. شوقي ضيق، العصر العباسى الأول، ص ١١٨٠ - ١١٩٠، العصر العباسى الثانى، ص ١٢٩ - ١٤٢.

(٢) د. ناجي التكريتى، الفلسفة الأخلاقية، ص ٧ - ٦.

(Golden Means) حيث الشجاعة وسط بين تفريط هو الجبن وإفراط هو التهور<sup>(١)</sup> .. تتردد كثيراً كمعيار لقياس الفضائل، فإن آراء أفلاطون الخاصة بقوى النفس المدارزة من قبل ثلاث فضائل ورابعة فيها تماماً هي العدل، حظيت باهتمام الفلاسفة الأخلاقيين في الإسلام<sup>(٢)</sup>. ومن تابع أفلاطون في القول بقوى النفس الثلاث يحيى بن عدي (٤٣٦هـ) وأبن مسكويه (ت ٤٢١هـ). فقال الأول بأن النفس هي الموجبة لاختلاف الأخلاق ولها ثلاثة قوى «هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة..» وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى<sup>(٣)</sup>. وقال الثاني: «الناظر في أمر هذه النفس وقوتها. يدرك أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة ، والقوة التي تكون بها الشهوة»<sup>(٤)</sup>.

أما الفارابي الذي استهوته نظرية أرسطو حول الوسط الذهبي ، فذهب إلى «أن الطبيب متى صادف البدن أزيد حرارة أو انقص ، رده إلى التوسط من الحرارة وبحسب الوسط المحدود في صناعة الطب. كذلك متى صادفنا أنفسنا على الزيادة أو النقصان في الأخلاق ردناها إلى التوسط بحسب الوسط المحدود»<sup>(٥)</sup>.

إن الترجمة لم تحمل الفلسفة وحدها للعرب، ولكنها حملت اليهم أيضاً علوم الأوائل من رياضيات وفلك. وما يهمنا من أمر هذه العلوم التي ظلت وثيقة الصلة بالفلسفة، أنها كانت منظومة في لغاتها الأصلية، وحينما ترجمت إلى العربية ، تعاظم الاهتمام بالشعر التعليمي، ذي الطابع العلمي البحث. وقد حظي علم الفلك بقسط وافر من اهتمام الخلفاء، لما وقر في أذهان القوم آنذاك من علاقة وطيدة بين الكواكب وحياة الإنسان. فنظم محمد بن إبراهيم الفزاري (ت ٤١٨هـ) الذي درس على عالم الفلك الهندي (براهمسيب هتسدھانت) قصيدة باللغة الطول من وزن الرجز المزدوج، تقوم مقام زيجات النجمين، وقد ذكر ياقوت الحموي أنها تقع في عشرة مجلدات، مشترطة ثلاثة... ثلاثة.. كما يلي:

(١) يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٤٩.

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٢٠.

(٣) يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٤٩.

(٤) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ١٩.

(٥) الفارابي، التنبية على سبيل السعادة، ص ٦٠.

الْحَمْدُ لِلّهِ الْعَلِيِّ الْأَعْظَمِ  
ذِي الْفَضْلِ وَالْمَجْدِ الْكَبِيرِ الْأَكْرَمِ  
الْوَاحِدِ الْفَرِيدِ الْجَوَادِ الْمُنْعَمِ  
الخالقُ السَّبَعُ الْعُلَى طَبَاقًا  
وَالشَّمْسَ يَجْلُو ضَوْءُهَا إِلَغْسَاقًا  
وَالْبَدْرَ يَمْلَأ نُورُهُ الْآفَاقًا

ويقول ياقوت إن الفزارى هذا كان نحوياً ضابطاً جيد الخط أخذ عن المازنى، وحکى عنه انه قال: قرأت كتاب الأمثال للأصمسي، ومن زعم أنه قرأه عليه غيري فقد كذب. ونقل عن المرزبانى قوله: كان محمد بن ابراهيم الفزارى الكوفي عالماً بالنجوم، وهو الذي يقول فيه يحيى بن خالد البرمكى: أربعة لم يدرك مثيلهم في فنونهم: الخليل بن أحمد، وابن المفعى، وأبو حنيفة، والفزارى<sup>(١)</sup>. ولسوف يرقى هذا الضرب من الشعر التعليمي بعد ذلك، على يد متفلسف مثل ابن شبل البغدادى (ت ٤٧٤ هـ) حتى يتحول إلى معرض أخاذ من الصور التي تسحر الألباب، فكأننا ونحن نقرأ شعره نطوف في الفضاء على متن بساط سحري، ولا جرم في ذلك، فالرجل علاوة على أنه كان متميزاً بالحكمة والفلسفة، خبيراً بصناعة الطب، كان أيضاً أديباً فاضلاً وشاعراً مجيداً كما يقول ياقوت، مما جعل شعره التعليمي ممتعاً، كما نلاحظ في قصيدة الرائية التي دلت على علو كعبه، حتى سارت بها الركبان وتداولها الرواة وتوجه البعض أنها للشيخ الرئيس ابن سينا. يقول ابن شبل:

بِرِّبِّكَ أُلْهِيَ الْفَلَكُ الْمَدَارُ

أَقْصَدْ ذَا الْمَسِيرَ أَمْ اضْطَرَارُ؟  
مَسَارُكَ قُلْ لَنَا فِي أَيِّ شَيْءٍ  
فِي أَفْهَامِنَا مِنْكَ ابْهَسَارُ؟  
وَفِيهِكَ نَرِيَ الْفَضَاءِ وَهَلْ فَضَاءُ  
سَوْى هَذَا الْفَضَاءِ بِهِ تُدَارُ؟  
وَعَذَدَكَ تُرْفَعُ الْأَرْوَاحُ أَمْ هَلْ  
مَعَ الْأَجْسَادِ يُدْرِكُهَا الْبَوَارُ؟

على لحج الذراع لها مدار؟  
وفيك الشمس رافعة شعاعاً  
بأجنحة قواديمها قصوارٌ  
وطريق للنجوم إذا تبدى  
هلالك أم يدفأ فيها سوارٌ  
وأفلاؤ نجومك أم حباب  
تؤلف بيته لحج غزار؟  
وتنشر في الفضاء ليلاً وتطوى  
نهاراً مثلاً يطوى الإزار  
فكם بصقالها صدى البراييس  
وما يصدالها أبداً غرار  
ثبادي ثم تخنس راجعات  
وتكنس مثلاً كنس الصوار  
وأياماً تعرّفنا مداها  
لها أنفاسنا أبداً شيفار  
ودهر ينشر الأعمار نثراً  
كم للوردي في الروض انتشار  
ودنيا كلما وضعت جنيناً  
غذتها من نوابها ظوار  
هي العشواء ما خبّطت هشيم  
هي العجماء ما جرحت جبار<sup>(١)</sup>

وان كانت كتب الهنود قد سبقت كتب اليونانيين إلى العرب<sup>(١)</sup>، فإن اليونانيين سبقوا العرب إلى معرفة الشعر التعليمي بمئات السنين، إذ حتى (هستيود)، الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد وانضم لهذا الضرب من الشعر، لم يكن أول من عاناه<sup>(٢)</sup>. وقد أكد ابن رشد بوجه خاص دور الشعر في تعليم الجمهور، وكوته الوسيلة الأكثر ملاءمة لتعليم الصبيان. ومن المرجح أن الوقوف على هذا الدور الذي يمكن أن يضطلع به الشعر، لم يكن مقتصرًا على الفلسفه، بل شاركهم فيه نقاد وعرب مثل ابن رشيق الذي نبه في معرض كلامه على فضائل الشعر إلى أن «اليونانيين إنما كانت أشعارهم تقييد العلوم والأشياء الفسيمة والطبيعية التي يخشى ذهابها»<sup>(٣)</sup>. ومن المرجح أيضًا اطلاع النقاد والأدباء العرب على أشعار يونانية تعليمية وضعت في العلوم والتاريخ، فقد ترجم (ثوفيل الرهاوي) رئيس منجمي المهدي العباسي كتاب (دروثيوس) الصيداوي في الفلك، وهو كتاب يتكون من ستة فصول أو كتب موزونة، وشرحه عمر بن الفران أحد كبار المترجمين والمنجمين في عهد المأمون. كما ترجم الأندلسيون كتاب أوروسيوس «هروسيس» في التاريخ، على عهد عبد الرحمن الناصر<sup>(٤)</sup>. وتشهد اختيارات الرقيق القيرواني في غير موضع من كتاب «قطب السرور» على أن الشعر اليوناني - المترجم أو في لغته الأم - كان معروفاً لدى بعض الأدباء والنقاد العرب، إلى الحد الذي يعلق معه الرقيق على أحد اختياراته المترجمة قائلاً: وهذا بكلام اليونانيين شعر موزون<sup>(٥)</sup>.

ويؤكد باحثون معاصرؤن أن العرب عرفوا على الحقيقة، شيئاً من أشعار هوميروس شاعر الإلياذة والأوديسة، وقد نقلوا شيئاً من هذه الأشعار إلى مقطوعات نثرية، ترجمت من اليونانية إلى العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. فحفظ أبو سليمان المنطقي السجستانى (ت ٣٩١ هـ) هذه الأشعار في كتابه «صوان الحكم»<sup>(٦)</sup>. ولا يكاد القرن الرابع

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص ٢٢٩، ٢٢٩، وما بعدها.

(٢) طه حسين حديث الأربعاء، ٢/٢٢١.

(٣) ابن رشيق، العمدة، ١/٢٦.

(٤) د. احسان عباس، ملامع يونانية، ص ٨٥-٨٦.

(٥) الرقيق القيرواني، قطب السرور، ص ٢٦٠.

(٦) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص ١٨٠-١٨١.

يتصرّم حتّى يعرف العرب الشعر الهندي واليوناني معرفةً اكيدةً ويقفون على الغاية التعليمية التي أضطلع بها الشعر فيما أضطلع، حيث يؤكّد لنا أبو الريحان البيروني (٤٤٢-٣٦٢هـ) في معرض دراساته العروضية المقارنة بين الهند واليونان والعرب، أنَّ الهند يجعلون كتبهم في سائر العلوم منظومة حتّى يسهل استظهارها وكذلك اليونانيون<sup>(١)</sup>.



لقد تداخل الأثر الإسلامي والأثر اليوناني في الشعر التعليمي التهذيبى الذي نُظم في الحب ومقدماته وأعراضه ونتائجها، وما يجوز فيه وما لا يجوز، وإن كان ثمة إجماع بين معظم الدارسين على أن الإسلام كان العامل الحاسم في بروز شعر الحب العفيف أو العذري، ولا يعدم الدارسون في هذا السياق كثيراً من الشواهد والنصوص والأخبار، التي تؤكّد هذا الأثر<sup>(٢)</sup>. وغالباً ما يستدعي الكلام على هذا الضرب من الشعر، نقیضه المتمثل في شعر المجنون والغزل الفاحش، الذي راح يتسع وينتشر حتى كاد يغطي على الضرب الأول، بفعل مجموعة من المؤثّرات الاقتصادية والثقافية الأجنبية التي عصفت بأحساس ومشاعر المجتمع العربي.

وأغلب الظن أن هذه الموجة من التهتك، رتبت على عاتق فضلاء القوم، مهمة أخلاقية تمثلت في ضرورة التوقف بازاء ظاهرة الحب في ذاتها، بغية تعريفها وشرح أعراضها وتبيّان الحدود التي لا ينبغي تجاوزها. وإن صح خبر الحوار الذي تم في إحدى مجالس يحيى بن خالد البرمكي، فإن بوسعنا القول بأنه إذا كان الإسلام قد أذكى نار التعبير عن هذه العاطفة المتاججة في صورة شعر عذري نبيل، فإن الاتصال بالثقافة اليونانية والفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص، قد نبه إلى ضرورة التنظير في هذه الظاهرة وإحاطة الناس علماً بحقيقة وأعراضها ونتائجها ومحظوراتها.

وقد رجع باحثون معاصرلون ان يكون «حوار المأدبة» لأفلاطون معروفاً لدى المثقفين المسلمين على نحو ما في أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث، استناداً إلى خبر الحوار الذي تم في مجلس يحيى بن خالد البرمكي حول العشق، وضم عدداً غفيراً من أهل البحث

(١) البيروني، تحقيق ما للهند، ص ١١٦.

(٢) د. سامي مكي العاني، الإسلام والشعر، ص ١٢٢-١١٨.

والنظر مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وبشر بن المعتمر وثمامه بن أشرس والموبد قاضي الموسى<sup>(١)</sup>. خاصة أن التوطئة متشابهة في كل من المجلسين ، حيث استهل الحوار (بالشكوى من أن جميع الارباب تصاغ فيهم الاناشيد والمداائح إلا رب الحب ، بل إن المعلمين المحترفين من السوفسطائيين يؤلفون الكتب والخطب في أصغر الموضوعات كفائدة الملح للإنسان ، وليس ثمة واحد يقف ليثنى على الحب ، وفي مجلس يحيى فاتحة مشابهة ، فقد وجَّهَ رب المجلس حديثه إلى المثقفين الموجودين في حضرته ، بالتدمر من أنهم أسرفوا في الحديث عن كل نقطة ، مهما تدق ، في علم الكلام ، فتحدثوا عن الكلمة والظهور والقدم والحدث والنفي والإثبات والحركة والسكن والجزء والطفرة والأجسام والأعراض ، وأنهم قد أشعروا القول في هذه القضايا وسوها ، ومن حق العشق عليهم أن يقولوا فيه شيئاً ، دون منازعة ، ودون استعداد سابق ، بل بما سنج لهم في الوقت)<sup>(٢)</sup>.

## ٤

## الأخلاق والشعر عند الفلاسفة المسلمين

مهما حاول البعض أن يضخم أثر الثقافة اليونانية على الثقافة العربية في حقل الأخلاق ، فإن هذا الأثر يظل ثانوياً مقارنة بالأثر الذي أحدثته العقيدة الإسلامية ، بدليل أن أكبر ممثلي الأثر اليوناني في الثقافة الإسلامية ، لم يجدوا مناسباً من ضرورة البحث عن أكثر التيارات الأخلاقية في الثقافة اليونانية موأمة للإسلام ، فاختاروا أفلاطون ، كما لم يجدوا مندوحة عن ضرورة تقديم هذه الفلسفة عبر مصطلحات عربية.

ومع أن الفلاسفة المسلمين لم يدخلوا وسعًا في التنويه بأهمية المتعة في الفن ، إلا أنهم لم يغفلوا الجانب التعليمي والتربوي الذي يمكن أن يضطلع به الشعر<sup>(٣)</sup>. فقد ذهب فلاسفة المسلمين إلى أن الشعر يحقق بواسطة التخيل والمحاكاة غايتين أساسيتين هما: تعليم أهل المدن وتأديبهم ، حيث يمكن تقرير المعارف النظرية أو الأشياء المشتركة بين أهل المدينة

(١) المسعودي، مروج الذهب ، ٢٧٩ / ٢ ، ٢٨٤ .

(٢) د. احسان عباس، مقدمة « طوق الحمام »، ضمن رسائل ابن حزم ، ٢٥٠٢٤ / .

(٣) د. الفت الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٣٧.١٢٥ .

الفاضلة، بل إن الفارابي خاصّةً ذهب إلى حد القول بأن التخييل الذي ينطوي عليه الشعر هو الوسيلة الأنفع لفهم العامة<sup>(١)</sup>. وقد تابعه ابن رشد في ذلك وزاد عليه اعتقاده بأن الشعر هو الوسيلة الأكثر ملاءمة لتعليم الصغار.<sup>(٢)</sup>

وفيما رأى الفارابي أن الأسبقية في مراتب الأمور التي تحاكي بها الأشياء النظرية، هي لما كان أتم محاكاة ثم ما كان أقرب إلى الحقيقة، فقد نحا ابن رشد نحو أخلاقياً عملياً بتفضيله المحاكاة القربيّة من الأصل، واستبعاده المحاكاة بعيدة الكاذبة، لما ذلك من أثر سلبي على تربية وعقول الناشئة.<sup>(٣)</sup>

وسوف نعرض لهذا التضاد بين الرؤية الإلاطونية والرؤية الارسطية، بخصوص وظيفة الشعر وحقيقة، من خلال الكلام على أربعة من المشتغلين في الفلسفة هم الفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن رشد.

أ. بعد الفارابي، محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ)، أول من صاغ مذهباً متاماً في الفلسفة الإسلامية. وقد تابع أرسطو في المنطق والطبيعتين، لكنه اقتفي خطوات أفلاطون في الأخلاق والسياسة، وكان ذا تأثير بالغ على مجموعة من الفلاسفة أشهرهم ابن سينا<sup>(٤)</sup>. وقد لخص «فن الشعر» لأرسطو، تلخيصاً مقتضباً أسماه «مقالة في قوانين صناعة الشعراء»، جاء فيه أن الشعر هو من الأقاويل الكاذبة بالمعنى المنطقي وليس الأخلاقي، لأنها لا تحتمل أن تخضع للبرهان<sup>(٥)</sup>.

وفي معرض شرحه للأقاويل الشعرية التي تتحدد موضوعاتها بأوزانها، نراه يعدد لنا بعض الأنواع المرتبطة بأغراض أخلاقية صرفة مثل «الطراغوزيا» الذي ينبغي ان تذكر فيه الأمور المحمودة المتواخدة في الحكم و«ديثرمبي» المخصص للكلام على الخير باطلاق، والأخلاق الكلية المحمودة والفضائل الإنسانية دون أن يوجه لمدح معين، و«القوموزيا» المقتصر على تعداد الشرور وهجاء أخلاق الناس المذمومة وسيرهم غير المرضية، و«اييفيجانا

(١) المرجع السابق، ١٢٤ - ١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ١٢٥.

(٣) المرجع السابق، ١٢٧ - ١٢٦.

(٤) د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، ص ٢٠٤ - ٢٠٢.

(٥) الفارابي، مقالة في قوانين صناعة الشعراء، ضمن «فن الشعر»، ص ١٥١.

ساوس» الذي أحدثه العلماء كي يصفوا علوم الطبيعة وهو مباین في جوهره لصناعة الشعر، رغم أنه يجري على وزن معلوم<sup>(١)</sup>.

بـ . كما بعد أحمد بن مسکویه (ت ٤٢١ هـ) في نظر بعض الباحثين، اکبر باحث عربي في الأخلاق<sup>(٢)</sup> . وعلى الرغم من تأثره الجلي بأرسطو، إلا انه لم يدخل جهداً في كتابه «تهذيب الأخلاق» للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو والشريعة الإسلامية<sup>(٣)</sup> . وقد عرض للشعر في هذا الكتاب مرتين: مرة في سياق تعداده لما ينبغي تعليمه للطفل من عادات ومهارات ، ومرة في سياق حديثه عما يجب على العاقل معرفته ولزوم اقتصاره على ما به قوام حياته.

ويرى ابن مسکویه ان علينا ان نوجه الأطفال لحفظ محسن الأخبار والأشعار ويفدز من السماح لهم بالاطلاع على الأشعار السخيفة لما فيها من ذكر للعشق وأهله، يوهم بالظرف والرقابة، إلا أنه ليس سوى باب مفسد جداً للأحداث<sup>(٤)</sup> . أما من جانبه الحظ، وابتلي بأب يرببيه على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات، كما في شعر امرئ القيس والنابغة وأشباههما، ثم فيفضل له التوصل لمدح يكافؤه على رواية مثل هذا الشعر أو النظم على شاكلته وامتحن بأصدقاء سوء يزيّنون له الإغراء في اللذات، فقد خسر خساراً مبيناً<sup>(٥)</sup> . ويبدو تأثير ابن مسکویه هنا، بأفلاطون، جلياً واضحاً.

جـ . ولم يخالف ابن سينا، الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨ هـ) الفارابي في تعداد ووصف أنواع الشعر اليوناني بحسب أوزانها، خاصة تلك التي مرّ ذكرها، وقد زاد عليه تأكيده اقتصار الطراوغونيا على المدح الشخصي للملوك و«ديثرمبي»، على مدح الخير في ذاته ، وأن «أنباد قلس» هو أول من أحدث نوع «إيفيجانا ساوس» الخاص بوصف العلوم الطبيعية<sup>(٦)</sup> .

(١) المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٥.

(٢) أحمد أمين، الأخلاق ، ص ١٢٤.

(٣) د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، ص ٢٤٢-٢٤٤.

(٤) ابن مسکویه، تهذيب الأخلاق: ص ٦١.

(٥) ابن مسکویه، تهذيب الأخلاق: ص ٥٢.

(٦) ابن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء، ضمن «فن الشعر»، ص ١٦٥-١٦٧-١٦٨-١٦٩.

والمحاكاة في تلخيص ابن سينا تمثل السبب الأول لتوليد الشعر، لأن النفس تنبسط وتلتذ بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة والمتقرّر منها، ليس حبًا في هذه الحيوانات، ولكن إعجاباً بدرجة الاتقان المتوفرة في الصورة<sup>(١)</sup>. غير أن لكل شاعر نصيبياً من هذه المحاكاة، فمن كان عفيفاً مال إلى محاكاة الأفعال الجميلة أي المدح، ومن كان خسيساً مال إلى محاكاة الأفعال المرذولة أي الهجاء<sup>(٢)</sup>. والشعر في شرح ابن سينا يجب أن يحاكي الأفعال المنسوبة إلى الأصدقاء الفضلاء بما يليق بهم من مدح أخلاقي جوهره الخير، وأن يحاكي الأفعال المنسوبة إلى الأعداء بما يليق بهم من ذم<sup>(٣)</sup>.

ـ وخلافاً للفارابي الذي لخص كتاب الشعر لارسطو تلخيصاً مخلاً، وابن سينا الذي لخصه تلخيصاً حرفياً، فقد عمد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) إلى تلخيص كتاب الشعر تلخيصاً إجمالياً<sup>(٤)</sup>، وزاد على ذلك بأن حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي، فأفضلته ترجمة متى للتراجيديا على أنها المدح وللكوميديا على أنها الهجاء<sup>(٥)</sup>.

وللحقيقة فإن تلخيص ابن رشد يظل على الرغم من أغلاطه الكثيرة، الأكثر قدرة على شد القاريء إلى سياق متصل من الأفكار بعكس التلخيصين السابقين اللذين يصعب التواصل معهما، لأنهما يتحدثان عن شيء لا يدركه القاريء، ولا أدرى إن كان الملاخمان يدرسانه على وجه التحقيق. وقد تنبه ابن الأثير لذلك فأشار إلى أن بعض المتكلمين جاء على ذكر كتاب لابن سينا في الخطابة والشعر. ذكر فيه ضرباً من ضروب الشعر اليوناني يسمى «اللاغوزيا» فلما وقف عليه استجهله، لأن ابن سينا «طول فيه وعرض، كأنه يخاطب بعض اليونان، وكل الذي ذكر لغو لا يستفيد به صاحب الكلام العربي شيئاً»<sup>(٦)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي، مقدمة «فن الشعر»، ص ٥٣ - ٥٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٦) ابن الأثير، المثل المسائير، ٢/٦٥.

وبحكم اطلاعه على جمهورية أفلاطون وتلخيصه لها<sup>(١)</sup>، فقد ضمن تلخيصه لكتاب الشعر رأياً أخلاقياً لافتاً حيث يقول: «... أكثر أشغار العزب إنما هي: كما يقول ابن نصر، في النهم والكريه . وذلك أن النوع الذي يسمونه «النسيب» إنما هو حث على الفسق. ولذلك ينبغي أن يتتجنبه الولدان، ويؤدبون من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم، فإنه ليس تحت العرب في أشعارها من الفضائل على سوى هاتين الفضيلتين. وإن كانت ليس تتكلم فيهما على طريق الحث عليهما، وإنما تتكلم فيهما على طريق الفخر. وأما الصنف من الأشعار الذي المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثيراً في أشعارهم، ولذلك يصفون الجمادات كثيراً والحيوانات والنبات، وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجّه نحو الفضيلة، أو الكف عن الرذيلة، أو ما يفيد أدباً من الآداب، أو معرفة من المعارف<sup>(٢)</sup>.

ولنتوقف أولًا بازاء العبارة التي ينسبها ابن رشد إلى الفارابي، إذ لم تتبين وجهها الكلمة (كريه) التي أوردها المحقق دون ضبط. فإن كانت (كريه) بمعنى الإجارة، فلا معنى لها وإن كانت (كريه) بمعنى غير المحبوب فهي أيضاً لا معنى لها، والأرجح أنها (الكُدْيَة) بمعنى التوسل والاستجداء ، وبذلك يصبح المعنى أن أكثر شعر العرب في الطمع والاستجداء، أي أن شعراء العرب صرفاً جُلُّ شعرهم طمعاً في نيل جائزة أو استجداء لاعطية. وغني عن الذكر القول بأن ما دفع الفارابي إلى هذا القول هو انهماك شعراء عصره في التكسب والتذلل.

ويختص ابن رشد (النسيب) من بين الأغراض بأنه تحرير على الرذيلة، مما يتطلب النأي به عن مسامع الأحداث الذين ينبغي تأديبهم بتلك الأشعار التي تدعو إلى الشجاعة والكرم، وذلك أن العرب اختصت هاتين الفضيلتين بالاهتمام، وإن كانت - يستدرك ابن رشد - اختصتهما على سبيل الفخر وليس على سبيل الحث<sup>(٣)</sup>.

(١) احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٥٣٥-٥٣٧.

(٢) أرسسطو، فن الشعر «تلخيص ابن رشد»، ص ٥٠٠-٥٠٦.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٤.

وفي معرض تعريفيه لفهم المحاكاة، يعد ابن رشد الغلو الكاذب، نوعاً يستعمله السوفسيطائيون - أي الجذلون - من الشعراء<sup>(١)</sup> كقول النابغة:

تَقْدُّسْلُوقِيَّ الْمَضَاعِفَ نَسْجُهُ وَتَوْقُّدُ بِالصُّفَاحِ نَارَ الْحُبَاحِبِ

وقول المهلل:

فَلَوْلَا الرِّيحُ أَسْمَعَ مَنْ بِحَجْرٍ صَلِيلُ الْبَيْضِ تُسْقَرُعُ بِالْذَّكْوَرِ

ويعلق ابن رشد على هذا الضرب من الغلو قائلاً: وهذا كله كذب ويلحق به قول المتنبي<sup>(٢)</sup>:

عَدُوكَ مَذْمُومٌ بِكُلِّ لِسَانٍ وَلَوْكَانَ مِنْ أَعْدَائِكَ الْقَمَرَانِ

وقوله:

لَوْلَفْلُوكُ الدَّوَارُ أَبْغَضَتْ سِيرَةً لَعْوَقَهُ شَيْءٌ عَنِ السَّدُورَانِ

على أنه لا يليث أن ينافق نفسه، فيقبل هذا الغلو من المتنبي الذي رفضه للتو، بحجة أنه مطبوع، كقوله<sup>(٣)</sup>:

وَأَنَّى اهتَدَى هَذَا الرَّسُولُ بِأَرْضِهِ وَمَا سَكَنَتْ مُذْسِرْتَ فِيهَا الْقَسَاطِلُ!

وَمِنْ أَيِّ مَاءٍ كَانَ يَسْقِي جِيَادَهُ وَلَمْ تَصُفْ مِنْ مَرْجِ الدَّمَاءِ الْمَنَاهِلُ!

وقوله

لَيْسَنَ الْوَشْيُ لَا مُتَجَمِّلَاتِ وَلَكِنْ كُنْ يَصْنُّ بِهِ الْجَمَّالَا

وَضَفَرَنَ الْضَّفَافِرَ لَا لِحْسَنِ وَلَكِنْ خِفْنَ فِي الشُّعُرِ الْضَّلَالَا

ويعرف ابن رشد في معرض الكلام على اجادة القصص الشعري والبلوغ به غاية التمام، بأن هذا يوجد كثيراً في شعر الفحول والمفلقين من الشعراء، ولكنه إما في أفعال غير عفيفة أو فيما كانقصد منه للتخييل فقط، ويضرب مثالاً لذلك الفجور قولَ أمرىء القيس<sup>(٤)</sup>:

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧. النابغة، الديوان، ص ٣٢. المهلل، الديوان، ص ٤١.

(٢) تلخيص ابن رشد، ص ٢٢٧. العكبري، شرح ديوان المتنبي، ٢٤٢ / ٤ - ٢٤٧.

(٣) تلخيص ابن رشد، ص ٢٢٨. العكبري، شرح ديوان المتنبي، ١١٢ / ٢ - ٢٢٢، ١١٢ - ٢٢٢.

(٤) تلخيص ابن رشد، ص ٢٢. أمرىء القيس، الديوان، ص ٣١ - ٣٢.

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُّوْ حَبَابُ الْمَنَاءِ حَالًا عَلَى حَالٍ  
 فَقَالَتْ: سَبَّاكَ اللَّهُ أَبْنَكَ فَاضْحَى  
 أَلْسُتَ تَرَى السُّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي؟!  
 فَقَلَتْ: يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا  
 وَلَوْ قَطَّ عَوْرَأْسِي لَدِيْكَ وَأَوْصَالِي  
 وَهَذَا فِي إِنَّ ابْنَ رَشْدَ لَمْ يَذْخُرْ وَسْعًا فِي تَوْكِيدِ الْمَهْمَةِ الْإِلْخَالِيَّةِ، حَتَّى وَهُوَ يَلْخُصُ كِتَابًا  
 لَارْسَطُوا، مُسْتَمِدًا هَذَا التَّوْكِيدَ مِنْ أَفْلَاطُونَ.

## الفصل الأول النقد والقضايا الأخلاقية في الأدب

## ١ بين الرفيع والوهب

على الرغم من أن بعض النقاد العرب، قد تحرزوا من إيراد ما يخرج به قائله عن اتباع سبيل المؤمنين، فإنهم لم يتزموا بذلك. فالحصري، الذي سوّغ هذا التحرز بالحذر من تحقيق مآرب «أهل الإلحاد والأهواء الذين يسرُون حسواناً في ارتفاع» وعد قارئه في الموضع نفسه بأنه سوف يضمن كتابه: جواهر العقلاة والمجانين، وغرائب السُّقاط والفضلاء، وعجائب الأجواد والبخلاة، وطرف الجهال والعلماء، وتحف المفلحين والفضلاء، ونتف الفلاسفة والحكماء، وبدائع السؤال والقصاصن، وروائع العوام والخواص، وفواكه الأشراف والسفلة، ومنازه الطفيليين والأكلة، وأخبار المخابث والخصيان، وأثار النساء والصبيان<sup>(١)</sup>.

والأصمعي، الذي كان يتحرز من رواية بعض الأشعار لأسباب دينية، نراه يقول: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان: الا ترى أن حسان بن ثابت كان علاماً في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير - من مراثي النبي ﷺ وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول، مثل أمرىء القيس، وزهير، والتابفة، من صفات الديار والرحل، والهجاء والمديح، والتشبيب بالنساء، وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار؛ فإذا أدخلته في باب الخير لان»<sup>(٢)</sup>. إن هذا القول يؤكّد ضعف ذلك الشعر الديني الخَيْر الذي قيل في رثاء الرسول والصحابة، مقارنة بذلك الضرب من الشعر (الدنيوي)<sup>(٣)</sup> الذي يقتفي سبيل الفحول، فيصف الاطلال ويشبّب بالنساء ويمدح ويهجو ويصف الخمر والخيل والحروب ويمتلىء بالفخر. ومن الملاحظ أن الأصمعي لم يتوقف في معرض تعداده أغراض الفحول ليعين القدر المسموح به في الغزل، ولكنه سمي الغزل بأكثر صوره غلوّاً وهو التشبيب، ولم يستثن الهجاء الذي كان يمتنع عن تفسيره، فأتى به قبل المدح دون تحفظ.

(١) الحصري، جمع الجوامر، ص ٤٠٤.

(٢) المزرباني، الموشح، ص ٨٥.

(٣) احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، ص ٣٩.

أما ابن قتيبة، الذي أطّل الباحثون الوقوف بِإِيَّاهُ أَصْرَبَ الشِّعْرَ عَنْهُ، فنراه بَعْدَ أَنْ يَجْعَلَ مَا حَسِنَ لِفَظَهُ وَجَادَ مَعْنَاهُ مِنَ الشِّعْرِ فِي مَقْدِمَةِ هَذِهِ الْأَصْرَبِ، يَحْتَلُّ بِبِيَّنَاتِ أَبْنَى نُوَاسَ:

رَدْعٌ عَنْكَ لَوْمِي فِيَانُ اللَّوْمَ إِغْرَاءً

وَدَاوِينِي بِالْأَتِيِّ كَانَتْ هِيَ الدَّاءُ

ويقول بِأَنَّ الْحُسْنَ اجْتَمَعَ فِي صُدُورِ هَذِهِ الْبَيْتِ وَعِجْزِهِ، مَعَ أَنَّهُ يَعْرُفُ أَنَّ أَبْنَى نُوَاسَ رَفَعَ بِهِذَا الْبَيْتِ لَوَاءَ خَفَاقَ الْخَمْرِ، نَاهِيكَ عَمَّا تَبَعَّهُ إِيَّاهُ مِنْ أَبْيَاتٍ مَشْهُورَةٍ بَعْضُهَا مَكْشُوفٌ. لَا بَلْ نَرَاهُ يَرْدِدُ قَوْلَ هَارُونَ الرَّشِيدِ فِي هَذِهِ الْبَيْتِ، وَمُلْخِصُهُ أَنَّ أَوْلَاهُ يَمْثُلُ أَكْثَمَ بْنَ صَيْفِي فِي أَصْسَالِهِ الرَّأْيِ وَنَبْلِ الْعَظَةِ وَآخِرَهُ يَمْثُلُ أَبْقَرَاطَ فِي تَشْخِيصِهِ الدَّاءِ وَالدواءِ<sup>(١)</sup> !!

حتَّى قَدَامَةُ الَّذِي اسْتَفَاضَ فِي تَصْنِيفِ الْفَضَائِلِ الْمَدْوُحةِ تَصْنِيفًا مَنْطَقِيًّا، فَقَدْ ارْتَأَى أَنْ يَقْدِمَ بَيْنَ يَدِيِّ كِتَابِهِ قَائِلًا: «إِنَّ الْمَعْانِي كُلُّهَا مَعْرَضَةٌ لِلشَّاعِرِ وَلَهُ أَنْ يَتَكَلَّمَ مِنْهَا فِيمَا أَحَبَّ وَأَثَرَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَظِّرَ عَلَيْهِ مَعْنَى يَرْوُمُ الْكَلَامَ فِيهِ، إِذَا كَانَتِ الْمَعْانِي لِلشَّعْرِ بِمَنْزِلَةِ الْمَادَةِ الْمَوْضِوَعَةِ وَالشَّعْرُ فِيهَا كَالصُّورَةِ، كَمَا يَوْجِدُ فِي كُلِّ صَنْاعَةٍ مِنْ أَنْ لَا يَدْفِئُهَا مِنْ شَيْءٍ مَوْضِوِعٌ يَقْبِلُ تَأْثِيرَ الصُّورِ مِنْهَا، مِثْلُ الْخَشْبِ لِلنَّجَارَةِ وَالْفَضْسَةِ لِلصَّيَاغَةِ، وَعَلَى الشَّاعِرِ إِذَا شَرَعَ فِي أَيِّ مَعْنَى كَانَ مِنَ الرَّفْعَةِ وَالضَّعْفِ وَالرَّفْثِ وَالنَّزَاهَةِ وَالْبَذْخِ وَالْقَنَاعَةِ وَالْمَدْحِ وَغَيْرِ ذَلِكِ مِنَ الْمَعْانِي الْحَمِيدَةِ وَالْذَّمِيمَةِ أَنْ يَتَوَخَّى الْبَلُوغُ مِنَ التَّجْوِيدِ فِي ذَلِكَ إِلَى النَّهَايَةِ الْمَطْلُوبَةِ»<sup>(٢)</sup>.

إِنَّ مَعْانِيَ الشَّاعِرِ - هَاهُنَا - أَوِ الْأَغْرَاضِ، لَيْسَتْ سُوَى الْمَادَةِ الْخَامِ، سَوَاءَ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى الرَّفِيعِ أَوِ الْوَضِيعِ.. الْعَفِيفِ أَوِ الْفَاحِشِ، الْمَهْمُ فِي الْأَمْرِ أَنْ تُسْلِكَ هَذِهِ الْمَوَادِ فِي صُورَهَا الْمَنَاسِبَةِ، فَيُسْلِكَ مَعْنَى الْبَكَاءِ عَلَى نَكْرِيِ الْحَبِيبِ فِي صُورَةِ الْوَقْوَفِ عَلَى الْطَّلْلِ وَيُسْلِكَ مَعْنَى الْمَغَامِرَةِ وَالصَّبَرِ عَلَى الشَّدَائِدِ فِي صُورَةِ رَكْوَبِ النَّاقَةِ، وَالْأَهْمُ مِنْ ذَلِكَ أَيْضًا أَنْ يَتَذَكَّرَ الشَّاعِرُ دَائِمًا أَنَّ الشَّعْرَ صَنْاعَةُ مَادِتَّهَا الْأَلْفَاظِ، كَمَا إِنَّ النَّجَارَةَ صَنْاعَةُ مَادِتَّهَا الْخَشْبِ وَالصَّيَاغَةُ صَنْاعَةُ مَادِهَا الْفَضْسَةِ، وَلَذَا فَإِنَّ عَلَى الشَّاعِرِ أَنْ يَعْمَلَ عَلَى بَلُوغِ أَقْصَى غَایَاتِ الْإِتْقَانِ فِيمَا يَرَاوِدُهُ مِنْ صُورٍ، بِقْطَعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَعْنَى الَّذِي تَقْصِدُ إِلَيْهِ أَوِ الْغَرْضِ الَّذِي رَأَمَهُ، لَا بَلْ إِنْ قَدَامَةً لَا يَرْضِيهِ اكْتِفَاءُ الشَّاعِرِ بِبَلُوغِ الْغَایَةِ وَالْأَقْتَصَارِ عَلَى الْحَدِّ الْأَوْسَطِ مِنْهُ، وَلَكِنَّهُ

(١) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص. ٢٠.

(٢) قَدَامَة، نَقْدُ الشَّعْرِ، ص. ٤.

يطالب الشاعر بالغلو لأنّه الأجود، بدليل ما ذهب إليه أهل الفهم من العرب بالشعر والشعراء قديماً، حين قالوا: «أحسن الشعر أكذبه»؛ (وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَيْضًا فَلَاسْفَةُ الْيُونَانِيْنَ<sup>(١)</sup>...). وقد يبدو هذا التفاوت بين تأكيد القيمة الأخلاقية من جهة والاحتفال بالقيمة الجمالية من جهة أخرى، مدخلاً للقول بتناقض أحكام النقاد العرب وازدواج نظرتهم النقدية. إلا أن اطراد هذا التفاوت يثبت من جهة أخرى انتصارهم لقيمة الفنية، على الرغم من كل المقدمات والاستدراكات النظرية التي مهدوا بها لكلامهم على القضايا الأخلاقية النظرية مثل الصدق والكذب والغلو والبالغة، أو القضايا الأخلاقية العملية مثل التكسب، أو القضايا الأخلاقية التي يتداخل فيها العملي بالنظري مثل المناقب والمثالب والغزل والمجون. وكنت قد همت بالحاق قضية السرقات الشعرية بهذه القضايا، مدفوعاً بالإيحاءات الأخلاقية القوية التأوية فيها، لولا أنني عدت فعدلت عن ذلك لسبعين رئيسين مما:

١. أن الأخلاق ليست إلا إحدى القضايا الكثيرة التي عرج عليها النقاد العرب في معرض دراستهم لظاهرة السرقات الشعرية، التي ظلت تمثل لقرون عديدة، القضية الأكبر والأكثر جدارة بالدراسة والتتبع<sup>(٢)</sup>. أي أن الأخلاق ليست سوى قضية فرعية مقارنة مع قضية مركزية مثل السرقات.
٢. أن رأي النقاد العرب قد استقر بوجه عام، على عد السرقات الشعرية قضية فنية<sup>(٣)</sup>، رغم ما قد تمده التسمية من ظلال أخلاقية. يستوي في ذلك النقاد الذين تعقبوا شعراء بأعيانهم<sup>(٤)</sup> أو أولئك النقاد الذين عرضوا بهذه القضية بشكل عام<sup>(٥)</sup>. فالعلة في حدتها الأقصى عند هؤلاء النقاد تكمن في تحول الشعراء المحدثين إلى عالة على الشعراء القدامى، يمتحون منهم صورهم وأخيالتهم، وهي في حدتها الأدنى تتمثل في تنطّح بعض الشعراء لبعض المعاني وإخفاقهم في الإتيان بمثلها أو التفوق عليها<sup>(٦)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٢٢، ٢٦.

