الأبعاد الشعريّة واللغويّة والفلسفيّة لرسالة الغفران

مازن بن عوض الوعر

اســـــم الكتـــــاب: الأبعاد الشعريّة واللغويّة والفلسفيّة لرسالة الغفران

اســـم المـــؤلـــــف: مازن بن عوض الوعر

الترقيم الـــــدولي:ISBN:9789776689428

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع © محفوظة لدار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع والترجمة المشهرة برقم ٢٤٨٢١ بتاريخ ٢٠١٥/١٠/١. ومقرها جمهورية مصر العربية / محافظة الجيزة.

وأي اقتباس أو تقليد، أو إعادة طبع، أو نشر أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون موافقة قانونية مكتوبة من الناشر يعرض صاحبه للمساءلة القانونية، والآراء والمادة الواردة وحقوق الملكية الفكرية بالكتاب خاصة بالمؤلف فقط لا غير.

العنوان: جمهورية مصر العربية/ محافظة الجيزة/ مدينة السادس من أكتوبر/ ٣٣ التمويل العقاري.

هاتف: ٠٠٢٠٢٣٨٨٥٠٦٤٩/ موبايل ٠٠٢٠١٥٥٣٢٤٧٤٨٦

البريد الإلكتروني: taheadbe@gmail.com

الأبعاد الشعريّة واللغويّة والفلسفيّة لرسالة الغفران

مازن بن عوض الوعر

مدخل

الشعر واللغة والفلسفة موضوع قديم قدم الشعر واللغة والفلسفة فقد عرفت كل أمة من الأمم شيئاً من هاتيك الضروب. كما عرفت بعض النظريات التي حاولت أن تفسر العملية الشعرية واللغوية والفلسفية.

وكما هو معروف فإن أية نظرية علمية أو إنسانية تحاول أن تلتقط الواقع الإنساني وتفسره إنما هي عرضة للإثبات والتفنيد.

وربما هو هذا الصراع الدائر بين الإنسان وواقعه ذلك الذي يفند النظرية العلمية أو يثبتها في بعض الأحايين. وهكذا فإنه مهما كانت النظرية دقيقة فإنها عرضة للتغير والتبدل ما دام الواقع الإنساني نفسه عرضة للتبدل والتغير.

والحقيقة أن هذا الصراع الدائر بين الإنسان وواقعه إنما هو مطلوب في بناء الحضارات البشرية عبر التاريخ وذلك لأن الصراع إنما هو في جوهره عملية تطورية.

هذه العملية التطورية يمكن أن تكون صاعدة نحو الأحسن والأفضل والأنجع ويمكن أن تكون منحدرة نحو الانحطاط والتقهقر الحضاري.

ولكن على الرغم من هذا الصعود والانحدار الحضاري فإن الصراع موجود

وباق عبر المسيرة الإنسانية وفي هذا العالم الفيزيائي العرضي على حد تعبير أرسطو.

إن الهدف من هذا البحث هو رصد هذا الصراع ومعرفة طبيعته وذلك من خلال عمل فلسفي كان أبو العلاء المعري قد صاغه منذ عشرة قرون من الزمن ثم معرفة طبيعة هذا الصراع وذلك من خلال أبعاده الشعرية واللغوية والفلسفية، التي يمكن أن تحلل في ضوء علم اللسان الحديث Linguistics

٢ –رسالة الغفران: طبيعتها وأسبابها:

أملى أبو العلاء المعري هذه الرسالة سنة ٤٢٤ هـ وذلك رداً على رسالة تلقاها من ابن القارح، علي بن منصور، الأديب الحلبي، وقد أملى هذه الرسالة وهو في سن التشاؤم والانهزام من الحياة. والواقع أن العالم النفسي لأبي العلاء في رسالته هذه إنما كان متأثراً بموقفه من المجتمع الذي كان يعيش فيه من هنا فقد كان تصوير أبي العلاء لشخصيات الرسالة تصويراً ناطقاً ولا سيما ذلك الوصف الذي تناول به بشار بن برد الذي حرم بصره في الدنيا ثم أعيد إليه بصره لا ليسير به، بل ليبصر أنواع العذاب ومذاقها. وقد كانت شخصيات رسالة الغفران شخصيات اصطفاها أبو العلاء من عالم الشعراء واللغويين والمغنين وذلك لتشكيل وحدة مسرحية ناطقة معبرة لما كان يجري في عالم أبي العلاء النفسي والخيالي.