(٢) د. احسان عباس، تاريخ النقد، ص ٦٧١ - ٦٧٢.

د. محمد هدارة، مقدمة كتاب «سرقات أبي نواس»، ص ٣ - ١١.

(٣) الجرجاني، الوساطة، ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٤) ابن وكيع، المنصف، ١/٢٠ - ٢٠/١.

(٥) ابن رشيق، العدة، ٢/٢٨٠ - ٢٨٢.

(٦) المزرباني، الموشح، ص ٤٠.

## الغزل والخمر والمجون

مرَّ بنا أن الشافعي ردَّ شهادة من شَبَّب بأمرأة معينة، ليست ممن يحل له وطْرُها، حتى لو لم يزن بها، واشترط لإمساء هذا الردَّ أن يكثر الشاعر من التشبيب بالمرأة نفسها حتى يشهرها ويفضحها، كما مرَّ بنا أنه أجاز التشبيب بأمرأة دون تسمية، على اعتبار أن الرجل يمكن أن يشبَّب بزوجته وجاريتها.

وقد أشرنا أيضًا إلى أن الغزالى مال بخصوص النسب إلى تحريم نظمه والاستماع إليه، ثم عاد فاستدرك بأن على المستمع أن لا ينزله على امرأة معينة، فإن نَزَلَه فلينزله على من تحل له من زوجة وجارية، وبخلاف ذلك فهو عاص.

ولا ينقض هذا التحرز ما يروى من حكايات، تبرز استخفاف سعيد بن المسيب وأبن سيرين وعبد الله بن عباس بأولئك الذين وقفوا من النسب موقفاً مناوئاً<sup>(١)</sup>. إذ أن المجتمع كان حديث عهد بالإسلام، ولم يكن قد تعرض لتلك المؤثرات التي عصفت به لاحقاً. فتحرز الشافعى، الذى كاد يصبح تحريماً لدى الغزالى، ارتبط بجملة التغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي، وأحدثت خللاً عميقاً في الأخلاق الاجتماعية، وحرصه على تماسك المجتمع وصونه من أخطار الشقاق والأحقاد الناتجة عن القذف والتشهير، ناهيك عما يمكن أن يؤدي إليه الإكثار من الغزل من تشجيع على الرذيلة، هو الدافع الرئيس لهذا التحفظ.

وأما الفلاسفة، فقد ردوا شعر النسب، انطلاقاً من اعتقادهم بأن الشعر العربي كله، لا يقوم على الحث على الفضيلة، قدر ما يقوم على التبعج والفخر.

في موازاة هذا التحرز الديني والفلسفى من الغزل والنسب اتجه النقاد العرب إلى دراسة الغزل، وصرفوا جلَّ هممهم إلى تعريفه وتحديد وظيفته الفنية، وكشف الغطاء عملاً

(١) يدللنا على أن المقصود بالمناؤة هو النسب خاصة، والشعر عامة، مبادرة هؤلاء الفقهاء إلى التمثيل بآيات مكشوفة من النسب أو الاستماع إلى شعر مكشوف، انظر الفصل الأول من هذه الدراسة من ٧٧ .

يجوز فيه. ولم نعد منهن من فهم النسيب والغزل فهما أخلاقياً صرفاً، مثل ابن شرف والباقلاني، أو أطلق أحکاماً أخلاقية غابرة مثل ابن رشيق الذي اهتم بتهني الشاعر عن التغزل بالذات والإيحاء بأنه المطلوب وليس الطالب.

يرى قدامة بن جعفر أن ثمة حاجة ماسة لتحديد الفارق بين النسيب والغزل. فالنسيب يتضمن كل ما يتعلق بخلق النساء وأخلاقهن وأحوالهن في الهوى. وأما الغزل فهو تجربة الشاعر الذاتية، بما تتضمنه من تصايب واستهتار بالموضع والعوائق الحائلة دون المرأة. فكأن النسيب - كما يرى قدامة - هو الغرض العام الذي ينضوي تحته الغزل بما فيه التفصيلات الجزئية التي تتفاوت من شاعر لآخر. وكل من اهتم من الشعراء بالظهور كما ترغب النساء يُسمى غَزِلاً، وقد عرف عن النساء رغبتهن في عذوبة الكلام والطرافة ولطف الحركة ولين الجانب. والنسيب يتتوفر كلما كثر التهalk واللوعة في الصيابة، وبدأ الوجد والتذلل والانحلال والرخاوة مفترطاً، وقللت الخشونة والجلادة والإباء والتعزز. ويمكننا أن نلحق بالنسيب الحنين والتحسر على ديار المحبوب المقرن بهبوب الرياح وملعان البرق وهتاف الحمام<sup>(١)</sup>.

وقد رمى ابن رشيق عن قوس قدامة، فأحال القاريء إلى كتابه «نقد الشعر» وأضاف إلى الغزل والنسيب مسمى «التشبيب» الذي يجوز - كما يرى الجاحظ - أن يكون من ذكر الشبيبة وأصله الارتفاع، فكان الشباب ارتفع عن حال الطفولية، أو رفع صاحبه فيقال: شبُّ الفرس، إذا رفع يديه وقام على رجليه. ويجوز أن يكون من الجلاء، فيقال: شبُّ الخمارُ وجه الجارية، إذا جلاه ووصف ما تحته من محاسنه<sup>(٢)</sup>.

والنسيب كما يرى الحاتمي مدخل شعري إلى غرض الشاعر، ومتصل به في آن، ولا ينبغي أن ينفصل عنه، مثله في ذلك مثل العضو في جسد الإنسان، متى انفصل عن بقية الأعضاء خلُف عاهة في الجسم تنقص محاسنه<sup>(٣)</sup>. وحقه أن يكون حلو الألفاظ قريب المعاني شفافاً مطرياً، ليس بالطويل ولا القصير في مقام المديح<sup>(٤)</sup>. وهو موجه إلى الآخر وليس إلى

(١) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ٦٥ - ٦٦.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ٢/٢، ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ٢/١١١.

(٤) المصدر السابق، ٢/١١١، ١١٧.

الذات، فلا يجوز للشاعر أن ينسب بنفسه كقول ابن ربيعة<sup>(١)</sup>:

**بِيَنْمَا يَنْعَتُنِي أَبْصَرْتُنِي**

**دُونْ قِيدِ الْمِيلِ يَعْدُو بِي الْأَغْرِ**

**قَالَتِ الْكَبْرِيَّ: أَتَعْرِفُنَّ الْفَتَى**

**قَالَتِ الْوَسْطِيَّ: نَعَمْ، هَذَا أَعْمَرْ**

**قَالَتِ الصَّغِيرِيَّ وَقَدْ تَيَمَّثَهَا:**

**قَدْ عَرَفْنَاهُ، وَهُلْ يَخْفِي الْقَمَرِ؟<sup>(٢)</sup>**

ولا يجوز للشاعر أن يجعل المرأة طالبة أو راغبة كعادة العجم، إذ العادة أن يكون الشاعر الرجل هو المتفزّل المتماوت وأن المرأة هي المطلوبة الممتنعة، وذلك لأن العرب تغار على الحرم، خلافاً لقول عمر بن أبي ربيعة<sup>(٣)</sup>:

**قَالَتْ لَهَا أَخْتُهُ سَاعَاتِهَا**

**لَا تُفْسِدِنَّ الطَّوَافَ فِي عُمَرِ**

**قَوْمِي تَصْدِيْ لَهِ لِأَبْصِرَةَ**

**ئُمَّ اغْمِزِيْهِ يَا أَخْتُ فِي خَفَرِ**

**قَالَتْ لَهَا: قَدْ غَمَزْتَهُ فَأَبَيِ**

**ثُمَّ اسْبَطَرَتْ تَشَدُّدِيْ فِي أَثْرِي<sup>(٤)</sup>**

يؤكد هذا الاستعراض لمفهوم النسبة ووظيفته، أن الغزل ليس غرضاً مستقلّاً بذاته ، لكنه تقليد شعري أو مدخل نفسي وفني يهدف إلى تمهيد الطريق أمام الشاعر كي يصل إلى غرضه، فهو بهذه المثابة مقدمة قوله لا بد منها قبل الوصول إلى النتائج، ولا يتربّ عليها حكم قيمة أخلاقي، كان يُسأل الشاعر بما إذا كان قد فعل ما فعل أو أنه رأى ما وصف حقاً. ولهذا فليس لنا أن ننكر على ابن المعتر رده على ابن الأنباري قائلاً: «ما نهى النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولا السلف الصالح من الخلفاء المهدىين بعده عن إنشاد شعر عاهر ولا فاجر» لأن هذا النسب كان قد تم

(١) عمر بن أبي ربيعة، الديوان، ص ١٦٥.

(٢) ابن رشيق، العدة ٢/١١٨.

(٣) عمر بن أبي ربيعة، الديوان، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٤) ابن رشيق، العدة ٢/١١٨.

التعارف ضمناً على أنه صادر عن أولئك الذين «يقولون ما لا يفعلون» حتى أن الشريف المرتضى لا يتحرز من ذكر أجمل ما قيل في المضاجعة<sup>(١)</sup> على اعتبار أنه قول فحسب، وقد ظل النقاد يختمنون ملاحظاتهم الأخلاقية على أمرىء القيس، قائلاً بأنه لم يتجاوز حدود القول إلى الفعل، ورأتين غلوة في الوصف إلى أنه كان مبغضاً من النساء.

ومن الجلي أن قدامة والحااتمي وأبي رشيق، تعرضوا لمفهوم الغزل أو لما ينبغي أن يكون عليه، ولم يتعرضوا لما هو خارج عنه إلا بالقدر الذي يؤكده، كالتوقف بإزاء أبيات عمر بن أبي ربيعة لما فيها من قلب لأدوار العاشق والمشوق، ومن ثم الإخلال بتقليد فني يرتكز على ثابت أخلاقي، يحتم على الرجل أن يكون الطالب المطارد وعلى المرأة أن تكون المطلوبة المطاردة. ومن شأن هذا الإخلال ثم رجولة الشاعر الذكر، فيصبح موضوع الغزل بدلاً من أن يكون الواضع، فيتهم بالتأنث والترقق، كما أن من شأنه أن يكسر صورة المرأة الأنثى المستكينة المذعورة الضعيفة، فإذا بها مبادرة مصرحة برغبتها فتتهم بالابتذال.

وسواء كان هذا التأثر في شعر عمر هو الذي نبه النقاد الأوائل إلى ما في شعر أمرىء القيس والأعشى من جنسه أو العكس، فإن معيار الذكورة والأنوثة سيستخدم كمعيار أخلاقي فعال في نقد بعض أشعار النابغة والأعشى وامرئ القيس.

★★★

لم يكن الخروج على مفهوم الغزل أو النسيب هادئاً، بل كان صاخباً مدوياً يحكى التغير الصاخب الذي ألم بالمجتمع العربي في العصر الأموي على الصعد كافة، وقد استوى في حدة هذا الخروج، أولئك الذين اختاروا طريق الغزل المادي الصريح، أو أولئك الذين اختاروا طريق الغزل العذري العفيف. فالفریقان جعلا من الغزل غرضاً مستقلأً قائماً بنفسه، بعد أن كان وسيلة ومسوغاً. والفریقان أسرفاً في التعبير عن هذين القطبين المتضادين من العاطفة. كما صار الغزل موجهاً للنساء بعينهن، بعضهن متزوجات من رجال آخرين، ويصف لقاءات مع هؤلاء النساء.

وعلى الرغم من أن العذريين لم يسلموا من التعنيف، إلا أن مانا لهم لا يقارن بمالحق نظراً لهم من الذم والنفي والسجن والقتل. فقد عُنِّفَ عمر بن أبي ربيعة كما نفي الأحوص

(١) المرتضى، الأمالى، ٦٢/٢.

وقضى العرجي سنوات في السجن ثم قتل<sup>(١)</sup>. أما سحيم عبد بنى الحسحاس فقد قتله قومه حين تغلغل وتجاوز حد التلميح إلى التصریح بارتکارب الزنا. وقد أورد الأصفهانی أبياتاً عدّة<sup>(٢)</sup>، ذكر رواهـاـنـهاـ كـانـتـ السـبـبـ فيـ مـقـتـلـهـ كـفـولـهـ:

كـانـ الصـبـيرـيـاتـ يـوـمـ لـقـيـتـنـا

ظـبـاءـ حـتـتـ أـعـنـاقـهـ فـيـ الـمـاـنـسـ

فـكـمـ قـدـ شـقـقـنـاـ مـنـ رـاءـ مـُنـيـرـ

وـمـنـ بـرـقـعـ عنـ طـفـلـةـ غـيـرـ نـاعـسـ

إـذـ شـقـ بـرـدـ شـقـ بـالـبـرـدـ بـرـقـعـ

عـلـىـ ذـاكـ حـتـىـ كـلـنـاـ غـيـرـ لـابـسـ<sup>(٣)</sup>

وكـفـولـهـ:

يـاـ ذـكـرـةـ مـالـكـ فـيـ الـحـاضـرـ

تـنـكـرـهـاـ وـأـنـتـ فـيـ الـصـادـرـ

مـنـ كـلـ بـيـضـاءـ لـهـاـ كـافـلـ

مـثـلـ سـنـامـ الـبـكـرـ الـمـائـرـ<sup>(٤)</sup>

وقد شهد هو على نفسه حينما قدم للقتل فقال:

شـدـوـاـ وـثـاقـ الـعـبـدـ لـأـ يـقـلـتـكـمـ

إـنـ الـحـيـاةـ مـنـ الـمـاتـ قـرـيـبـ

فـلـقـدـ تـحدـرـ مـنـ جـبـينـ فـتـاتـكـمـ

عـرـقـ عـلـىـ مـتـنـ الـفـراـشـ وـطـيـبـ<sup>(٥)</sup>

(١) المرزبانی، الموشح، ص ٢١٨-٢٢٢.

(٢) الأصفهانی، الأغاني، ٢٢/٢٠٨-٣١٣.

(٣) سحيم، الديوان، ص ١٥-١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٦٠.

وتومىء هذه الحادثة إلى أن الناس باتوا يتوجّسون خيفة، من أن يكون هذا الذي يقوله الشعراء قد وقع حقاً، وقد حدث هذا التطور خلال ستوات قليلة فقط، إذ فيما حذر عمر بن الخطاب سحيماً، لأنّه كاد يشهد على نفسه بالزنا قوله:

تُوسِّدُنِي كَفَا وَتَتْنِي بِمِعْصَمِ

عليٌّ وَتَحْوِي رِجْلَهَا مِنْ وَرَائِي<sup>(١)</sup>

إذا بسحيم يقضي ضحية غزله الصريح الذي لا نملك أن نصدقه فيه أو أن نكتبه. خاصة أن ناقداً مثل ابن شرف اتخذ منه نموذجاً يعزز حقيقة أن الشاعر يعتمد إلى الادعاء وينسب لنفسه ما لم يقم به، إذا كان فاشلاً مع النساء لقبحه<sup>(٢)</sup>. لقد راح بعض الشعراء يحاول التخفف من كل الضوابط ، في ظل تعمق العوامل التي أدت إلى بروز الغزل؛ فالثراء وتدفق الجواري وازدياد الاحتكاك بالفرس والروم لم يؤدّ إلى شيوع الغزل الفاحش والمكشوف فحسب، ولكنه أدى إلى التغزل بالغلمان والتغنى بشرب الخمر، خاصة بعد أن ظهر مجموعة من الزنادقة الذين راحوا يفلسفون فجورهم ويجهرون بالمجون، مجاهرة استثارت باهتمام وردود فعل الفقهاء والنقاد. إذ مرّ بنا أن واصل بن عطاء اضطر إلى أن يهدّر دم بشار بعد أن تجاوز في غزله ومجونه كل حد. وقد أفرد الأصفهاني هؤلاء الزنادقة المجان بترجمات مطولة ، أكد فيها أنهم كانوا متّهمين في دينهم ومرميّين بالزنادقة، ومع ذلك فقد أورد لهم نوادر وطرفاً وأخباراً كثيرة وأشعاراً، تمور بالتهتك والزنادقة كقوله والبة بن الحباب وقد سكري يوماً ثم انتبه:

فَمَا خَيْرُ الشَّرَابِ بِغَيْرِ فَسْقٍ

يُتَابَعُ بِالْزَّنَاءِ وَبِالْأَكْوَاطِ<sup>(٣)</sup>

كما ترجم الشريف المرتضى لجملة منهم ، مثل الوليد بن يزيد بن عبد الملك وحمّاد الرواية وحمّاد بن الزبرقان وحمّاد عجرد وعبدالكريم بن أبي العوجاء وبشار بن برد ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد الحارثي وعلي بن خليل الشيباني<sup>(٤)</sup>. وعلى الرغم من أن المرتضى أكد

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠.

(٢) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٤٤.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ١١١/١٨.

(٤) المرتضى، الأمالى، ١/١٤٨، ١٢٨.

أن عنایته بغير هؤلاء أقوى، إلا أن اهتمامه بإجابة تساؤلات البعض عنهم، دفعه إلى إيراد نبذة عن كل واحد منهم وما أخذت عليه<sup>(١)</sup>:

★★★

وكما دافع ابن المعذ عن أبي نواس في ردّه على ابن الأنباري، فقد خصه بترجمة ضافية، بدا فيها بالغ الحماسة له، مع أنه يعترف بمجونه وخلالنته وشطارته. وقد أسبغ عليه جملة من الصفات الأخلاقية الإيجابية<sup>(٢)</sup>، ذكرناها في المناقب والمثالب، وأورد له جملة من نوادره وأشعاره كقوله<sup>(٣)</sup>:

ودارِ نُدَامِي عَطَلْسُوهَا فَادَلَجُوا  
بِهَا ئَرْ مِنْهُمْ جَدِيدٌ وَدَارِسٌ  
مَسَاحِبُ مِنْ جَرِ الرَّقَاقِ عَلَى التَّرَى  
وَاضْفَاثُ رَيْحَانِ جَنِيٍّ وَيَابِسٌ  
حَبَسَتْ بِهَا صَحْبِي وَجَدَدَتْ عَهْدَهُمْ  
وَانِي عَلَى أَمْثَالِ هَاتِيكَ حَابِسٌ  
أَقْمَنْتُهَا يَوْمًا وَيَوْمًا وَثَالِثًا  
وَيَوْمًا لَهِ يَوْمَ التَّرْحُلِ خَامِسٌ  
تَدُورُ عَلَيْنَا الرَّاحُ فِي عَسْجَدِيَّةٍ  
حِيتَهَا بِالْوَانِ التَّصَاوِيرِ فَارِسٌ  
قَرَارُهَا كَسْرَى وَفِي جَنَبَاتِهَا  
مَهَا تَدْرِيَهَا بِالْقِسْرِيِّ الْفَوَارِسُ  
فِلَلَرَاحُ مَا زَرَتْ عَلَيْهِ جَيْوَبُهَا  
وَلِلْمَاءِ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْقَلَانِسُ

(١) المصدر السابق، ١٢٨/١.

(٢) ابن المعذ، طبقات الشعراء، ص ٢٠٦.

(٣) أبو نواس، الديوان ٢/٧.٨.

ومما يسترعي انتباه الناظر في هذه الترجمة، حكاية طويلة ملخصها أن الفضل بن يحيى البرمكي تاق ذات ليلة لما ذكره الأصمسي، فلما وفاه شربنا حتى الثمالة، فقال الأصمسي: قاتل الله أبا نواس حيث يقول:

إذا ما أتتْ دُونَ الْهَمَاءِ مِنَ الْفَتَىِ

دَعَاهُمْ مِنْ صَدْرِهِ بِرْ حِيلِ

قال الفضل: هذا البيت له؟

قال الأصمسي: نعم يا سيدي

فاستزاده الفضل فأنسد:

وَخِيمَةٌ نَاطَوْرٌ بِرَأْسِ مُنِيفَةِ

تَهُمُّ يَدَمَنْ رَامَهَا بِرْ لَيْلِ

حَطَطْنَا بِهَا الْأَنْقَالَ مَلَّ هَجِيرَةِ

عَبُورِيَّةٌ تُذَكِّرِي بِغَيْرِ فَتِيلِ

تَأَيَّتْ قَلِيلًا ثُمَّ فَاءَتْ بِمَزَقَةِ

مِنَ الظَّلَلِ فِي رَثِ الْأَبَاءِ ضَئِيلِ

كَانَ الدِّيَهَا بَيْنِ عِطْفَيِ نَعَامَةِ

جَفَازُ زُهَاعَنْ مَبَرَكٍ وَمَقِيلِ

حَلْبَتْ لِاصْحَابِي بِهَا دَرَةَ الصَّبَابِ

بَصَفَرَاءَ مِنْ مَاءِ الْكَرْوِ شَمَوْلِ

إِذَا مَا أتَتْ دُونَ الْهَمَاءِ مِنَ الْفَتَىِ

دَعَاهُمْ مِنْ صَدْرِهِ بِرْ حِيلِ

فَلَمَّا تَوَفَىَ اللَّيْلُ جَنَاحًا مِنَ الدُّجَىِ

تَصَابَيْتُ وَاسْتَجْمَلْتُ غَيْرَ جَمِيلِ

وَأَصْبَحْتُ أَلْحِي السُّكَرَ وَالسُّكَرُ مُحَسِّنٌ

أَلَا رَبَّ إِحْسَانٍ عَلَيْكَ ثَقِيلِ

كفسي حَرَّتْ أَنَّ الْجَوَادَ مُقْتَرٌ  
 عليهِ وَلَا مَعْرُوفٌ عَنْدَ بَخِيلٍ  
 سَابِغِي الْغَنِيِّ إِمَانِدِيمْ خَلِيفَةٍ  
 يَقِيمُ سَوَاءً، أَوْ مُخِيفُ سَبِيلٍ  
 بِكُلِّ فَتَىٰ لَا يُسْتَطِعُ رَجَانَهُ  
 إِذَا نَوَهَ الرَّحْفَانِ بِاسْمِ قَتِيلٍ  
 لِيَخْمِسَ مَالُ اللَّهِ فِي كُلِّ فَاجِرٍ  
 وَذِي بِطْنَسَةٍ لِلطَّيِّبَاتِ أَكْسَوِيلٍ  
 أَلَمْ تَرَأَنَ الْمَالَ عَوْنَ عَلَى النَّدَىٰ  
 وَلَيْسَ جَوَادٌ مُعْدِمٌ كَبَخِيلٍ<sup>(١)</sup>

فقال الفضل: قاتله الله ما أشعره!! أما والله لو لا قاله الناس فيه ما فارقني، ولكن إذا فكرت فيه وجدت الرجل ماجناً خليعاً متھتكاً الوفا لحانات الخمارين فاترك نفعه لضده.  
 فقال الأصممي: أصلح الله الوزير، إنه مع ذلك بمكان من الأدب، ولقد جالسته في مجالس كثيرة، قد ضمت ذوي فنون من الأدباء والعلماء<sup>(٢)</sup>.  
 ومبعد استغرابنا ليس رأي الأصممي في أبي نواس وشعره، فقد اشتهر عنه الفصل بين شعر الشاعر وممارساته أو معتقده، وإنما هو الزعم بأنه شرب الخمر حتى سكر، مع أنها نعلم تحرزه من روایة شعر الهجاء والأنواع لأسباب دینية، والخمر أولى بأن يتمتنع عنها.  
 وقد أفرد ابن المعتز والببة بن الحباب ومطبيع بن أبياس بترجمتين ذكر فيهما طرفاً من مجونهما وخلاعتھما واستحسن لهما أشعاراً كثيرة في المجنون، منها قول مطبيع:

فَمَا زَالَتِ الْكَأسُ تَغْتَلُنَا

وَتَذَهَّبُ بِسَالَوْلِ الْأَوَّلِ

(١) أبو نواس، الديوان، ٢ / ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) ابن المعتن، طبقات الشعراء، ص ٤١٦ - ٤١٧.

إلى أن تواقتْ صلاة العشاءِ  
 ونحنُ من السُّكُرِ لم نعقلِ  
 فمنْ كان يعرِفُ حقَ النعيمِ  
 وحقُ الجليسِ فلا يجهلِ  
 وما إن جرَتْ بیننا مزحةٌ  
 تهيجُ مراءَ على السُّلسِلِ<sup>(١)</sup>

وحمل المرزباني على أبي نواس فتعقبه في غلوه ومجونه، ووصف معظم أبياته بالخسأ، واعتذر عن ايراد أبيات أخرى، لما فيها من ضعة وبطلان<sup>(٢)</sup>، وقد توقف عند قوله يخاطب الأمين:

يا أَحْمَدُ الْمُرْتَجَى فِي كُلِّ نَائِبٍ  
 قُمْ سَيِّدِي نَعْصِي جَبَارَ السَّمَاوَاتِ<sup>(٣)</sup>  
 واستنكر منه هذا القول، لأنَّه من أعظم الجرأة وأقبح المجاهرة وأشد التبغض إلى العزيز الجبار، أن يقول: «نعصِي جَبَارَ السَّمَاوَاتِ» فذكر المعصية مع ذكر الجبار<sup>(٤)</sup>. ومن الملاحظ أن ضيق المرزباني بخمريات أبي نواس، لا يقل عن ضيقه بخلوه في العقيدة أو تهتكه في الغزل.

★★★

ولأنَّ جل الشعراء، تجاوزوا حدود وصف الخمر إلى شربها ومعاقرتها، فإنَّ الكلام عليها أيضًا لم يعد مدخلاً فنياً إلى الغرض الشعري، ولكنه خداً مقصوداً لذاته. وكان المعربي قد أكد الوظيفة الفنية لوصف الخمر، حينما توجه باللوم لحسان بن ثابت لأنَّه لم يتورع عن افتتاح همزيته في مدح الرسول بقوله:

كَانَ سَبِيلَهُ مِنْ بَيْتِ رَاسِ  
 يَكُونُ مِزاجَهَا عَسْلٌ وَمَاءٌ

(١) المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٢) المرزباني، الموسوعة، ص ٤١٥، ٤١٦.

(٣) أبو نواس، الديوان، ١٩٢/١.

(٤) المرزباني، الموسوعة، ص ٤١٧، ٤١٦.

عَلَى أَنْيَابِهَا، أَوْ طَعْمَ غَضَّ

مِنَ التَّفَاحِ هَصَنَرَةً اجْتَنَبَهُ

إِذَا مَا الْأَشْرِبَاتُ ذَكَرْنَاهُ يَوْمًا

فَهُنَّ لَطِيفِ الرَّاحِ السَّفَاءُ

فقال له حسان بن ثابت: إن رسول الله (ﷺ) أوسع خلقاً مما تظنين، ولم أقل إلا خيراً؛ فلم أذكر أني شربت خمراً ولا ركبت مما حظر أمراً، وإنما وصفت ريق امرأة، يجوز أن يكون حلالاً، ويمكن أن أقوله على الظن<sup>(١)</sup>. وهذا القول الذي تخيله أبو العلاء يؤكد أن الرسول (ﷺ)، تقبل وصف الخمر، كما تقبل وصف المرأة، انطلاقاً من سعة أفقه ومعرفته بطرائق العرب في القول الشعري، حيث تقتضي أن يمهد للقصيدة بمقدمة غزلية أو خمرية. كما أن هذه المقدمة لا تعني بالضرورة مقارفة الشاعر لما يصف، مما يفتح الباب أمام احتمال أن تكون الموصوفة زوجة الشاعر أو من يحل له. وهذا مخالف لما صارت إليه الحال في العصرين الأموي والعباسي، حيث عمد الشعراء إلى التخصيص بدل التعميم، وخاضوا في أدق التفاصيل وانهمكوا في شرب الخمر والدعوة إلى شربها، يشجعهم على ذلك إقبال بعض الخلفاء على معاقرة الخمر وتعلقهم بها تعلقاً شديداً كالأمين والوليد بن يزيد، وبعد أن أفتى بعض الفقهاء بجواز شرب بعض أنواع النبيذ<sup>(٢)</sup>، فانفتحت طريق التأليف في الخمر وفوائدها وأذابها على نحو لا يخلو من جرأة، إذ يقول الرقيق القيررواني: «وليس في الأمور التي وقع فيها الحظر والإطلاق شيء اختلف الناس فيه اختلافهم في الأشربة، وما يحل منها وما يحرم على قدم الأيام، ومع قرب العهد بالرسول عليه السلام، وخيار الصحابة وكثرة العلماء الذين يؤخذ عنهم، ويقتدى بهم، حتى إن ابن سيرين مع بارع علمه، وثاقب فهمه، سأله عبيدة السلماني عن النبيذ فقال له عبيدة وقد لحق علماء الصحابة منهم علي وابن مسعود رضي الله عنهما: اختلف علينا في النبيذ، وأحدث الناس أشربة كثيرة، فما لي شرب منذ عشرين سنة إلا لبن أو ماء أو عسل. وإن شيئاً وقع فيه الاختلاف في ذلك العصر بين أولئك الأئمة، لحربي

(١) أبو العلاء، رسالة الغفران، ص ٢٢٤، ٢٢٥. حسان، الديوان، ص ١٤٠، ١٣٢.

(٢) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص ٦٥، ٧٢.

أن يشكل على من بعدهم، وتخالف فيه آراؤهم، ويكثر تنازعهم»<sup>(١)</sup>.

وتنظر الاقتباسات ، التي يعزوها الرقيق لفلسفه وشعراء يونانيين وفرس، أن الاحتراك بالام الأخرى، كان له أكبر الأثر في الإقبال على الخمر نحو قوله: «قال شاعر اليونانيين: الشراب مصباح الظلام، وشفاء الأسمام، يجمع عز المجاهدة وحلوة المسامة، ويتفوق وقار الجلاس بلذة الاختلاس، ومن فضله إذا تمشي في عظامك، وانتشر في أعضائك منحك صدق الحس وفراغ النفس، يجعلك خالي الدرع، فسيح الباع، رضي<sup>٢</sup> البال، قليل الاشتغال، رحب الهمة، واسع النعمة، ينفي عنك طوارق العسر، ويسد عنك أبواب الخصاصة والفقر، فهو أخوه الصبوة، وقسيم الشهوة، يرد الشيوخ في طبع الشبان، ويدعو الشبان إلى نشاط الصبيان»<sup>(٣)</sup>.

ولعل الملاحظات التي ساقها ابن وكيع في معرض كلامه على خمريات المتّبني، هي الأكثر طرافةً وانطواءً على المفارقة. فبعد أن أصلى المتّبني ناراً حامياً لأنّه غلاً وجاؤز حد الاعتقاد في بعض الآيات<sup>(٤)</sup>، نراه ينصب من نفسه معلماً يلقنه دروساً في كيفية وصف الخمر وفوائده شربها. ويمكن أن نقسم ملاحظات ابن وكيع إلى قسمين: قسم يتضمن مأخذ فنية وأسلوبية<sup>(٥)</sup> كقول المتّبني:

هجرتُ الخمر كالذهبِ المصفى

فخمرى ماءٌ مزنٌ كاللّجينِ  
أغارٌ من الزجاجةِ وهي تجري  
على شفةِ الأميرِ أبي الحُسينِ  
كأنَّ بياضَها والراحَ فيها  
بياضٌ مُحْدِقٌ بسُوادِ عَيْنِ<sup>(٦)</sup>

(١) الرقيق القيرولي، قطب السرور، ص ٢٦٠-٢٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٣) ابن وكيع، المنصف، ص ١٨١، ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٢٥-٢٢٧.

(٥) المتّبني، الديوان، ٤/١٩٤-١٩٣.

وقوله:

**رَأَيْتُ الْحُمِيًّا فِي الرُّجَاجِ بِكُفَّةٍ**

**فَشَبَّهُتُهَا بِالشَّمْسِ فِي الْبَدْرِ فِي الْبَحْرِ<sup>(١)</sup>**

وهناك قسم يتضمن مأخذ أخلاقية على أبي طيب قوله:

**وَأَنْ لَنَا بَعْثَ الطَّلَاقَ إِلَيْهِ**

**لَا عَلَّانَ بِهِذِهِ الْخُرُطُومِ<sup>(٢)</sup>**

فقد فقه أبو الطيب - كما يرى ابن وكيع - في هذا البيت فقهًا غير إسلامي ، لأن ذكر أن حالها حلف عليه بالطلاق ليشرب الخمر فشربها، وجعل رده عروسه إليه كفاراة ذنبه، في معصية كان اجتناب الحالف عليها واجتناب ما نهى الله عز وجل عن شربه أولى بمذهب المسلمين<sup>(٣)</sup>.

وهو يشير بذلك إلى البيت التالي:

**فَجَعَلْتُ رَدِّي عَرْسَهُ كَفَّارَةً**

**مِنْ شُرْبِهَا وَشُرْبِتُ غَيْرَ أَثِيمٍ**

وكأنما نسي ابن وكيع هذا التفقة فراح ينعي على أبي الطيب قوله:

**وَأَنفَسْ مَا لَفْتَى لُبْنَةً**

**وَذُو الْلُبْنَبِ يَكْرَهُ إِنْفَاقَهُ**

ويستنكر عليه هذه الخطيئة، لأنه لم يعرف سبباً دعا الناس إلى محبة الشراب، إلا الرغبة في إنفاق العقل الذي إن ذهب الليلة عاد غداً، وقد أعقب ريحًا من السرور تنتهز فرصة وتحلو لذتها. ولا نعدم في هذا الاستنكار بعض المنطق حين يقول ابن وكيع: ولو قال أبو الطيب «وأنفس ما لفتى دينه» لما اعترض كلامه ولا جاز أن ينكر<sup>(٤)</sup>.

وقد مضى ي الفلسف لنا الفارق بين السكر والموت احتجاجاً على قول المتنبي:

(١) المصدر السابق، ٢/٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص / ٤٦٠٤٧.

(٣) ابن وكيع، المنصف، ص ٢٤٠ . ٢٤١.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٩ . ٥٦٠.

وقد مات أمس بها موتاً

وما يشتهي الموت من ذاقه<sup>(١)</sup>

فمن مات لا شهوة له، ومن يذوق السكر فهو يشتهيه، لأن السكر ليس موتاً بل غيبة تمييز.  
ويسلم ابن وكيع للمنتبي بأن السكر قد يؤدي بالشارب إلى ما لا يليق، لكنه يستدرك قائلاً:  
ولكن لها ساعة تقل هذه البلايا في حينها وتحمل على معاودة شربها، وهي الحال التي كرهها  
أبو الطيب<sup>(٢)</sup>.

## ٢

### الكتاب

كان الإنسان الجاهلي يفرج للشعر كلما حزبه أمر، فيقول البيت أو البيتين، ليفرج عن نفسه أو لينقض حاجته<sup>(٣)</sup>. وأما الشعراء المعدودون فلم يقتصروا على الأبيات القليلة، بل تعدوها إلى القصائد الطوال، فأطّلوا وأجادوا طمعاً في الاستحواذ على إعجاب الناس، وليس طمعاً في الثواب المادي، خاصة أن معظم هؤلاء الشعراء كانوا أسياداً معدودين وفرساناً لا يشق لهم غبار، مثل أمرىء القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد. ولا نعدم بين الجاهليين من أصحاب ثواباً على شعره دون أن يتم مرؤوته أو يغض من شأن نفسه مثل زهير بن أبي سلمى، كما لا نعدم بينهم من تكسب بشعره وجعله وسيلة للارتزاق مثل النابغة الذبياني والأعشى. فلتحقهما لأجل ذلك ذم كثير.

وعلى الرغم من أن الرسول ﷺ وخلفاء الراشدين أثابوا على الشعر تعزيزاً وتاليفاً<sup>(٤)</sup>، إلا أن الإسلام نهى بوجه عام عن التبطل والسؤال وتكلف الناس. وحضر على إحراز الكفاية بالعمل والجهد، وقد روى ابن عبد البر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يحب الحبي الحليم المتعطف، ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف»<sup>(٥)</sup>.

(١) المنتبي، الديوان، ٢ / ٣٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦١.

(٣) الرازى، الزينة، ١ / ٨٥.

(٤) ابن رشيق، العمدة، ١ / ٨٢.

(٥) ابن عبد البر، بهجة المجالس، ١ / ٥٨٩.

وقد دفع الصراع السياسي المحتمم بالأمويين إلى الإغراق على مادحיהם من الشعراء، إلى الحد الذي فقد معه الشاعر هالته القديمة وغدا زهن إشارة المدح، مما حدا بالجاحظ للقول: بأن الشعر أدنى مروة الشريف وأسرى مروة الوضيع<sup>(١)</sup>، وغدا الكلام على هذا التحول في وجهة الشعر والشاعر، أهم المدخل لذمهم على أساس أخلاقي، حيث استند اللاهجون به إلى كشف الأساليب التي انتهجها بعض الشعراء للوصول إلى المدح ونيل عطائه<sup>(٢)</sup>.

أما أبو حاتم الرازبي فقد برر اتجاه الشعراء إلى التكسب، بظهور الإسلام الذي جردهم من امتيازاتهم، إذ بعد أن كانوا بمنزلة الحكام؛ يقولون فيرضي قولهم ويحكمون فيما يرضي حكمهم، بطل الاقتداء بهم واستغفني عنهم، وصاروا أتباعاً بعد أن كانوا متبعين «وسألوا بالشعر، وتملقو للملوك والخلفاء، وتضرعوا إلى أهل الثروة والأمراء، ونزلوا عن رتبتهم، واستهان بهم الناس، وقلوا في أعينهم»<sup>(٣)</sup>.

وفيما أرجع التوحيد ذلك، إلى تأصل الطمع والجشع فيهم، مردداً مع القائلين قولهم: «لا تصحبن شاعراً فإنه يهجوك مجاناً ويُطريك بشمن»<sup>(٤)</sup>، فقد عقد عبد الكريم النهشلي باباً في الأنفة عن السؤال، وكأنه يريد أن يرد بما ساقه من مواقف وحكايات، على من ذم الشعر لأجل التكسب. وقد قدم لهذا الباب بأن الشاعر أفضل عند العرب من الخطيب، إذ كانوا «يُهَنَّأُون بالشاعر إذا نبغ، إلا أن المحدثين أخرجوا الشعر عن حقيقته وصيروه وسيلة كسب». واستشهد على أنفة العرب من الطلب بالشعر، بقول عبيد بن الأبرص:

من يسأل الناس يحرِّمُوهُ

وسائلُ اللَّهِ لَا يُخِيبُ<sup>(٥)</sup>

ثم عرضَ البعض من أنفوا من السؤال مثل ابن ميادة، الذي عزم على الارتحال كي يمدح المنصور فأتاه راعي إبله بلبن، فشرب منه شربة، ثم مسح بطنه فقال: سبحان الله!! أَفْدُ على أمير المؤمنين وهذه الشربة تكفيني؟! فرجع ولم يأته. كما عرض لجميل بن معمر العذري

(١) النهشلي، المتنع، ص ٢٩.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ١ / ٨١.

(٣) الرازبي، الزينة، ١ / ١١٥.

(٤) التوحيدى، مثالب الوزيرين، ص ٥ - ٦.

(٥) عبيد، الديوان، ص ٢٢.

الذى يقال انه لم يمدح أحداً قط، أنفة وترفعاً، وروى عنه حكاية لا تخلو من طرافة مؤداها انه صحب الوليد بن عبد الله في بعض سفره، والوليد على نجيب، فرجز جميل قائلاً:

يَا بَكْرُ هَلْ تَعْلَمُ مَنْ عَلَا كَا خَلِيفَةُ اللَّهِ عَلَىٰ ذُرَا كَا

فقال له الوليد ظناً أنه يمدحه: انزل فارجز فقال:

أَنَا جَمِيلٌ فِي الْسَّنَامِ مِنْ مَعْدَةِ

في الذروة العلياء والرُّكْنِ الأَشَدِ<sup>(١)</sup>

فقال له الوليد: اركب لا جملك الله<sup>(٢)</sup>!

وقد أفاد ابن رشيق من آراء أستاذه النهشلي في التكسب والأنفة من السؤال، وعمل على تعميقها، ورددها معززة بكثير من الشواهد، فعقد لها باباً خاصاً، بدأه بقول الرسول ﷺ: «أنهاكم عن قليل وقال، وعن كثرة السؤال وإضاعة المال، وعقوق الأمهات ووأد البنات، ومنع وهات». ثم راح يؤكّد أن العرب لم تكن تتkick بالشعر، ولكن أحدهم كان يصنع ما يصنعه استمتاعاً بالشعر أو اعتراضاً بالجميل.

وتوقف بإزاء النابغة الذبياني، ليؤكد أنه أول من مدح الملوك، وقبل الصلة على الشعر، وخضع للنعمان بن المنذر، مع أنه كان قادراً على الامتناع منه بعشيرته، فاجترا على التkick، وسقطت منزلته، وجمع مالاً كثيراً من الملوك، حتى أكل وشرب في صحاف الذهب وأواني الفضة، وقد رويت عنه في التkick بالشعر مع النعمان بن المنذر قبائح كثيرة، مثل مجاعة الحاجب ودس النساء كي يذكروه به. وقد أشار لزهير إشارة عارضة فقال: وتkick زهير بن أبي سلمي بالشعر يسيراً مع هرم بن سنان<sup>(٣)</sup>. ومن المرجح أن زهيرًا لم يتقصد استعطاء هرم، ولكن الأخير هو الذي أدرك الشرف الذي يسبقه عليه زهير فأقسم لا يمدحه زهير إلا أعطاه، ولا يسأله إلا أعطاه، ولا يسلم عليه إلا أعطاه: عبداً أو وليداً أو فرساً، فغلب الحياة على زهير لذلك، فكان إذا رأه في ملاقال: عموا صباحاً غير هرم، وخيركم استثنى<sup>(٤)</sup>.

وقد أورد الأصفهاني ما يدل على أن عمر بن الخطاب، كان أول من تنبأ لقلة عطاء هرم إنما

(١) جميل، الديوان، ص ٤٨، وفي الأغاني أن الذي رجز قائلاً: «يَا بَكْرٌ... الْخُ»، هو غير جميل، ١٤٢٠١٤١ / ٨.

(٢) النهشلي، المطبع، ص ٢٢٥٠٢٢٩.

(٣) ابن رشيق، العمدة، ١ / ٨٠ - ٨٦.

(٤) الأصفهاني، الأغاني، ١٠ / ٣٥٤.

قيس بما قاله زهير فيه من شعر، فقد روي عن الأصمسي أن عمر بن الخطاب قال لبعض ولد هرم: أنشِّنِي بعض مدح زهير أباك، فأناشتده، فقال عمر: لقد كان يحسن فيه القول، قال: ونحن والله كنا نحسن عطاءه، فقال عمر: لقد ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم، وروي عن غيره أن عمر قال لابن زهير: ما فعلت الحل التيكساها هرم أباك؟ فقال: أبلاها الدهر، قال: لكن الحل التيكساها أبوك هرماً لم يُبلاها الدهر<sup>(١)</sup>.

وهاجم ابن رشيق الأعشى، لأنه جعل من الاتجار بالشعر في الأفاق وغشيان ملوك العرب والعم، غايتها القصوى، واستدرك على من قال بأنه كان أول من سأله بالشعر، فرجح أن يكون النابغة أول من فعل ذلك لأنه أحسن من الأعشى<sup>(٢)</sup>.

هذا عن شعراء الجاهلية، أما عن شعراء الإسلام، فإن ابن رشيق يحمل الخطيبة مسؤولية المقت والذل الذي لحق بأهل الشعر، لأنه أكثر من سؤال الخاصة والعامة بالشعر وانحطاط الهمة فيه والإلحاف حتى «حرم السائل وعدم المسؤول»<sup>(٣)</sup>.

ولم يدخل وسعًا في التوصل بالعبارة الأخيرة إلى التنوية بكرم معدو حه أبي الحسن رئيس ديوان الإنشاء فقال:

إِلَّا بِقَيْامِ أَنْاسٍ بِهِمْ

إِلَى سَبِيلِ الْمَكْرُمَاتِ يُهَدَّى

وكأنما أراد أن يفصح عن مذهبـه في قبول العطاء، فالشاعر كان في مبتدأ الأمر أرفع منزلة من الخطيب، لحاجة الناس إلى الشعر في تخليد المآثر واظهار الشوكة وصيانته عرض القبيلة، حتى إن القبائل الأخرى كانت تحسب للشاعر ألف حساب خوفاً من هجائه، فلما ظهر بعض الشعراء الذين تكسبوـا بالشعر وجعلوه مصدر رزق لهم ووسيلة لثتم الأعراض، ارتفع قدر الخطابة وهبط قدر الشعر، ففشت في أهلـه الضراعة وطمعواـ في أموال الناس وذلواـ، إلا من ربـء بنفسـه فوقـرـها وعرفـ مقدارـها ، فبلغـ من العطاءـ وهو نقـيـ العرضـ مصـونـ الوجهـ مـالـ يكنـ سـيـبلـغـهـ بـعـكـسـ ذـلـكـ . وهـكـذاـ، فلاـ جـناـحـ عـلـىـ الشـاعـرـ فـيـ قـبـولـ العـطـاءـ مـاـ دـامـ اـنـهـ لاـ يـزـرـيـ

(١) المصدر السابق، ٢٥٤ / ١٠.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ٨١ / ١.

(٣) المصدر السابق، ٨٢ / ١.

بقدره ولا يقدح في مروعته. وقد قبل لبيد بن ربيعة العطاء لما أسن وأقل، وقبله كذلك كبار الفقهاء وأصحاب الورع مثل عبد الله بن عمر والحسن البصري ومالك بن أنس، وإن كان هناك شعراء لم يمدحوا أحداً نأياً بأنفسهم عن العطاء، مثل جميل بن معمر وعمر بن أبي ربيعة والعباس بن الأحنف، وهؤلاء كلهم شعراء غزلون<sup>(١)</sup>.

## ٤

## الهجاء

هو فن رئيس من فنون الشعر عند العرب، وقد تحامته القبائل في الجاهلية، ماله من أثر نفسي واجتماعي بالغ، وليس أدل على أثره البالغ من ضيق الرسول ﷺ به حينما هجاه شعراء قريش، ومسارعته إلى تحريض شعراء المسلمين على الرد.

وإن كان هجاء حسان و أصحابه، قد عُدّ شكلاً من أشكال الجهاد ضد قريش، فإن إقدام الحطيئة على هجاء الزبيرقان بن بدر، نبه عمر بن الخطاب لما يتضمنه الهجاء من مخاطر على وحدة الجماعة، ولما يؤدي إليه من ضغائن وأحقاد ونزاعات. ولعله لذلك، فهم الإقذاع في الهجاء على أنه المفاضلة بين الناس، وقد وافقه الحطيئة على ذلك<sup>(٢)</sup>.

ولم يمر كثير وقت حتى تحقق ما كان عمر بن الخطاب يخشى منه، إذ ما إن خلصت الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان حتى كان الهجاء قد استفحـل، بين أحـياءـ العربـ المـتنافـسةـ والـتيـاراتـ السـيـاسـيـةـ المـتـصـارـعـةـ ،ـ وـ الشـعـرـاءـ الـذـيـنـ تـسـابـقـواـ لـلـتـعـبـيرـ عـنـ هـذـهـ الـأـهـوـاءـ الـمـخـتـلـفـةـ .ـ وـ قـدـ أـضـرـمـ الشـعـرـاءـ الـذـيـنـ نـصـبـواـ أـنـفـسـهـمـ أـبـوـاقـاـ لـهـذـهـ الـأـهـوـاءـ الـمـخـتـلـفـةـ ،ـ نـارـ الـخـلـافـ منـ خـلـالـ أـهـاجـيـهـ الـتـيـ بـالـغـواـ فـيـماـ ضـمـنـوـهـاـ مـنـ عـيـوبـ وـنـقـائـصـ ،ـ وـسـخـرـيـةـ وـتـهـكـمـ وـكـلـامـ فـاحـشـ بـذـيـءـ .ـ حـتـىـ ضـاقـ بـهـمـ الـفـقـهـاءـ وـرـاحـواـ يـنـعـونـ عـلـيـهـمـ فـجـورـهـمـ فـيـ الـخـصـامـ وـابـتـازـهـمـ النـاسـ فـمـنـ أـعـطـاهـمـ مـدـحـوـهـ وـمـنـ مـنـعـهـمـ هـجـوهـ ،ـ فـقـالـ فـيـهـمـ الـحـسـنـ الـبـصـرـيـ :ـ قـدـ -ـ وـالـلـهـ -ـ رـأـيـناـ أـوـدـيـتـهـمـ الـتـيـ يـخـوـضـوـنـ فـيـهـاـ ،ـ مـرـةـ فـيـ شـتـيـمـةـ فـلـانـ وـمـرـةـ فـيـ مـدـيـحـةـ عـلـانـ<sup>(٣)</sup>ـ .ـ لـاـ بـلـ ضـاقـ بـهـمـ بـعـضـ نـقـادـ الـشـعـرـ مـثـلـ الـأـصـمـعـيـ فـامـتـنـعـ عـنـ روـاـيـةـ كـلـ مـاـ فـيـهـ هـجـاءـ .ـ وـأـصـلـاهـمـ التـوـحـيدـ نـارـاـ

(١) المصدر السابق، ٨٢/٨٤.

(٢) الاصفهاني، الأغاني، ٢/١٧٩. ابن رشيق، العمدة، ١/١٧٠.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/٣٥٢.

حامية، فوصفهم بأنهم «أصحاب النظم وأرباب المدح والهجاء، والتلبي والحمد، والتشنيع والتحسين.. لا يكتسبون إلا بهذا المذهب، ولا يعيشون إلا على هذا الاختيار، ولهم الهجاء المبكر، والقول المخزي، والقذع المؤلم، واللفظ الموجع، والتعريض الذي يتجاوز التصرير، والتصرير الذي يجمع كل قبيح»<sup>(١)</sup>.

ولقد خص النقاد العرب هذا الضرب من القول، بقدر كبير من اهتمامهم، فتكلموا على أكثر وحدوده التي لا ينبغي تجاوزها، وردوا قول عمرو بن العلاء: «خير الهجاء ما تنشده العذراء في خدرها فلا يقبح بمثلها»، كقول جرير:

لو أن تغلبَ جمَعَتْ أحسابها

يُوم التفاخرِ لِم تزِنْ مثقالاً

وقوله:

فَغُضِّ الطَّرْفَ إِنَّكَ مِنْ نَمِيرٍ

فَلَا كَعْبًا بَلْغَتْ وَلَا كِلَابًا<sup>(٢)</sup>

وابع بعضهم عمر بن الخطاب في فهمه للإيقناع على أنه أشد الهجاء، فروى ابن سلام عن يونس بن حبيب أنه الهجاء بالتفصيل، وذهب بعضهم الآخر، إلى أن أشد الهجاء أفعى وأصدقه، أو ما عف لفظه وصدق معناه<sup>(٣)</sup>.

ورأى القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني - كما ورد في «العدمة» - أن أبلغ الهجاء ما خرج مخرج التهزل والتهافت، وما كان بين التصرير والتعريض، وما قربت معانيه وسهل لفظه وأسرع علوقه بالقلب، ولصوته بالنفس، كقول زهير:

وَمَا أَدْرِي وَسُوفَ إِخْسَالُ أَدْرِي

أَقْوَمُ الْأَلْ حَفْصٌ أَمْ نِسَاءٌ

فَإِنْ تَكُنِ النِّسَاءُ مُخْبَثَاتٍ

فَحُقٌّ لِكُلِّ مُحْصَنَةٍ هِدَاءٌ

(١) التوحيدى، مثالب الوزيرين، ص ٥٢.

(٢) ابن رشيق، العدة، ١/١٧٠. جرير، الديوان، ص ٥٤٥، ٩٧.

(٣) ابن رشيق، العدة، ١/١٧١، ١٧٠.

واما القذف كيما اتفق والإفحاش في القول، فقد عده علي بن عبدالعزيز الجرجاني سباباً محضاً، ليس فيه ما يدل على الشعر إلا الوزن<sup>(١)</sup>، ولا زيب في أن هذا الفيصل يتصل أن يكون حداً فاصلاً بين الفن والابتذال. فشتان بين شاعر يعرض فيوسع الظن في التعریض ويعلق النفس به ويدفعها للبحث عن معرفته وطلب حقيقته، وشاعر آخر يجذب إلى التصریح الذي تحيط به النفس فيفترى ويکيل الشتائم وينال من أعراض الناس<sup>(٢)</sup>. كما أن من شأن الانتباه إلى هذا الفيصل أن يوجه الشاعر لتأليف هجائه وفقاً لمقام الشخص المقصود بالهجاء. فلا يجوز له أن يهجو الشريف بما يهجو به العامي، ولا يحذله أن يطيل الهجاء، وكلما اعتمد الشاعر على سلب المهجو فضائله الخُلُقية كان شعره أجود، ودونه في المرتبة ذلك الشاعر الذي يعتمد على وصف العيوب الخُلُقية<sup>(٣)</sup>.

إن الارتفاع بالهجاء من مستوى السباب إلى مستوى الفن، يوفر لناقد مثل قدامة بن جعفر فرصة الحديث عنه على أنه نظير المديح، إذ كلما كثرت أضداد المديح في الشعر كان أكثر هجاء. وقد يقع الهجاء العالي الرفيع - كما يرى قدامة - إذا اقتدر الشاعر على اجمال المعاني وأصابة الغرض والإيجاز في اللفظ، كقول العباس بن يزيد الكندي:

لقد غضبتُ علىِ بنو تميمٍ فما نكَاتْ لغضبيتها ذُباباً  
لو اطلَعَ الغرابُ علىِ تميمٍ وما فيهمْ منَ السُّواتِ شاباً

وقد رد بهذا البيت على قول جرير:

إذا غضبتُ عليكَ بنو تميمٍ حسبتَ الناسَ كُلُّهُمْ غِضاباً<sup>(٤)</sup>

ومن البديهي أن يحمل النقاد العرب، على أولئك الشعراء الذين خرجن بالهجاء من دائرة الفن إلى دائرة المهاترة والقذف والابتذال، كالحطينة وابن الرومي وعلى بن الجهم وابن الهبارية.

أما الحطينة فقد باه بالقسط الأوفر من لوم النقاد، فحط عليه الأصمسي لسفهه وولعه بالهجاء، حتى تدافعت نسبه القبائل، لأنه كان لا يتوانى عن هجاء القبيلة التي كان يقيم فيها

(١) المصدر السابق. ثعلب، شرح ديوان زهير، ص ٨١.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ٧٢/١.

(٣) المصدر السابق، ١٧٤/١.

(٤) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ٤٤٠، ٤٩٠. جرير ، الديوان ، ص ٩٩.

والالتحاق بقبيلة أخرى تناصبه العداء لأسباب تافهة. وقد ساق الاصفهاني من أخباره الدالة على تعلقه بالهجاء ما يجعلنا نميل للاعتقاد بأنه كان يستمتع بإيذاء الآخرين وإيذاء نفسه، تعويضاً عن إحساسه بالضلال لضعف جسمه وقباحة وجهه<sup>(١)</sup>.

وأما ابن الرومي، فقد عاش في عصر استفحـل فيه الـهجاء وـتدخلـ مع المـجنون تـداخـلـاً كـبـيراً، فـصـارـ مـعـرـضاً لـمـلـبغـ قـدـرـةـ الشـاعـرـ عـلـىـ التـهـكـ وـالتـبـذـلـ. وـمـنـ يـقـرـأـ الـبـيـتـيـمـةـ لـالـشـعـالـبـيـ يـرـعـهـ ماـ وـصـلـ إـلـيـهـ الـقـوـمـ مـنـ إـسـفـافـ وـسـخـفـ، هـذـاـ وـقـدـ أـلـىـ الشـعـالـبـيـ عـلـىـ نـفـسـهـ لـاـ يـورـدـ إـلـاـ مـاـ رـأـهـ خـالـيـاـ مـنـ فـحـشـ، فـكـيـفـ لـوـ أـلـهـ أـلـهـ الـفـاحـشـ؟! وـيـشـتـرـكـ ابنـ الروـمـيـ مـعـ الـحـطـيـثـةـ فـيـ دـمـامـةـ الـخـلـقـةـ وـضـائـةـ الـجـسـمـ، نـاهـيـكـ عـنـ سـوـءـ الـخـلـقـ وـالـمـسـارـعـةـ إـلـىـ الـهـجـاءـ وـالـإـقـدـاعـ، حـتـىـ تـفـرـدـ بـذـلـكـ وـقـالـ فـيـهـ الـمـرـزـبـانـيـ: «كـثـيرـ مـنـ أـهـلـ الـأـدـبـ يـنـكـرـ خـبـثـ لـسـانـ عـلـيـ بـنـ الـعـبـاسـ (٤)ـ الروـمـيـ، وـيـطـعـنـ عـلـيـهـ بـكـثـرةـ هـجـائـهـ، حـتـىـ جـعـلـوهـ فـيـ ذـلـكـ أـوـحـدـ لـاـ نـظـيرـ لـهـ»ـ.

ويعد علي بن الجهم أحد الشعراء المعروفين بالمسارعة إلى الهجاء، رغم أن ماله في المديح والنسيب والرثاء أكثر وأحسن. وقد وصفه ابن المعتز بأنه كان هجاءً يضع لسانه حيث يشاء. وقد تميز باكتاره من الوقع في الفرق وأهل الذمة، فهجا الشيعة والمعزلة والنصاري، فضلاً عن أعيان هذه الطوائف، فتألبوا عليه وسعوا به لدى المتوكل فأبعده وحبسه<sup>(٣)</sup>.

كما يُعد ابن الهبارية أحد الشعراء الذين غالب على شعرهم الهجاء، حتى إنه قاله (بالأجرة) كما يقول العمامي الأصفهاني. ولم يسلم من لسانه أحد حتى ولد نعمته أبي اسحق نظام الملك الطوسي (ت ٤٨٥هـ) فقد حرّضه على هجائه أبو الغنائم ابن دارست (ت ٤٨٦هـ) فتمنعه قائلًا: هو مُنعم في حقي فكيف أهجوه؟ فزاد في عطائه مما اضطره إلى أن يسأل نظام الملك شيئاً صعب التحقق، فلما امتنع عن إجابته هجاه، فلقنه الأخير درساً بأن استدعاه وخلع عليه وأعطاه خمسمئة دينار<sup>(٤)</sup> !!

وَلَمْ يَقْتَصِرُ الْهُجَاءُ عَلَى النُّظُمِ بَلْ تَعْدَاهُ إِلَى النُّثُرِ، وَإِنْ كَانَ حَظُهُ مِنْ اهْتِمَامِ النَّفَادِ قَلِيلًاً. فَقَدْ  
وَضَعَ الْجَاحِظُ رِسَالَةً فِي ذِمَّةِ أَخْلَاقِ الْكِتَابِ لِيُبَيِّنَ رِدَاءَ مَا ذَاهِبُوهُمْ وَأَفْعَالُهُمْ وَلِؤْمُ طَبَاعِهِمْ

(١) الاصفهاني، الاغانی / ٢ - ١٤٩ - ١٩٤.

<sup>(٢)</sup> المرزبانی، الموسوعة، ص ٤١٥.

(٣) الاصفهاني، الأغاني، ١/٢٤٧-٢٧٩. ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص ٣٦٩-٣٢٠.

٤) العمام، خريدة القصر، ٢ / ٧٠ - ٧٨.

وأخلاقهم<sup>(١)</sup>. كما وضع أبو حيyan التوحيدi رسالة في مثالب الوزيرين، الصاحب بن عباد وابن العميد، زعم فيها أن هناك من أحواله إليها وجوه صعبها، حتى تشن بها قائمًا وقاعدًا، وتقلب في حفافاتها مختاراً ومضطراً<sup>(٢)</sup>. وحبر ابن رشيق عدة رسائل في غريميه ابن شرف، يهجوه فيها وينذر أغلاطه وقبائحه، سوف نأتي على ذكرها في الفصل الأخير من هذا الباب. ومن البديهي أن لا تحرز هذه الرسائل، الذيع الذي حققه شعر الهجاء، نظراً لأن النفوس تميل إلى حفظ القصص الخفيف، والرسائل عكس ذلك.

## ٥

## الماقبـة والمـثالـب

أغـرمـ النـقادـ العـربـ بـتـتـبعـ أـخـبـارـ الشـعـرـاءـ وـالـكـتـابـ،ـ قـدـرـ اـهـتمـامـهـمـ بـتـتـبعـ أـشـعـارـهـمـ وـرـسـائـلـهـمـ.ـ وـقـدـ جـاءـتـ كـتـبـهـمـ تـبـعـاـ لـذـلـكـ،ـ مـزـيـجاـ مـنـ الـاثـنـيـنـ.ـ لـابـلـ وـضـعـ بـعـضـهـمـ كـتـبـاـ فـيـ مـثـالـبـ الشـعـرـاءـ وـجـعـلـهـاـ مـقـتـصـرـةـ عـلـىـ «ـعـيـوبـهـمـ فـيـ أـنـفـسـهـمـ وـأـجـسـامـهـمـ وـأـخـلـاقـهـمـ وـطـبـائـعـهـمـ وـأـنـسـابـهـمـ وـدـيـانـاتـهـمـ»<sup>(٣)</sup>.ـ كـمـاـ وـضـعـ بـعـضـهـمـ الـآـخـرـ كـتـبـاـ لـنـيلـ مـنـ خـصـومـهـمـ مـثـلـ «ـمـثـالـبـ الـوزـيرـينـ»ـ الـذـيـ أـلـفـهـ التـوـحـيدـيـ لـلـانتـقامـ مـنـ اـبـنـ الـعـمـيدـ وـالـصـاحـبـ.

ولـمـ يـفـتـ هـؤـلـاءـ النـقادـ،ـ الـكـلامـ عـلـىـ الـآـدـابـ الـتـيـ يـنـبـغـيـ لـلـشـاعـرـ أـنـ يـتـمـتـعـ بـهـاـ،ـ حـتـىـ لـاـ يـكـونـ مـخـالـفاـ فـيـ سـلـوكـهـ لـمـاـ يـمـدـحـهـ،ـ فـطـالـبـوـهـ بـأـنـ يـكـونـ حـلـوـ الشـمـائـلـ،ـ حـسـنـ الـاخـلـاقـ،ـ طـلـقـ الـوـجـهـ،ـ بـعـيدـ الـغـورـ،ـ مـاـمـونـ الـجـانـبـ،ـ سـهـلـ النـاحـيـةـ،ـ لـاـنـ كـلـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـجـسـدـيـةـ وـالـمـعـنـوـيـةـ تـحـبـبـهـ إـلـىـ النـاسـ وـتـقـرـبـهـ مـنـ قـلـوبـهـمـ.ـ وـلـاـ يـكـفـيـ الشـاعـرـ أـنـ يـكـونـ مـحـبـوـيـاـ،ـ بـلـ لـابـدـ لـهـ مـنـ أـنـ يـكـونـ مـهـيـباـ مـعـدـودـاـ فـيـ جـمـلةـ الـخـاصـةـ،ـ وـهـذـاـ لـاـ يـتـأـتـىـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ شـرـيفـ النـفـسـ نـظـيفـ الـبـزـةـ،ـ أـنـوـفـاـ،ـ وـالـأـهـمـ مـنـ كـلـ هـذـاـ،ـ أـنـ يـكـونـ سـمـحـ الـيـدـيـنـ،ـ حـتـىـ لـاـ يـجـريـ عـلـيـهـ قـوـلـ الشـاعـرـ:

وـإـنـ أـحـقـ النـاسـ بـالـلـوـمـ شـاعـرـ

يـلـوـمـ عـلـىـ الـبـخـلـ الرـجـالـ وـيـبـخـلـ<sup>(٤)</sup>

(١) الجاحظ، الرسائل، ١٨٨/٢.

(٢) أبو حيyan ، مثالب الوزيرين، ص ٧.

(٣) المزرباني ، الموضع، ص ٤.

(٤) ابن رشيق، العمدة، ١/١٧١.

على أن اهتمام النقاد العرب بالعيوب والمثالب، لم يؤثر في أحكامهم النقدية ولم يغيب عن انظارهم الحسنات والمناقب، فأشبتوها لاصحاحها، وأشاروا بذلك ببلاغة ابن المفع وسموا أخلاقه رغم زندقتة. كما أعجبوا بأشعار أبي تمام والمتibi وأبي نواس على الرغم من عيوبهم.

ولعل أبلغ مثال على ما نقول رأي الأصمعي في الحطينة حيث يقول فيه:  
«كان الحطينة جشعًا سُؤولًا ملحفًا، دنيء النفس، كثير الشر، قليل الخير، بخيلاً، قبيح المنظر، رثٌ الهيئة، مغمورٌ النسب، فاسد الدين.... وقلما تجد ذلك في شعره»<sup>(١)</sup>، فالأخمي لم يرتب على رأيه الأخلاقي في الحطينة، رأياً نقدياً في شعره.

ونلحظ الشيء نفسه في تلك الترجمة التي خص بها الشريف المرتضى ابن المفع، إذ بعد أن أوضح المقصود بالزندقة وعدد أشهر الزنادقة، قدم بين يدي ترجمته بالمقالة المشهورة المنسوبة للمهدي: «ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المفع»، وروى بعض الأخبار الدالة على حنيفه للمجوسية. ثم أردف ذلك كله بالقول: «وكان ابن المفع مع قلة دينه جيد الكلام، فصيح العبارة، له حكم وأمثال مستفادة»<sup>(٢)</sup>. ولم تحل شهادة الشريف المرتضى دون اتهام ابن المفع بالتزوير من قبل البيروني الذي شك في دقة ترجمة «كليلة ودمنة»<sup>(٣)</sup>.

أما بشار بن برد فإن الشريف المرتضى لا يماري في أنه كان «مقدماً في الشعر جداً» على الرغم من كل ما رواه عنه من أخبار تدل على إلحاده وزندقته<sup>(٤)</sup>. لا بل إن الأصفهاني يؤكد غير مرة، إعجاب الأصمعي ببشار، حد أنه كان يشبهه بالأعشى والنابغة الذبياني ويقول: «إن بشاراً خاتمة الشعراء، والله لو لا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير منهم»<sup>(٥)</sup>. ونحس لدى ابن المعتر ميلاً إلى التشكيك في صحة ما نسب إلى بشار بن برد من الزندقة، اعتقاداً منه بأن اعداءه أغروا به المهدي فقتلته. ولم يذكر وسعاً في الإعلاء من شأنه، فعده في الخطباء البلغاء

(١) الأصفهاني، الأغاني، ٢/١٥٥.

(٢) المرتضى، الامالي، ١/١٢٧-١٣٧.

(٣) البيروني، تحقيق مالهيند، ص ١٢٢.

(٤) المرتضى، الامالي، ١/١٤٠.

(٥) الأصفهاني، الأغاني، ٢/١٤٢.

وقال: «لا اعرف أحداً من أهل العلم والفهم دفع فضله ولا رغب عن شعره»<sup>(١)</sup>. وقد ذهب أبو العلاء إلى أن بشاراً أحسن في مقاله وأساء في معتقده، وظل يذكر له بعض قوله فيتزحّم عليه، ظناً منه أن التوبة ستلتحقه كقوله:

ارجع إلى سكينة تعيش به

ذهب الزمان وأنت منفرد

ترجو غداً، وغداً حاملة

في الحي لا يدرؤن مائدة<sup>(٢)</sup>

وقد شك ابن المعز باكثر من ذلك، فيما نسب إلى صالح بن عبد القدوس من الزندقة، وذهب إلى أن له «في الزهد في الدنيا والترغيب في الجنة والتحث على طاعة الله عز وجل، والأمر بمحاسن الأخلاق، وذكر الموت والقبر، ما ليس لأحد». وكان شعره كله أمثلاً وحكماء، وقد تساءل متعجبًا: كيف يمكن لزديق أن يقول مثل هذا القول:

تأوبني هم فيت أخاطئه

وبت أراعي النجم، ثم أرافقه

لما رابني من ربِّ دهرِ أضراني

فأنيا به ييربني ومخاليبه

واسهمني طول التفكير، إنني

عاجزٌ لدهرٍ ما تقضي عجائبه

أرى عاجزاً يُدعى جليداً لغشمي

ولو كلف القوى لقلت مضاربه

وعفأً يسمى عاجزاً لعنفاته

ولولا الثقل ما أعجزته مذاهبة

وأحمق مصنوعاته في أمره

يسوده إخوانه وأقاربه

(١) المعز، طبقات الشعراء، ص ٢١ - ٣١.

(٢) أبو العلاء، رسالة الغفران، ص ٣١ - ٣١١.

على غير حِزْمٍ في الأمورِ ولا تُقْنَى  
 ولا نائلٌ جَنَّلٌ تُعَذُّ مِوَاهِبَةً  
 وليس بَعْجَزٌ المرءُ إِخْطَاوَهُ الْغَنِيُّ  
 ولا باحتِيالٍ أَدْرَكَ الْمَالَ كَاسِبَةً  
 وَلَكِنَّهُ قَبْضُ الْإِلَهِ وَبِسْطَةُ  
 فَلَا ذَا يُجَارِيهِ وَلَا ذَا يُغَالِبَهُ  
 إِنَّا كَمَلَ الرَّحْمَنُ لِلْمَرءِ عَقْلُهُ  
 فَقَدْ كَمَلَتْ أَخْلَاقُهُ وَمَنَاقِبُهُ

وختتم كلامه على صالح بن عبد القدوس بقوله: «حدثني أحمد بن إبراهيم المعبر فقال: رأيت صالح بن عبد القدوس في المنام ضاحكاً مستبشرًا، فقلت له: ما فعل الله بك؟ وكيف نجوت مما كنت فيه؟ فقال: إني وردت على رب لا تخفي عليه خافية، فاستقبلني برحمته وقال: قد علمت براءتك مما كنت تُعرف به وترمى باعتقاده»<sup>(١)</sup>. ومن الملاحظ أن ابن المعتر لجأ إلى إنصاف صالح بن عبد القدوس مستخدماً المنام، وهو أسلوب لجا إليها القدماء لانصاف من اعتقدوا براءتهم من شيء نسب اليهم، أو تفاؤل لهم بعفو الله عنهم.

ولم يكن حظ أبي نواس منه بأقل من حظ سابقيه، فعند هذا الشاعر تتقابل الخلاعة والمجون والفتوة والشطارة مع الأدب والعلم. وتتقابل الظرافة وكثرة اللُّغُ، مع السخاء والكرم الشديد. وقد حدثه أحمد بن أبي عامر في خصال أبي نواس المحمودة فقال: «كان أبو نواس عالماً فقيهاً، عارفاً بالأحكام والفتيا، بصيراً بالاختلاف، صاحب حفظ ونظر ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وقد تأدب بالبصرة، وهي يومئذ أكثر بلاد الله علمًا وفقهاً وأدبًا، وكان أحفظ لاشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحاذين»<sup>(٢)</sup> وقد شك أبو العلاء المعربي في صحة دين أبي نواس وأشار إلى اختلاف الناس فيه، فمن مدح له بالتاليه وأنه كان يقضى صلوات نهاره في ليله، ومن مدح غير

(١) ابن المعتر، طبقات الشعراء، ص ٩٠ - ٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٢ - ٢١٧.

ذلك، ورجح زندقته<sup>(١)</sup>.

إن هذا الميل إلى تغليب القيمة الفنية على المثالب الأخلاقية أو الموازنـة بينهما، ليس مستغرباً من ابن المعتز، لأن المتمعن فيما كتب وفيما ردّ به على ابن الأنباري يدرك أنه من أنصار القيمة الفنية. وربما لحقه بسبب هذا الانحياز بعض التجني، إذ يلمع الأصفهاني في ترجمته له، إلى أن هناك من عدل عن ثلبه في الآداب، إلى التشنيع عليه في أمر الدين<sup>(٢)</sup>.

وقد وقف الصولي منافحاً عن أبي تمام، أخذنا على البعض ادعاءـهم الكفر عليه، كـي ينفذوا من ذلك إلى الطعن على شعره، وتقبـيع حسنه، فالـكفر، كما يرى الصولي، لا ينقص من الشعر كما أن الإيمان لا يزيد منه، ولو كان فساد العقيدة مما يجب لـعن شاعر أو انتقادـه منزلته، لـوجب لـعن الشـعـراءـ الذين قـتلـواـ عـلـىـ الـكـفـرـ بـأـمـرـ الـخـلـفـاءـ فـلـمـ تـنـقـصـ مـنـزـلـتـهـ الشـعـرـيـةـ ولا ذـهـبـتـ جـوـدـةـ أـشـعـارـهـ، وـاـنـمـاـ نـقـصـواـهـ فـيـ أـنـفـسـهـ وـشـتـمـواـ بـكـفـرـهـ. ويـسـتـغـرـبـ الصـوليـ أـمـرـ أـولـئـكـ الـذـيـنـ بـلـغـ بـهـمـ الـأـمـرـ حـدـ لـعـنـ أـبـيـ تـامـ، مـعـ أـنـهـ لـمـ يـرـوـهـ أـوـ يـسـمـعـواـ مـنـهـ خـلـافـاـ لـمـاـ أـمـرـ اللـهـ بـهـ أـوـ رـسـوـلـهـ وـاـخـذـتـ بـهـ الـجـمـاعـةـ، إـذـ أـنـ النـاسـ عـلـىـ ظـاهـرـهـمـ حـتـىـ يـقـدـمـواـ عـلـىـ عـمـلـ أـوـ قـوـلـ وـاـضـعـ صـرـيـعـ نـسـتـنـتـجـ مـنـهـ كـفـرـهـ، وـلـذـكـ فـلـاـ عـبـرـةـ بـمـاـ رـوـاهـ الـحـسـنـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ رـجـاءـ مـنـ أـنـ أـبـاهـ رـأـيـ أـبـاـ تـامـ يـوـمـاـ يـصـلـيـ صـلـاـةـ خـفـيـفـةـ فـقـالـ لـهـ: أـتـمـ يـاـ أـبـاـ تـامـ. فـلـمـ اـنـصـرـفـ أـبـوـ تـامـ مـنـ صـلـاتـهـ قـالـ لـهـ: قـصـرـ الـمـالـ، وـطـوـلـ الـأـمـلـ، وـنـقـصـانـ الـجـدـةـ، وـزـيـادـةـ الـهـمـةـ، يـمـنـعـ مـنـ اـتـامـ الـصـلـاـةـ، لـاـ سـيـماـ وـنـحـنـ فـيـ سـفـرـ. وـلـاـ عـبـرـةـ أـيـضاـ بـرـوـاـيـةـ أـحـمـدـ بـنـ أـبـيـ طـاهـرـ (تـ ٢٨٠ـهـ)ـ التـيـ مـؤـداـهـاـ أـنـ دـخـلـ عـلـىـ أـبـيـ تـامـ وـهـ يـعـمـلـ شـعـرـاـ، وـبـيـنـ يـدـيـهـ شـعـرـ أـبـيـ نـوـاـسـ وـمـسـلـمـ، فـقـالـ لـهـ: مـاـ هـذـاـ؟ فـقـالـ: الـلـاتـ وـالـعـزـىـ، وـأـنـ اـعـبـدـهـمـاـ مـنـ دـوـنـ اللـهـ مـنـذـ ثـلـاثـينـ سـنـةـ. فـرـأـيـ أـبـيـ تـامـ. إـنـ صـحـتـ هـذـهـ الرـوـاـيـةـ. قـبـيـعـ الـظـاهـرـ، وـقـدـ عـنـيـ بـهـ أـنـ دـيـوـانـيـ أـبـيـ نـوـاـسـ وـمـسـلـمـ قدـ شـغـلـاهـ عـنـ عـبـادـةـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ، وـإـلـاـ فـمـنـ الـمـحـالـ أـنـ يـعـبـدـ أـبـوـ تـامـ شـاعـرـيـنـ هـوـ فـيـ نـظرـ نـفـسـهـ أـكـبـرـ مـنـهـمـاـ أـوـ مـثـلـهـمـاـ أـوـ قـرـيبـ مـنـهـمـاـ، إـلـاـ أـنـ الصـوليـ. مـعـ ذـلـكـ. يـعـودـ لـيـؤـكـدـ أـنـهـ لـاـ يـنـبـغـيـ لـجـادـ أـوـ مـازـحـ أـنـ يـلـفـظـ بـلـسـانـهـ، وـلـاـ يـعـتـقـدـ بـقـلـبـهـ، مـاـ يـفـضـبـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ، وـيـتـابـ

(١) أبو العلاء، رسالة الغفران، ص ٤٢٠.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ٢٢٤ / ١٠.

من مثله<sup>(١)</sup>. وقد أورد المعربي حديث ابن رجاء بتغيير طفيف، وتحسر عليه لأنه لم يمسك من الدين بزمام<sup>(٢)</sup>.

ولم ينج البحترى من سهام الذم، فقد اتهمه المزربانى بالتنكر للإحسان، وأخذ عليه أنه هجا نحو أربعين رئيساً من الخلفاء والوزراء والقادات والكتاب والقضاة، كان قد مدحهم وأخذ جوائزهم، وما أخذه عليه أيضاً، شطبه أسماء بعض المدحدين في نحو عشرين قصيدة، وتوجيهها المدحدين آخرين على الرغم من «سعه ذرعه بقول الشعر واقتداره على التوسيع فيه»، ويدلل المزربانى على قلة وفاء البحترى بما حدثه به أحمد بن أبي طاهر من أنه لم ير أقل وفاء من البحترى ولا أسقط، إذ رأه قائماً ينشد لأحمد بن الخصيب مذحلاً فيه، فحلف عليه ليجلس، ثم وصله واسترضى له المنتصر، وكان غضباناً عليه، ثم أوصل له مدحناً إليه، وأخذ له منه مالاً فدفعه إليه، ثم نكب المستعين أحمد ابن الخصيب بعد فعله هذا بشهور، فقام ينشد المستعين قائلاً:

لابن الخصيب الويلُ كيف انبرى  
 يافكهِ المُرْدِي وابطسالِي  
 كادَ أمِينَ اللَّهِ فِي نَفْسِي  
 وفِي مَوَالِيِّ وفِي مَالِيِّ  
 ورَامَ فِي الْمُلْكِ الَّذِي رَامَ  
 بِغِشِّيِّ فِيِّهِ وَادْغَالِيِّ  
 فَانْزَلَ اللَّهُ بِهِ نِقْمَةَ  
 غَيْرُتِ النِّعْمَةَ مِنْ حَالِيِّ  
 وساقَهُ الْبَفِيُّ إِلَى صَرَعَةِ  
 الْحَرْبِ لَمْ تَخْطُرْ عَلَى بَالِيِّ  
 دِينَ بِمَا دَانَ وَعَادَتْ لَهُ  
 فِي نَفْسِيِّ اسْوَأُعْمَالِيِّ

(١) الصَّوْلَى، أخْبَارُ أَبِي تَمَامَ، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) أَبُو الْعَلَاءَ، رِسَالَةُ الْغَفْرَانَ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

قد أسطَّ الله باعزازه الـ

نـيـا وـأـرـضـبـاهـ بـإـذـلـالـهـ  
وـفـرـحـةـ النـاسـ بـإـدـبـارـهـ  
كـحـزـنـهـ كـانـ بـاقـبـالـهـ  
يـاـ نـاصـرـ الدـيـنـ اـنـتـصـرـ مـوشـكـاـ  
مـنـ كـائـنـ الدـيـنـ وـمـفـتـالـهـ  
فـهـوـ حـلـالـ الدـمـ وـالـسـالـ إـنـ  
نـظـرـتـ فـيـ ظـاهـرـ أـحـواـلـهـ  
وـرـأـيـ كـلـ الرـأـيـ فـيـ قـتـلـهـ  
بـالـسـيفـ وـاسـتـصـفـاءـ أـمـوـالـهـ<sup>(١)</sup>

ويعلق ابن أبي طاهر على هذا الاستعداء قائلاً: كان ابن العلجة فقيها يفتى الخلفاء في قتل الناس، فترحه الله<sup>(٢)</sup>.