وترى بنت الشاطئ أن طبيعة رسالة الغفران تشبه طبيعة العمل المسرحي والفني وهكذا فإن رسالة الغفران على حد رأيها إنما هي مسرحية تتألف من فصول ثلاثة هي الجنة، والجحيم ثم العودة إلى الجنة(١).

تبدأ الرسالة بنهوض ابن القارح من القبر تلبية لنافخ الصور كما لبى سكان القبور. وهكذا فإن بدايات الرسالة إنما هي محاولة ابن القارح الولوج إلى الجنة بعد الشفاعة والمغفرة، وفي الجنة يجتمع إلى أهلها وبعض سكانها ثم يعرج على النار فيتحدث إلى من تشملهم المغفرة.

٣-*البنية التركيبية لرسالة الغفران:*

تمثل رسالة الغفران وحدة بنوية كاملة ذات بعد شعري ولغوي وفلسفي وهذا ما دفعني بالفعل إلى النظر في هذه الرسالة نظرة كلية معتبراً إياها عملاً منسجماً ومتناسقاً في وحداته وعناصره التي تمثل تلك الأبعاد الشعرية واللغوية والفلسفية.

والواقع أن النظرية البنوية (البنيوية) بعد أن تنظر إلى النص نظرة كلية تحاول تفتيت ذلك الكل إلى وحدات وعناصر صغرى وذلك لمعرفة تركيباتها وبنائها ولمعرفة المهاد (الخلفية) الذي مكن الكاتب من صياغة ذلك الكل الفني أو الفكري.

فرسالة الغفران تتركب من عدة وحدات بنوية كالنار والجنات المختلفة في طبيعتها وأماكنها كجنة الأنس وجنة العفاريت وجنة الحيوانات والجنة اليانعة المزهرة المثمرة والجنة الذابلة القاحطة التي تكاد تشرف على النار وربما يتبين التركيب البنوي لهذه الأماكن من خلال هذه الصورة(٢):

٤-وحدات البنية التركيبية:

إن الوحدات الحركية لبنية الرسالة إنما هي في طبيعتها وحدات شعرية ولغوية وغنائية وخيالية ورمزية وأخلاقية وفلسفية وقد حاول أبو العلاء تركيب كل هذه الوحدات من خلال العملية الوصفية التي تبناها في شعره ونثره.

والواقع أن هذه العملية الوصفية التي هي في طبيعتها وصف شعري ولغوي وغنائي ورمزي وأخلاقي وفلسفي إنما هي وصف لحياة أبي العلاء تلك الحياة التي لا تطمئن النفس إليها والتي لم يرض بها أبو العلاء وذلك لفساد ما فيها من سياسة وخلق. هذه الحياة الواقعية الخارجية أثرت على حياة أبي العلاء النفسية والفكرية وصبغتها بألوان من المصائب وعثور الجد والارتحال وهكذا فإذا بالعالم الخارجي يتآلف مع العالم النفسي الداخلي ليشكل بنية فنية رائعة أراد أبو العلاء لها أن تكون منسجمة ومتناسقة.

وهكذا فإن البنية الفنية العلائية إنما هي حصيلة الجهد الحياتي الواقعي الذي تفاعل مع الفكر والنفس والخيال ليشكل بنية تتجلى وحداتها في الشعر واللغة والغناء والخيال والرمز والأخلاق.

(١) الوحدات الشعرية:

الوحدة الشعرية تركيب هام جداً في رسالة أبي العلاء وتأتي أهميته من الوظيفة الفنية والتاريخية التي شغلها في الرسالة.

فقد كانت مهمة الوظيفة الفنية هي نقل الأحاسيس والمشاعر والتأملات التي يمكن للشعراء أن يتغنوا بها معبرين أحياناً عن شيء واقعي وفي أحايين أخرى عن شيء خيالي تجريدي.