وعلى نحو يذكر بدفاع الصولي عن أبي تمام ، ذهب ابن جنِي إلى أن قوماً لا دراية لهم بالعربية، تشتبثوا بأشياء من ظاهر المتibi فرتبوا على ذلك أحكاماً أخلاقية عقدية تارة، وإلى التحرير بعدم اقتناعه بتسويغات المتibi تارة أخرى، إلا أنه مع ذلك يرى أن الآراء والاعتقادات في الدين، ليست مما يقدح في جودة الشعر ورداته لأن كلًّا منها منفرد عن الآخر. كما أنه يؤكُد في المقابل أن المتibi كان عفيف الفرج، نزيه النفس عن أشياء كثيرة<sup>(٣)</sup>.

ولم يجتمع لشاعر من المثالب ما اجتمع لأبي العتاهية، فقد كان خبيث الدين يذهب مذهب الثاوية، ولكنه كان يتظاهر بالتنسك<sup>(٤)</sup>. ويستدل من الترجمة المسهبة التي خصه بها الأصفهاني، على أنه كان يصرّح بزندقته وكان يتختئ في أول الأمر ويحمل زاملة المخثفين، كما كان أبخل الناس مع يساره وكثرة ما جمعه من الأموال<sup>(٥)</sup>.

(١) البحتري، الديوان، ١٠١/١.

(٢) المرزبانى، الموسوعة، ص ٥١٥ - ٥١٧.

(٣) ابن جنِي، الفسر، ص ٢٤٦ - ٢٢٢.

(٤) ابن المعز، طبقات الشعراء، ص ٣٦٤.

(٥) الأصفهاني، الأغانى، ٤/٣٩٠.

## الصدق والكذب

استأثرت هذه القضية باهتمام النقاد، لما لها من علاقة مباشرة باللاحظات التي أبدتها المفسرون والفقهاء حول الآيات الخاصة بالشعراء. حيث تعلقت هذه اللاحظات في المقام الأول، باجتراء الشعراء على الكذب وقلب الحقائق، فمدحوا الوضيع وغضوا من قدر الرفيع وقذفو المحسنات، ونسبوا لأنفسهم القيام بأفعال لم يقترفوها، ناهيك عن أنها محرمة أو تزري بالأخلاق المرء، وقد توالت هذه اللاحظات لدى الزمخشري والشافعي والغزالى وابن حزم، ومن اللاحظ أن النقاد أسهوا في الكلام على هذه القضية، تبعاً لذك التزامهم بمذاهب كلامية معينة أو اطلاعهم على ثقافات فلسفية محددة.

إن ناقداً شيعي المذهب وشديد الصلة بالفلسفة وعلم الكلام، مثل ابن وهب (ت نحو ٢٣٧ هـ)، يجد لزاماً عليه قبل إبداء رأيه في قضية الصدق والكذب، أن يمهد لذلك مطولاً في غير موضع، فنراه يتوقف عند الكذب في معرض حديثه عن المقصود بالمعارضة التي تستعمل في التقية ومخاطبة من خيف شره، فيرضي بظاهر القول ويتخلس في معناه من الكذب الصراح، كقول بعضهم وقد سأله أهل الدولة العباسية عن قوله في لبس السواد فقال: وهل النور إلا في السواد؟ عانياً بذلك أن نور العين في سوادها. وبهذا فقد أرضى هذا الرجل - كما يرى ابن وهب - السائل ولم يكن <sup>(١)</sup>.

وبعد أن استعرض بعض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية في ذم الكذب، ودلل على أنه مستقبح عقلاً وخارج عن شريعة العدل، لخالفته حقيقة الأشياء في ذاتها من غير نفع يقصد به، أباح الكذب إذا أريد به الصلاح العام والمنفعة الاجتماعية. ويستثنى ابن وهب من ذلك كذب الإنسان كي ينفع نفسه ويضر غيره. ويرى أن الناس استعملوا أشياء ظاهرها كذب ولهم فيها معان تخرجها عن كرتكتيتهم الصبي قبل أن يكون أباً، من قبيل التفاؤل له بالحياة وطول العمر والولد <sup>(٢)</sup>.

(١) ابن وهب، البرهان، ص ١١٨-١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩-١٢٢.

وقد خص ابن وهب قضية الصدق والكذب في موضع آخر من كتابه بالكلام، فجعل الصدق قرينة الحق، والكذب قرينة الباطل، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: «وَمَنْ أَصْنَدَ مِنَ اللَّهِ قِيلَاءً» وقوله: «فَذِلِكُمُ اللَّهُ رُبُّكُمُ الْحَقُّ» وقوله: «وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدْقِ وَصَدَقَ بِهِ، أُولَئِكَ هُمُ الْمَتَّقُونَ» وقوله: «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ، إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»<sup>(١)</sup>.

والصدق كما يرى ابن وهب هو من الشرف والعلو، حد أن الكاذب يكذب ليصدقه الناس. إلا أن استماع الكذب ومعاشرة أهله خطر على أخلاق الناس، لأنهما قد يصبحان عادة بطول الملابسة، ولذلك فقد نهى الله عن الخوض في الباطل، وذم الكاذبين والمستمعين له فقال: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنِ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكَفِّرُ بِهَا وَيُسْتَهْزِئُ بِهَا، فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ، إِنَّكُمْ إِذْنَ مِثْلُهُمْ»<sup>(٢)</sup>. وينتهي ابن وهب إلى القطع بأن الاستماع للكذب والصبر على معاشرة المبطلين رضى بذلك، ومن رضى بالباطل فهو مبطل ومن قنع بالكذب فهو كاذب، إلا من اضطرره تقية لحضور ذلك أو الاستماع إليه، فإنه كالغائب عنه<sup>(٣)</sup>.

إن الناظر في هذه المقدمات الدينية الأخلاقية المطولة حول الصدق والكذب، سيميل إلى استخلاص نتيبة مؤداها أن الشعر هو من الكذب والباطل الذي يجب اجتنابه، إلا أنه سرعان ما سيعدل عن ذلك، حينما يقرأ ابن وهب قوله: «وَلِيُسْتَحْسِنَ السُّرْفُ وَالكُذْبُ، وَالإِحْالَةُ فِي شَيْءٍ مِنْ فَنَّوْنَ الْقَوْلِ إِلَّا فِي الشِّعْرِ، وَقَدْ ذُكِرَ أَرْسَطَ طَالِيسُ الشِّعْرَ فَوُصِّفَ بِأَنَّهُ الْكُذْبُ فِي أَكْثَرِ مِنَ الصَّدْقِ، وَذُكِرَ أَنَّ ذَلِكَ جَائزٌ فِي الصِّيَاغَةِ الشِّعْرِيَّةِ»<sup>(٤)</sup>.

وخلالاً لابن وهب، فقد مهد قدامة بن جعفر (ت ٢٢٦هـ) لحقيقة موقفه من الصدق والكذب، بمقديمة فنية حول قضية الغلو التي سنتوقف بازائتها ملياً، خالصاً إلى أن أحسن الشعر أكذبه، مؤسساً بذلك لرأي سوف يردده الكثيرون من بعده.

(١) انظر الآيات على التوالي في ، سورة النساء : الآية ١٢٢، سورة يومنس : الآية ٢٢، سورة الزمر : الآية ٣٢، سورة الإسراء : الآية ٨١.

(٢) سورة النساء، الآية ١٤٠.

(٤) ابن وهب، البرهان، ص ٢٦٧.

(٥) المصدر السابق، ص ١٨٥.

وحتى الأَمْدِي (ت ٢٧٠ هـ) الذي قد يخيل لنا أنه وقف على النقيض من هذه الخلاصة حين قال: «وقد كان قوم من الرواة يقولون: أجود الشعر أكذبة.. بولا والله، ما أجوده إلا أصدقه»<sup>(١)</sup>، نفف له على قول آخر في معرض ذكره فضائل الكلام ورذائله لبُرْ جمهر جاء فيه: إن فضائل الكلام خمس، إن نقصت منها فضيلة واحدة سقط فضل سائرها وهي: أن يكون الكلام صِدِقاً، وأن يُوقع موقع الانتفاع به، وأن يُتكلّم به في حينه، وأن يُحسن تأليفه، وأن يستعمل منه مقدار الحاجة.

فإن كان صِدِقاً ولم يُوقع موقع الانتفاع به انتفت فضيلة الصدق فيه. وإن كان صِدِقاً وأُوقع موقع الانتفاع به ولم يُتكلّم به في حينه، انتفت فضيلة الصدق فيه ولم ينتفع به. وإن كان صِدِقاً وأُوقع موقع الانتفاع به وتكلّم به في حينه ولم يُحسن تأليفه، لم يستقر في قلب مستمعه وانتفت فضائله الثلاثة السابقة.

إن كان صِدِقاً وأُوقع موقع الانتفاع به وتتكلّم به في حينه وأُحسن تأليفه، ثم استعمل منه فوق الحاجة، فخرج إلى الهدر ونقص عن التمام صار مبتوراً وانتفت عنه الفضائل كلها. هذه فضائل الكلام المنثور الذي تخاطب به الملوك، كما ينقلها الأَمْدِي عن بزر جمهر، أما الشاعر فلا يطالب بأن يكون قوله صِدِقاً، ولا أن يُوقعه موقع الانتفاع به، لأنَّه قد يقصد إلى أن يُوقعه موقع الضرر، وأن يجعل له وقتاً دون وقت، وإن كان عليه أن يُحسن تأليف الشعر ولا يزيد فيه شيئاً على قدر الحاجة<sup>(٢)</sup>.

ولم يبعد ابن وكيع التونسي (ت ٣٩٣ هـ) عن الأَمْدِي كثيراً، حينما رد على من أعرض عن استحسان الشعر، لأنَّه مخالف للحقائق خارج عن اللُّفْظ الصادق فقال: «ما أتوا بشيء لأنَّ شعراً لا يلتمس منهم الصدق وإنما يلتمس منهم حسن القول، فالصدق يلتمس من أخيار الصالحين وشهدوا المسلمين»<sup>(٣)</sup>. وكأنما أراد أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) أن يشرح قوله فذهب إلى أنَّ أكثر الشعر مبني على الكذب والاستحالات، من الصفات المتنوعة والنعموت الخارجة عن العادات والألفاظ الكاذبة، من قذف المحسنات وقول البهتان، خاصة الشعر

(١) الأَمْدِي، الموازنة، ٥٨/٢.

(٢) المصدر السابق، ٤٠٥٠٤٠٤/١.

(٣) ابن وكيع، المنصف، ص ٦٩.

الجاهلي الذي هو أفحى الشعر، لأن المعول عليه فيه هو حسن اللفظ وجودة المعنى، فسُوّغ لأجل ذلك استعمال الكذب فيه. بدليل أن بعض الفلاسفة قيل له: فلان يكذب في شعره، فقال: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء<sup>(١)</sup>.

وقد زاد ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) على سابقيه، فدلّ على أن الكذب مذموم إلا من الشعراء، بأن الرسول ﷺ لم ينكر على كعب بن زهير قوله:

أَنْبَثْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي

وَالْعَفْوُ عَنِّي رَسُولُ اللَّهِ مَأْمُولٌ

مَهْلًا هَذَا الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً إِلَى

قُرْآنٍ فِيهِ مَوَاعِيْضٌ وَتَفَصِيلٌ

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاءِ فَلَمْ

أَذِنْبُ، وَلَوْكَرَتُ فِي الْاِقاوِيلُ

مع أن الرسول ما كان ليوعده على باطل، وقد تجاوز عنه ووهب له بردته<sup>(٢)</sup>.

لقد ظلت مقوله قدامة بن جعفر تتردد حتى أواخر القرن السادس، فاكتد ابن الأثير «أن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه»<sup>(٣)</sup>. ومع ذلك فاننا لا نعدم ناقداً يتتجاوز قدامة بن جعفر ويتوسط بين قوله بأن أحسن الشعر أكذبه وقول حسان بن ثابت:

وَإِنْ أَحْسَنَ بَيْتَ أَنْتَ قَاتِلَةً

بَيْتٌ يُقالُ إِذَا أَنْشَدَتْهُ صَدَقاً<sup>(٤)</sup>

إذ ربما نوجّب علينا أن نعترف لعبد القاهر الجرجاني بالتفرد عن سبقه من النقاد ومن تلاميذه أيضاً، لأنه لم يسارع إلى تفضيل أي من الاثنين: الصدق أو الكذب، ولكنه وازن بينهما موازنة عقلية فنية في آن.

فالكذب في الشعر لا يعني أن يقلب الشاعر الحقائق، فيرفع الوضيع ويحط الرفيع، ولكنه يعني أن يمد الشاعر باع الصنعة ويبدع ويزيد، ويبديء في اختراع الصور ويعيد، فلا يكتفي

(١) العسكري، الصناعتين، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ١/٢٥ - ٢٢. كعب بن زهير، الديوان، ص ١١٤.

(٣) ابن الأثير، المثل السائرة، ٢/١١١.

(٤) حسان، الديوان، ص ٢٧٤.

بتصوير الواقع المحدود، ولكنه يتجاوزه إلى عالم الخيال المتسع، والصدق في الشعر، وإن كان في الأكثري يسرد على السامعين معانٍ معروفة وتصوراً مشهورة، إلا أنه أبقى إثراً وأكثر فائدة، لأنّه الأقرب إلى العقل، بدليل قول أبي فراس<sup>(١)</sup>:

وَكُنَّا كَالسَّهَامِ إِذَا أَصَابَتْ

مَرَامِيهَا فَرَامِيهَا أَصَابَـا

فهذا البيت على ما فيه من تحصيل الحاصل، إلا أنه مع ذلك «من فوائد أبي فراس التي هو أبو عذرها والسابق إلى إثارة سرها».

إن من يقول بأن أحسن الشعر أصدقه كالفقهاء وال فلاسفة المؤثرين بأفلاطون، ليس بالضرورة جاهلاً بحقيقة الشعر، ولكنه يجتنب الإغراء والبالغة والتجوز، ويميل إلى التحقيق والتصحيح وقياس الواقع بمعيار العقل، سواء عن بالخير الحكمة والأدب والموعدة الحسنة والحسن على مكارم الأخلاق، أم أنه عن به الصدق في مدح الرجال، انصياعاً لقول عمر بن الخطاب في زهير: كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه.

إن هذا التوازن في النظرة عند الجرجاني، ولا أقول التلتفيق أو التوفيق، يعكس نضجاً لم تلمسه عند الآخرين. إذ هو لم ينسق مع المعيار الفني البحث، كما انساق غيره فطوحوا بالمضمون العقلي الأخلاقي الثاوي في الشعر، كما أنه لم يبالغ في احتکامه إلى العقل، فظل مخلصاً للقيمة الفنية على اعتبار أنها القيمة الرئيسة التي تجعل الشعر شعراً «تنتقد دنانيره وتنشر ديابيجه ويفتق مسكه في الموضوع أريجه»<sup>(٢)</sup>.

يتبيّن لنا مما تقدم، أن قضية الصدق والكذب هي من القضايا التي مال النقاد العرب بخصوصها إلى تفضيل الكذب الفني على الصدق الواقعي، انسجاماً منهم مع روح الشعر الوثابة والدينوية على الرغم من مواقفهم الدينية والأخلاقية الثابتة. وقد ساهمت مقوله قدامة بن جعفر في تعميق هذا الانحياز للفنية، وعملت من ثم، على نقض مقوله حسان بن ثابت المضمنة في بيته المشهور. ويستقرّي في هذا الانحياز للفنية، النقاد الذين صدروا عن ذوق عربي خالص مثل أبي هلال العسكري، وأولئك الذين تمععوا بثقافة فلسفية، إلى

(١) أبو فراس، الديوان، ص ١٨.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٤٩ - ٢٥٢.

جانب ثقافتهم العربية مثل قدامة وابن وهب. ومن الملاحظ أن عبد القاهر الجرجاني تفرد في النظرة إلى هذه القضية، فناقر بالقيمة الفنية المتأتية من الكذب، دون أن يتجوز على الصدق الواقعي المحكم إلى سلطة العقل.

## ٧

## القصيدة والغلو

تتدخل قضية المبالغة والغلو مع قضية الصدق والكذب تداخلاً كبيراً، ومن الملاحظ أن بعض النقاد العرب مالوا إلى استخدام تعبيرات أخرى بمعنى الغلو، مثل «التشبيهات البعيدة»<sup>(١)</sup> التي لم يلطف أصحابها فيها، ولم يخرج كلامهم عنها سلسلة سهلاً. كما نلاحظ أن بعضهم الآخر مال إلى الاختصار في الكلام على هذه القضية رغم استخدامهم تعبير المبالغة، مثل العسكري الذي رأى أن المبالغة هي أن يبلغ المرء بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته، ولا يقتصر على أدنى منازلة وأقرب مراتبه، ولا نلمس عنده ذلك الإنكار الذي لمسناه عند ابن طباطبا، لأنه يرى أن القرآن تضمن هذا الأسلوب في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَذَهَّلُ كُلُّ مُرْضِعٍ عَمَّا كَرْضَعَتْ وَتَضَعُّ كُلُّ ذَاتٍ حَمْلٍ حَمَلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾ فلو أنه عز وجل قال: تذهل كل امرأة عن ولدها لكان بياناً حسناً وبلاهة كاملة، لكنه أراد أن يخص المرضعة من باب المبالغة، لأن المرضعة أشفق على ولدها لمعرفتها بحاجته إليها، واشتفف به لقربه منها ولزومها له، ولهذا قال أمرو القيس عندما أراد المبالغة في وصف محبة المرأة له:

فِيَثِكِ حُبْلِي قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعًا

فَأَهْبِطُهَا عَنْ ذِي تَمَاثُمٍ مُحِولٍ<sup>(٢)</sup>

والفارق الدقيق بين قضيتي الصدق والكذب والمبالغة والغلو، يتمثل في أن البحث في القضية الأولى يتوجه إلى إقامة الدليل على مدى مطابقة القول الشعري للواقع أو حقيقة الحال، فيما يتوجه في القضية الثانية إلى البحث في مدى مفارقة القول الشعري للواقع حتى يخرج هذا القول من باب الممكن ويدخل في باب المحال.

(١) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ٩٢.

(٢) العسكري، الصناعتين، ص ٤٠٢. أمرو القيس، الديوان، ص ١٢.

والغلو كما يرى ابن رشيق، مشتق من المغالاة ومن غلوة السهم، أي مدى رميته، فيقال: غالى فلان فلاناً مغالاةً وغلاً إذا اجتبأ أحدهما بعد غلوة سهمه. وإذا قلنا: غلا السبع غلاء، فإنما نريد أنه ارتفع وزاد على ما كان، وكذلك على القدر غالياً أو غلياناً، أي جاش ماوتها وارتفع<sup>(١)</sup>. وقد توقف النقاد المتأثرون بالثقافة الأرسطية طويلاً، بإزاء قضية المبالغة والغلو وربطوها بمقولة ارسطيو عن الوسط الذهبي في الأخلاق. حيث كان قد ذهب إلى أن خير الأمور ما كان بين حدرين دون إفراط أو تفريط، فلا يفرط المرء في الشجاعة فيبعد متهوراً، ولا يُفرط فيها في يعد جباناً. لكنه خالف هذا التوسط في الشعر، لأن الكذب فيه أكثر من الصدق، ولا يستحسن الإسراف والكذب في شيء من فنون القول إلا في الشعر<sup>(٢)</sup>.

ولم يحيي قدامة بن جعفر رأي القائلين بالاقتصار على الحد الأوسط، ومال إلى رأي القائلين بالغلو الذي معناه المبالغة، التي تخرج الوصف عن حد الموجود وتدخله في باب المعدوم رغبة في بلوغ النهاية<sup>(٣)</sup>، وقد رد على نحو يذكر له رأي القائلين بالاقتصار اعتماداً على تنافض أحكامهم. إذ فيما استنكروا قول مهلهل:

فلولا الريح أسمعَ أهلُ حجرٍ

صليلَ البيضِ تقرَّعُ بالذُّكورِ

فقد استحسنوا طعن النابفة على حسان بن ثابت في قوله:

لنا الجَفَنَاتُ الْفُرُّ يَلْمَعُنَ بالضُّحَى

وأسيافُنَا يَقْطُرُنَ مِنْ نَجْدَةِ دَمًا<sup>(٤)</sup>

لأن النابفة لم يرد من حسان إلا الإفراط والغلو اعتماداً على المبالغة الظاهرة، ومع ذلك فقد أخطأ وأصاب حسان الذي أراد المبالغة المضمرة. فأن تلمع الجفنات في الضحى أشد دلاله على الكرم من لمعانها في الدجى. ولا شك في أن أدنى لامع في الليل يمكن أن يرى على بعد، وأما في النهار فلا يلمع إلا الساطع النور، الشديد الضياء.

(١) ابن رشيق، العمدة، ٢/٦٥.

(٢) ابن وهب، البرهان، ص ١٨٥.

(٣) قدامة، نقد الشعر، ص ٢٤ - ٢٨.

(٤) حسان، الديوان، ص ٢٥٦. المهلل، الديوان، ص ٤١.

وقد أباح ابن وهب للشاعر أن يقتصر أو يبالغ أو يسرف في الوصف أو التشبيه أو المدح<sup>(١)</sup>  
خاصة أن الشعر «مبني في أكثره على الكذب»، وقد مثل للاختبار المقتصد بقول عنترة:

يُخْبِرُكَ مَنْ شَهَدَ الرَّقِيعَةَ أَنَّنِي

أَغْشَى الْوَغْرَى وَأَعْفُ عَنِ الْمَغْنَمِ<sup>(٢)</sup>

كما مثل للمبالغة في الوصف بقول زهير:

يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا اطْعَنُوا

ضَارَبَ، حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَنَقاً<sup>(٣)</sup>

أما الإسراف في القول فقد مثل له ببيت أبي نواس:

فَلَوْ تَسَالُ الْأَيَامَ مَا اسْمَى مَا دَرَأْتَ

وَأَيْنَ مَكَانِي مَا عَرَفْنَ مَكَانِي

تَغْطِيَتْ مِنْ دَهْرِي بِظَلَّ جَنَاحِهِ

فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي وَلَيْسَ يَرَانِي<sup>(٤)</sup>

ولم يستحسن ابن رشيق الإكثار من الغلو أو الإغراء، فالنادر منه والبيت الواحد في  
القصيدة يكفي. وأحسن الإغراء هو ما نطق فيه الشاعر أو المتكلم بكاد أو ما شاكلها نحو كان  
ولو كقول زهير:

لَوْ كَانَ يَقْعُدُ فَوْقَ الشَّمْسِ مِنْ كَرَمِ

قَوْمٌ بِأَحْسَابِهِمْ أَوْ مَجْدِهِمْ قَعَدُوا<sup>(٥)</sup>

وردد ابن رشيق قول القائلين بأن أبو تمام هو الذي كثُر هذا الباب ثم تبعه الناس بعد ذلك.  
لكنه لا يلبث أن يستدرك متتسائلاً: «وَأَيْنَ أَبُو تَمَامٍ مَمَانِحْنَ فِيهِ؟» ثم يستطرد قائلاً: «فَإِذَا  
صَرَتْ إِلَى أَبِي الطَّيْبٍ صَرَتْ إِلَى أَكْثَرِ النَّاسِ غَلَوْا، وَأَبْعَدُهُمْ فِيهِ هَمَّةٌ، حَتَّى لَوْ قَدِرَ مَا أَخْلَى

(١) ابن وهب ، البرهان ، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) عنترة ، الديوان ، ص

(٣) ثعلب ، شرح ديوان زهير ، ص ٦٨.

(٤) أبو نواس ، الديوان ، ١ / ٤٨٠.

(٥) جاء في شرح ديوان زهير لثعلب ص ٢٠٥:

لَوْ كَانَ يَخْلُدُ أَقْوَامَ بِمَجْدِهِمْ

أَوْ كَانَ يَخْلُدُ أَقْوَامَ بِمَجْدِهِمْ

قَوْمٌ بِأَهْلِهِمْ أَوْ مَجْدِهِمْ قَعَدُوا

أَوْ مَا تَقْدِمُ مِنْ أَيَّامِهِمْ خَلَدُوا

منه بيتاً واحداً، وحتى تبلغ به الحال إلى ما هو عنه غني، وله في غيره مندوحة<sup>(١)</sup>.  
ويرى ابن الأثير أن الاقتصاد والتفریط والإفراط يُوجّد في كل شيء من غلـم وصناعة  
وخلق. وأما التفریط والإفراط فهما ضدان، أحدهما أن يكون المعنى المضمر في العبارة دون  
ما تقتضيه منزلة المعبر عنه، والأخر أن يكون المعنى فوق منزلته، وأما الاقتصاد فهو وسط  
بين المنزلتين، فالتفريط في إيراد المعانـي الخطابـية قبيح لا يجوز استعمالـه بوجه من الوجوه  
كقول الأعشى:

وَمَا مُزْبَدٌ مِنْ خَلِيجِ الْفَرَاتِ  
جَوْنَ غَسَوارْبَهْ تَلْتَطِمِ  
بِاجْوَدِ مَنَّهْ بِمَاعُونِيِّ  
إِذَا مَا سَمَّأْهُمْ لَمْ تَفِمِ  
فِيَانِ الإِعْشَى - كَمَا يَرِي ابنُ الأَثِيرِ - مَدْحُ ملَكًا بِذَلِيلِ مَاعُونَهُ، وَهُوَ كُلُّ مَا يَسْتَعْارُ مِنْ قَصْعَةِ  
أَوْ قَدْرٍ، وَلَا يَمْدُحُ الْمُلُوكَ بِهَذَا الْبَذَلِ وَلَا حَتَّى أَوْسَاطَ النَّاسِ، وَالْمَدْحُ بِهِ عَيْبٌ وَذَمٌ فَاحِشٌ.  
وَالْإِفْرَاطُ مُتَفَاقِتُ الدَّرَجَاتِ، فَمِنْهُ الْمُسْتَحْسِنُ الَّذِي عَلَيْهِ مَدَارُ الْاسْتَعْمَالِ كَقُولُ بَشَارِ:  
إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضْبَهْ مُضَرِّيَّةٌ  
هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ قَطَرْتُ دَمَا

وَمِنْهُ الْمُسْتَهْجِنُ كَقُولُ أَبِي نَوَّاسِ:  
وَأَخْفَتَ أَهْلَ الشَّرْكِ حَتَّى أَنَّهُ  
لَتَخَافُكَ النُّطْفُ الَّتِي لَمْ تُخْلُقِ<sup>(٢)</sup>  
وَقَدْ تَفاوتَ النَّقَادُ فِي تَقْبِيلِ الْغَلُوِ الَّذِي يَمْسِ نَاحِيَةَ دِينِيَّةِ، فَفَصَلَ بَعْضُهُمْ فَصَلًا تَامًا بَيْنَ  
الشَّاعِرِ وَبَيْنَ مَوْقِفِهِ الديِّنِيِّ، مَثَلُ عَبْدِالعزِيزِ الْجَرْجَانِيِّ الَّذِي تَوَقَّفَ عَنْ ظَاهِرَةِ الْغَلُوِ فِي شِعْرِ  
أَبِي الطَّيْبِ الْمُتَنبِّيِّ، وَتَعْجَبُ مَنْ يَرِيدُ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْهُ لِهَذَا السَّبْبِ، مَعَ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَقْوَالَ الْأَبَيِّ  
نَوَّاسَ مِثْلَ:

(١) ابن رشيق، العمدة، ١٩٥، ٦٢/٢.

(٢) ابن الأثير، المثل المسائـر، ١٧٧/٢ - ١٩٥. ابن نواس، الـديوان، ١٧٣/٢. الخالديـان، المختار من شـعر بـشار، ص ١٦٣.

التركُ لذة الصهباءِ نقداً

لما وَعْدُوهُ من لبنٍ وَخمرٍ

حياةً ثُمَّ مسوتٌ ثُمَّ بُعثٌ

حديثُ خرافَةٍ يَا أَمَّ عَمِرو

وقوله:

فَدَعَ الْمَلَامَ فَقَدْ أطْعَتْ غِوَابِي

وَنَبَذَتْ مَوْعِظَتِي وَرَاءَ جِدارِي

وَرَأَيْتَ إِيْشَارَ اللَّذَادَةِ وَالْهَوَى

وَتَمْتَعْتَ مِنْ طِيبِ هَذِي الدَّارِ

أَحْرَى وَاحْزَمُ مِنْ تَنْظُرِ آجِيلِ

ظَنِّي بِهِ رَجْمُ مِنَ الْأَخْبَارِ

إِنِّي بِعَاجِلٍ مَا تَرَيْنُ مُوَكِّلٌ

وَسِواهُ إِرْجَافٌ مِنَ الْأَثَارِ

مَا جَاءَنَا حَدِّيْخَبْرُ أَنْسَهُ

فِي جَنَّةٍ مُذْمَاتٍ أَوْ فِي النَّارِ

وقوله:

عَادَلَتِي بِالسَّفَاهِ وَالْزَّجْرِ

اسْتَمْعَيْ مَا أَبْثَثُ مِنْ أَمْرِي

بِسَاحِ لِسَانِي بِمُضْمِرِ السَّرِّ

وَذَاكَ أَنِّي أَقُولُ بِالدَّهْرِ

بَيْنَ رِيَاضِ السَّرُورِ لِي شَيْئَ

كَافِرَةُ بِالْحَسَابِ وَالْحَشْرِ

مُوقِنَةُ بِالْمَلَامِ جَاحِدَةُ

لَارِوَهُ مِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ

وليسَ بَعْدَ الْمَمَاتِ مُنَقَّبٌ

وَأَنَّمَا الْمَوْتُ بِيَضْنَةِ الْعَصَمِ

فسوء الاعتقاد كما يرى عبدالعزيز الجرجاني، ليس سبباً لتأخر مرتبة الشاعر، وإنما لوجب حذف اسم أبي نواس من الكتب، ولتوجُّب أيضاً تغييب كعب بن زهير وابن الزبرى لأنهما تناولاً رسول الله (ﷺ)، ذلك أن الدين شيء والشعر شيء آخر<sup>(١)</sup>. ولا ريب في أن هذا الوضوح في الفصل بين الأدب والدين، ما كان ليأتى للقاضي عبدالعزيز الجرجاني لو لا جرأته ونضوج البيئة الأدبية في العصر العباسي.

وقد فصل بعضهم بين موقفه الديني وبين شعر الشاعر - إلى حد ما - مثل الثعالبي، الذي قام بحصر الأبيات التي غلّ فيها المتنبي كثيراً، بعد أن أكد ضرورة تحديد معتقد الشاعر في معرض الحكم على شعره من جهة، وضرورة الاحتفاظ للإسلام بحقه من الإجلال الذي لا يجوز الإخلال به قوله وفعلاً، نظماً ونشرأ، من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>.

(١) عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة، ص ٦٤ - ٦٢. د. محمود السمرة، القاضي الجرجاني، ص ١٦٤ - ١٦٠.

(٢) الثعالبي، يتيمة الدهر، ١/١٦٨ - ١٧٠.

الفصل الثاني  
النقد والوظيفة الأخلاقية للغذاء

## بين المتعة والفائدة

جرت عادة الباحثين المعاصررين على الإحالة إلى الحصري أو الرازبي، كلما أراد أحدهم التدليل على وجود حملة ذات طابع ديني أو أخلاقي على الشعر، بما هو محرض على الرذيلة ومناف لكرم الأخلاق<sup>(١)</sup>. ومع أن القراءة المتمعة فيما أورده هذان النقادان تؤكد الحملة على بعض الشعراء المتهتكين أو المتکسبين فحسب، فإن تأكيد الوظيفة الأخلاقية (التربيوية والتعليمية) المتواخة من الشعر، هو أبرز ما يمكن استخلاصه؛ ذلك أن الأنباري لم يعتب على ابن المعتر ل أنه سمح بإنشاد الشعر في مجلسه، لكنه عتب عليه لأنه سمح بإنشاد شعر انحرف به صاحبه عن الغاية الأخلاقية المرجوة من الشعر. ومن البديهي القول بأن غاية الشعر كما يراها ابن الأنباري هي نقىض الغاية التي يصبوا إليها أبو نواس.

ويمثل النص الذي أثبته الحصري في «جمع الجوادر»، مساجلة جرت بين أبي بكر محمد ابن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨ هـ) وأبي العباس عبدالله بن المعتر (ت ٣٩٦ هـ)، حيث بادر الأنباري إلى معتابه الأمير لأنه سمح في مجلسه بذكر أبي نواس وبعض شعره الماجن، داعياً إلى هجر شعر أبي نواس، قراءة وكتابة ورواية وغناء، لما فيه من حض على الرذيلة.. وفي ذلك يقول:

«جرى في مجلس الأمير ذكرُ الحسن بن هانيء، والشعر الذي قاله في المجنون وانشده وهو يوم قوماً في صلاة... فكان حق شعر هذا الخليع الآيتقاه الناس بالستهم، ولا يدؤنوه في كتبهم، ولا يحمله متقدمهم إلى متاخرهم؛ لأن ذوي الأقدار والأسنان يجلون عن روایته، والأحداث يغشون بحفظه، ولا ينشد في المساجد، ولا يتحمل بذكره في المشاهد، فإن صنع فيه غناه كان أعظم لبليته، لأن إِنما يظهر في غلبة سلطان الهوى، فيهيج الدواعي الدنيئة، ويقوى الخواطر الرديئة، والإنسان ضعيف يتنازعه على ضعفه سلطانُ الهوى، ونفسه الامارة بالسوء، والنفس في انصبابها إلى لذاتها بمنزلة كوة منحدرة من رأس رأبية إلى قرار

(١) د. أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي ، ٢٩٥ - ٢٩٦.

فيه نار، إن لم تحبس بزوج الدين والحياة أدّها انحدارها إلى ما فيه هلكتها...»<sup>(١)</sup>.

يبين هذا العتاب الفيهم الأخلاقي لوظيفة الشعر، استناداً إلى مدى اضطلاعه بالدور التربوي والتعليمي في المجتمع، مما لا يفسح المجال إلا لضرورب محددة من القول وقد أجاب ابن المعز بجواب يظهر انحيازه إلى القيمة الفنية والجمالية الثاوية في الشعر، بقطع النظر عن مدى صدق الشاعر أو عفافه أو مبالغته، وإلا لتقدم الزهاد - كما يرى ابن المعز - موكب الشعراء. علّوة على أنه لم ينس الإشارة إلى القيمة المعرفية التعليمية الثاوية حتى في الشعر الذي لم يحتمل إلى معايير أخلاقية، بدليل احتفال العلماء به، فقال:

«..لم يؤسس الشعر بانيه على أن يكون المبرّز في ميدانه من اقتصر على الصدق ولم يغُر بصبوة، ولم يُرْخَص في هفوة، ولم ينطق بكذبة، ولم يُفرِق في ذم، ولم يتتجاوز في مدح، ولم يُزور الباطل ويكتسبه معارض الحق، ولو سلك بالشعر هذا المسلك لكان صاحب لوازه من المتقدمين أمية بن أبي الصلت الثقفي، وعدي بن زيد العبادي؛ إذ كانوا أكثر تذكيراً وتحذيراً ومواعظ في أشعارهما من أمرئ القيس والنابغة... وهل يتناشد الناس أشعار امرئ القيس والأعشى والفرزدق وعمر بن أبي ربيعة وبشار وأبي نواس على تعبيهِم ومهاجاهة جرير والفرزدق إلا على ملا الناس وفي حلقة المسجد؟ وهل يروي ذلك إلا العلماء المؤوثق بصدقهم؟..»<sup>(٢)</sup>.

ومن المفيد الإشارة إلى أن ابن الأنباري، أرسل بعد ذلك معذراً عما فاته من صواب. ولا شك في أن عالماً مثله، ما كان ليغفل عن وجاهة رأي ابن المعز وهو أعلم أهل زمانه بالشعر، حتى قيل: انه كان يحفظ ثلاثة ألف شاهد في القرآن<sup>(٣)</sup>.

أما الموضع الثاني الذي يُحال إليه عادة، فهو عبارات متفرقة لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازى (ت ٣٢٢ هـ) يوردها الباحثون للتدليل على هذه النزعة الدينية لمحاجمة الشعر، كقوله: «فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّداً (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، وَشَرَعَ الشَّرَائِعَ وَالْأَحْکَامَ، وَدَعَا إِلَى دِينِ الْإِسْلَامِ وَظَهَرَتْ كَلْمَتَهُ، وَغَلَبَ الْحَقُّ، وَأَحْرَجَتِ الْأُمَّةَ إِلَى قَبْوَلِهِ وَالْأَنْقِيَادَ لَهُ وَالدُّخُولَ فِي دِينِ

(١) الحصري، جمع الجوامر، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) المصدر السابق، ٤٢ - ٤١.

(٣) ابن خلkan، وفيات الأعيان، ٤ / ٣٤١ - ٣٤٢.

الإسلام ، زالت الضرورة عن العرب إلى الشعر، وسقطت فضيلة الشعراء، ونزلوا عن رتبتهم». قوله: «ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب والاستعانت بالشعر على العلم بغرب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين والائمة الماضين، لبطل الشعر، وانقرض ذكر الشعراء، ولعفى الدهر على آثارهم، ونسى الناس أيامهم»<sup>(١)</sup>.

والحق أن هذه الاقتباسات المترفة توهن القارئ بأن أبا حاتم وقف موقفاً مناوئاً للشعر، وليس ذلك بصحيح، لأن افتتح كلامه على الشعر بعنوان هو «فضيلة الشعر» ثم مضى يتحدث عن منزلة الشعر في الجاهلية ومزاياه، حتى إذا عرض للشعر في الإسلام توقف بيازء الحديث المشهور «لأن يمتلى جوف أحدكم»... الخ مؤكداً أن الشعر المقصود بهذا الحديث هو الشعر الذي هجي به الرسول وفيه شتم أعراض المؤمنين والمؤمنات خالصاً إلى أنه «لولا ما في الشعر من النفع والنصرة لما استثنى الله عز وجل المؤمنين من الشعراء، ولا جعلهم من انتصروا لرسول الله ﷺ من ظلمه بشعره وآذاه بهجائه، ولما سماهم منتصرين بالشعر، فقال: ﴿وَأَنْتَصِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾ فهجّن ما تخرّصوه، وما لفظوا به من الكفر، بهجائهم النبي ﷺ، ولم يهجّن غيره من الشعر، ولا أسقط ما فيه من النفع، ولا أبطل ما فيه من الحكم»<sup>(٢)</sup>.

على أن هذا لا يعني أنه لم يكن هناك من يهاجم الشعر فعلاً أو ينفي وظيفته الأخلاقية، بدليل ما حبّره النقاد والأدباء من صفحات دفاعاً عن الشعر. فقد عقد عبد القاهر الجرجاني في مستهل كتابه «دلائل الإعجاز» فصلاً ضافياً للدفاع عن الشعر، ولقد أحسن أمّا إحسان حينما لخص لنا رأي أولئك الذين يذمون الشعر جملة فخيل اليهم «أنه ليس فيه كثير طائل، وأن ليس إلا ملحّة أو فكاهة، أو بكاء منزّل أو وصف طلل، أو نعت ناقة أو جمل، أو إسراف قول في مدح، أو هجاء، وأنه ليس بشيء تمسُّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا»<sup>(٣)</sup>.

وقد أحسن أيضاً حينما فصل مسوّغات هذا الرأي، فأحدّها يتعلق بكون الشعر منطويًا على هزل وسخف وهجاء وسب وكذب وباطل، والثاني لأن الشعر موزون مقفى فحسب

(١) الرازبي، الزينة، ١١٤/١، ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ١٠٠/١.

(٣) الجرجاني - دلائل الإعجاز، ص. ٨.

والثالث لأن أحوال الشعراء على الأغلب لا تسر<sup>(١)</sup>.

وهذه ثلاثة مسوّغات أخلاقية تحكم إلى الدافع الديني؛ فالمسوّغ الأول يهدف إلى عدم الوقع في اللغو، والمسوّغ الثاني يهدف إلى تجنب الاهتزاز والطرب الذي يحدّثه الشعر، والثالث يهدف إلى تجنب الاقتداء بمن كانت سيرته سيئة.

ولقد أضر المظفر العلوي (ت ٦٥٦ هـ) أيضاً عن التصرّيف بهوية أعداء الشعر، واكتفى بإيراد نص مطول أرجح أنه من إنشائه، يمثل لسان حال ذمّ الشعر، جاء فيه: «وَتَمْسُكُ الدَّامَ<sup>(٢)</sup> للشعر والشعراء بقول من قال: الشعر أثبت طعمة تؤكّل، وأفاحش صناعة تعلم، وأرجس قِدْح يلمس، وأبخس ثوب يلبس، لأنّ قول شاعره زورٌ وثناءٌ غُرورٌ، ولفظه فسجورٌ، وهو مستقلّ مهجور<sup>(٣)</sup>». ولعل المقصود بدفع النقاد، بسطاء الفقهاء أو فقهاء الفرق الغالية، ففضلَ النقاد لأجل ذلك السكت عن التصرّيف باسمائهم. ومن المستبعد أن يكون المقصود بهذه الدفع كبار فقهاء الجماعة.

## ٢

### وظيفة الشعر

مرّينا القول بأنّ أفلاطون طالب الشعراء في جمهوريته بانجاز وظيفتين رئيسيتين هما: التربية والتعليم، وقد صادفت هذه المطالبة حماسةً لدى الفلسفه المسلمين، إلى الحد الذي اعتقد معه بعضهم أن معظم الشعر العربي هدفه التكسب والطمع بما في يد المدوح والتشجيع على الفاحشة. إذ يؤكد ابن رشد، نقلاً عن الفارابي، أن أكثر أشعار العرب إنما هي في النهم والكُدية. ويشرح ذلك قائلاً: «ذلك أن النوع الذي يسمونه «النسيب» إنما هو حث على الفسق. ولذلك ينبغي أن يتتجنبه الولدان؛ ويؤدبوا من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم، فإنه ليس تحت العرب في أشعارها من الفضائل على سوى هاتين الفضيلتين». ثم يستدرك بخصوص الشجاعة والكرم فيقول: «إن كانت ليس تتكلّم فيهما على طريق الحث عليهما، وإنما تتكلّم فيهما على طريق الفخر». ولعل الحكم الذي خص به ابن رشد بعد ذلك أشعار اليونانيين، هو مما يهمنا إيراده، لأنّه يتصل بقضية مهمة سوف نأتي على ذكرها، فقد

(١) المصدر السابق، ص ١١.

(٢) المظفر العلوي، نصرة الإغريض، ص ٣٦٥.

قال: «وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجه نحو الفضيلة، أو الكف عن الرذيلة، أو ما يفيد أديباً من الآداب، أو معرفة من المعارف»<sup>(١)</sup>.

تؤكد أحكام ابن رشد الوظيفتين: المعرفية والأخلاقية للشعر بوجه عام، وتتنفي هاتين الوظيفتين عن الشعر العربي، حتى ذلك الذي يتكلم على الشجاعة والكرم بداع الفخر وليس الحث، وتوّكّد اتجاه الشعر اليوناني في المقابل، للحث على الفضيلة والنهي عن الرذيلة وتعليم المعرفة. فما هو رد النقاد العرب على هذا الاستقراء الفلسفـي للوظيفة الأخلاقية للشعر؟

إن قراءة في مسوّغات ناقد مثل ابن قتيبة، ستتصبّنا بخيبة أمل شديدة، لأنها تؤكّد ما قال به ابن رشد، من أن الطمع في نيل ما في يد المدوح هو دافع الشاعر لقول الشعر، وليس الرغبة في الحث على فضيلة والنهي عن رذيلة أو تقديم معرفة معينة. وعلى الرغم من أن ابن قتيبة هو ثانٍ اثنين تصدياً للهجمة الشعوبية الشرسة على العرب وعلومهم - التي سنلاحظ أن الشعر يمثل وعاءها التاريخي - إلا أنه لم يظهر ما ينبغي عن وعيه بضرورة التحرز في الحديث عن دوافع الشعر العربي ووظائفه. فقد أوحى بكلامه، على حواجز الشعر، بأن التكسب هو وظيفته الأساسية، فللشعر كما يرى دواع تحت المتكاسل عن القول وتشجع المشغوف بالصنعة كي ينطلق، على رأسها الطمع. ويستشهد على ذلك بشواهد منها قول الحطيئة وقد قيل له: أي الناس أشعر؟ فقال وقد أخرج لساناً دقيقاً كأنه لسان حية: هذا إذا طمع. ويععل ابن قتيبة ذلك بقولة أسباب الطمع، وإيثار النفس لعاجل الدنيا على آجل الآخرة<sup>(٢)</sup>.

لكننا سنلاحظ لدى نقاد القرن الرابع تأكيدهم، أن الشعر مصدر للمعرفة التاريخية والاجتماعية واللغوية. وسوف يطرد هذا التأكيد لدى نقاد القرن الخامس. بعد أن اتسع ليشمل الوظيفة الأخلاقية بوجه خاص، وراحوا يتداولون بعض التعابير الخاصة بهذه الوظيفة مثل «محمود الأخلاق أو مكارم الأخلاق». لا بل إن واحداً منهم، مثل ابن رشيق، استطاع أن ينفذ بطريقته التعبيرية الخاصة إلى الوظيفة النفسية للشعر، ممثلاً في تهيئة

(١) ابن رشد، تلخيص فن الشعر، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٢٤.

النفس وشحذ الهمة<sup>(١)</sup>.

فالشعر عند أبي حاتم الرازى (ت ٢٢٢ هـ) مخندر المعرفة، لأن ديوان العرب الذى خوى معانيهم الغريبة وأفاظهم الشاردة، حتى إذا استغلق عليهم لفظ التمسوه في الشعر الذي قيضه الله للعرب صيانة للغة العربية وتفضيلاً وادخارها، إلى الوقت الذي بعث فيه الرسول ﷺ وأنزل القرآن ، فغدت معرفة الشعر لازمة للاستعانة على غريب القرآن والحديث<sup>(٢)</sup>.

وقد راح إسحق بن وهب يردد هو الآخر ان الشعر ديوان العرب في الجاهلية، وزاد على ذلك قوله: «إن العرب كانوا أميين ولم تكن الكتابة فيهم إلا لأهل الحيرة ومن تعلم منهم، فحفظ لهم الشعر مأثرهم وأخبار أبائهم وما مضى من أيامهم ووقعاتهم ومستحسن أفعالهم ومكارمهم، فلولاه ما عرف جود حاتم وكعب بن مامّة وهرم بن سنان وأولاد جفنة»<sup>(٣)</sup>.

ولم يبعد أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) عن ابن وهب كثيراً، فاكد بطريقته أن من أفضل فضائل الشعر، أن الفاظ اللغة إنما يؤخذ جزلاً وفصيحاً وفحلاً وغريباً منه، وأن الشواهد تنزع من الشعر، الذي لو لاه لم يكن على ما يلتبس من الفاظ القرآن وأخبار الرسول ﷺ شاهد. كما أن أنساب العرب وتاريخها وأيامها ووقعاتها لا تعرف إلا من الشعر، فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها، ومستبط آدابها ومستودع علومها<sup>(٤)</sup>.

أما عبد الكريم النهشلي، وبعد أن أشار إلى أن الشعر أبلغ البيانين وأطول اللسانين، فقد أكد أنه أدب العرب المأثور وديوان علمها المشهور... الجاري على استنادها بالبلاغة المحكمة، والحكمة المتقدمة الباقية، متضمناً حكمها وسائر أمثالها، شاهداً على أحاسيبها، وكريم أفعالها، مخبراً عن مروءاتها في سالف أيامها وعن محمود أخلاقها، وجميل وفائقها، ليتأدب غابرهم بفعل فارطهم، وليرقتدي متعلماً من الآباء بسالفهم من الآباء<sup>(٥)</sup>.

وقد تابعه في القول ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) ورأى أن الكلام كله كان منثوراً، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراضها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها النازحة،

(١) ابن رشيق، العمدة، ص ٢٠.

(٢) الرازى، الزينة، ٨٣/١.

(٣) ابن وهب، البرهان، ص ١٦٧. ولنلاحظ هنا اشارته إلى شفوية الشعر.

(٤) العسكري، الصناعتين، ص ١٥٦.

(٥) النهشلي، المتع في علم الشعر، ص ٢٤، ٤٥.

وفرسانها الأمجاد، وسمحانها الأجواد، لتهز أنفسها إلى الكرم وتدل إبناها على حسن الشيم فتوفهموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلما تم لهم وزنه سموه شعر<sup>(١)</sup> .

وذهب عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) إلى أن فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب، ومجنى ثمار العقول والآليات، مجتمع فرق الآداب، وأنه الذي قيد على الناس المعاني الشريفة وأفادهم الفوائد الجليلة، وتوسل بين الماضي والغابر، فنقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد، ويؤدي وداع الشرف عن الغائب إلى الشاهد، فنرى به آثار الماضين المخلدة في الباقي، وعقول الأولين المردودة في الآخرين<sup>(٢)</sup> .

يتضح لنا من هذا العرض، أن النقاد العرب لم يغفلوا عن النظر إلى الشعر على أنه المصدر الرئيس للمعرفة العربية، التي تختلف بطبيعة الحال عن غيرها من المعارف، فهي معرفة شفهية في المقام الأول مقابل المعرفة النثرية المكتوبة. وهي تتضمن الأيام والمواضع ومكارم الأخلاق و دقائق اللغة. كما لم يغفلوا عن الوظيفة التهدذبية التي أداها الشعر من خلال الفخر بمكارم الأخلاق العربية. ولشد ما تجنب ابن رشد على الشعر العربي حين أخذ عليه ما أخذ، وكأنه يريد أن يطابق بينه وبين نظام القول الشعري عند اليونان. فمن قال بأن الفخر بالكرم والشجاعة ليس مدعاة لحضر الآخرين على فعلهما والكف عن ضديهما: البخل والجبن؟!

## ٣

## وظيفة النثر

شغلت المفاضلة بين النظم والنشر حيزاً لافتاً من جهود النقاد العرب. وقد كانت الغلبة في هذه المفاضلة للشعر بلا ريب. ولعل من المفارقات المدهشة، أن يؤسس لهذه الغلبة، في وقت مبكر من قبل الناثر الأكبر في الأدب العربي ، إلا وهو الجاحظ.

وبقطع النظر عما إذا كان الجاحظ يعني فعلأ ما ذهب إليه في «دم أخلاق الكتاب» أم أنه كان يستعرض قوة عارضته فحسب، فإن أحکامه القاسية على هؤلاء الناثرين، أخلت الساحة للشعراء فقط. ومن الملاحظ أن النثر عند الجاحظ ومن سياسته بعده، يعني الكتابة الديوانية.

(١) ابن رشيق، العمدة ، ص ٢٠ .

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٥ .

وسوف يرتب الجاحظ على ذلك حكمًا أخلاقياً سيتردد صداه لدى نقاد آخرين.

يستهل الجاحظ رسالته، بمعاتبة صديقه الذي وضع كتاباً في مدح أخلاق الكتاب وأفعالهم ووصف فضائلهم وأيامهم، ويأخذ عليه انه أطرب في مدح هذا الصنف من الناس وحكم بفضيلته، على الرغم من رداءة مذاهب الكتاب ولؤم طباعهم وأخلاقهم<sup>(١)</sup>.

وبعد أن يدلل الجاحظ على أن الكتابة لو كانت شريفة، لكان رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أحق الخلق بها، نراه يؤكّد شدة اجتراء الكتاب وادعائهم، فإن استرجح أصحاب الرسول عند أحدهم فتل شدّقه وإن ذكر شريح جرّحه، مستغنىّاً بسياسة أردشير بابakan وتذبیر أنو شروان واستقامة البلاد لآل ساسان، فإن شددت عليه الرقابة احتمكم إلى العقول بدلاً من السنن والمنسوخ بدلاً من الحكم، ولا يرتضي من الكتب إلا المخطق «فلم يُر كاتب قط جعل القرآن سميرة ولا التفقة في الدين شعاره، ولا الحفظ للسنن والأثار عماده»، ثم هم بعد ذلك كما يرى الجاحظ «لا يستندون من العلم إلى وثيقة، ولا يدينون بحقيقة؛ أخفر الخلق لأماناتهم وأشرفهم بالثمن الخسيس لعهودهم، فالويل لهم مما كتبت أيديهم، وويل لهم مما يكسبون»<sup>(٢)</sup>، والناظر في هذه الأحكام القاسية التي جهد الجاحظ في تسوييفها تسوييفاً دينياً أخلاقياً، لن يخطيء دوافعها الذاتية والموضوعية، فقد ذكر بعض مترجميه انه أقيم على ديوان الرسائل فلم يمكن فيه سوى ثلاثة أيام<sup>(٣)</sup>، ومن المرجح أن هذه الحادثة تركت في نفسه جرحًا عميقاً، تظاهر في صورة نقمة عارمة على كتاب الدواوين، كما لم يدخل وسعاً في الضرب على وتر الشعوبية والتعریض بفارسية عبد الحميد وابن المفعع، خاتماً ذلك بالحديث عن العلاقة التي راحت تشد الناشر إلى السلطة السياسية، والدور الذي راح يضطلع به هذا الناشر بحكم هذه العلاقة، فكم من عهد كتبوه ظلماً، وكم من حياة أهدرت برسالة. لكنه لم يكن الوحيد الذي سدّ سهام نقده للناشرين الكتاب، لما ظهر من شعوبيتهم وزندقتهم، فقد شن عليهم ابن قتيبة هجوماً شديداً ووصفهم بالجهل والكسل لأنهم «استطابوا الدّعة واستوطّوا مركب العجز، وأعفوا أنفسهم

(١) الجاحظ، رسالة في ذم أخلاق الكتاب، ص ١٨٨-١٨٩. وقد تحامل الجاحظ في هذا الموضع على عدد من الصحابة الذين كتب بعضهم للرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكتب بعضهم الآخر لخلفائه من بعده، مثل عبدالله بن سعد بن أبي السرح، ومعاوية بن أبي سفيان، وعثمان بن عفان.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠-١٩٤.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٦ / ١٠٦.

من كَدَ النَّظَرِ وَقُلُوبِهِمْ مِنْ تَعْبِ التَّفْكِيرِ، حِينَ نَالُوا الدُّرُكَ بِغَيْرِ سَبَبٍ، وَبِلَغُوا الْبَغْيَةَ بِغَيْرِ أَكْلَهُ»<sup>(١)</sup>. ولنلاحظ كيف عبر أبو هلال الغسكري عن مثل هذا الفهم للنشر ووظيفته، حينما استعرض عن كلمة النشر بالخطابة والكتابة وأكد انهما «مختصتان بأمر الدين والسلطان ، وعليهما مدار الدار ، وليس للشعر بهما اختصاص ، أما الكتابة فعليها مدار السلطان ... والخطابة لها الحظ الأوفر من أمر الدين ... لأن الخطبة شطر الصلاة التي هي عماد الدين ، في الأعياد والجماعات والجماعات ، وتشمل على ذكر الموعظ التي يجب أن يتعهد بها الإمام رعيته لثلاثة تدرس من قلوبهم آثار ما أنزل الله عز وجل من ذلك في كتابه إلى غير ذلك من منافع الخطب»<sup>(٢)</sup>.

إن النشر على ضربيه؛ المكتوب والمنطوق، المدون والشفوي، بات متذوراً للاضطلاع بوظيفة سياسية ودينية في آن؛ حفظ مصالح الدولة من جهة ووعظ الناس من جهة ثانية، خلافاً للشعر الذي - وإن كانت له وظائفه التي سنأتي على ذكرها - لا تطيب مجالس الظرفاء والأدباء ولا تؤنس إلا به، ولا تتهيأ الألحان لذوي القرائح الصافية والأنفس اللطيفة إلا به أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ولنلاحظ أيضاً كيف عبر ابن حزم عن هذا الفهم للجانب المكتوب من النشر، ووظيفته حينما حذر من عاقبة الإفراط في حسن الخط فقال : «وأما التزييد في حسن الخط فليس هو فضيلة بل لعله داعية إلى التعلق بالسلطان، فييفني المرء دهره إما في ظلم الناس، وإما في تسوييد القراطيس بتواقيع بعيدة من الحق، مشحونة بالكذب والباطل، في熹بيع زمانه باطلأ، وتخسر صفتة، ويندم حين لا ينفعه الندم، وكان كإنسان ملَك مسْكَا كثِيرًا فترك أن يصرفه في التطيب به ومداواة النفوس بريحة وففوته وأقبل يطيب به البهائم (!!) ويصبه في الطريق حتى فني في غير فائدة»<sup>(٤)</sup>.

ومما يؤكد أن مفهوم النشر عند النقاد العرب قد انصرف إلى معنى الكتابة الديوانية بوجه خاص، انشغالهم بتبيان آداب هذه المهنة وتوسيعهم في ذكر أدواتها وما ينبغي أن يحوزه أصحابها من المناقب، وما ينبغي أن يجتنبه من المثالب، في كل كتاب أفرده صاحبه للنشر، أو

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٢ - ٩.

(٢) الغسكري، الصناعتين، ص ١٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٤) ابن حزم، الرسائل، ٤/٦٥.

تساوى فيه النثر بالشعر. كما نلحظ لدى ابن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان»، أو لدى الكلاعي في كتابه «أحكام صنعة الكلام» أو لدى الصنوبي في «أدب الكتاب». ونخلص من هذا كله إلى القول بأن النثر الكتابي والشفهي، عُد طارئاً على البيئة العربية، وإن كان النقاد العرب يعترفون بوجوده في العصر الجاهلي، لا بل إن بعضهم يقر له بالسبقية على الشعر<sup>(١)</sup>. كما أن هذا النثر تزامن مع قيام الدولة، وغدا حارساً لصالحها السياسية وقيمها الدينية، مما قلل من فرصة التعبير عن الذات من خلاله، مقارنة بالشعر الذي يمكن أن يتحمل كثيراً من أصناف القول. وقد عمل بعض النقاد مثل الجاحظ على الربط بشدة بين مهنة الكتابة وظاهرة الزندقة، تاكيداً للعلاقة بين هذه الظاهرة والكتاب الفرس الشعوبيين.

ولعل السؤال الأكثر جدارة بالطرح هو: لا يُعد ما وضعه الجاحظ والعسكري وابن حزم من كتب نثراً؟ وحتى لو قال قائل بأنها مؤلفات نثرية عن الشعر فاننا سنقول: إن المساحة التي احتلتها النثر في هذه المؤلفات قد أدى وظيفة أدبية خالصة، هدفت إلى تذوق هذا الشعر والعمل على تفسيره وتحليله بعيداً عن «أمر السلطان والدين». وإن كان بعض النقاد ذهبوا إلى أن النثر صنيعة السلطان وأنه لا يتسع لغير ذلك، قلنا بأن الشعر العربي، مدحًا وهجاءً ورثاءً، لم يقل عن النثر تمسحاً بالسلطان وإنفاذًا لأوامره ونواهيه. وإن قالوا بأن أكثر الكتاب زنادقة شعوبيون، واستشهدوا على ذلك بابن المقفع وابن أبي فروة، قلنا بأن عدد الشعراء الذين اشتهروا بالزنادقة والشعوبية، لم يقل عن عدد أولئك الكتاب الذين اجتروا على الدين وأذروا عليه. وهكذا فإن بامكاننا أن نلخص أسباب تفضيل الشعر على النثر في سببين اثنين هما: ارتباط النثر بالسلطان وقابلية الشعر في المقابل للانفكاك من هذا الارتباط والتعبير عن الجانب الغنائي الذاتي للإنسان العربي من جهة، وكونه الأداة العربية الخالصة للتعبير عن تلك المعرفة العربية الخالصة من أيام ومواضع وأسماء ومكارم، كما مرّ بنا سابقاً.

(١) ابن رشيق، العمدة، ٢٠ / ١.

## النقد والشعر التعليمي والتاريخي

إن معرفة يسيرة بالإسلام، كفيلة بالوقوف على علاقته الوطيدة بالتعليم؛ فالقرآن الكريم تنزل ليعلم الإنسان ما لم يعلم، والرسول ﷺ لم يدخل وسعاً في تعليم أصحابه كل ما يهمهم من شؤون دينهم ودنياهם. وإن كان الإسلام بمنحاه الأخلاقي الواضح قد عمل على التحول بمهمة الشعر وأغراضه وتوجيهه وجهة عقدية، فإن النزعة التعليمية الثاوية فيه قد تصادت مع متطلبات التقدم العلمي والمعرفي في العصر العباسي بوجه خاص.

وليس صدفة - والأمر كذلك - أن تصطبغ بدايات الشعر التعليمي عند العرب بالصبغة العقائدية الكلامية، حيث تصدى متكلمو المسلمين لمناظري ودعاة العقائد الأخرى، اعتماداً على أشعار موجهة إلى الجمهور في المقام الأول، كما فعل صفوان الانصاري رداً على بشار ابن برد، حيث ذهب مذهب أبيليس في تفضيل النار على الأرض فقال:

الارض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبدة مذكانت النار

فرد عليه صفوان قائلاً:

زعمت بأن النار أكرم عنصراً

وفي الأرض تحيا في الحجارة والرُّزْنِ<sup>(١)</sup>

ويُخَلَّقُ في أرحامها وأرُوْمها

أعاجيب لا تحصى بخطٍ ولا عقدٍ

وفي القعرِ من لجِ البحارِ منافعٌ

من اللؤلؤ المكنون والعنبر الوردي

ثم مضى يعدد في قصيده هذه ضرباً مختلفة من مخلوقات الله، حتى وصل إلى الأرض التي فيها مقام الحِلْ والرُّكْن والصَّفَا ومستلم الحِجَاج، مفاخر للطين الذي كان أصلنا، ونحن بنوه من غير شكٍ ولا جدٍ<sup>(١)</sup>.

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٩ - ٤٠.

وقد تنبه النقاد العرب للشعر التعليمي العقدي، فذكر الشريف المرتضى أن لبشر بن المعتمر أشعاراً كثيرة يُحتاج فيها على أهل المقالات. وأن الجاحظ كان مفجباً به، حدَّ أنه لم ير أحداً أقوى على المخْسَس والمزدوج من بشر. وأنه كان أقدر عليه من أبان اللاحقي<sup>(١)</sup>.

على أن اتجاه الخلفاء العباسيين، للاحقة الزنادقة والتضييق عليهم من جهة، وتسارع وتيرة الترجمة والمعروفة العلمية من جهة أخرى، عملاً على إفساح الطريق للشعر، كي يضطلع بمهمة إيصال العلوم لطلاب العلم خاصة، والناس عامة، في قالب منظوم، تسهيلأ للحفظ. فكان أن انطلق الشعراء التعليميون والعلماء ينظمون في الفقه والحديث واللغة والعلوم والأخلاق. ونظرأ لما استثرت به اللغة العربية من اهتمام بالغ، لأسباب عقدية وثقافية، فقد اتجه الشعراء إلى النظم في اللغة منذ زمن مبكر، على رأسهم العجاج وابنه رؤبة (ت ١٤٥ هـ) الذي «أخذ عنه وجوه أهل اللغة، وكانوا يقتدون به، ويحتاجون بشعره، ويجعلونه إماماً»<sup>(٢)</sup>. ونظم أبو نواس (ت ١٩٨ هـ) أرجوزة، في تقرير الوزير الفضل بن الربيع، تقع في مئتين وأربعة عشر بيتاً، طارت شهرتها بين طلاب اللغة في بغداد لما ضمّنها أبو نواس من غريب وشاذ، إظهاراً لمدى حذقه وفحولته استهلهما بقوله:

وبلدة فيها زورٌ صعراء، تُخطى في صفرٌ

فاستثارت باهتمام ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) أحد شراح هذه الأرجوزة، ورد قول أبي عمرو الشيباني «لولا ما كان يخلط شعره من الخلاعة، لاحتاج بشعره في كتاب الله تبارك وتعالى وفي حديث الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»<sup>(٣)</sup>.

ولم يلتزم ابن جني في معرض شرحه لها بتسلسل الأبيات، فاختار منها ما رأى أنه يستحق الشرح والتنوية، ولم يغفل عن أهمية النحو الذي انتهاه فقال: «وما رأيت أحداً من أصحابنا نشيط لتعريف شعر محدث على هذه الطريقة؛ لأن تفسير هذه القصيدة، قد اشتمل على: لغة، وإعراب، وشعر، ومعنى، ونظير، وعروض، وتصريف واشتقاد، وشيء من علم القوافي»<sup>(٤)</sup>.

(١) المرتضى، الأمالي، ١٨٧/١.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ٢٥٩/٢٠.

(٣) ابن جني، تفسير أرجوزة أبي نواس، ص ٩.

(٤) أبو نواس، الديوان، ٥٠٥/١.

وكما تصادى الاهتمام بالشعر التعليمي اللغوي مع حاجة النحاة وطلاب النحو على حد سواء، فإن الاهتمام بنظم الشعر التعليمي التاريجي، تعاظم بفعل تعلق العرب بالأخبار والسير من جهة، والاطلاع على بعض الآثار الأجنبية المنظومة من جهة أخرى، كما مر بنا في الباب الأول. وقد راعى القرآن الكريم هذا الشغف لدى العرب بالسير والأخبار، فراح يقص عليهم أحسن القصص ليتعظوا ويستقيموا. ثم أخذ هذا الجانب القصصي الوعظي من الإسلام، يتضاعم وينتشر في صورة تزايد ملحوظ في أعداد القصاصين والوعاظ. ولشد ما سرع شغف الخلفاء والولاة والوزراء بالاطلاع على حكمة الأمم الأخرى، هندية وفارسية ورومية، في ترجمة بعض المؤثرات، خاصة تلك المتعلقة بسياسة الملك، لما تميزت به هذه الناحية من أهمية وسط تيارات عاتية من الأحداث السياسية المتلاحقة.

وإن كان القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ومرويات القصاصين والوعاظ، قد استثارت اهتمام الشعراء العرب بقصة الخلق وسير الأمم البائدة، فاننا نرجح أن المؤثرات الهندية واليونانية المتساقطة إلى البيئة العربية، لم تقل استثارة لهؤلاء الشعراء.

ولعل علي بن الجهم هو حامل لواء هذا الضرب من الشعر التاريجي التعليمي، فقد أنشأ مزدوجة تاريخية وقسمها قسمين: قسم خاص بتاريخ الخليقة والأمم البائدة، وقسم خاص بتاريخ الإسلام، وقد صرّح في القسم الأول بمصادر روایته فقال:

حمدًا كثيرًا وفُوَاهِلُ الْحَمْدِ على النَّبِيِّ بِاطْنَاً وَظَاهِرًا مَسَالَةُ الْقَاصِدِ قَصْدُ الْحَقِّ أَوْلَوْ عِلْمٍ وَأَوْلَوْهِيَّاتِ وَعَرَفُوا حَقَائِقَ الْأَخْبَارِ وَأَطَاعُوا التَّنْزِيلَ وَالتَّاوِيلَ وَمَنْ لَهُ الْعِزَّةُ وَالْبَقَاءُ وَقَدْ مَنَّهُ زَوْجَةُ حَوَاءَ	الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُعِيدِ الْمُبْدِي ثُمَّ الصَّلَاةُ أُولَآ وَآخِرَا يَا سَائِلِي عَنْ ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ أَخْبَرَنِي قَوْمٌ مِنَ الْثُّقَاتِ تَقْدَمُوا فِي طَلْبِ الْأَثَارِ وَفَهِمُوا التُّورَاةَ وَالْإِنْجِيلَا أَنَّ الَّذِي يَفْعُلُ مَا يَشَاءُ أَنْشَأَ خَلْقَ آدَمَ إِنْشَاءً
---	---

ثم استعرض قصص الانبياء، آدم وابنيه قابيل وهابيل، ونوح وابراهيم واسماعيل، واسحاق ويعقوب ويوف وسليمان وايوب، ويونس والخضر وزكريا، ويحيى وغيسى عليهم السلام. حتى وصل إلى النبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فعرض لما لاقاه من آذى وما ثر، ولما ثر الخلفاء واحداً واحداً، راشدين وأمويين وعباسيين إلى أن توقف بإزاء الخليفة المتوكلاً فعدد مآثره، ورثى لمقتله، ثم نوَّه بالخلفيتين المنتصر فالمستعين<sup>(١)</sup>.

وقد جاء ابن المعتز مُصلِيًّا خلفه، إلا أنه أثر الإقتصار على نظم سيرة الخليفة المعتصم (ت ٢٧٩ هـ) وسيرة أبيه الموفق وتعداد مآثرهما وأبياديهما على الناس وقد استهلها قائلاً:

بِاسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	ذِي الْعَزَّةِ وَالْقَدْرِ وَالسُّلْطَانِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْأَنْوَافِ	أَبْدَعَ الْخُلَفَاءِ يَكُنْ، فَكَانَا
وَأَظْهَرَ الْمَحْجَةَ وَالْبَيَانَ	وَجَعَلَ الْمَخَاتِمَ لِلنَّبِيَّةِ
أَحْمَدَ، ذَا الشَّفَاعةِ الْمَرْجُوَةِ	الصَّادِقَ، الْمَهْدِيَّ، الْمَظْهَرَا
صَلَى عَلَيْهِ رَبُّنَا، فَاكْثُرَا	مُضِيًّا، وَأَبْقَى لِبْنَيِ الْعَبَّاسِ
مِيراثَ مُلْكِ ثَابِتِ الْأَسَاسِ	بِرْغَمَ كُلِّ حَاسِدٍ يَغْيِيَهُ
يَهْدِمُهُ، كَانَهُ يَبْنِيَهُ	هَذَا كِتَابُ سِيرِ الْإِمَامِ
مَهْدِبًا مِنْ جَوْهِرِ الْكَلَامِ	أَعْنِي أَبَا الْعَبَّاسِ خَيْرَ الْخُلُقِ
لِلْمَلِكِ قَوْلُ عَالَمِ بِالْحَقِّ	قَامَ بِأَمْرِ الْمَلِكِ لِمَا ضَاعَا
وَكَانَ نَهْبًا فِي الْوَرَى مُشَاعِرًا	

وقد استوعب ابن المعتز في أرجوزته التي نافت على أربعونه بيت، أحداً جساماً وثورات تعز على الحمر، إظهاراً لمبلغ فضل المعتصم على الناس الذين نعموا بالأمن في عهده، بعد أن كاد يختفي<sup>(٢)</sup>. ولا شك في أن ابن المعتز قد تجاوز في هذه الأرجوزة النصوص التاريخية الجامدة المعاصرة له، حينما صور لنا تصويراً حياً ونابضاً، مدى البوس الذي كان الناس يرزحون تحته، والمدى الذي بلغه الوزراء والقواد في التلاعب بالخلافة والناس، مما جعل

(١) علي بن الجهم، الديوان، ص ٢٢٨ - ٢٥٠.

(٢) ابن المعتز، الديوان، ص ٤٨١.

قصيدته وثيقة حية، لا بل انه تجاوز في هذه الأرجوزة أرجوزة ابن الجهم من حيث اهتمامه باختيار ألفاظه وابتعاده عن الجشو قدر الإمكان<sup>(١)</sup>.

ومن الملاحظ أن هذا الضرب من الشعر لم يحظ باهتمام النقاد أو تعليقهم، فلم يتعرض الأصفهاني لهاتين المزدوجتين، رغم انه ترجم لابن الجهم وابن المعتز بإسهاب، ولسنا متأكدين مما إذا كان السبب في ذلك عائدًا إلى انهما على وزن الرجز - الذي سوف نتوقف في نهاية الفصل عند أسباب الحط منه - أم لأنهما هاجمتا الشيعة، علمًا بأن ابن المعتز لم يدخل وسعًا في التنويه بصنيع أبان بن عبد الحميد في «كليلة ودمنة»، وهو صنيع لا يتفوق - بحال - على ما صنعه علي بن الجهم أو ما صنعه هو نفسه، كما سترى.

## ٥

## النقد والشعر التهذيب

لا شك في أن كتاب «كليلة ودمنة» سيظل يمثل أهم ما ترجم إلى العربية في حقل الأخلاق الفردية والسياسية، ويبعدوا أن هذه المأثرة بلغت من الأهمية حداً صار يتوجب معه حفظها، وهو مالم يستطع يحيى بن خالد البرمكي أن يتحققه، فاقتراح هو - أو أن هناك من اقترح عليه - نظم هذه المأثرة في قالب شعرى كي يسهل حفظها، فتصدى لهذه المهمة شاعر أجمع المصادر على علو كعبه وطول باعه في الشعر، هو أبان بن عبد الحميد اللاحقي، وكما حظي صنيع أبان باهتمام النقاد فقد حظي باهتمام الشعراء أيضًا، إذ نظم ابن الهبارية مزدوجتين طويلتين بوحى منه.

ولذا كان كتاب «كليلة ودمنة» هو أهم ما ترجم إلى العربية في تهذيب الأخلاق، فإن كتاب «طوق الحمام» هو أهم ما وضع في العربية خاصًا بال التربية النفسية والعاطفية. على انه ربما توجب علينا قبل التوقف عنده التعرير على ما انتخبه الصولي من قصيدة طويلة في الحب لحمدان بن أبان ، ثم على كتاب الزهرة لابن داود.

(١) شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص ٢٥١

## ١ - كليلة ودمنة لأبان بن عبد الحميد

ذكر ابن المعزن أبان اللاحقي (ت ٢٠٠هـ) كان شاعرًا أدبياً، عالماً ظريفاً منطبقاً مطبوعاً في الشعر مقدراً عليه. وأكد الصولي ذلك فوصفه بأنه شاعر مطبوع مقدم في العلم بالشعر والحفظ له. أما الأصفهاني فقد أورد جانباً من أخباره يظهر حظوظه لدى البرامكة وال الخليفة هارون الرشيد، مما أحفظ عليه بعض الشعراء مثل مروان بن أبي حفصة وأبي نواس، إلى الحد الذي هجا معه الأخير أبائنا فرد عليه هذا ردًا قاسياً<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن كل المصادر التي ترجمت له، لم تخل من الإشارة إلى أن هناك من كان يغمز في دينه وأخلاقه، إلا أن ثمة ميلاً في المقابل إلى الثناء عليه وتبrietته مما نسب إليه. وقد شغلت هذه المصادر بالتنوية بصناعة الرجل الذي أشاع هذا الضرب من النظم، فنظم كتاب «كليلة ودمنة» شعراً «بتلك الألفاظ الحسنة العجيبة» كما يقول ابن المعزن. ويورد الصولي حكاية تقول: أنه قلب الكتاب إلى الشعر في ثلاثة أشهر، فبلغ به أربعة عشر ألف بيت. وتذكر له المصادر بالإضافة إلى هذا الصنيع قصيدة بعنوان «ذات الحل» ذكر فيها مبدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق، وغير ذلك. ويبدو أن هذه القصيدة اشتهرت بين الناس، حتى اختلفوا في نسبتها، فمنهم من نسبها لأبان، فيما أورد الأصفهاني خبراً عن مزدوجة سماها «ذات الأمثال» تتضمن أربعة آلاف مثل ونسبها لابي العتاهية<sup>(٢)</sup>.

وللحقيقة، فإن المصادر لم تنشغل بهذا الصنيع لجده فقط، وإنما مداره من عطاء وفير على أبان، حيث يذكر ابن المعزن يحيى بن خالد البرمكي سر بهذا العمل سروراً عظيماً وأعطاه على ذلك مئة ألف درهم، وفي رواية عشرة آلاف دينار. كما لم تدخل المصادر وسعها في تصوير السبب الذي تم خص عنه هذا الصنيع، فمن قائل بأن يحيى بن خالد البرمكي قد ندب أبان نواس، لهذا العمل فاحتال أبان عليه وصرفه عنه ثم استائز به لنفسه<sup>(٣)</sup>، ومن قائل: إن

(١) انظر وقارن أخباره عند:

ابن المعزن، طبقات الشعراء، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

الصولي، الأوراق، ص ١ - ٥٢.

الأصفهاني، الأغاني، ٢٢ / ١٦٤ - ١٧٩.

(٢) الأصفهاني، الأغاني، ٤ / ٤٠.

(٣) ابن المعزن، طبقات الشعراء، ص ٢٤١.