أما الوظيفة التاريخية فهي تنبئ القارئ بالأحداث التاريخية التي حدثت في فترة معينة من التاريخ. وهكذا فإن الوظيفة التاريخية ستحدد المكان والزمان والحدث الذي أبدع تلك التأملات والمشاعر.

وكان أبو العلاء يطبق ما كان قد أكده أرسطو عندما اعتبر الشعر أكثر فلسفة في التاريخ، ذلك لأن التاريخ يخبرنا عما حدث ولكن الشعر يخبرنا عما حدث وما سوف يحدث.

وهكذا فقد حاول أبو العلاء في رسالته أن يفلسف الماضي والمستقبل وذلك من خلال تركيزه على الوحدة الشعرية التي كان لها دور فعال في الرسالة. والواقع يمكننا تقسيم الوحدة إلى عنصرين فرعيين...

العنصر الشعري الذي تدور أحداثه ووقائعه في الجنة والعنصر الشعري الذي تدور أحداثه ووقائعه في النار أما العنصر الشعري الأول فإنه يتصف بصفات فلسفية تتوافق إلى حد ما مع المبادئ الفلسفية التي أرادها أبو العلاء لسكان جنته... وهكذا فمهما كان مدح علي بن منصور لخازن الجنة (رضوان+ زفر) ذلك الذي أراد أن يطبق المبادئ الفلسفية على سكان تلك الجنة فإنه لم يشفع له بالدخول وذلك لأن المبادئ الفلسفية والأخلاقية لذلك المكان لم تنسجم مع ما جاء

به علي بن منصور الشاعر من الأحاسيس والمشاعر العشوائية التي كان يقرظ بها (رضوان وزفر) خازني الجنة.

وهكذا فإننا نرى عليا يستبدل بهذه القيم الشعرية الحسية والعرضية قيماً أخرى تلك التي اصطلح عليها بـ "صك التوبة".

لقد فهم أبو العلاء المعادلة الفلسفية فهماً بنوياً مترابطاً ومنسجماً يتمثل في هذه الصورة:

عنصر شعري + عنصر أخلاقي+ عنصر فلسفي= جنة مثالية.

وهكذا فإن أي شاعر يمكن أن يحقق هذه المعادلة سيكون بلا شك في جنة أبي العلاء... من هنا فقد اختار أبو العلاء عدة شعراء جاهليين وإسلاميين وأمويين كانوا قد حققوا المعادلة التي أرادها أبو العلاء في العملية الشعرية...

إن البنية التركيبية لجنة أبي العلاء إنما تتبين من خلال هذه الصورة:

أما العنصر الشعري الثاني فهو عنصر شعري تدور أحداثه ووقائعه في النار. إن المبادئ الأخلاقية والفلسفية لهذا العنصر الشعري إنما تتعارض مع المبادئ التي أرادها أبو العلاء لسكان جنته.

إن الوظيفة الوحيدة لهذا العنصر الشعري هي وظيفة حسية غير أخلاقية أو

ملتزمة بمبدأ فلسفي. لذلك فإن المكان الوحيد لإحداث هذا العنصر الشعري إنما هو النار التي وقودها الشعر الخارج عن الأخلاق وعن الفلسفة العلائية.

والواقع لقد فهم أبو العلاء المعري العلاقة البنوية للعنصر الشعري الفرعي فهما يتمثل في هذه المعادلة.

إن أي شاعر يضع الشعر في هذه المعادلة سيكون في نار أبي العلاء لذلك فإننا نرى أبا العلاء قد اختار عدة شعراء جاهليين وأمويين وعباسيين وكانوا قد حققوا في أشعارهم معادلته الفلسفية:

(٢) الوحدات اللغوية:

إن الوحدة اللغوية تشكل بنية تركيبية أخرى في رسالة أبي العلاء والواقع لقد أعطى أبو العلاء هذه الوحدة اللغوية وظيفة الحكم العادل الذي يمكن له أن يعدل بين الوحدات الشعرية ولكن أبا العلاء لم يكن واثقاً كل الثقة من وظيفة ذلك الحكم العادل ذلك لأن الوحدة اللغوية يمكن أن تخل في وظيفتها هذه.