يحيى الزمه داراً لا يخرج منها حتى ينقل كتاب «كليلة ودمنة»<sup>(١)</sup>. وأيا كان الأمر فإن صنيع أبان ذاع واشتهر، وقد ساق له الأصمسي قطعة طويلة أولها<sup>(٢)</sup>:

هذا كتابُ أدبٍ ومحنةٌ      وهو الذي يدعى كليلة ودمنة  
فيه احتيالاتٌ وفيه رشدٌ      وهو كتابٌ ضئلته الهند

ثم نراه يتوجه إلى النفس ناهيأ إياها عن الدنيا وعرضها الزائل فيقول:

يَا نَفْسُ لَا تَشَارِكِي الْجَهَالَ فِي حُبِّ مَذْمُومٍ كَانَ قَدْ زَالَ يَا نَفْسُ لَا تَشَقَّيْ وَلَا تُعْنَى فِي طَلَبِ الدُّنْيَا وَلَا تُمْنَثِي إِذَا تَوَالَى ذَاكَ عَنْهُ وَسَدِمَ مَالَمْ يَنْلَهُ أَحَدٌ إِلَّا ثَدِمَ كُثُرَةُ الْآلامِ وَالْاحْزَانِ دُنْيَاكَ بِالْأَحْبَابِ وَالْإِخْوَانِ آفَائُهَا وَغَمْهُهَا كَثِيرٌ وَهُنَّيَّ وَانْتَلَ بِهَا السُّرُورُ يَا نَفْسُ لَا يَحْمِلُكِ حُبُّ أَهْلِكَ وَلَا أَدَانِيَكِ عَلَى أَنْ تَهْلِكِي	فِي حُبِّ مَذْمُومٍ كَانَ قَدْ زَالَ يَا نَفْسُ لَا تَشَقَّيْ وَلَا تُعْنَى فِي طَلَبِ الدُّنْيَا وَلَا تُمْنَثِي إِذَا تَوَالَى ذَاكَ عَنْهُ وَسَدِمَ مَالَمْ يَنْلَهُ أَحَدٌ إِلَّا ثَدِمَ كُثُرَةُ الْآلامِ وَالْاحْزَانِ دُنْيَاكَ بِالْأَحْبَابِ وَالْإِخْوَانِ آفَائُهَا وَغَمْهُهَا كَثِيرٌ وَهُنَّيَّ وَانْتَلَ بِهَا السُّرُورُ يَا نَفْسُ لَا يَحْمِلُكِ حُبُّ أَهْلِكَ وَلَا أَدَانِيَكِ عَلَى أَنْ تَهْلِكِي
--	--

ويورد الصولي له بعد ذلك قطعة طويلة تحت عنوان «من باب الأسد والثور» منها<sup>(٣)</sup>:

يَرْضَى مِنَ الْأَرْفَعِ بِالْأَخْسَى يَفْرَحُ بِالْعَظِيمِ الْعَتِيقِ الْيَابِسِ شَيْءٌ إِذَا مَا كَانَ لَا يَعْنِيهِمْ ثُمَّ يَرَى الْعِيرَ الْمَجَدَ هَرَبَا وَيَتَبَعُ الْعِيرَ عَلَى إِدْبَارِهِ بِلْقَمَةٍ تَقْذِفُهَا فِي فِي لَهْ سُرُورٌ دَائِشٌ وَنَائِلٌ أَطْوَلُ عُمْرًا مِنْ خَلِيفٍ فَقْرٍ وَقَلْةٌ الْمَعْرُوفُ فِي الصَّدِيقِ لَيْسَ بِمَغْبُوطٍ بَطْوَلَ دَهْرٍ	وَانْ مِنْ كَانَ دَنْيَهُ النَّفْسِ مَثَلُ الْكَلْبِ الشَّقِيقِ الْبَائِسِ وَانْ أَهْلَ الْفَضْلِ لَا يُرْضِيَهُمْ كَالْأَسَدِ الَّذِي يَصِيدُ الْأَرْبَابَا فَيَرْسُلُ الْأَرْنَبَ مِنْ أَظْفَارِهِ وَالْكَلْبُ مِنْ رَقْتِهِ تُرْضِيَهُ وَمَنْ يَعِشُّ مَا عَاشَ غَيْرَ حَامِلٍ فَهُمْ وَانْ كَانَ قَصِيرَ الْعُمُرِ وَمَنْ يَعِشُّ فِي وَحْشَةِ وَضْيقِ فَهُمْ وَانْ عُمَرٌ طَوْلَ دَهْرٍ
---	---

(١) الصولي، الأوراق، ص. ٢.

(٢) المصدر السابق، ص. ٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص. ٤٨.

ولا يعتم الصولي أن يفاجئنا بقوله: «والله ما أدرى لا ما اخترت ولا ماتركت، ولو علمت حقيقة هذه القصيدة ما ضمنتُ ما تضمنتُ، لأنها قصص لا يحسن بعضها إلا ببعض، والإحسان فيها قليل<sup>(١)</sup>». فقد نقض بكلامه هذا ما حاول أن يضيفه من أهمية على صنف أبان في كليلة ودمنة، ناهيك عن أننا نشتم من كلامه شيئاً من الجهل بحقيقة هذه القصيدة. على أن هذا الاستدراك لم يمنع الصولي من ايراد قصيدة طويلة جداًنظمها أبان في الصيام والزكاة بعد أن قيل له: الا تعمل شعراً في الزهد؟ جاء فيها<sup>(٢)</sup>:

هذا كتابُ الصوم وَهُوَ جامِعٌ  
لكل ما قامَتْ بهِ الشرائطُ  
من ذلكَ المُنْزَلُ فِي الْقُرْآنِ فضلاً عَلَى مَنْ كَانَ ذَا بَيْانِ  
وَمِنْهُ مَا جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ مِنْ عَهْدِهِ التَّبَعُّ� الْمَرْضِيِّ  
صَلَى الْأَلَّهُ عَلَيْهِ سَلَامًا كَمَا هَدَى اللَّهُ بِهِ وَعَلَّمَ

وقد قامت الدكتورة عصمة غوشة، بمقارنة منظومة أبان مع كتاب «كليلة ودمنة» الذي ترجمته ابن المفع، فخلصت إلى أنه نقل عن النص الفارسي لكتاب، وذلك لوجود بعض الزيادة والنقصان<sup>(٣)</sup>، ومن المرجح أن ابن المعتز حين أداه لم يغادر من «كليلة ودمنة» شيئاً<sup>(٤)</sup> قد عنى الأصل الفارسي، خاصة أن البيروني شكك في دقة الترجمة التي قام بها ابن المفع<sup>(٥)</sup>. ولو أردنا أن نعيid النظر في أحكام النقاد الذين تناولوا ما نظم أبان بن عبدالحميد من شعر تعليمي، فإننا سنلاحظ حماسهم له واعجابهم به. فقد مرّ بنا أن ابن المعتز اعتبر الفاظ مزدوجة «كليلة ودمنة» حسنة وعجيبة، وهو رأي ينبغي أن نحسب له حساباً كبيراً، لأن صدر عن صاحب «البديع»، ولأنه خص به قصيدة تعليمية بحثة لا تتوقع من أصحابها أن يعتني اعتقداً كبيراً بتحسين وتهذيب الفاظه، قدر اعتقداً بأداء معانيه وأفكاره في قوله كلامية مفهومة.

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) عصمة غوشة، شعر أبان بن عبدالحميد اللاحقي، ص ٨٦.

(٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص ١٦.

(٥) البيروني، تحقيق ماللهـ، ص ١٢٢.

كما أن الصولي - على الرغم من تحفظه على تسلسل الأحداث في منظومة «كليلة ودمنة» - إلا أنه أورد منها قطعة طويلة ما زالت تعتبر المرجع الأساسي لشغر أباج. ولا شك في أن الإجماع على أن أباج شاعر مطبوع، يعود إلى تدفقه الشعري الهائل، حد أن ابنه حمدان يذكر أنه كان يصلبي ولوح موضوع بين يديه، فإذا صلى أخذ اللوح فملأه من الشعر الذي صنعه ثم يعود إلى صلاته<sup>(١)</sup>. بالإضافة إلى سرعة بديهته وخفة روحه ودقة اصواته، حد أن أبا نواس هجاه بشعر كثير فما سار له فيه شيء، فهجا هو أبا نواس بثلاثة أبيات سارت في الدنيا<sup>(٢)</sup>.

### **ب - نتائج الفطنة والصادح والباغم لابن الهبارية**

لقد حققت مزدوجة أباج بن عبد الحميد اللاحقي إذن، ذيوعاً وانتشاراً، ربما كان عائقاً في معظمها، إلى أنه أخرج «كليلة ودمنة» من دائرة الخاصة إلى دائرة العامة، دون أن يفقد احترام النقاد. ومن البديهي أن يتحول عمل من هذا القبيل إلى مضمار يتتسابق فيه المتسابقون، ونموذج حي تنسج على منواله محاولات عده، لم يصلنا منها إلا محاولتان كامتنان للشاعر أبي يعلى محمد بن صالح المشهور بابن الهبارية (ت ٤٥٠ هـ). وقد خصه ابن خلكان بترجمة جاء فيها إنه كان شاعراً مجيداً حسن المقاصد، لكنه كان خبيث اللسان كثير الهجاء والواقع في الناس لا يكاد يسلم من لسانه أحد<sup>(٣)</sup>. وجاء في «الخريدة» للعماد أن ابن الهبارية غالب على شعره الهجاء والهزل والسخف، وأنه سبك في قالب ابن الحاجاج وسلك أسلوبه وفاته في الخلاعة، إلا أن العماد يستدرك بعد ذلك قائلاً: «والنظيف من شعره في غاية الحسن». <sup>(٤)</sup>

وإن كان اهتمام ابن الهبارية بالنسج على هذا المنوال، يظهر الأهمية التي ظلت تمثلها «كليلة ودمنة» على الصعيد الأخلاقي، فإن مقدمة كتابه «نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة» تعد اعترافاً صريحاً بفضل أباج اللاحقي بعد ثلاثة قرون من الزمان.

(١) الصولي، الأوراق، ص ١.

(٢) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص ٢٤٢.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤٥٢/٤.

(٤) العmad، خريدة العصر، ٢/٧١.

يقدم ابن الهبارية لمزدوجته بالغة الطول، بمقدمة استهلها بحمد الله والتنويه بممدوجه

تنويها جاوز به الحد وبالغ فقال<sup>(١)</sup>:

الحمد لله على ما خوا لا  
حمد مقر بوجوب الحمد  
وإن تكون نعماه فوق حمدي  
فارج كل كربة وضنك  
مشيد الدولة شمس الدين  
الطاهر الأعراق والأخلاق  
ومن علا عن العلاء شأنه  
وجدد الإسلام بعد ما دثر

من نعمة جاد بها طولا  
عليه لله القديم الفرد  
فما على العاجز غير الجهد  
بصاحب الأصحاب مجد الملك  
مؤمل كل بائس مسكن  
وقاسم الأجال والأرزاق  
وجل عن دسوته مكانه  
وأظهر الحق وقد كان استثنى

ويستعرض سبب إقادمه على نظم «كليلة ودمنة» - ويبدو أنه لم يكن الوحيد في ذلك -

فيقول<sup>(٢)</sup>:

وإن لي في نظم ذا الكتاب  
لأنه خير كتاب صنفنا  
فيه لأرباب الرجال عبره  
سار مسير الشمس في الآفاق  
فضلاً على الأقران والأضراب  
وفيه علم مثله ما ألفا  
تزيد بالدهر الخبر خبره  
يضيء في النقوص والأخلاق

ويلتفت إلى صنيع أبان وأسبقيته وما كان من خبره مع يحيى بن خالد البرمكي، خالصاً

إلى أنه - وإن تأخر عن أبان في العهد - أحسن منه شعراً<sup>(٣)</sup>:

أراد يحيى حفظه فما قادر  
لأن حفظ النثر أمر صعب  
إلا إذا ما حفظ المعاني  
كلت طباع القوم دون نظمه  
إلا بما قال إباناً إذ شعرَ  
 وكلفة يعجز عنها القلب  
وقصد الألفاظ بالنسبيان  
وعجزوا عن سبيكه لعظمته

(١) ابن الهبارية، نتائج الفطنة، ص ٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩.

فإنه في نظمه لفالب	إلأبيان الللاحقي الكاتب
نظمته بالجهد والتفاني	ثم أبو يعلى أنسا فإنسي
وليس وهو سابقي باللاحقي	متبعاً فيه إبيان الللاحقي
فأنني أحسن منه عصرا	فإن يكن أقدم مني عصرا

وقد مضى ابن الهباريَّة بعد ذلك ينظم أبواب «كليلة ودمنة» بـ«باباً باباً، باباً بباب» «برزوويه طبيب فارس» وخاتماً بباب «الناسك والضيف». وقد لاحظ مهدب الكتاب اختلافاً في ترتيب الأبواب لدى مقارنة المنظوم بالمنتور، ونقصاً في بعض الأبواب، بالإضافة إلى أن آخر أبواب «كليلة ودمنة» المسمى «الحمامنة ومالك الحزين والثعلب» قد سقط<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن شيئاً كثيراً من «كليلة ودمنة» ظل في نفس ابن الهبارية، فأنشأ مخطوطة أخرى تقع في ألفي بيت سماها «الصادح والباغم» وأهداها للأمير سيف الدولة صدقة بن منصور بن دبيس الأسدى، استهلها قائلاً بعد الحمد لله والصلوة على نبىه<sup>(٣)</sup>:

يُفْوَقُ أَنْوَاعُ الْقَرْيِضِ وَالْخُطَبِ  
هَذَا كِتَابٌ فِيهِ عِلْمٌ وَادْبُرٌ  
عَمِلْتُهُ لِسَيِّدِ الْمَلَوِكِ  
فَجَاءَ مِثْلَ السَّذَّهِ الْمَسْبُوكِ  
فِي نَظَمِهِ وَسَبِكِهِ وَوَضِعِهِ  
بِإِبْتِدَاعِ الْأَصْنَافِ الْحَكَمَةِ  
وَضَعْتُهُ مُخْتَرِعًا مَعْنَاهُ  
لِكَمَا خَابَ مَنْ رَجَاهُ  
بِهِمْسَةِ فِي الْعِلْمِ أَيَّ هَمَّةُ  
لَا مِنْ كَلَامِ هَمْتَيْ فِي جَمِيعِهِ  
سَلَكْتُ نَهْجًا لِيَسَّ بِالْمَسْلُوكِ  
وَمَوْئِلِ الْمَهْوَفِ وَالصَّعْلُوكِ  
يُفْوَقُ أَنْوَاعُ الْقَرْيِضِ وَالْخُطَبِ

وعلى الرغم مما نلحظه من تأثر بقصص «كليلة ودمنة»، إلا أن ابن الهبارية بذل جهداً ملحوظاً في تقديم قصص مبتكر، يفوح برائحة المكان العربي مثل البصرة والشام، كقوله في باب الناسك والفاتك<sup>(٣)</sup>:

(١) المصدر السابق، ص ٢.

(٢) ابن الهبارية، الصادح والباغم، ص ١١، لاحظ انه استهل هذه المنظومة ببيت يشبه مستهل منظومة ابن في كليلة ومعنة.

<sup>(٣)</sup> المصدر السابق، ص ٤١ وما بعدها.

خرجت من بعض دروب البصرة في رفقة عامرة للعمراء  
 حتى إذا كنا على رمل الخمس وقد ضبطنا جوف ليل مظلما  
 في ليلة باردة مطيرة رياحها شديدة كثيرة  
 قال أصيحا بي انزلوا فرسوا فالليل داع والرفاق نعشوا  
 فعرس القوم بوادي ذي شجر ولم أزل أربئهم إلى السحر  
 .... إلخ

ومن المستبعد أن يكون العماد الأصفهاني، قد شمل هاتين المنظومتين بالكلام، حين حكم بأن النظيف من ديوان شعر ابن الهبارية - الذي يدخل في أربعة مجلدات - هو في غاية الحسن. بعد أن أنحى على غلبة الهجاء والهزل والسفه على شعره. آخذنا عليه نسجه على منوال ابن الحجاج<sup>(١)</sup>، إذ مال نظمه إلى التقريرية وتأدية المعنى بأقل قدر من العناية الأسلوبية، وهو في ذلك لا يبعد كثيراً عن أبيان الذي ذهب بعض الباحثين إلى أنه أكثر عنابة بالمستوى الفني<sup>(٢)</sup>. ولست أرى ذلك، فنظم الشاعرين استمد أهميته من كمه الهائل وليس من مستواه الفني. ومع ذلك فقد قيُّض لهاتين المنظومتين أن تصبحا قبلة شاعر إحيائي في العصر الحديث، هو محمد عثمان جلال، إذ وضع كتاباً تعليمياً قاصصياً اسماه «العيون الواقظ في الأمثال والمواعظ» نوه فيه دون لبس بهما<sup>(٣)</sup>.

### ج - المختب من قصيدة حمدان بن أبان في الحب

لعل مقدمة المختب من القصيدة الطويلة، التي أوردها المصولي لحمدان بن أبان بن عبدالحميد، تؤكد ما سبق للدكتور إحسان عباس أن رجحه بخصوص اطلاع المثقفين العرب على «حوار المائدة»، فقد كشف هذا الشاعر، الذي عاش والده في كنف يحيى بن خالد البرمكي، كلام من توطئة «حوار المائدة» و«مقام المسعودي» قائلأ<sup>(٤)</sup>:

(١) العماد الأصفهاني، خريدة القصر، ٢/٧١.

(٢) د. شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٣) د. ابراهيم السعافين، مدرسة الاحياء والترااث، ص ١٦٠ - ١٦٢.

(٤) المصولي، الاوراق، ص ٥٧. احسان عباس، مقدمة «طوق الحمام»، ضمن الرسائل ، ٢٤/١ - ٢٥.

ما بَالْ أَهْلِ الْأَدْبِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ  
قد وَضَعُوا الْأَدَابَا وَاتَّبَعُوا الْكِتَابَا  
لَكُلِّ فَنِّ دَفَّتَرٌ مِنْ قَطْمَحَبَرٍ  
فَفَرَقَتْ أَجْنَاسًا وَعَلَمَوْهَا النَّاسَا  
بِالْحِيلِ الرَّقِيقِهِ وَالْغِطَّىِ الدِّقِيقَهِ  
فَأَرْشَدُوا الْضُّلُلَا وَعَلَمَوْهَا الْجَهَالَا  
سُوِيِّ الْمُحَبِّينَ فَلَمْ يَرْعُوا لَهُمْ حَقَّ النَّسَمَهِ  
فِي عِلْمٍ مَا قَدْ جَهَلُوا وَمَا بِهِ قَدِ ابْتَلُوا

ثم نراه يلتفت إلى صفة المحبين فيستطرد في تعداد أحوالهم وذكر ما يتافق لهم من البؤس والحرمان، حتى إذا أشفى من ذلك على الغاية، رأى أن يرشد الغافل إلى الطريق القويم عبر كتاب منظوم موجه إلى الناس، يصف هذا الشأن باباً باباً<sup>(١)</sup>:

قَدْ غَلَقْتُ ذَهَنَهُمْ وَاسْتَعْبَرْتُ عَيْنَهُمْ  
وَحَالَفُوا السُّهَادَا وَخَالَفُوا الرُّمَادَا  
فَلِيَهُمْ طَوِيلٌ وَنُوْمُهُمْ قَلِيلٌ  
أَبَدَانَهُمْ نَحِيلَهُ مَتَعْبَهُ عَلِيلَهُ  
نَفُوسُهُمْ حَزِينَهُ مَشْغُوفَهُ رَهِينَهُ  
ظَاهِرَهُمْ غَمُومَهُمْ باطِنَهُ كَلُومَهُمْ  
إِنْ ظَلَمُوا الْمَيْظَلُوا وَإِنْ شَكَوْا الْمَيْرَحَلُوا  
أَحْبَابُهُمْ فِي لَعْبٍ وَفِي دَوَامِ الطَّرَبِ  
صَافِيَهُمْ الْوَانِهُمْ ضَاحِكَهُ اسْنَانَهُمْ  
قَدْ سَكَنُوا الْقَصُورَا وَقَارَنُوا السَّرُورَا  
تَفَرَّغُوا لِلْهَجَرِ وَلِلذَّوِي وَالْفَدَرِ

(١) المصدر السابق، ص ٥٧ - ٥٨.

بعاشقي يهوا هم بالله ما أقسامهم  
 وعدهم وعدى اقراراتهم جنون  
 بؤسي لأهل العشق أهل الضنى والسرق  
 ليس لهم وسيلة ولا وجدة حيلة  
 رأيت لما أخذلوا وفي هواهم وحلوا  
 أن ارشد المغفلة الجاهل المضللا  
 إلى الطريق الواضح عند البلاء الفادح  
 وأبتدى كتاباً بالوصف بباباً باباً  
 يا أيها الناس فعوا وصيّتي واستمعوا  
 في صفاتي عجب وفي كتابي أدب

ويستفيض حمدان بن أبان بعد ذلك ، في تعداد ضروب من الحب ، الرفيعة منه والرذيلة ،

فيقول<sup>(١)</sup> :

إن الهوى ضروب وأمره عجيب  
 وأهله أطوار فيه لهم أو طمار  
 للعقل الشريف والأحمق السخيف  
 فمنهم ممزوق محبت معشوقة  
 على اضطراب الخلق منه وسوء الخلق  
 تقضى له الاوطار وتعمل الاشعار  
 مقرب ما يقصى مطاوع ما يعصى  
 ومنهم محروم محارف مشئوم  
 على جمال هيئته وحسناته وبهجة

إلى أن يقول<sup>(١)</sup> :

ومنهم من للناظر	يهوى ولم يعد البصر
إذا رأى خليله	داوى به غليلة
يكتُم ما يقاسي	عن أعينِ الجلاسِ
ومنهم من اقتصر	على الحديثِ والنظر
غایةُ السَّلَامُ	واللَّحْظَةُ والكلامُ
مدافع عن حبه	يكتُم وجَدَ قلبيه
ينفي الهوى وينكره	وبالتبرّي يستتره
فذاك حبُّ العاقلِ	حبُّ أديبِ كاملِ
وبعضُهم لا يقنعه	إلا عمودٌ يوْدَعه
قد طلبَ الحراما	والتمسَّ الأثاما
فذاك حبُّ النَّهِمِ	الماجنِ المغلظِ
حُّولَهُ الحرمانُ	والمنعُ الخذلانُ

ويختتم حمدان بن أبيان قصيده المزدوجة بقوله<sup>(٢)</sup> :

قد تمَّ مني الوَصْفُ	ولم يخْتَيِ الرَّصْفُ
وانقضتِ القصيدة	محبوبةٌ حميضةٌ
والحمدُ للرحمَنِ	ذِي العَزَّ والسلطانِ
والذمُ للشَّيطَانِ	ذِي الذمِّ والطُّغيانِ

وإن كانت منظومة حمدان بن أبيان لم تحظ من الصولي إلا بقوله: «ما اختربناه من قصيدة حمدان بن أبيان بن عبد الحميد بن أبيان في وصف الحب وأهله» فإن الحب سيغدو الشغل الشاغل لشاعر فقيه ناقد هو ابن داود.

(١) المصدر السابق، ص ٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٢.

### د - الزهرة لابن داود الأصبهاني:

أما ابن داود (ت حوالي ٢٠٠ هـ) فهو عالم فقيه أديب شاعر ظريف، تبغ مبكراً فجلس الفتى م مكان أبيه وهو لما يزال غرّاً، وقد طار ذكر مناظراته مع أبي العباس بن سريح القاضي، خصمه وغريمه، حتى ملا الآفاق<sup>(١)</sup>.

وينتهي الحديث في هذا الرجل تحرزه من نسبة شعره في الهوى لنفسه، واتجاهه إلى نسبته لغيره «من بعض أهل الفصر» حتى كان يسيراً مع القاضي أبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الأزدي، فسمعاً جاريَة تقول:

أشكُ علِيلَ فَتَوَادِيْ أَنْتَ مُتَلِّفُهُ      شَكُوْعِي عَلِيلٍ إِلَى إِلْفِ يَعْلَلُهُ  
سُقْمِي تَزِيدُ مَعَ الْأَيَامِ كَثُرَتُهُ      وَأَنْتَ فِي عَظِيمٍ مَا الْقَى تَقَلُّلُهُ  
اللَّهُ حَرَمَ قُتْلِي فِي الْهَوَى سَفَهًا      وَأَنْتَ يَا قَاتِلِي ظَلْمًا تَحَلَّلُهُ

فقال محمد بن داود: كيف السبيل إلى استرجاع هذا؟ فقال القاضي أبو عمر: هي هات سارت به الركبان<sup>(٢)</sup>.

أقول... يدهشنا في هذا الرجل تحرزه من نسبة هذا الشعر لنفسه، وقادمه في الوقت نفسه على إهداء كتابه «الزهرة» إلى فتى من أهل أصبهان، يقال له محمد بن جامع، وتصريره بحبه له وعشقه إبّاها، على ما في ذلك من الملامة والعن特 اللذين قد يلحقان مثله، وهو الفقيه المحدث الفتى الذي لم يفته ذلك على أية حال.

وما يزيد من دهشتنا، أن هذا التنصل من الشعر لم يطرأ في فترة لاحقة من حياة الرجل، بل هو مثبت في كتاب «الزهرة» الذي رجح الدكتور السامرائي أنه يحتوي على أربعونه بيت من الشعر له، في الوقت الذي لا يجد مانعاً من التصرير بحبه لفتى أصبهان، كما أشرنا سابقاً. ومن الثابت أنه ألف هذا الكتاب في عنوان شبابه وعرض جزءاً كبيراً منه على والده، فلم ينكره عليه وأخرجه للناس. فهل تحرزه هو من قبيل التنصل من الاشتغال في الشعر بذاته، أم هو تنصل من مضمون الشعر الذي ضمه الجزء الأول من كتاب الزهرة؟ ليس من السهل القطع بالاجابة على هذا التساؤل، فإن نحن ملنا إلى ترجيح الأمر الأول، طالعنا ابن

(١) استوفى الدكتور ابراهيم السامرائي التعريف به في تقديمِه الطبعية الثانية المحققة من كتاب الزهرة، فلينظر.

(٢) ابن داود، الزهرة، ١/١٢.

داود في نهاية الجزء الأول من كتابه، ما يشير إلى وقوفه على الأولويات الفنية البحتة لصنعة الشعر وعمله بها، حيث أنه قدّم أبواب الغزل لأن مذهب الشعراء أن يجعل التشبيب في صدر كلامها، مقدمةً لما تحاوله في خطابها، حتى إن الشعر الذي لا تشبيب له ليلقب بالحصاء، وتسمى القصيدة منه البتراء.. فاحب أن لا يخرج في تأليف الشعر عن مذهب الشعراء، دليلاً على ما تعهد به من رعاية حقوق المشاكلة<sup>(١)</sup>.

وان نحن ملنا إلى ترجيح الأمر الثاني، لم نفس أمر معشوقه الذي يهون - مقارنة به - أمر أي مضمون شعري، حتى لو سوّغنا هذا العشق المثلثي بداعي المشاكلة والحب العفيف الطاهر، علاوة على أن ثمة من سبقه في هذا المضمار بإقراره هو، إذ أخذ في مقدمة كتابه على كثير من ينسب إلى الأدب، ويتحقق بتتأليف الكتب، قصدهم إلى مقصد يبعد من الصواب، فابتداوا بذكر من عشق من المتقدمين حتى ارتفعوا إلى ذكر بعض الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - وذكروا أنهم كانوا من أتباع الهوى<sup>(٢)</sup>، وهذا القول لا يدع مجالاً للشك بأن التأليف في موضوع الحب قد كان أمراً مأثوراً في النصف الثاني من القرن الثالث. وقد رأينا أن النظم فيه قد كان مأثوراً أيضاً بعد أن طالعنا أجزاء من قصيدة حمدان بن أبيان اللاحقي.

وعلى الرغم من أن الحب عند ابن داود هو أكثر من أن يعلمه كتاب، أو يعبر عن حقيقته خطاب - لأنه شيء يختص به قوم برقة طبائعهم وتألف أرواحهم، فمن كان مثلكم يغدرهم، ومن خرج عن حدّهم هان قوله<sup>(٣)</sup> - إلا أن ثمة نزعة تعليمية بخصوص «جهات الهوى وأحكامه وتصاريفه وأحواله»<sup>(٤)</sup> لم ينجح في إخفائها. وإن كان تنصله الدائم من شعره، ساهم في تمويه هذه النزعة التعليمية، وجعل كتابه أقرب إلى التسرية الروحية منه إلى التعليم، خلافاً لما فعله ابن حزم تماماً، حين مثل لكل فكرة وكل موقف بقطعة من شعره.

## هـ - طرق الحماقة لابن حزم :

لم يكن ابن حزم (ت ٤٦٣ هـ) أول أندلسي وضع كتاباً في الحب، فقد سبقه إلى ذلك أحمد ابن فرج الجياني (ت ٣٦٦) الذي وضع كتاباً اسماه «الحدائق» على غرار كتاب «الزهرة»، وقد

(١) المصدر السابق، ٤٨٢ / ١

(٢) المصدر السابق، ٤١ / ١

(٣) المصدر السابق، ٤٠ / ١

(٤) المصدر السابق، ٤٠ / ١

تبني الدكتور احسان عباس امكانية اطلاع ابن حزم على هذين المؤلفين تبعاً دقيناً، ورجح اطلاعه عليهما اطلاعاً حسناً<sup>(١)</sup>

ولعل من الصعب قبول السبب الذي ساقه ابن حزم تبريراً لتأليفه «طوق الحمام»، إذ ليس من السهل أن يتصدى فقيه مثله لتأليف كتاب في الحب - وفي ذلك ما فيه من مغامرة - إكراماً للخاطر صديق عزيز محب. ولكنني أظن ظنأ يقترب من حدود اليقين، أن ابن حزم ألف «طوق الحمام» - كعادته - بفعل احساسه العالي بالمسؤولية الأخلاقية والمعرفية، تجاه مجتمع يرزح تحت ضغوط حضارية واجتماعية مستجدة، جعلته يعيش أزمة أخلاقية لا يستهان بها. فقد كان من شأن تدفق الرقيق على المجتمع العربي، أن تعرض لاحوال لم يخبرها من قبل فانغمس البعض في تيار الملل، ورأى البعض الآخر في هذه الموجة محنّة ما بعدها محنّة، فراح يتحرّز ما وسعه ذلك. وإن كان علينا أن نعترف، بأن الفريق الأول غطى بشعره وأخباره ونواوره على آثار الفريق الثاني، حتى ليختفي علينا، أن المجتمع العربي غرق في لجة عميقة من العبث واللهو والمجون.

لقد أقدم ابن حزم على تأليف «طوق الحمام» لأن، بداعي من هذا الاحساس بالمسؤولية - ولا يمتنع بعد ذلك القول بأن رسالة صديقه كانت الشرارة التي أوقدت حماسه - رغم تيقنه من أن «بعض المتعصبين<sup>(٢)</sup> سوف ينكرون عليه صنيعه هذا وسيظلون به الظلون». ولا شك في أن حماسة الشباب قد عضّت هذا الاحساس لديه، وجعلته مقتنعاً بأن المغامرة باضاءة شمعة واحدة في الظلام ، تظل خيراً من أن يلعن العتمة.

وهكذا فقد عقد العزم ، على أن يصنف رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة، لا متزيداً ولا مفتتاً، ولكن مورداً ما يحضره على وجهه، بتحسّب وقوعه. ورغم اعتقاده بأن العمر أقصر من أن يصرف إلا فيما يرجى به رحباً المنقلب وحسن المآل، إلا أنه إذا أضطر المرء إلى الخوض في شيء من الباطل ليكون عوناً للناس على الحق ، فإن ذلك يظل خيراً من الإحجام عن ذلك، وذلك قياساً على قول أبي

(١) «طوق الحمام»، ضمن الرسائل، ٤٥ / ٥٢ - .

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٨ .

الدرداء: أجموا النقوس بشيء من الباطل ليكون عوناً لها على الحق<sup>(١)</sup>.

إن صنيع ابن حزم تعليمي في جانب، تربوي في جانب، ترفيفي في جانب؛ فهو معنوي بتشخيص أعراض الحب وعلاماته، حريص على أن يختتم رسالته ببابين هما: باب الكلام في قبح المعصية، وباب في فضل التعرف، ليكون خاتمة إيراده وأخر كلامه، في الحضُّ على طاعة الله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مهمٌ بایراد أشعار قالها فيما شاهده وحدثه به الثقات من أهل زمانه.

ومن أسف فقد ضاع الجزء الأكبر من هذه الأشعار، حينما عمد ناسخ الرسالة إلى حذف أكثرها، تصغير الحجم الرسالية وتسهيلاً لايجاد المعاني القريبة من لفظها. بحيث طفى النثر على الشعر الذي اهتم ابن حزم بأن يصور لنا من خلاله أدق المواقف والتجارب والمشاهدات والاعترافات، بالإضافة إلى نصائحه التي اكثُر فيها من قول: أعلم وعلمت... الخ.

وربما توجَّب علينا أن نضيف إلى مسمى الشعر التعليمي صفة التمثيلي، لأن ابن حزم لا يدخل وسعاً في تجسيد كل خلجة أو عاطفة أو فكرة بآيات شعرية، تشيع فيها روح الحوار والجدل، ولا تخلو من مصطلحاته الكلامية الفلسفية، ومن بعض اللفتات الفنية الجميلة أيضاً.

ولنتأمل كيف يمثل لنا شعراً، مشهد السهر الذي أكثر الشعراً من وصفه فحكوا أنهم رعاة الكواكب ووصفووا طول الليل<sup>(٢)</sup>:

تعلمتِ السحائبُ من شؤوني	فعمتِ بالحبي السكب الهتونِ
وهذا الليلُ فيك غدار فيقي	بذلك ألم على سهري معيني
[إذا] ما أطْبَقْتُ نوماً جُفُونِي	فإن لم ينقض الإظلم إلا
وسَهَدْ زائدٌ في كُلِّ حِينِ	فليسَ إلى النهار لسان سبيلٌ
سَنَاهَا عن ملاحِظةِ العُيُونِ	كانَ نجومَهُ والغَيمُ يخفي
ضميرِي في وِدَادِكِ يا منايا	فليسَ يبيَّنُ إلَّا بالظُّنُونِ

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.

ولنتمل أيضاً كيف يمثل لنا، شعراً، تصاون بعض المحبين فيقول<sup>(١)</sup>:

يلوم رجالُ فِيْكَ لَمْ يَعْرُفُوا الْهُوَى	وَشَيْانِ عَنْدِي فِيْكَ لَا يُخْرِجُ وَسَاكِنَتْ
يَقُولُونَ جَانِبَ التِّصَاوِنَ جَمْلَةً	وَأَنْتَ عَلِيمٌ بِالشَّرِيعَةِ قَانِتْ
فَقَلَتْ لَهُمْ هَذَا الرِّيَاءُ بِعِينِيهِ	صَرَاحًا وَرَبِّي لِلْمُرَانِيْنَ مَاقِتْ
مَتَى جَاءَ تَحْرِيمُ الْهُوَى عَنْ مُحَمَّدٍ	وَهُلْ مَنْعَهُ فِي مُحَكَّمِ الذِّكْرِ ثَابِتْ
إِذَا لَمْ أَوْقَعْ مُحَرَّمًا أَنْقَسِي بِهِ	مَجِيئِي يَوْمَ الْبَعْثِ وَالْوَجْهُ باهِتْ
فَلَسْتُ أَبَالِي فِي الْهُوَى قَوْلَ لَا إِيمَانْ	سَوَاءُ لِعَمْرِي جَاهِرًا أَوْ مُخَافِتْ
وَهُلْ يَلْزَمُ الْإِنْسَانَ إِلَّا اخْتِيَارُهُ	وَهُلْ بِخَبَايَا الْلَّفْظِ يَؤْخَذُ صَامِتْ

ومن المرجح أن الدافع العقائدي الأخلاقي، هو الذي حدا بالناسخ إلى اختزال معظم أشعار الرسالة إلى قطع صغيرة، واستبقاء تلك القصائد الوعظية على حالها في خاتمة الرسالة. فقد

استبقى الناسخ هائمة مطولة من البحر المنسرح تقع في سبعة وثلاثين بيتاً، يقول فيها<sup>(٢)</sup>:

أَقْصَرَ عَنْ لَهُوَهِ وَعَنْ طَرَبِيْهِ	وَعَفَّ عَنْ حُبِّهِ وَفِي غَرَبِهِ
فَلَيْسَ شَرْبُ الْمَدَامَ هَمَّتْهُ	وَلَا اقْتِنَاصُ الظَّبَاءِ مِنْ أَرْبَهِ
قَدْ آنَ لِلْقَلْبِ أَنْ يُفْيِيقَ وَأَنْ	يُزِيلَ مَا قَدْ عَلَاهُ مِنْ حُجْبَهِ
الْهَاءُ عَمَّا عَهَدَتْ يَعْجِبُهُ	خِفْفَةُ يَوْمِ تَبَلُّسِ السَّرَّائِرِ بِهِ

وبعد أن يخاطب نفسه داعياً إياها إلى مخالفة الهوى والجد في الخلاص، نراه يتوجه إلى الآخر ناهيا إياها عن التعليق بالدنيا:

وَمَكْسَبَأَ لَا عَبَا بِمَكْتَسِبِهِ	دَعْ عَنْكَ دَارَا تَفْنِي نَضَارَتُهَا
إِلَّا نَسَا خَدَهَا بِمَضْطَرِبِهِ	لَمْ يَضْطُرِبْ فِي مَحْلِهِ الْأَحَدُ
لَوْى وَحْلَ الْفَوَادَ فِي رَهِبِيْهِ	مِنْ عَرَفَ اللَّهَ حَقَّ مَعْرِفَةِ
وَلَا صَحِيحُ التَّقْىٰ كَمُؤْتَشِبِهِ	مَا مَنْقُضِي الْمَالِكِ مِثْلُ خَالِدِهِ
وَلَيْسَ صَدُقُ الْكَلَامِ مِنْ كَذِبِهِ	وَلَا تَقْيَ الْوَرَى كَفَاسِقِهِمْ

(١) المصدر السابق، ص ١٤٥

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢

كما استبقى الناسخ رائحة أخرى من بحر الطويل، تقع في ستة وثمانين بيتاً، تفيض بالإناء على الدنيا والاشتغال بها، بدلاً من الاشتغال بالأ الآخرة<sup>(١)</sup>:

أعْسَارُكَ دُنْيَا مُسْتَرٌدٌ مَعَارُهَا      غَصَّارَةٌ عِيشٌ سُوفَ يَذْوِي أَخْضَارُهَا  
وَهُلْ يَتَمَنَّى الْحَكْمُ الرَّأِيِّ عِيشَةٌ      وَقَدْ حَانَ مِنْ دُهْمِ الْمَنَايَا مَزَارُهَا  
وَكَيْفَ تَلَدُّ الْعَيْنُ هَجَعَةٌ سَاعَةٌ      وَقَدْ طَالَ فِيمَا عَايَنَتْهُ اعْتَبَارُهَا  
وَلَا يَنْسَى إِبْنُ حَزْمَ أَنْ يَدْعُو الْإِنْسَانَ الْغَافِلَ، إِلَى رَضْوَانَ رَبِّهِ قَبْلَ فَوَاتِ الْأَوَانِ، وَحَلْولِ  
الْيَوْمِ الَّذِي يَنَادِي فِيهِ عَلَى الْمَرْءِ فِي سَاقِ بَحْسَبِ عَمَلِهِ إِلَى مَا يَسْتَحْقُ:

فَعَجَلَ إِلَى رَضْوَانِ رَبِّهِ وَاجْتَنَبَ      نَوَاهِيَّهُ إِذْ قَدْ تَجَلَّى مَنَارُهَا  
فِي الْمَدَارِ لَيْسَ يَفْنِي نَعِيْمُهَا      وَإِمَاءَ الدَّارِ لَا يَفْكُّ إِسَارَهَا  
بِحَضْرَةِ جَبَارٍ رَفِيقٍ مَعَاقِبٍ      فَتَحَصِّي الْمَعَاصِي كَبُرُهَا وَصَغَارُهَا  
وَيَنْدِمُ يَوْمُ الْبَعْثِ جَانِي صَفَارَهَا      وَتَهْلِكُ أَهْلِيَهَا هَنَاكَ كَبَارُهَا

★★★

وليس لنا أن نختتم هذا الفصل، دون الإشارة إلى أن جل هذا الشعر التعليمي والأخلاقي، قد نظم على بحر الرجز. وهو بحر محدد بما هو ناتج عن البديهة والارتجال من فنون التعبير الشعري، مما حدا بالجاهليين إلى استخدامه في موضوعات مثل الحداء والحماسة والعمل. ونظرًا لسهولة عروضه وأمكاناته الموسيقية، التي أهلته للنهوض بهذه الأغراض التعليمية وجعلته بمثابة الإيقاع المنتظم الحافز على العمل، فقد صار وزناً شعبياً يدور على كل لسان في مقطوعات قصيرة لا تتجاوز البيتين أو الثالث، ينظمها كل من شعر برغبة في التعبير<sup>(٢)</sup>. ولعل هذا يفسر الشهرة التي حظيت بها منظومة أبان بن عبد الحميد، حيث سبق أن أشرنا إلى أنه أخرج «كليلة ودمنة» من حيز الخاص إلى فضاء العام، اعتماداً على بحر شعري شعبي.

وقد اختير بحر الرجز في العصر العباسي خاصة، لنظم العلوم، لما فيه من موسيقى عروضية تسمح باستيعاب كل ما يقال فيه، لأنه يتقبل من الزحافات والعلل ما لا يتقبله غيره. بالإضافة إلى رشاقته وسرعة نغماته، التي تتکفل بتلطيف جفاف العلوم التي تحتاج إلى

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٢.

(٢) د. عصمة غوشة، الشعر التعليمي، ص ٢٧٠.

قالب شعري يخفف من وطأة هذه العلوم على النفس<sup>(١)</sup>.  
 ومع ذلك فقد تجنب الشعراء الكبار مثل أبي تمام والمتيني وأبي العلاء، ركوب بحر الرجز  
 (حمار الشعراء) لأنـه - على الأرجـع - أصبح مطيـة سهلـة لـكل من أراد أن ينظم عـلـماً من  
 العـلـوم . إلى الحـدـ الذي أـحلـ معـهـ أبوـالعلـاءـ المـعـرـيـ الرـجـازـ مـكانـاـ دـنـيـاـ فيـ جـنـتـهـ، وـوـصـفـ الرـجـزـ  
 بـأـنـهـ أـخـفـضـ طـبـقـاتـ الشـعـرـ وـأـضـعـفـهـ، وـفـضـلـ جـرـيرـاـ وـالـفـرـزـدقـ عـلـىـ رـؤـبةـ وـالـعـاجـ لـأـنـهـمـاـ كـانـاـ  
 يـدـعـانـ الرـجـزـ، وـخـاطـبـ رـؤـبةـ قـائـلاـ: ماـكـانـ أـكـلـفـ بـقـوـافـ لـيـسـتـ بـالـعـجـيـبـ؟! وـلـوـسـبـكـ رـجـزـكـ  
 وـرـجـزـ أـبـيـكـ لـمـ تـخـرـجـ مـنـهـ قـصـيـدـةـ مـسـتـحـسـنـةـ<sup>(٢)</sup>.

(١) د. رجاء الجوهري، فن الرجز، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، ص ٣١٩.

الفصل الثالث  
النقد التطبيقي في نسخة الأخلاق

## ١

## محالجات

لا شك في أن الوقوف على معالجة تطبيقية أو أكثر، هو قصارى ما يطمح اليه الباحث في النقد الأخلاقي، خاصة حينما يتظاهر جُل هذا النقد في صورة ملاحظات مبتسرة وتعليقات عابرة على أبيات مفردة. ولحسن الحظ فإن بين أيدينا محاولتين تطبيقيتين. تعود الأولى منها إلى أبي بكر الباقلاني وتعود الثانية إلى ابن شرف القيرواني. وفيما اتجه الأول لأسباب بلاغية دينية إلى معالجة قصيدة واحدة من قصائد امرئ القيس معالجة أخلاقية، فقد اتجه الثاني لأسباب شخصية على الأغلب، إلى معالجة عدة أبيات من قصائد تعود لامرئ القيس، معالجة أخلاقية أيضاً.

## ٢

## أبو بكر الباقلاني

هو أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني. ولد في البصرة عام ٣٣٨ هـ، وأقام في بغداد. فعدا أحد المعلميين متكلميها على المذهب الأشعري. وضع كثيراً من المصنفات التي تظهر على كعبه في الفقه والكلام والجدل، مثل «الإنصاف» و«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة» و«إعجاز القرآن»، وتوفي في بغداد عام ٤٠٢ هـ<sup>(١)</sup>.

ويعد الباقلاني ثالث ثلاثة متكلمين اشتهروا باشارة مبحثي البلاغة والنقد العربين، في خضم انشغالهم بدراسة مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم. وعلى الرغم من أنه لم يتعرض للشعر في «إعجاز القرآن» دارساً أو ناقداً له في ذاته، بقدر ما أراد أن يثبت التفاوت في نظم البشر مقارنة بالإحكام في نظم القرآن<sup>(٢)</sup>، إلا أن هذا التعرض أسفر عن معالجة نقدية تطبيقية استندت إلى فهم أخلاقي للشعر.

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤/٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

وقد ذهب امرؤ القيس بوجه خاص، صحيحة هذه المقارنة، لأنه كبير الشعراء «وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقادتهم الذي يأتمنون به وإنما هم الذي يرجعون إليه» فإذا أظهر الباقلاني سقوط منزلته عن منزلة نظم القرآن، لم يحتج إلى الكلام على الكلام كل شاعر، وكلام كل بلين، فالقليل يدل على الكثير<sup>(١)</sup>.

يستهل الباقلاني معالجته منوهاً بأمرئ القيس، «الذي أبدع في طرق الشعر أموراً أتبع فيها، من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يتصل بذلك من البديع الذي أبدعه، والتتشبيه الذي أحده، والمليح الذي تجد في شعره». وقد بلغ الأمر بالنقار والأدباء أنهم يوازنون بشعره أشعار الآخرين، من قدماء ومحدثين، فربما فضلواه عليهم أو فضلوهم عليه. وهذا التفاوت أمر بديهي، كما يرى الباقلاني، لأن الشعر مجال واسع للتنافس الأدبي «فكلُّ يضرب فيه بسهم ويفوز فيه بقدر»<sup>(٢)</sup>.

ويصرح الباقلاني بأنه سوف يتوقف بإزاء أجود أشعار امرئ القيس وهي المعلقة، لما أضاف إليها النقار والأدباء من أمثال فسموها المعلقات السبع، وقرروا بها نظائرها، حتى قالوا: إن لفلان لامية مثلها<sup>(٣)</sup>. وأول ما يستوقفه مطلع اللامية:

قَانِبِكِ مِنْ ذَكْرِي حَبِيبِ وَمَنْزِلِ

بِسْقِطِ اللُّوِي بَيْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلِ

فَتُوضِحَ فَالْمِقْرَأَةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا

لَمْ أَسْجِنْهَا مِنْ جَنْوِبِ وَشَمَالِ<sup>(٤)</sup>

فيذكر أن الذين يتعصبون له يقولون: إنه أبدع لأنه وقف واستوقف وبكي واستبكى وذكر العهد والمنزل والحبيب، وتوجع واسترجع، في بيت واحد فقط. وبينه القارئ إلى أنه تعمد تبيان ذلك حتى لا يعتقد البعض بأنه غافل عما قال الآخرون، مع أنه ليس في البيتين - كما يرى - شيئاً سبق إليه امرؤ القيس شاعراً أو تقدم به صانعاً في اللفظ والمعنى<sup>(٥)</sup>. فقد استوقف

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٢.

(٤) امرؤ القيس، الديوان، ص ٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٤٤.

من يبكي لذكرى حبيبه وهي لا تقتضي بكاء الخلّي، وكان أولى به أن يطلب من هذا الخلّي أن يسرّ عنه، فإن كان هذا الخلّي مطلوبًا وقوفه لأنّه عاشق أيضًا، فإن هذا الطلب يصح من وجهه، لكنه يفسد من وجه آخر، إذ من السخف أن لا يغار الشاعر على حبيبه ويدعو غيره إلى التواجد عليه. وينعى الباقلاني على أمرىء القيس تطويله في ذكر الموضع وتتجه بما أطعم أضيفه كما في قوله:

فتُوضِّحَ فالمقرأة لم يعْفُ رسمُها  
لما نسجْتُها من جنوبٍ وشمالٍ  
ترى بَغْر الأَرَامِ فِي عَرَصَاتِها  
وَقِيعانِها كائِنَةٌ حَبْ قَلْفَلٍ  
وَقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيْ قِطِّيهِ مُ  
يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسْسِي وَتَجْمَلِ  
وَإِنْ شِفَائِي عَبْرَةٌ إِنْ سَفَحَتْهَا  
وَهَلْ عِنْدَ رَسِّمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوْلِ  
كَدِينَكَ مِنْ أَمْ الْحَوَيْرِثِ قَبْلَهَا  
وَجَارِتِهَا أَمْ الرَّبَابِ بِمَاسِكِ  
فَفَاضَتْ دَمْوَعُ الْعَيْنِ فِي صِبَابَةٍ  
عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعَيْ مَحْمَلِي  
الْأَرْبَبِ يَوْمِ لِلْعِزَارِي صَالِحٌ  
وَلَا سِيمَا يَوْمَ بِدارَةِ جَلْجَلٍ  
وَيَوْمَ عَقْرُتُ لِلْعَذَارِي مَطِيتِي  
فِيَا عَجَبًا مِنْ رَحْلِهَا الْمَتَحْمَلِ  
يَظْلُلُ الْعَذَارِي يَرْتَمِيَنَ بِلَحْمِهَا  
وَشَحْمِ كَهْدَابِ الدَّمْقَسِ الْمَفْلِ<sup>(١)</sup>

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٤ - ٢٥٢.

أمرىء القيس، الديوان، ص ٨ - ١١.

ويتوقف عند قوله:

**وَيَوْمَ دَخَلَتُ الْخِدْرَ خِدْرَ عَنِيزَةَ.**

فقالت: لك الوليات إنك مُرجلي

تقول وقد مال الغبيط بنا معاً:

عقرت بعيري يا امرأ القيس فأنزل<sup>(١)</sup>

فيقرر أن في قوله: «دخلت الخدر خدر عنيزه» تكرار هدفه إقامة الوزن ليس إلا، وإن قوله في المصراع الثاني من البيت، كلام مؤقت من كلام النساء. ويعد قوله «تقول وقد مال الغبيط بنا معاً» تكراراً أيضاً، لافتادة فيه إلا استكمال الوزن، فحكاية قولها الأولى كاف. ناهيك عن أن المصراع الثاني هو الآخر من باب التأثر الذي لا يقع إلا للنساء<sup>(٢)</sup>.

أما قوله:

**فَقَلَتْ لَهَا سِيرِيْ وَأَرْخِي زِمامَةَ**

**وَلَا تَبْعِدِينِي مِنْ جَنَاكِ الْمُعَلَّ**

**فَمِثْلِكِ حَبْلِيْ قَدْ طَرَقْتُ وَمَرَضَيْ**

**فَالْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تِمَائِمَ مُحَوْلِ**

فيرى الباقلانى أن البيت الأول متهافت لأنه من عبارات المنحطين في الصنعة، وأن البيت الثاني هو مما عابه أهل العربية على امرئ القيس، وتقدير معناه أنه زير نساء، يفسدهن ويلهيهن عن حبلهن ورضاعهن، وذلك لأن الحبل والمرضعة أبعد ما تكون عن الغزل وطلب الرجال. كما أن كون امرئ القيس مفسدة للنساء لا يوجب له وصلهن وترك ابعادهن إياه، بل يوجب هجره والاستخفاف به، لسخفة ودخوله كل مدخل فاحش، وركوبه كل مركب فاسد. ويختتم الباقلانى تعليقه على هذا البيت قائلاً: «وفيه من الفحش والتفحش ما يستنكف الكريم عن مثله وينافى من ذكره»<sup>(٣)</sup>.

ويستأنف ازراءه على امرئ القيس في الآيات:

(١) المصدر السابق، ص ١١.

(٢) الباقلانى، اعجاز القرآن ص ٢٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له

بشق وتحتني شقها الم يحول

ويوما على ظهر الكثيب تعذر

علي وآلت حلقة لم تحل<sup>(١)</sup>

فالبيت الأول غاية في الفحش والسخف، إذ يتساءل الباقلاني قائلاً: ما الفائدة المتأتية من تصريحه لعشيقته بارتكاب هذه القبائح؟ ويجيب نفسه: إن هذا ليبغضه إلى كل من سمع كلامه. ويوجب له المقت، وحتى لو كان صادقاً لكان ذلك قبيحاً منه.

ولا فائدة كما يرى الباقلاني، من تصريح أمرئ القيس بتمنّ حبيبته عليه وتشدّدها وتعسرها في موضع يسميه ويصفه. ويستطرد قائلاً: «إن في شعر المحدثين من شعراء العباسيين، من جنس هذا الغزل، ما يذوب معه اللعب وتطرّب عليه النفس ويُشمّئز منه القلب وليس فيه شيء من الإحسان والحسن»<sup>(٢)</sup>.

ويعود إلى تردّيد اتهامه لامرئ القيس بالتأثر والرقّة والتختّث، حين يعرض لقوله:

أفاطم مهلاً بعضَ هذا التدلّ

ولأن كنت قد أزمتِ صرمي فأجملني

أغرك مني أنْ حبكِ قاتلي

وأنكِ مهما تأمّري القلبَ يفعّل

ويرد على من يقول بأن مخاطبة النساء بما يلائم طباعهن هو أوقع وأغزل. بأن الشعراء المعدودين لم يحيدوا في هذه المواقف، عن الرصانة في أقوالهم، وعاب عليه في البيت الثاني أنه صرّح بأن حبيبته لا تغيره اهتماماً وأن حبها سوف يقتلها<sup>(٣)</sup>.

وتعليقًا على بيت امرئ القيس:

فإن كنت قد ساءتكِ منسي خلقة

فسلّي ثيابي من ثيابكِ تنسّل<sup>(٤)</sup>

(١) امرؤ القيس، الديوان، ص ١٢.

(٢) الباقلاني، اعجاز القرآن، ص ٢٥٦، ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٨، ٢٥٧.

(٤) امرؤ القيس، الديوان، ص ١٣.

يقول إن كل ما أضافه لنفسه ووصفها به، ليس سوى سقوط وسفه وسخف، يوجب قطعه من قبل حبيبه، ولكنه يورده مورداً من ليست له خلقة توجب هجرانه، وأنه مهذب الأخلاق شريف الشمائل<sup>(١)</sup>. ويرى الباقلاني أن امرأ القيس لم يأت بجديد حينما شبّه عشيقته ببيضة الخدر في قوله:

وبيضةٌ خدرٌ لا يُرام خبائِهَا

تمتعتْ من لهوِ بها غير مُجلٍ  
لأن هذا التشبيه كان دائراً في أفواه العرب، ولأن هذا البيت لم يضف معنى جديداً إلى الأبيات التي سبقته وتضمنت معنى المطاولة في الغزل<sup>(٢)</sup> كما يتعقبه في أبياته التي يقول فيها:  
فجئتُ وقد نضَّلتُ لنِسوانِ ثيابها

لدى السُّتُرِ إِلَّا لبسَةً المتفضَّلِ

فقالت: يمينَ اللَّهِ مَاكَ حِيلَةٌ

وما إن أرى عنكَ الغوايَةَ تنجلِي

فقمتُ بها أمشي تجُّرُّ وراءَنا

على إثْرِنا أذِيالَ مِرْطِ مُرجَّلٍ

فلما أجزَنَا ساحَةُ الْحَيِّ وانتهَى

بنابطَنَ خَبِّ ذي حِقَافِ عَقْنَلِ

هصَرَتُ بِغَصْنِي رُوحَ فَتَمَاهَلَتْ

علَيِّ هضِيمَ الْكَشْحَ رِيَّا الْمَخْلُظِ

مهفَهَهُ بِيَضَاءَ غَيْرِ مُفَاضَةٍ

ترائيَهَا مِصْقَوَلَةً كَالسِّجْنَلِ

تصَدُّ وتبَدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَقَيِّ

بِنَاظِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَةَ مُطَفَّلٍ

(١) الباقلاني، اعجاز القرآن، ص ٢٥٨.

(٢) الباقلاني، اعجاز القرآن، ص ٢٥٨.

## وجيد كجيد الريم ليس بفاحشٍ

إذا هي نصّته ولا بمعطّلٍ<sup>(١)</sup>

فيأخذ عليه خلطه في النظم، لأنّه ذكر التمتع بحبّيته، وذكر الوقت والحال والحراس، ثم ذكر صفتها لما دخل عليها ووصل إليها وقد أبقيت ثواباً واحداً، فآخر ما كان ينبغي أن يقدّم. كما يأخذ عليه إضافته (وراءنا) لأنّ (على إثرنا) تكفي، فالدليل إنما يجر وراء الماشي، ومع ذلك فهو يرى أن هذا البيت لو سلم من الزيادة لكان حسناً.

ويسترعي انتباها إلى نشوذ البيت الذي يقول فيه: «فلما أجزنا... الخ» لأن الآبيات السابقة عليه سلسلة قريبة تشبه كلام المؤذين والعامة، أما هو ففيه إغراب ولفظ وحشي معقد. كما أخذ عليه أنه لم يضف شيئاً جديداً إلى ما يتكرر على السنة العامة، بخصوص الكشح المهموم ناهيك عمّا ارتكبه أمرؤ القيس من خطأ، حينما وصف حبّيته بالبياض ثم خصّص ترائيها بالإضاءة، مع أنّنا نعتقد أنه قصد إلى أن ملمسها ناعم كالمرأة.

إن الباقلانى يسد بهذا النقد، ما رأاه ناقصاً لم يستوف ولم يستقص في شعر امرئ القيس. وقد حفزه على ذلك، تبيان التفاوت بين أشعار الشعراة من جهة، وبين أبيات الشاعر الواحد من جهة ثانية. ولا نعدم لديه رأياً لافتاً بخصوص هذا التفاوت. ذلك أنه يعتقد بأن مازق الشعر والشعراء، يكمن في انسياق الشعراء خلف الألفاظ والتلاعيب بها، بدلاً من تدبر المعاني وترتيبها وإنزالها منازلها، مصداقاً لقوله تعالى: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَبَعُّهُمُ الْغَاوُونَ» أي أنهم يتبعون القول حيث توجه بهم، وللفظ كيفما أطاعهم، ويحطون المعاني بقدر تبعيتها للألفاظ، خلافاً لقانون البيان القائم على ترتيب المعاني<sup>(٢)</sup>.

ولعل أكثر ما يسترعي انتباها إلى هذه المعالجة النقدية، اتجاهها إلى تناول قصيدة واحدة لامرئ القيس، بدلاً من التهويّم بين أبيات متعددة لاكثر من شاعر. وقد استندت إلى معايير أخلاقية بحتة لم يحاول الباقلانى أن يمُوّها باستطرادات طويلة تتصل بالقيمة الفنية، فالهدف الرئيس لهذه المعالجة هو نقض الشعر مثلاً أعلى للبيان، وابراز النظم القرآني نموذجاً

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٨ - ٢٧١.

امرؤ القيس، الديوان، ص ١٤ - ١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

بياناً متفراً لا سبيل إلى مطاؤلته، وإن كان عرض لبعض المسائل الفنية، فانتصر للشعر على النثر في مقدمته التي ساقها بين يدي معالجته، ورأى أنه يمكن للشعر أن يكون أبلغ من النثر. إذا صادف شروط الفصاحة، وتضمن أسباب البلاغة. ويستشهد على ذلك بأن معظم براءة العرب في الشعر، ولا نجد في منثور قولهم ما نجده في منظومهم، ويحكي عن المتنبي أنه كان ينظر في المصحف، فدخل عليه بعض أصحابه، فأنكر نظره فيه، لما كان يعهده فيه من سوء الاعتقاد، فقال له المتنبي: «هذا المكي على فصاحته كان مُفْحَمًا». ويستنتج الباقلاني من هذه الحكاية - إن هي صحت كما يقول - أن المتنبي كان يعتقد أن الفصاحة في الشعر أمكن وأبلغ من النثر<sup>(١)</sup>.

ومن الملاحظ أن الباقلاني استند إلى مفهوم الفحولة ضمناً، حينما ركز على تخت امرئ القيس ومبالفته في الترقق والتأثر. وقد استثمر هذا المفهوم استثماراً ذكيّاً، ملحاً من أن لا يُؤخِّر إلى أن الشعراً المعدودين لا ينزلقون إلى هذا المترافق حتى في الجاهلية، بدلاً من إشهار سيف الشريعة في وجه رجل عاش في العصر الجاهلي ولم يدرك الإسلام. وقد أسرف استناده إلى هذا المفهوم عن استبعاد معظم أبيات المعلقة إلا بيتاً «لو سلم له من عشرين بيتاً، وكان بديعاً ولا عيب فيه، فليس بعجب، لأنَّه لا يدعى على مثله أن كلامه كله متناقض ونظمه كله متبادر، وإنما يكفي أن نبين أن ما سبق من كلامه إلى هذا البيت، مما لا يمكن أن يقال أنه يتقدم فيه أحداً من المتأخرین، فضلاً عن المقدّمين»<sup>(٢)</sup>. فالباقلاني إذن، لا ينكر براءة امرئ القيس في بعض الأبيات، ولكنه ينكر أن يكون شعره متناسقاً في الجودة ومتناقضاً في صحة المعنى واللفظ، إنه شعر يتراوح بين وحشى غريب مستنكر ومهمل مستكر، وكلام سليم متوسط، وعامي سوقي في اللفظ والمعنى، وحكمة حسنة، وسخف مستشنع مصداقاً لقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرَاً»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) البيت هو: **وَمَا أَنْرَقْتَ عَيْنَاكِ إِلَّا لِتُضَرِّبِ**  
بسهيلك في اعشاري قلب مفتر

(٣) الباقلاني، أعيجاز القرآن، ص ٢٦١.

## ابن شرف القيروانى

شهدت القيروان منذ اواخر القرن الرابع، نهضة علمية وثقافية استمرت قرابة نصف القرن، وأطلقت نخبة من المثقفين؛ كتاباً وشعراء ونقاداً ولغوين. ويعد أبو عبدالله محمد بن شرف، المولود في القيروان عام ٣٩٠ هـ، أحد ألمع هؤلاء المثقفين، فقد تلمنذ على علمائها الكبار المشهورين من أمثال أبي الحسن القابسي وأبي عمران الفاسي والقرزاو وأبي اسحق الحصري، واتصل برئيس ديوان الإنشاء فقدمه إلى صاحب القيروان وراعي نهضتها المعز بن باديس الصنهاجي، فسلكه في شعراء البلاط، حيث استحکمت بينه وبين ابن رشيق منافسة قادت إلى مهاجاة، لم تخل من فائدة، إذ هي تمضكت عن تأليف ورسائل تضمنت وجهات نظر متعارضة. وفيما عدلت المصادر رسائل وضعها ابن رشيق في هجاء ابن شرف مثل «رسالة ساجور الكلب» و«رسالة قطع الانفاس» و«رسالة نجح الطلب» و«رسالة رفع الإشكال ودفع المحال» و«كتاب نسخ الملحق وفسح اللهم»، فقد ذكر المترجمون لابن شرف كتابين هما «أعلام الكلام» و«أبكار الأفكار» وأثنوا عليهما ثناءً حسنة، إلا أنه لم يصلنا منها سوى فضلة من الثاني، وقطعة طويلة ذكر ابن بسام أنها مقامة تتسم بالطول لكنها لا تدعو للملل، خصّصها ابن شرف للمستطرف من أخبار الأدباء وذكر الشعراء والشعراء. وقد نشرت هذه المقامة تحت عنوان «أعلام الكلام» ثم نشرت بعد ذلك تحت عنوان «رسائل الانتقاد»<sup>(١)</sup>.

لقد أعجب ابن رشيق بأمرىء القيس وزهير بن أبي سلمى أيماء إعجاب، وقد عبر عن ذلك في غير موضع من كتابيه «العمدة» و«قراضاة الذهب»، وقد تجاوز بخصوص امرىء القيس عن تلك الاعتبارات الأخلاقية التي ساقها بعض النقاد في خضم تناولهم لشعره، وأكد بذلك

(١) انظر ترجمته عند:

ابن بسام، الفخيرة، م، ١، ج ٤ / ٢٢٨٠١٦٩.

العماد، خريدة القصر، ق ٤، ج ٢ / ١٢٠٠١١٠.

الصفدي، الواقي بالوفيات، ٢، ٩٧ / ١٠١.

انحيازه إلى جانب القيمة الفنية، وسواء كان ابن شرف منحازاً فعلاً للقيمة الأخلاقية، أو أنه أراد أن يتخد من أمرىء القيس وزهير مسوغاً للنيل من ابن رشيق، فإن رسالة «رسائل الانتقاد» تصلح أن تكون نموذجاً تطبيقياً في النقد الأخلاقي المستند إلى تحليلات نفسية عميقة.

ورسالة الانتقاد عبارة عن حوار بين شخصين أحدهما ابن شرف صاحبنا، والآخر يدعى أبي الريان المصلت بن السكن بن سلامان. وقد قوّل ابن شرف هذا الشخص المخترع كل ما يريد أن يقوله هو، محتفظاً لنفسه بدور السائل البريء، إمعاناً في أيها منا بموضوعيته وحياده.

وبعد أن استعرض على لسان أبي الريان، عدداً وافراً من شعراء المشرق والمغرب، القدماء والمحدثين، نراه يتقدم خطوة إلى مرامه فيخاطب أبي الريان قائلاً: يا أبي الريان، لقد رأيت لك نقداً مصرياً ومرمياً عجيباً، ولقد أرحب في أن أثال منه نصيراً، فيقول له أبو الريان: النقد هبة الموالد وفيه زيادة طارف إلى تالد، ولقد رأيت علماء بالشعر ورواة له ليس لهم نفاذ في نقه، ولا جودة فهم في رديه وجيده، وكثير من لا علم له يفطن إلى غواضه وإلى مستقيميه ومتناقضه<sup>(١)</sup>. وإذا ذكرنا أن العنوان الفرعي لكتاب العمدة هو «في محاسن الشعر وأدابه ونقده» صار في مكتتنا أن نعجب لقدرة ابن شرف على النيل من ابن رشيق، دون أن يصرّ بذلك.

ونراه يتقدم خطوة أخرى، فيفضي لأبي الريان برغبته في أن يتعرف «منهاجه» في النقد، فيبادر هذا إلى القول بأن أول ما ينبغي للمرء أن يعتمد، عدم المسارعة في الاستحسان أو الاستقباح قبل إطالة الفكر، ويحذر من الانبهار بجزالة الألفاظ دون تدبر المعاني، أو الاستهانة بالمعاني إذا أدرجت في ألفاظ مبتذلة، على أن أبي الريان لا يلبث أن يستدرك قائلاً: «وتحفظ عني شيئاً: أحدهما أن يحملك إجلال القديم المذكور على العجلة باستحسان ما تستمتع له، والثاني أن يحملك إصغراك المعاصر المشهود على التهاون بما أنشدت له»<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

لقد مهد ابن شرف بهذا الاستدراك، للنيل من أمرىء القيس الذي يعد «أقدم الشعراء عصرًا، ومقدمهم شعرًا، حتى اتسعت ففي فضله الأقوال؛ فظن بعض العامة - بعله يعني ابن رشيق - أن جواد شعره لا يكتب وحسام نظمه لا ينبو»<sup>(١)</sup>.

فما كان أغنى أمرىء القيس - يقول ابن شرف - حين قال في معلقته:

وَيَوْمَ دَخَلَتُ الْخِدْرَ خِدْرَ عَنِيزَةَ

فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلٍ

نعم، ما كان أغناه عن الإقرار بهذا التوبیخ الشنيع، إذ هو من لا يجهل ما سوف يدركه من العار جراء وصممه به، لما فيه من الناقص؛ فقد دخل عليها متطفلاً دون استئذان، وهذه ليست من شيم الكرام، وبادرته بعبارة «لك الويلاط» وهي لا تقال إلا لإنسان خسيس الأصل ولا يقابل بها رجل رئيس في قومه. فإن أراد أحدهم أن يبرر قوله له بأنها كانت أعلى منه منزلة، أحبب بان السيدة الكريمة لا تركب بغيراً ضعيفاً، حتى إذا شاركها في ركب أحد آخر، لم يعد يقدر على الحمل، وخشيتها على بعيرها الفقير الحقير تدل على أنها أقل منه منزلة<sup>(٢)</sup>. وإن أراد البعض أن يعتذر عنه بالقول: إن ما صبره على قولها عشقه لها، قيل له: كيف يكون كذلك وهو الذي يخاطبها قائلاً:

فَمَثْلُكِ حُبْلِيْ قد طرقتُ وَمَرْضِعَا

فَالْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمَ مُحْوِلِ

إذ المعروف عن العشاق اكتفاء الواحد منهم بعشيقه واحدة وأطراف سواها، مثل قيس بن الملوح صاحب ليلي وقيس بن ذريح صاحب لبني، وغيلان صاحب مية، وجميل صاحب بشينة، ولهذا فإن أمرأ القيس، هنا، لم يعد كونه فاسقاً يريد أن يفسق بها وليس عاشقاً على أن هذا يهون إذا ما قرناه باتيان الحبل والمرضع، لأن الإقرار به هو «أهجن هجنة عليه وأسخن سُخنه لعينيه»، لأسباب تتعلق بالحبل وأخرى تتعلق بالمرضع؛ أما الحبل فقد زهد الله نفس الرجل فيها لأن الحبل علة تشبه الاستسقاء، وهو مصحوب بتغير اللون وفقدان الشهية والعصبية الزائدة وسوء الرائحة، وهذه الأسباب كفيلة بتزهيد نفس العمami في

(١) المصدر السابق، ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١ - ٤٢.

الحبل، فكيف بنفس ملك؟! علاوة على أن ذكور البهائم تتجنب الحبالى من أجناسها، ولا تقربها حتى تضع أحمالها أو تفارق ولداتها. وأما المرضع فيزهد النفس فيها ما يلتحقها من أوضار رضيعها وهزالتها واشتغالها برضيعها عن أحكام اغتسالها. لا بل إن في تعلق الطفل بأمه كما يفهم من قوله «فالهيتها عن ذي تمائم محول» مما يدل على أن الأم هي مرضعة ابنها وليس له مرضعة سواها، مما يدل على ضعفها وفقرها، فهي امرأة لا يطمع إليها<sup>(١)</sup>.

وينتقل بنا ابن شرف إلى القصيدة التي يقول أمرؤ القيس في مطلعها:

اَلَا عِمْ صِبَاحًا اِنِّيهَا الطَّلْلُ الْبَالِي

وهل يَعْمَنَ مِنْ كَانَ فِي الْعَصْرِ الْخَالِي<sup>(٢)</sup>

ويتوقف عند هذه الأبيات التي صور فيها امرؤ القيس تسلله إلى إحدى عشيقاته قائلاً:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَمَا نَامَ أَهْلُهَا

سَمْوَحْبَابِ الْمَاءِ حَالًا عَلَى حَالِ

فَقَالَتْ لَهَا اللَّهُ إِنْكَ فَاضِحٌ

الَّسْتَ تَرَى السُّمَّارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي

حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ حِلْفَةً فَاجْزِيرِ

لَنَامْوَا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالِ

فيعود ليؤكد هو ان قدر الشاعر عند النساء وعند نفسه، لانه ارتضى أن يقول له: «الحاك الله» كما ارتضى أن يقول له السابقة .. «لك الوليات»، فاقرر على نفسه بالكره والطرد وانعدام الرغبة في وصاله أو الحرث على معاشرته. ولا يفوت ابن شرف طبعاً، أن يصف اعتراف امرئ القيس بالحنث والفحوج بأنه «أخلاق لا خلاق لها»<sup>(٣)</sup>.

وينتهي عليه في موضع آخر تصريحة بما يكتمه الاحرار، ولا يخوض فيه إلا الأوضاع الاشرار كقوله:

(١) المصدر السابق، ص ٤٢٠-٤١.

(٢) امرؤ القيس، الديوان، ص ٢٩٠-٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٠-٣١.

ولساننوت تسديتها

فثوبانسيت وثوباً أحسر<sup>(١)</sup>

ويتساءل قائلاً: فـأـيـ فـخـرـ فـيـ الإـقـرـارـ بـالـفـضـيـحةـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـعـلـىـ مـنـ يـحـبـ؟ـ وـأـينـ هـذـاـ التـبـذـلـ مـنـ قـوـلـ الـخـرـيمـيـ (ـتـ ٢١٢ـ هـ)ـ:

وـلـأـسـأـلـ الـولـدـانـ عـنـ وـجـهـ جـارـتـيـ

بعـيـدـاـ وـلـأـرـعـاءـ وـهـوـقـرـيبـ<sup>(٢)</sup>

وـلـأـيـدـخـرـ اـبـنـ شـرـفـ وـسـعـاـ،ـ فـيـ تـوـجـيـهـ بـعـضـ الـأـخـبـارـ الـمـرـوـيـةـ عـنـ اـمـرـىـءـ الـقـيـسـ،ـ تـوـجـيـهـاـ نـفـسـيـاـ لـافـتـاـ،ـ فـهـوـ يـفـيـدـ مـنـ تـلـكـ الـقـصـةـ الـتـيـ تـنـاقـلـهـاـ الرـوـاـةـ وـمـفـادـهـ أـنـ اـمـرـاـ الـقـيـسـ كـانـ مـكـروـهـاـ مـنـ النـسـاءـ لـأـدـاءـ الـجـنـسـيـ كـانـ ضـعـيفـاـ،ـ مـاـ اـضـطـرـ زـوـجـتـهـ إـلـىـ تـطـالـيـقـهـ<sup>(٣)</sup>ـ.ـ وـحـيـثـ اـنـ حـرـمـ النـسـاءـ فـعـلـاـ،ـ فـقـدـ رـاحـ يـعـوـضـ عـنـ هـذـاـ الـحـرـمـانـ بـادـعـاهـ قـوـلاـ.ـ وـيـدـلـلـ عـلـىـ مـاـ يـقـولـ بـحـالـاتـ أـخـرـىـ أـدـىـ الشـعـورـ بـالـنـقـصـ لـدـىـ اـصـحـابـهـ إـلـىـ إـدـعـاءـ الزـنـاـ إـفـكـاـ وـزـوـرـاـ وـكـذـبـاـ وـفـجـورـاـ<sup>(٤)</sup>ـ،ـ كـالـفـرـزـدقـ الـذـيـ كـانـ يـكـثـرـ فـيـ شـعـرـهـ مـنـ اـدـعـاءـ الزـنـاـ وـاسـتـدـعـاءـ النـسـاءـ وـهـنـ «ـأـغـلـظـ عـلـيـهـ مـنـ كـبـدـ بـعـيرـ»ـ وـمـعـ ذـلـكـ رـاحـ يـقـولـ:

هـمـاـ دـلـلـتـانـيـ مـنـ ثـمـانـيـنـ قـامـةـ

كـمـاـ انـقـضـ بـازـ أـقـتـمـ الـرـيـشـ كـاسـرـةـ

فـقـرـعـهـ جـرـيرـ قـائـلـاـ:

تـدـلـيـتـ تـزـنـيـ مـنـ ثـمـانـيـنـ قـامـةـ

وـقـصـرـتـ عـنـ بـاعـ الـعـلـىـ وـالـمـكـارـمـ<sup>(٥)</sup>

(١) امرء القيس، الديوان، ص ١٥٩.

(٢) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٤٢.

(٣) المرتضى، الامالي، ٥٠٨/١.

(٤) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٤٢.

(٥) الفرزدق، الديوان، ص ١٨٩.

جرير، الديوان، ص ٦٦٧.

وكسحيم عبد بنى الحسحاس بن هند، الذى لو أخلت الأرض، ولم يبق رجل في الطول  
ولا في العرض إلا هو؛ لظل «كبيرة بعير» ومع ذلك ثراه يقول:

وأقبلنَ من أقصى البيوتِ يُعدِّثُـي

نواهـد لا يعرـفـنَ خلقـاً سـوائـياً  
يـعـدـنـ مـريـضاً هـنـ هـيـجـنـ مـاـيـهـ

الـإـنـماـ بـعـضـ الـعـوـادـ دـائـيـاـ

توـسـدـنـيـ كـفـاـ وـتـحـنـوـ بـمـعـصـمـ

عـلـيـ وـتـرـمـيـ رـجـلـهاـ مـنـ وـرـاثـيـاـ<sup>(١)</sup>

وكان هذين الدليلين على أن «المنوع من الشيء حريص عليه، مدعاً فيه، والمعتد بما يهواه،  
كاتم له مستغن ببلوغ مناه» لم يفييا بما أراد ابن شرف التدليل عليه، فاستوفى ذلك بدليل ثالث  
يظهر العكس من الشعور بالنقص، على طريقة: وبضدها تعرف الأشياء، فاشار إلى المرقش  
الأكبر مثلاً على الشعور بالاكتفاء مقابل الشعور بالنقص. فهذا الشاعر رغم جماله ورغبة  
النساء فيه وسهولة وصوله اليهن، لم يكن يصرّح في أشعاره بتفاصيل مغامراته العاطفية<sup>(٢)</sup>.

★★★

ترتدى أهمية ابن شرف - ومن ثم معالجته التي استعرضناها - إلى أنه اهتم بتتبع نموذج قائم  
بذاته في الأدب، ولم يكتف كغيره من النقاد بالتعليق العابر على هذا البيت أو ذاك، وعلى الرغم  
من أنه أفاد من بعض الملاحظات الجزئية المتدايرة في كتب النقد السابقين، إلا أنه تميز بتعقب  
أمرىء القيس في غير موضع من قصائده، مما أوحى برغبته في تقديم رؤية شاملة في النقد  
الأخلاقي وليس مجرد وجهة نظر جزئية.

ولا شك في أن ابن شرف بالغ في تعقب أمرىء القيس مبالغة شديدة، حد أنه ركب مركب  
المتكلمين وال فلاسفة فراح يصوغ آراءه في شعر أمرىء القيس على طريقة المناطقة «فإن  
قالوا... قلنا» وقد أدى فهمه الحرفي للمضمون وطلبه الشديد للمنطق في الشعر، إلى  
استنتاجات ساذجة كقوله بأن عَنْيَزة ليست من سيدات القوم، لأنها خافت على بعيرها الهلاك

(١) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

حينما شاركها في ركوبه امرأة القيس، مع أنها قصدت من قولها «... إنك مرجلٌ» إلى التعبير عن جزءها وخوفها من جرأته.