من هنا فإن أبا العلاء يريد فكر اللغوي وعلمه لا عواطفه وأحاسيسه ذلك لأنه لا مكانة للعاطفة في العمل اللغوي لذلك نرى أبا العلاء يعرض الشواذ اللغوية التي يمكن لها أن تحدث في أعمال اللغويين.

إن مهمة اللغة في رسالة أبي العلاء هي مهمة التزامية هدفية بحيث يمكن لها أن تحكم على العملية الشعرية حكماً عادلاً وصائباً وذلك من خلال اكتشاف

الخلل الذي يمكن أن يتم في الوحدات الشعرية.

وهكذا فإن وظيفة اللغة هي وظيفة المراقب الراشد والناضج الذي يستخدم عقله وفكره لا أحاسيسه وعواطفه.

لذلك نرى أن أبا العلاء يختار عدة علماء في اللغة ليحكموا على العملية الشعرية:

(٣) الوحدات الغنائية:

لقد أعطى أبو العلاء هذه الوحدات وظيفة ترفيهية تريد أن ترفه عن سكان جنته. وقد ربط أبو العلاء هذه الوحدات الغنائية بالوحدات الشعرية واللغوية وذلك لأن العملية الغنائية يجب أن تستلهم موادها من العملية الشعرية البسيطة فالمغنون سيغنون تلك الأشعار الخفيفة والمستحبة والملائمة لألحانهم وحناجرهم. هذه الأشعار الخفيفة والمستحسنة والبسيطة إنما صيغت في بناء لغوي مهذب ومشذب. وهكذا فإن الدفق الشعري والغنائي ينبغي أن يؤطر في قالب لغوي شعبي ترتاح له الأذن ويطرب له السامعون.

من هنا كان على علماء اللغة أن يصيغوا قوالب لغوية بسيطة شعبية وواقعية يمكن للشعراء أن يستخدموها للتعبير عن عواطفهم وأحاسيسهم ومن ثم يمكن للمغنين أن يستسيغوا هذه القوالب اللغوية البسيطة ليغنوها حسب ألحانهم وموسيقاهم.

وهكذا فإن جميع هذه العناصر تتألف لتشكل وحدة غنائية رفيعة أرادها أبو العلاء أن تكون متفاعلة ومنفعلة في الوقت نفسه.

إن الخليط تصدع

لـــــولا جـــــوار حســـــان مثـــــل الجـــــآذر أو ب ع
أم الربـــــــاب وأســـــــما ع والبغـــــوم وبـــــو ز ع
لقلـــــت للظـــــاعن أظعـــــن إذا بـــــدا لـــــك أو د ع

وهكذا نرى أبا العلاء يذكر على لسان علي بن منصور الأبيات التي تنسب إلى الخليل بن أحمد الشاعر اللغوي، "والخليل يومئذ في الجماعة وأن هذه الأبيات تصلح لأن يرقص عليها. فينشئ الله القادر بلطف حكمته، شجرة من عفر فتونع لوقتها ثم تنفض عدداً لا يحصيه إلا الله سبحانه وتنشق كل واحدة منه عن أربع جوار يرقن الرائين، ممن قرب والنائين يرقصن على الأبيات المنسوبة إلى الخليل فتهتز أرجاء الجنة طرباً". ... في السود كلهم لابيضت السود(٦)

ويقول الشيخ علي بن منصور: لمن هذه الأبيات يا أبا عبد الرحمن؟ فيقول الخليل لا أعلم. فيقول: إنا كنا في الدار العاجلة نروي هذه الأبيات لك. فيقول الخليل: لا أذكر شيئاً من ذلك ويجوز أن يكون ما قيل حقاً فيقول: أفنسيت يا أبا عبد الرحمن وأنت أذكر العرب في عصرك؟ فيقول الخليل:

إن عبور السراط ينفض الخلد مما استودع(٣)

وقد ذكر أبو العلاء عدة مغنين وملحنين في رسالته كانوا عمدة الغناء في تاريخ الغناء العربي ولا سيما هؤلاء الذين عاشوا في عصر الدولة العباسية. ويمكن لنا معرفة الوحدات الغنائية في جنة أبي العلاء من خلال هذه الصورة:

(٤) الوحدات الخيالية:

أعطى أبو العلاء المعري الوحدات الخيالية في رسالته وظيفة تلوينية مقارنة، فهذه الوحدات الخيالية لها الوظيفة نفسها التي تتمتع بها الوحدات الشعرية ولكن بالإضافة إلى ذلك هناك وظائف أخرى ليست متوفرة في الوحدات الشعرية. فأبو هدرش الخيتعور يستطيع أن ينظم من القصيد والرجز ما لا يمكن أن تسعه صحف الدنيا كلها، وهكذا فقد أعطى أبو العلاء هذه الوحدات الخيالية قوة توليدية قادرة على الخلق الشعري اللا متناهي وكأن أبا العلاء في هذا يشبه عالم اللسان الأمريكي نوم تشومسكي الذي أعطى اللغة بعداً توليدياً لا نهاية له فالإنسان يمكن أن يولد ما شاء الله له من الجمل اللغوية الجديدة والمتنوعة وذلك من خلال قوانين نحوية دقيقة قادرة على التمييز بين ما هو نحوي وما هو ليس بنحوي. هذه القوانين النحوية إنما هي قادرة على توليد أبنية لغوية يمكن لها أن تستخدم لشتى الأغراض اللغوية(٤).

وبما أن الشعر والعملية الشعرية إنما هي جزء من العملية اللغوية فإن الخيتعور أبا هدرش يمكن أن يولد ما شاء الله له من الشعر والرجز وذلك لأنه يملك تلك القوة السحرية والتوليدية القادرة على خلق الشعر في اللغات البشرية كافة.

وربما فعل أبو العلاء هذا لأنه أدرك أن الخيتعور الجني يمكن أن يتكلم جميع اللغات البشرية بالإضافة إلى لغة خاصة به لا يعرفها أهل الأنس. وبهذا يكون الخيتعور قد عرف كل القوانين النحوية العالمية التي هي أساس قوي في نظرية عالم اللسان الأمريكي نوم تشومسكي.

فإذا كان لأبي هدرش الخيتعور القدرة عل تكلم اللغات البشرية كلها فإنه من البدهي أن يعرف التركيبات البنوية للعملية الشعرية في كل تلك اللغات البشرية.

ثم إن الخيتعور وأمثاله هم أول الخلق ذلك لأنهم سكنوا الأرض قبل أن يسكنها آدم وقبل أن تسكنها الشياطين أو بنو الشيصبان على حد تعبير أبي العلاء.

إن البنية التركيبية للوحدات الخيالية إنما تتمثل في هذه الصورة:

(٥) الوحدات الرمزية:

استطاع أبو العلاء أن يخلع على الوحدات الرمزية الحيوانية صفة الإنسان القادر على تكلم اللغة ومعرفتها من جميع المستويات الصوتية والنحوية والدلالية.

فحية ذات الصفا على سبيل المثال كانت قادرة على التكلم باللغة العربية ثم هي قادرة على التمييز بين قراءات قرآنية ثلاث وذلك من الناحية الصوتية والنحوية والدلالية لأنها سكنت في دار الحسن البصري وكانت تسمعه يتلو القرآن حتى إذا مات ذهبت إلى دار حمزة بن حبيب لتسمعه يتلو القرآن فإذا مات حمزة رحلت إلى

دار أبي عمرو بن العلاء لتسمع قراءته القرآنية.

والواقع لقد أعطى أبو العلاء المعري هذه الوحدات الحيوانية وظيفة رمزية تنطوي على أبعاد أخلاقية وفلسفية، وذلك تأكيداً على المبادئ الأخلاقية والفلسفية التي أرادها أبو العلاء لسكان جنته. فهذا هو أسد القاصرة يلهم التكلم باللغة العربية ليناقش ويحاور الشيخ علي بن منصور قائلاً:

"أنا أسد القاصرة التي كانت في طريق "مصر" فلما سافر عتبة بن أبي لهب يريد تلك الجهة، وقال النبي : اللهم سلط عليه كلباً من كلابك"، ألهمت أن أتجوع له أياماً وجئت وهو نائم بين الرفقة فتخللت الجماعة إليه وأدخلت الجنة بما فعلت"(٥).