ومما يسترعي الانتباه، أن ابن شرف أنس أحکامه النقدية على مسوّغات طبيعية وغريزية واجتماعية، وليس على نوادرٍ دينية، وكأنه نظر بعين الاعتبار إلى أن امرأة القيس شاعرٌ جاهليٌّ، فهو في معرض توبیخه امرأة القيس، لا اعترافه ببيان الحبل والمرضع، لا يعمد إلى القطع بأن الزنا حرام شرعاً، لكنه يستند إلى تقبیح هذا الفعل استناداً إلى جملة أمور تعرض للمرأة فتنفر الرجل منها. كما نلاحظ أيضاً أن نقمته على امرأة القيس ترتد في معظمها إلى تصريحه واعترافه وإقراره بما فعل، خلافاً لما تقتضيه أخلاق الأحرار، وليس إنكاراً لما فعل. فهل تراه كان سيغير رأيه لو أن امرأة القيس فعل ما فعل، ثم كتم ذلك أسوة بالمرقس الأكبر الذي كان «كثير الاجتماع بالنساء والوصول اليهن»؟

ليس هذا هو المأخذ الوحيد الذي أدته إليه شدة المعاشرة وتطلب الخلاف، فقد أخطأ أيضاً حينما ظن أن ملكاً مثل امرأة القيس، ما كان عليه أن يصرح بتوبیخ عشيقته له حين دخل هو رجها، لأن في ذلك انتقاداً لقدرها، وحين ظن أن فقر المرأة المرضع سبب كاف لصرف الرجل عن حبها وأن سواد بشرة سحيم عبد بنى الحساس سبب وجيه لإعراض النساء عنه، ذلك أن هذه الظنون مجتمعة تظهر موقفاً طبعياً وعنصرياً جلياً عند ابن شرف، ما كان ليظهر لو لا تعمده المخالف والإزراء، فمن قال بأن الملوك ليسوا بشراؤ يحبون كما يحب غيرهم؟ وأن ولا يتذللون لمن يحبون كما يتذلل غيرهم؟ ومن قال بأن المرأة الفقيرة ليست مطمحة؟ وأن الرجال السود لم يحظوا بمحببيات؟

وما لم يكن ابن شرف قد قصد إلى أن يمثل لنا بهذه الأبيات، فنقيس ماله يختاره على ما اختاره، فإن ثمة أبياتاً كثيرة سوى التي أوردها وعلق عليها، تفوقها جرأة وتصريحاً. إذ من الملاحظ أن الأبيات التي توقف عندها، وتوقف عندها غيره، لم تتضمن سوى الإخبار السريع الواضح عمما حدث كقول امرأة القيس:

و يوم دخلتُ الخدرَ خِذْرَ عَنِيزَةِ

فقالتْ بِلَكَ الْوِيلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلٌ

فمتلكِ حبلٍ قد طرقتُ ومرضاً

فالهياً عن ذي تمامِ محولٍ

أما الأبيات التي لم يتوقف عندها ابن شرف، فتتضمن وصفاً تفصيلياً لما حدث مثل:

تقولُ وقد مالَ الغبِطُ بنا معاً

عقرْتُ بعيري يا امرأ القيسِ فانزلِ

فقلتُ لها: سيري وأرخي زمامه

ولا تُبعديني من جناكِ المعللِ

إذا ما بكى من خلفها انحرفتْ له

بشيقٍ وشقٍ عندَ نالمِ يُحولِ

ويوماً على ظهر الكثيب تعذرتْ

عليٍّ وأكست حلقةً لم تحملِ

فجئتُ وقد نضَتْ لنومِ ثيابها

لدى السترِ إلا لبسَةً المتفضلِ

فقالتْ يمينَ اللهِ مالكَ حيلةً

وما إن أرى عنكَ العمایة تنجلسي

خرجتُ بها تمشي تجرُّ وراءَنا

على أثرِينا ذيلَ مربطِ مُرْحَلِ

فلما أجزنا ساحةَ الحي وانتحسي

بنا بطنَ حِقْبِ ذي رُكامِ عقنقُلِ

إذا التفتَ نحوَيْ تضوئَ ريحُها

نسيمَ الصبا جاءَتْ بِرِيَا القرنفلِ

إذا أقلتُ هاتي نؤليني تمايلتْ

على هضيمَ الكشحِ رِيَا المخلَلِ

مِهْفَهْ بِيَضَاءِ غَيْرِ مُفَاضَةٍ

تِرَاثُهَا مِنْصُولَةٌ كَالسِّجْنِ جَلٌ<sup>(١)</sup>

وَأَمَّا قَصِيدَةٌ «الْأَعْمَ صَبَاحًا أَيْهَا الطَّلَلُ الْبَالِيُّ» الَّتِي اخْتَارَ مِنْهَا أَبْنَ شَرْفَ:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَانَامَ أَهْلُهَا

سُمُوٌّ حَبَابٌ الْمَاءِ حَالًا عَلَى حَالٍ

فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحٌ

الْأَسْتَ تَرَى السُّمَّارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي

فَقَلَتْ يَمِينَ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا

وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدِيكِ وَأَوْصَالِي

حَلَفتُ لَهَا بِاللَّهِ حَلْفَةً فَاجِزِ

لَنَامُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالٍ

فَإِنْ ثَمَّةَ أَبْيَاتٌ أُخْرَى يَقُولُ فِيهَا:

وَيَا رَبَّ يَوْمٍ قَدْ لَهُوتُ وَلَيْلَةٍ

بِأَنْسَةٍ كَانَهَا أَخْطُوْتُ مِثْلًا

يَضِيءُ الْفَرَاشَ وَجْهُهَا الضَّجِيعُ

كَمْصَبَاحٌ زَيْتٌ فِي قَنَادِيلِ دُبَالٍ

وَمِثْلُكَ بِيَضَاءِ الْعَوَارِضِ طَافِلَةٍ

لَعْوبٌ تَنَسِّيَنِي إِذَا قَمَتْ سِرْبَالِي

كَحْفِ النَّقَاءِ يَمْشِي الْوَلِيدَانِ فَوْقَهُ

بِمَا احْتَسَبَاهُ مِنْ لِينٍ مَسَّ وَتَسْهَالٍ

لَطِيفَةٌ طَيِّبَ الكَشْحُ غَيْرِ مُفَاضَةٍ

إِذَا انْفَتَلَتْ مُرْتَجَةٌ غَسِيرٌ مِثْفَالٍ

فَلَمَا تَنَازَعْنَا الْحَدِيثَ وَأَسْمَحْتَ

هَصَرْتُ بِغَصْنٍ ذِي شَمَارِيْخَ مَيْنَانٍ<sup>(١)</sup>

وَفِي الْقُصْيَدَةِ الَّتِي اخْتَارَ مِنْهَا ابْنُ شَرْفَ بَيْتًا وَاحِدًا فَقَطُّ هُوَ :

وَلَا دَنْسُوتُ تَسْدِيْتَهَا

فَثُوبَسًا نَسِيْتُ وَثُوبَسًا أَجْرٌ<sup>(٢)</sup>

ثُمَّةَ أَبْيَاتٍ أُخْرَى أَيْضًا .

فَهَلْ تَرَى ابْنُ شَرْفَ اقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِ الْأَبْيَاتِ الْمُشَارُ إِلَيْهَا آنِفًا ، لَأَنَّهَا الْأَكْثَرُ دُورَانًا فِي كِتَابِ النَّقَادِ ، أَمْ لَأَنَّهُ تَعْفُّ عَنْ ذِكْرِ الْأَبْيَاتِ الْأُخْرَى ، وَفِيهَا مَا هُوَ أَكْثَرُ جَرَاهُ وَتَصْرِيْحًا وَتَصْوِيرًا؟ أَمْ أَنَّهُ قَصَدَ إِلَى أَنْ يَمْتَلَّ لَنَا بِهَذِهِ الْأَبْيَاتِ «فَنَقِيسْ مَالِمْ نَرَهُ بِمَا رَأَيْنَا»؟! أَيْاً كَانَ الْأَمْرُ ، فَإِنْ ابْنُ شَرْفَ تَنَبَّهَ لِكَثِيرٍ مِمَّا أَشْرَنَا إِلَيْهِ فَرْدَ قَائِلًا : «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : إِنَّمَا وَصْفُتْ عَنْ أَمْرِيَءِ الْقَيْسِ عَيْوَبًا مِنْ خُلُقِهِ لَا فِي شِعْرِهِ ، قَلَّنَا : هَلْ أَرَادَ بِمَا وَصَفَ فِي شِعْرِهِ إِلَّا الْفَخْرُ؟ فَإِنْ قَالَ : لَمْ يُرِدْ ذَلِكَ وَانَّمَا أَرَادَ إِظْهَارُ عَيْبِهِ قَلَّنَا : فَاحْمِقُ النَّاسَ إِذَا هُوَ ، وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ . وَإِنْ قَالَ : نَعَمْ ، الْفَخْرُ ، قَلَّنَا : فَقَدْ نَطَقَ شِعْرُهُ بِقَدْرِ مَا أَرَادَ ، وَتَرَجَمَ عَنْهُ قَرِيبَهُ بِاقْبَحِ الْأَوْصَافِ . فَأَيْ خَلْلٍ مِنْ خَلَالِ الشِّعْرِ أَشَدُ مِنَ الْانْعَكَاسِ وَالْتَّنَاقْضِ ، وَكُلُّ مَا يَخْزِي مِنَ الشِّعْرِ فَهُوَ مِنْ أَشَدِ عَيْوَبِهِ»<sup>(٣)</sup> .

★☆★

وَكَانَ ابْنُ شَرْفَ لَمْ يَكْتُفِ بِمَا وَجَهَهُ مِنْ سَهَامِ لِأَمْرِيَءِ الْقَيْسِ ، فَرَاحَ يَسْدُدُ سَهَامَهُ صُوبَ شَاعِرِ أَجْمَعِ الْكُلِّ عَلَى فَضْلِهِ وَعَلُوِّ كَعْبَهُ . وَلَوْ أَنَّهُ أَكْتَفَى بِصَنْيِعِهِ فِي شِعْرِ أَمْرِيَءِ الْقَيْسِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُ . ذَلِكَ أَنْ صَنْيِعَهُ فِي شِعْرِ زَهِيرٍ ظَاهِرُ الْمُعَاضِلَةِ بَيْنَ التَّمَحُكِ ، فَانْظُرْ إِلَيْهِ كَيْفَ يَغَالِطُ فِي

تَفْسِيرِ بَيْتِ زَهِيرٍ :

(١) المَصْدَرُ السَّابِقُ ، ص ٢٩ - ٢٢ .

(٢) المَصْدَرُ السَّابِقُ ، ص ٥٩ وَمَا بَعْدَهَا .

(٣) ابْنُ شَرْفَ ، رِسَالَةُ الْأَنْتَقَادِ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

رأيَتُ المَنَّا يَا خَبِطَ عَشَوَاءَ مِنْ تُصِبُّ

تُمْتَهُ وَمَنْ تَخْطَى فَيُعْمَلُ فِيهِ رَمَّ<sup>(١)</sup>

إذ ذهب إلى الاعتقاد بأن زهيراً غلط في وصف المَنَّا بـ«خَبِطٌ عَشَوَاءٌ»، لأنَّ مطالب بحكم الإسلام، وإنما لأنَّ مطالب بحكم العقل، ولذا فإنَّ قوله يصح لوكأن بعض الناس يموت وبعضهم ينجو، غير أنه لما كان الكل يعرف «حتى البهائم!!» أن سهام المَنَّا لا تخطىء شيئاً من الأحياء حتى يعمها رشقها، فقد وهم زهير حين ظن أن البعض يموت اعتصاماً في سن صغيرة لأن سهم المنية أصابه، والبعض الآخر يموت هرماً لأن سهم المنية أخطأه<sup>(٢)</sup>.

ومن نافل الحديث القول بأن هذا التفسير الحرفي لمضمون البيت، يغمطه حقه من الجمال ومن المعنى، ذلك أنَّ زهيراً أراد ببيته أن يعجب من تفاوت أقدار الناس، فمنهم من لا تمتد به الأيام فيما يموت صغيراً، ومنهم من يعمر كثيراً حتى يبلغ أرذل العمر.

وقد تعقب زهيراً في بيته المشهور:

وَمَنْ لَا يَذَّدُ عَنْ حَوْضِهِ بِسَلَاحِهِ

يُهَدَّمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ<sup>(٣)</sup>

فذهب إلى أنه تجاوز بحقه الباطل، لأنَّ الظلم مراكبه وعراة وعواقبه مذمومة في الجاهلية والإسلام، فحرَّض في شعره عليه. فإنَّ كان عنى أنَّ الظالم يُرهب فلا يظلم، فهذا قياس فاسد وأصل لا يقاس عليه، لأنَّ من هو أضعف منه قد يرهبه وينتقم منه بالحيلة والمكيدة<sup>(٤)</sup>. فكم أبعد ابن شرف في هذه المحاكمة عن جادة الصواب! ألم يقل بأنه لن يطالب زهيراً بحكم الإسلام؟ ثم من قال بأنَّ الظلم الذي يتتحدث عنه زهير هنا هو الظلم الذي تحدث عنه الإسلام؟ إنه يتحدث عن العصبية الجاهلية التي تستند إلى الاعتماد على النفس وقومة البأس وحدة الشوكة التي تصد الطامعين عن الاعتداء.

(١) ثعلب، شرح ديوان زهير، ص ٤٩.

(٢) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٤٨.

(٣) ثعلب، شرح ديوان زهير ، ص ٥٠ .

(٤) ابن شرف ، رسائل الانتقاد، ص ٤٩ - ٤٨ .

وعلى هذا المنوال من التمكح الشديد وحرف أعنَّة المقاصد، يمضي ابن شرف فينقض بيت

زهير الذي طار ذكره في المديح:

تراءٌ إذا ما جئتَه متَّهلاً

كائِنَك تعطِيَهِ الْذِي أَنْتَ سَاطُونَ<sup>(١)</sup>

على اعتبار أن إظهار السرور وتهلل الوجه وشدة الابتهاج بعطيَّة العاطي، هو من سقوط الهمة وضعف النفس<sup>(٢)</sup>. ولا يفوته أن ينال مواربة من ابن رشيق، فيردف هذا النقض بقوله: «إنما غرَّ زهيراً وغَرَّ المستحسن بيته هذا ما جبلوا عليه من حب العطاء، وما جرت به عاداتهم من الرغبة في الهبات والاستجداء وليس كل الهمم تستحسن ذلك، ولا كل الطياع تسلك هذه المسالك»<sup>(٣)</sup>. ثم يتبع هذا الغمز بغمز آخر، فينبئه على أن المتعصب لزهير - أي ابن رشيق - سوف يتعامى عن كل هذه الحقائق وسوف يذهب إلى أن هذا «التفتيش» ضرب من الظلم، وسوف يزعم أن الشعر لو تم فيه النظر على هذا النحو «لبطل صحيحه وانعجم فصيحه»<sup>(٤)</sup>.

(١) ثعلب، شرح ديوان زهير، ص ١٢٣.

(٢) ابن شرف، رسائل الانتقاد، ص ٤٩ - ٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٢.

## خاتمة

نخلص من هذه الدراسة ، إلى أن الإسلام - قرآناً وسنة - لم يتصد للشعر في ذاته، لكنه تصدى لشعراء بأعيانهم، أساقوا للرسول وللمسلمين. وقد تسامح الجيل الأول من فقهاء الجماعة، مثل ابن عباس وابن سيرين، بشأن بعض الأغراض الشعرية مثل الغزل، وعدوه وسيلة فنية يتوصل بها الشاعر إلى مراده، فيما تشدد بعض فقهاء الفرق مثل ابن الأزرق الخارجي بشأن هذا الغرض. ولعل هؤلاء الفقهاء هم الذين عناهم النقاد بدفعوهم عن الشعر، إذ لم يصرّح النقاد بهوية خصوم الشعر، لأنهم - على الأرجح - من فقهاء الفرق المغموريين.

وقد تزامن تحفظ الشافعی على قول النسب والهجاء، مع تصاعد موجة المجون واللهو، كما تزامن تشدد الغزالی، مع اشتداد الفتن السياسية والاجتماعية. وتزامن تشدد ابن حزم، مع تقدمه في العمر واحتدام الحملة عليه. أما الفلاسفة المسلمين، فقد ردوا الغزل والنسب خاصة، لأنهم اعتقادوا بأن الشعر العربي لا يحضر على الفضيلة، ولا يضطليع - أسوة بالشعر اليوناني - بمهمة التعليم والتحث على الفضيلة،قدر ما يثير الحمية ويرتبط بالتكسب.

وقد عبر ابن رشد عن هذه القناعة تعبيراً واضحاً .

لقد انحاز معظم النقاد العرب، إلى جانب القيمة الفنية الثاوية في شعر الغزل والمجنون، وقدموا الكذب الشعري على الصدق الواقعي، فيما توسط عبدالقاهر الجرجاني -

على نحو يذكر له - بين الاثنين. أما التكسيب الصارخ فقد أبغضوه وأبغضوا الهجاء القائم على السباب والشتائم، وإن فصلوا بين سوء خلق الشاعر ومستواه الشعري، وقد اقرروا كلهم بالوظيفتين التعليمية والتهذيبية، وخصوصاً كثيراً مما نظم في هذا الشأن، بملحوظات نقدية قيمة، وتنبهوا في الوقت نفسه إلى خصوصية الشعر العربي وتمايذه عن الشعر اليوناني، مما طبع هاتين الوظيفتين بطبع خاص. كما ربطوا بين النثر والسلطان من جهة، وبين النثر والشعبية من جهة ثانية.

ومع أن النقد الأخلاقي في الأدب العربي، ليس سوى مجموعة متفرقة من الأقوال والعبارات والنصوص القصيرة، إلا أن هذا الأدب لم يخل من استطرادات نقدية عملية، اتخذت من الأخلاق معياراً رئيساً لها.

## - المعاذر -

القرآن الكريم

- ★ الأدمي، الحسن بن بشر (ت ٣٧٠ هـ).
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.
- ★ ابن الأثير، نصر الله بن محمد (ت ٦٣٧ هـ).
- المثل السائِر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي وزميله، ط ١، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، ١٩٦٠.
- ★ إخوان الصفاء، (مطلع القرن الرابع الهجري).
- الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٨.
- ★ أرسطو، (ت ٣٢٢ ق.م.).
- فن الشعر، ترجمة وشرح وتحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣م.
- ★ الأصبهاني، محمد بن داود (ت ٢٩٧ هـ).
- الزهرة، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، ط ٢، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٥م.

- ★ الاصفهاني ، علي بن الحسين (٢٥٦ هـ) .
- الاغانى ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦ .
- ★ امرؤ القيس ، ابن حجر بن الحارث (ت ٥٣٠ أو ٥٤٠ م) .
- الديوان ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، ط ٤ ، دار المعرف .
- ★ الباقلاني ، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) .
- اعجاز القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار المعرف ، القاهرة ، د.ت.
- ★ البحترى ، الوليد بن عبید (ت ٢٨٤ هـ) .
- الديوان ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ م.
- ★ البخاري ، محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦ هـ) .
- صحيح البخاري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- ★ ابن بسام ، علي بن بسام (ت ٥٤٢ هـ) .
- الذخيرة في محسن أهل الجزيرة ، تحقيق : د. إحسان عباس ، ط ٢ ، دار الثقافة ،  
بيروت ، ١٩٧٩ .
- ★ البغدادي ، أحمد بن علي (٤٦٣ هـ) .
- الفقيه والمتفقه ، عنابة : الشيخ اسماعيل الانصاري ، ط ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت  
١٩٨٠ .

- ★
- البغدادي ، عبدالقاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ) .  
الفرق بين الفرق ، ط ٤ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- ★
- البيروني ، محمد بن أحمد (ت ٤٤٠ هـ) .  
تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذولة ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ١٩٥٨ م.
- ★
- الترمذى ، يحيى بن علي (ت ٢٥٠ هـ) .  
شرح ديوان أبي تمام ، تحقيق : راجي الأسمري ، ط ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- ★
- شرح ديوان عنترة ، تقديم وفهرسة : مجید طراد ، ط ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- ★
- الترمذى ، محمد بن عيسى (ت ٢٩٧ هـ) .  
الجامع الصحيح ، تحقيق : ابراهيم عطوة عوض ، ط ٢ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٧٥ م.
- ★
- التهانوي ، محمد أعلى بن علي (ت ١١٥٨ هـ) .  
موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون) دار خياط ، بيروت ، د.ت.

- ★
- التوحيدی ، علي بن محمد (ت بعد ٤٠٠ هـ) .**
- مثاب الوزيرين ، تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني ، دار الفكر ، دمشق ، د.ت.**
- ★
- التعالبي ، عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩ هـ) .**
- يقمة الدهر في محسن أهل العصر ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط ١ ، مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٧ م.**
- ★
- ثعلب ، أحمد بن يحيى (ت ٢٩١ هـ) .**
- شرح ديوان ذهير بن أبي سلمي ، قدم له ووضع فهارسه: د. حنا الحسني ، ط ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ م.**
- ★
- الحافظ ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ) .**
- الرسائل ، تحقيق: عبدالسلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د.ت.**
- ★
- الجرجاني ، عبدالقاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧٤ هـ) .**
- دلائل الاعجاز ، تحقيق: محمود شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة.**
- أسرار البلاغة ، تحقيق: ريتز ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول ، ١٩٥٤ م**
- ★
- الجرجاني ، علي بن عبد العزيز (٣٦٦ هـ) .**
- الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم وزميله ، ط ٣ ، دار إحياء الكتب العربية ، د.ت.**

- ★ **الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ).**  
**كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ★ **جرير، جرير بن عطية (ت ١١٤ هـ).**  
**الديوان**، ضبطه وشرحه: إيليا الحاوي، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م.
- ★ **جميل بثينة، جميل بن عبدالله (ت ٨٢ هـ).**  
**الديوان**، تحقيق: عدنان درويش، ط ١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٤ م.
- ★ **ابن جئي ، عثمان بن جئي (ت ٣٩٢ هـ).**  
**الفسر** ، تحقيق: د. صفاء خلوصي، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، بغداد، ١٩٦٩ م.
- ★ **ابن الجهم، علي بن الجهم، (ت ٢٤٩ هـ).**  
**الديوان**، تحقيق: خليل مردم بيك، لجنة التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ★ **الجوهري، اسماعيل بن حماد (ت ٤٠٠ هـ).**  
**تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، ط ٢ ، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت.

- ★ ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٦٣ هـ).
- الرسائل، تحقيق: د. إحسان عباس، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،  
بيروت، ١٩٨٢ - ١٩٨١ م.
- ★ حسان، حسان بن ثابت، (ت ٥٤ هـ).
- الديوان، شرح: د. يوسف عيد، ط ١، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٢.
- ★ الحصري، إبراهيم بن علي (ت ٤١٢ هـ).
- جمع الجوادر في الملحق والنواذر، تحقيق: علي محمد البحاوى، ط ١، دار إحياء  
الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٣ م.
- ★ الحموي، ياقوت بن عبدالله، (ت ٦٢٦ هـ).
- معجم الأدباء، ط ٣ ، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٠.
- ★ ابن حنبل، أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢ هـ).
- مسند الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ★ الخالديان، أبو بكر محمد (ت ٢٨٠ هـ) وأبو عثمان سعيد (ت ٣٩١ هـ).
- المختار من شعر بشار، عنابة: محمد بدر الدين العلوى، دار المدينة للطباعة، بيروت،  
د.ت.

- ★ ابن خلكان ، أحمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ) .
- وفيات الأعيان ، تحقيق: د. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٧ م.
- ★ أبو داود ، سليمان بن الأشعب (ت ٢٧٥ هـ) .
- سن أبي داود ، راجعه وضبط أحاديثه وعلق حواشيه: محمد محبي الدين عبد الحميد ، دار إحياء السنة النبوية ، د.ت.
- ★ دريد ، دريد بن الصمة (ت ٣٠٣ هـ) .
- الديوان ، تحقيق: محمد خير البقاعي ، دار قتبة ، ١٩٨١ م.
- ★ ابن أبي الدنيا ، عبدالله بن محمد (ت ٢٨١ هـ) .
- مكارم الأخلاق ، تحقيق: جيمز أ. بلمي ، دار فرانز شتاينر ، فيسبادن ، ١٩٧٢ م.
- ★ الرازى ، أحمد بن حمدان (ت ٢٢٢ هـ) .
- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ، عارضه بأصوله : حسين الهمداني ، ط ٢ ، المعهد الهمداني للدراسات الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٧ م.
- ★ الرازى ، محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) .
- مناقب الإمام الشافعى ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، ط ١ ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة ، ١٩٨٦ م.

- ★
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ).**
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- ★
- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت ٥٩٥ هـ).**
- تلخيص كتاب أرسسطو طاليس في الشعر**، منشور ضمن كتاب «فن الشعر»، تحقيق:
- د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣ م.
- ★
- ابن رشيق، الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦ هـ).**
- العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد،
- ط ٢، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٦٣.
- قراءة الذهب في نقد أشعار العرب**، تحقيق: الشاذلي بو يحيى، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٢.
- ★
- الرقيق القيرواني، ابراهيم بن القاسم (ت نحو ٤٢٥ هـ).**
- المختار من قطب السرور في أوصاف الانبذة والخمور**، تحقيق: عبدالحفيظ منصور،
- مؤسسة عبدالكريم بن عبدالله، تونس، ١٩٧٦ م.
- ★
- الزبيدي، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥ هـ).**
- تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبدالكريم العزباوي، مطبعة حكومة
- الكويت، ١٩٧٢ م.

- ★ الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٢٨٥ هـ).
- الكشاف عن حفائق التنزيل وعيون الأقوال، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ★ أساس البلاغة، تحقيق: عبدالرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩ م.
- ★ سحيم، عبد بنى الحسحاس (ت ٤٠ هـ).
- الديوان، تحقيق: عبدالعزيز الميمني ، ط ١ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠.
- ★ السكري ، الحسن بن الحسن (ت ٢٧٥ هـ).
- شرح ديوان كعب بن زهير، شرح ودراسة: مفيد قمحيه ، ط ١ ، دار الشواف ، الرياض، ١٩٨٩ م.
- ★ ابن سينا، الحسين بن عبدالله (ت ٤٢٨ هـ).
- فن التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشفاء، منشور ضمن كتاب «فن الشعر لأرسطو»، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣ م.
- ★ الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ).
- الأم، ط ٢ ، دار الفكر، ١٩٨٣.
- الديوان، جمع وتحقيق: زهدي يكن، دار الثقافة ، بيروت، ١٩٦١.
- الديوان، جمع وتحقيق: عفيف الزعبي، ط ٣ ، دار الجيل ، بيروت، ١٩٧٤.

- ★ ابن شرف، محمد بن أبي سعيد (ت ٤٦٠ هـ).
- رسائل الانقاد (في نقد الشعر والشعراء)، تحقيق: المغفور له العلامة حسن حسني عبد الوهاب، ط ١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٢ م.
- ★ الشهري، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ).
- الملل والنحل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧ هـ.
- ★ الصفدي، خليل بن أبيك (ت ٧٦٤ هـ).
- الوافي بالوفيات، عنابة: ديدريينغ، دار فرانز شتاينر، شتوتغارت، ١٩٩١ م.
- ★ الصولي، محمد بن يحيى (ت ٣٣٥ هـ).
- أخبار الشعراء المحدثين من كتاب الأوراق، عنابة: ج. هيورث، ط ٢، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩ م.
- ★ الطائي، يحيى بن مدرك (؟).
- شرح ديوان حاتم الطائي، تقديم وفهرسة: د. حنا الحنتي، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- ★ ابن طباطبا، محمد بن أحمد (ت ٣٢٢ هـ).
- عيار الشعر، تحقيق: عباس عبدالستار، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

- ★ الطبرى، محمد بن جرير (ت ٢١٠ هـ).
- تفسير الطبرى «جامع البيان عن تأويل القرآن»، تحقيق: د. بشار عواد معروف وزميله، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤م.
- تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- طوفة، طوفة بن العبد (ت نحو ٥٦٤ م).
- الديوان، تحقيق: د. علي الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- ★ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣ هـ).
- بهجة المجالس وأنس المجالس، تحقيق: محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- ★ عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد (ت ٤١٥ هـ).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة، ١٩٦٥.
- ★ العسكري، الحسن بن عبد الله (ت ٣٩٥ هـ).
- كتاب الصناعتين، تحقيق: د. مفید قمھیہ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- ★
- العكري، عبدالله بن الحسين (ت ٦١٦ هـ).
- شرح ديوان المنبي، دار المعرفة، ضبط وتصحيح وفهرسة: مصطفى السقا  
ورفقاء، بيروت، د.ت.
- ★
- العلوي، المظفر بن الفضل (ت ٦٥٦ هـ).
- نكرة الإغريض في نصرة القریض، تحقيق: د. نهى عارف الحسن، مطبوعات  
مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧٦.
- ★
- العماد الأصفهاني، محمد بن صفي الدين (ت ٥٩٧ هـ).
- جريدة القصر وجريدة العصر، ق ٤ ج ٢، تحقيق: عمر الدسوقي وزميله، دار نهضة  
مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت.
- جريدة القصر وجريدة العصر، القسم العراقي - الجزء الثاني، تحقيق: محمد  
الأثري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٤ م.
- ★
- الغزالى، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ).
- إحياء علوم الدين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦ م.
- بداية الهدایة، تحقيق: د. محمد المعيني، مطبعة العانى، بغداد، ١٩٨٨.

- ★
- الفارابي ، محمد بن محمد (ت ٣٢٩ هـ) .**
- التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق: د. جعفر آل ياسين ، ط ١ ، دار المناهل ، بيروت ، ١٩٩٥.
- مقالة في قوانين صناعة الشعراء**، منشورة ضمن كتاب «فن الشعر لارسطو» ،  
تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٥٢ م.
- ★
- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) .**
- معجم مقاييس اللغة** ، تحقيق: عبدالسلام هارون ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٩ م.
- ★
- أبو فراس، الحارث بن سعيد (ت ٣٥٧ هـ) .**
- الديوان**، شرح وتقديم: عباس عبدالساتر ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٣ م.
- ★
- الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ) .**
- كتاب العين** ، تحقيق: د. مهدي المخزومي وزميله ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٨٢ م.
- ★
- الفرزدق ، همام بن غالب (ت ١١٤ هـ) .**
- الديوان** ، شرحه وضبطه: علي فاعور ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٧.
- ★
- ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ) .**
- الشعر والشعراء** ، ط ١ ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، ١٩٨٤.

أدب الكاتب، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٤، المكتبة التجارية

الكبرى، القاهرة، ١٩٦٣.

★ قدامة، قدامة بن جعفر (ت ٣٢٦ هـ).

نقد الشعر، عنایة: بونیباکر، مطبعة بریل، لیدن، د.ت.

★ ابن كثیر، اسماعیل بن كثیر (ت ٧٧٤ هـ).

تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣ م.

★ مالك ، مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ).

الموطأ، صحّه ورقمّه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي ، طبعة

كتاب الشعب، القاهرة ، د.ت.

★ الماوردي ، علي بن محمد (ت ٤٥٠ هـ).

أدب الدنيا والدين، تحقيق: سليمان البواب، ط ١ ، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٤ م.

★ المرزباني، محمد بن عمران (ت ٢٨٤ هـ).

الموشح، تحقيق: علي محمد الجاوي ، دار نهضة مصر، القاهرة ، ١٩٦٥ م.

★ ابن المزرع ، مهلل بن يموت (ت بعد ٣٣٤ هـ).

سرقات أبي نواس، تحقيق: محمد مصطفى هدارة ، دار الفكر العربي، القاهرة ،

د.ت.

- ★ المسعودي ، علي بن الحسين (ت ٢٤٦ هـ) .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة ،  
بيروت، د.ت.
- ★ ابن مسكوني ، أحمد بن يعقوب (ت ٤٢١ هـ) .
- تهذيب الأخلاق ، ط ١ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦١.
- ★ ابن المعتز ، عبدالله بن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) .
- طبقات الشعراء ، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- الديوان ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦١.
- ★ المعري ، أحمد بن عبدالله (ت ٤٤٩ هـ) .
- رسالة الغفران ، تحقيق: د. عائشة عبدالرحمن ، ط ٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- الفصول والغایات ، ضبطه وفسر غريبه: محمود حسن زناتي ، ط ١ ، مطبعة  
حجازي ، القاهرة ، ١٩٣٨ م.
- ★ مسلم ، مسلم بن الحاج (ت ٢٦١ هـ) .
- صحیح مسلم ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي ، ط ١ ، دار الحديث ، القاهرة ،  
١٩٩١ م.

- ★ المهلل، المهلل بن ربعة (ت ٥٣٠ - ٥٠٠ م).
- الديوان، شرح وتقدير : طلال حرب ، الدار العالمية ، ١٩٩٢ م.
- ★ النابغة ، زياد بن معاوية (ت ٦٠٤ هـ).
- الديوان، شرح وتعليق : د. نصر الحَتَّى ، ط ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٩١.
- ★ النسائي ، أحمد بن علي (ت ٣٠٣ هـ).
- سنن النسائي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت.
- ★ النهشلي ، عبد الكريم بن ابراهيم (؟).
- اختيار من المتع في علم الشعر و عمله ، تحقيق : د. منجي الكعبي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، د.ت.
- ★ أبو نواس ، الحسن بن هانئ (ت ١٩٩ هـ).
- الديوان، شرح وضبط : إيليا الحاوي ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٣ م.
- ★ ابن الهباري ، علي بن أحمد (ت ٤٩٠ هـ).
- نتائج الفطنة في نظم كليلة و دمنة ، هذبها : الخوري نعمة الله الأسمري ، ط ١ ، المطبعة اللبنانية ، بعدا ، ١٩٠٠ م.
- ★ الصادق والباعم ، ط ١ ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٦ م.

- ★ ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٨ هـ).
- السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وزملاؤه، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٦ م.
- ★ ابن وكيع، الحسن بن علي (ت ٢٩٢ هـ).
- المنصف للسارق والمسروق منه في إظهار سرقات أبي الطيب المتنبي، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، ط ١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢ م.
- ★ ابن وهب، اسحاق بن ابراهيم (ت نحو ٢٣٧ هـ).
- البرهان في وجوه البيان، تحقيق: د. أحمد مطلوب وزميلته، ط ١، جامعة بغداد، ١٩٦٧ م.
- ★ يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ).
- تهدیب الأخلاق، تحقيق: جاد حاتم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ م.

## - المراجع العربية -

- د. إبراهيم السعافين، مدرسة الاحياء والترااث : دراسة في اثر الشعر
- دار الأندلس، بيروت، د.ت.
- العربي القديم على مدرسة الاحياء في مصر، دار

- د. إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ط ٤ ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٨٤.
- د. إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، طبعة مزيدة ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٩٣.
- د. إحسان عباس ، ملامح يونانية في الأدب العربي ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧م.
- أحمد أمين ، كتاب الأخلاق ، ط ١٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٥م.
- أحمد أمين ، ضحي الإسلام ، ط ١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د.ت.
- أحمد بدوي ، أسس النقد الأدبي عند العرب ، دار نهضة مصر للطباعة ، د.ت.
- أحمد صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.

- د. إلفت الروبي ، نظريّة الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، ط ١ ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٣.
- البارون كارادفو ، الغزالى ، ترجمة عادل زعيم ، ط ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤ م.
- توفيق الطويل ، فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها ، ط ٤ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩.
- د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢.
- د. حسني ناعسة ، شعر الفقهاء : نشأته وتطوره حتى نهاية العصر العباسى الأول ، ط ١ ، المكتبة العربية ، حلب ، ١٩٧٩.
- حكمت صالح ، دراسة فنية في شعر الإمام الشافعى رضي الله عنه ، مطبعة الزهراء الحديثة ، الموصل ، ١٩٨٣.
- د. رجاء الجوهري ، فن الرجز في العصر العباسى ، منشأة المعارف الإسكندرية ، د.ت.

- د. زكي مبارك ، الأخلاق عند الفرزالي ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، د.ت.
- د. سامي مكي العاني ، الإسلام والشعر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ط ١ ، الكويت ، ١٩٨٣.
- د. شوقي ضيف ، العصر الجاهلي ، ط ٨ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- د. شوقي ضيف ، العصر الإسلامي ، ط ٧ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- د. شوقي ضيف ، العصر العباسي الأول ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- د. شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- د. شوقي ضيف ، عصر الدول والإمارات ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
- د. طه حسين ، حديث الأربعاء ، دار المعارف بمصر ، د.ت.

غسان اسماعيل عبدالخالق ، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني ، ط ١ ، دار الكرمل ، عمان ، ١٩٩٤.

د. فهمي جدعان ، المحنة: بحث في حدلية الديني والسياسي في الإسلام ، ط ١ ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٩.

د. فهمي جدعان ، نظريّة التراث، ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، ط ١ ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥.

د. فوزي رشيد ، الشارائع العراقية القديمة ، ط ٢ ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٧٩.

محمد الزين ، المعجم المفهرس لمعاني القرآن العظيم ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت.

د. محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ط ٢ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥.

محمد عبدالباقي ، المعجم المفهرس للفاظ القرآن الكريم ، ط ٣ ، دار الفكر ، ١٩٩٢ م.

د. محمود زقزوق ، مقدمة في علم الأخلاق ، ط ٤ ، الدار الإسلامية للطباعة ، المنصورة ، ١٩٨٤.

- د. محمود السمرة ، القاضي الجرجاني الأديب الناقد ، ط ٢ ، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
- د. محمود السمرة ، في النقد الأدبي ، ط ١ ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٤.
- د. محمود السمرة ، متمردون: أدباء وفنانون ، ط ١ ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤.
- د. ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ط ٢ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٩٠.
- د. نصرت عبد الرحمن ، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث ، مكتبة الأقصى ، عمان ، ١٩٧٦.

## المراجع الأجنبية المترجمة للعربية -

- ديفيد ديتشرس ، مناهج النقد الأدبي ، ترجمة د. محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٧.
- محمد الغندي وزملاؤه ، دائرة المعارف الإسلامية ، ١٩٣٢.

السير وليس بدُج ، الديانة الفرعونية ، ترجمة يوسف سامي

اليوسف ، ط ١ ، دار منارات ، عمان ، ١٩٨٥ .

## -المراجع الأجنبية باللغة الانجليزية-

147 - THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA , COBY RIGHT, GROLIER INCORPORATED, 1983.

148- THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 15TH EDITION, LONDON, N.D.

149- WHAT IS ART? TOLSTOY, LEO. OXFORD UNIVERSITY PRESS, LONDON , N.D.

## - الرسائل الجامعية -

عصمت عبدالله غوشة  
، شعر أبيان بن عبد الحميد اللاحقي : جمع

وتحقيق ودراسة، رسالة ماجستير ، جامعة

القاهرة ، مصر ، ١٩٦٧ .

عصمت عبدالله غوشة  
، الشعر التعليمي في القرون الاربعة الأولى ،

رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، مصر ، ١٩٧٠ .

## - المنشآت -

غسان اسماعيل عبدالخالق  
، جدلية الفقر والمعونة في تجربة أبي يزيد  
البسطامي، المجلة الثقافية، العدد ١٨، ١٩٨٩ م،  
ص ٧٦ - ٨٤.

## - المؤذنرات -

DR. NASRAT ABDURAHMAN, "THE SEMANTICS OF ADAB IN ARABIC ISLAM AND THE CHALLENGE OF MODERNITY", KUALA LUMPOR, MALAYSIA, 1 - 5 AUG., 1994.

## ABSTRACT

### Ethics in Arabic Literary Criticism From the Third to the Sixth Higra Century

by:

Ghassan Ismael Abdel Khalek Al - Fatafta

Supervisor: Professor Nasrat Abdel Rahman

This study aims at exploring the relationship between religious and philosophical ethics, on one hand, and the literary criticism of arabs, on the other hand, in the period that stretches from the 3rd century A.H. until the 6th centruy A.H. the researcher has noticed that Arabs in the pre- Islamic era used to observe many moral ideals. Islam emphasized as well as promoted some of these ideals, eliminating at the same time, those that stand in contradiction with virtue and good manners. The fact that the Holy Koran and Hadith have explicitly called for good manners explains the reason why muslim jurisprudents, adopting those two sources as a reference point, came up with numerous writings that addressed good manners. They also explained how one can adopt these manners and avoid bad ones.

Although jurisprudents based their reservations regarding some poetic themes on some Koranic verses and Hadith instructions, most arab critics - as this study shows, interpreted these verses and instructions in view of the prevailing circumstances as well as textual implications, thus stressing

the crucial social role which the Prophet Muhammed gives to poetry.

The researcher has noticed that the translation movement which the Abbassid era witnessed and played an important role in transmitting Greek philosophy. in the wake of this movement, Muslim philosophers resorted to aristotle with regard to various philosophical issues, except for those related to ethics and the function of poetry both of these were addressed by muslim philosophers in a platonic - like approach due to the similarity between islam and platonism . Although this platonic influence promoted the moral course deeply rooted in the arab culture , it remained of minor effect compared to that of Islam.

The reservation which jurisprudents showed towards some poetry themes, such as erotic poetry , satire and wine description, is but the result of islamic instructions not being firmly followd due to the decreasing effect of the early - Islamic era and due to the increasing role of buffoonery and idle talk. Such situations endangered the moral unity of islamic society, which stood in danger of disintegration. Yet, those jurisprudents were more flexible in social affairs than they were on religious issues. They, in fact, were by no means tolerant regarding matters pertaining to the latter aspect. Critics were also strict in this respect. Though some of them expressed an attitude that appreciated aesthetic value, they stood against any exaggeration that might compromise the image of Almighty Allah.

The study consists of an introduction , two main parts and a conclusion. The researcher, in the introduction to his study , displays the rationale, the objectives and the approach of the thesis. He also touches upon the obstacles he faced. both chapters of the first part are meant to explore the

intellectual roots of ethical criticism. The first chapter addresses religious origins, whereas the second discusses philosophical origins.

The second part is devoted to a study of the relationship between ethics and literary criticism. This part falls into three chapters, the first of which highlights the moral questions in literary criticism. As for the other two chapters, they address the ethical function of literature, and applied criticism in the light of morals respectively.

The conclusion cites the most significant findings at which the researcher has arrived .