(٦) الوحدات الأخلاقية:

لقد أراد أبو العلاء للوحدات الأخلاقية أن تظهر بشكل مباشر في رسالته على الرغم من أنه كان قد استخدم هذه الوحدات الأخلاقية في كل الوحدات التي تشكل الرسالة.

ويبدو وكان أبا العلاء أراد أن يؤكد الوظيفة الأخلاقية مستشهداً بوحدات أكثر حساً وواقعية لتدل على ما كان يموج في نفسه من حسرة وألم تجاه القيم الاجتماعية التي سادت عصره. فهو لا يستطيع أن يثور على المجتمع ويخاطبه شارحاً قيمه الجديدة التي آمن بها، فإذا فعل ذلك فإن المجتمع لن يتقبل هذه القيم التي هي قيم فردية بجنة أنها قيم أبي العلاء وحده.

فالأعمى هو أبو العلاء نفسه وليس المجتمع.

والمريض بالجدري هو أبو العلاء نفسه وليس المجتمع.

والصائم أمد الدهر هو أبو العلاء نفسه وليس المجتمع.

والآكل الخبز طعاماً والتين حلواً هو أبو العلاء نفسه وليس المجتمع. وأخيراً فإن الذي لا يحب أن يجني على أحد إنما هو أبو العلاء نفسه على الرغم من أن أباه كان قد جنى عليه وليس المجتمع.

من هنا فقد تجنب أبو العلاء كل هذه الاحتمالات لذلك نراه يلجأ إلى "حمدونة" وإلى "توفيق السوداء" ليجعلهما تعبران عما يعتلج في نفسه من قيم أخلاقية وفلسفية أرادها لسكان جنته بعد أن فشل في تطبيقها على مجتمعه.

تقول حمدونة: "أتدري من أنا يا علي بن منصور؟ فيقول: أنت من حور الجنان اللواتي خلقكن الله جزاء للمتقين، وقال أنا كذلك بإنعام الله العظيم، على أني كنت في الدار العاجلة أعرف بـ "حمدونة" وأسكن في "باب العراق بحلب" وأبي صاحب رحى وتزوجني رجل يبيع السقط فطلقني لرائحة كرهها في فيّ وكنت من أقبح نساء "حلب" فلما عرفت ذلك زهدت في الدنيا الغرارة وتوفرت على العبادة وأكلت من مغزلي ومردني فصيرني ذلك إلى ما ترى".

وتقول توفيق السوداء: "أتدري من أنا يا علي بن منصور؟ أنا "توفيق

السوداء" التي كانت تخدم في "دار العلم ببغداد" على زمان أبي منصور محمد بن علي الخازن وكنت أخرج الكتب إلى النساخ. فيقول: لا إله إلا الله، لقد كنت سوداء فصرت أنصع من الكافور وإن شئت القافور فتقول:

أتعجب من هذا والشاعر يقول لبعض المخلوقين:

لو أن من نوره مثقال خردلة

٧-الأبعاد الشعرية واللغوية والفلسفية بين جمهورية أفلاطون ورسالة أبي العلاء: ... وقطعوا من حبال الوصل أقرانا

كثيرة هي الآراء الشعرية واللغوية والفلسفية المتشابهة عند أفلاطون الفيلسوف اليوناني وأبي العلاء الفيلسوف العربي.

وربما تتجلى هذه الآراء في جمهورية أفلاطون المثالية والتي أراد لقيمه وفلسفته أن تدور في فلكها وتتجلى أيضاً في رسالة أبي العلاء الذي أراد لقيمه وفلسفته أن تحقق من خلال هذه المحاورات والمناقشات التي جرت بين الشعراء واللغويين والمغنين في جنته.

فإذا كان أبو العلاء قد أوضح رأيه في اللغة على لسان علماء اللسان العرب فإن أفلاطون لم يتطرق إلى الموضوع اللغوي في جمهوريته بل إننا نراه يتحدث عن اللغة في موضع آخر من كتبه وتآليفه ولا سيما فيTheatetus وSophists

(١) البعد الشعري والفلسفي عند أفلاطون

الصراع بين الشعر والفلسفة صراع قديم. فالباحث المتأمل يمكن أن يجد ذلك الصراع في الحضارة اليونانية. فأفلاطون في جمهوريته الفاضلة –الفصل العاشر(٧) تحدث عن الصراع الذي دار بين فلسفته المثالية التي أرادها لجمهوريته وبين الشعر والشعراء الذين طردهم أفلاطون من جمهوريته.

لقد كان همّ أفلاطون هو إرساء قواعد الفلسفة المثالية عن طريق الحوار الذي عقده في جمهوريته. وقد كانت المعركة بين البعد الشعري والبعد الفلسفي معركة مهمة ذلك لأن الشعر كان له مكانة مرموقة في المجتمع اليوناني وقتذاك. فعلى الرغم من أن أفلاطون قد احترم الشاعر الذي حفظ له أشعاراً كثيرة وعلى الرغم من أنه كان يردد أشعاره في سن الطفولة إلا أن ذلك لا يمنعه من قول الحقيقة التي هي فوق العاطفة والأحاسيس والمشاعر. فإذا كان أفلاطون بحسه وعاطفته مع شاعره المحبب هوميروس فإنه ليس كذلك عندما يتكلم عن الحقيقة. يقول في جمهوريته.

I answeed, though a cetain love and ،I must be utteed“ eveence fo Home which I have had fom my childhood would fobid my speaking. Fo suely of all those nable tagic poets he is the maste and the leade. Still I must not honou a man moe than I honou tuth, but must utte what I have to say”(٨).

والواقع لقد جسد أفلاطون هذا الصراع عن طريق الأسلوب التعليمي الرشيق

الذي أراد أن يعلمه لطلبته. على أية حال لقد رفض أفلاطون الشعر والشعراء من جمهوريته لأسباب ثلاثة:

السبب الأخلاقي: فقد اعتبر أفلاطون الشعر اليوناني نوعاً من الرياء والكذب تجاه الآلهة والناس معاً وذلك لأن جوهره لم يكن أخلاقياً. إن الشعر حسب رأيه إنما هو دفق عشوائي لعاطفة عشوائية تحرض على اللا أخلاقية واللا مسؤولية واللا جدية. وبهذا فإن العملية الشعرية هي ثرثرة كاذبة لشعور كاذب وينجر على ذلك أن الناس الذين ينقادون لذلك الشعر إنما هم أناس غير أخلاقيين.

فإذا عرفنا أن العنصر الأخلاقي المثالي هو عنصر مهم في بناء الفلسفة الأفلاطونية التي أراد أفلاطون أن يطبقها على جمهوريته فإنه ليس من المستبعد أن يطرد أفلاطون الشعراء من تلك الجمهورية.

السبب النفسي: العملية الشعرية في نظر أفلاطون نوع من العاطفة الجارفة والجامحة التي تفقد المرء السيطرة على نفسه وعلى عقله. لقد اعتبر أفلاطون الشعر غذاء فعالاً للعواطف التي يمكن لها أن تتغلب على العقل وبهذا سيكون الإنسان كالمركبة التي يجرها حصان شرس لا يعرف طريقه.

من هنا فقد رفض أفلاطون الشعر مركزاً على العقل المدبر والحكيم. إن الأولوية –حسب رأي أفلاطون–يجب أن تعطى للحقيقة الناتجة عن العقل الواعي الذي يخطط بشكل فلسفي معقول. وذلك أن المحسوسات والعواطف الشعرية إنما هي عرض زائل يمكن أن يتغير تغير الواقع والتاريخ ولكن المعقولات الفلسفية هي

جوهر باق في كل زمان ومكان. وهكذا فإن معقولة عقلية مثل (٢+٢=٤) إنما هي معقولة جوهرية لا تتغير. أما المشاعر والأحاسيس فهي محسوسة عرضية متغيرة ومتبدلة حسب تبدل المجتمعات.

السبب الماورائي (الميتافيزيقي):

يتصف الشعر –حسب رأي أفلاطون بالماورائية أو الميتافيزيقية. وقد عنى أفلاطون بذلك أن الشعر غير واقعي وإنما هو شيء يمثل تخيلات ما ورائية لا تمت إلى الواقع الحقيقي للإنسان. وفي الوقت نفسه فإن الفلسفة الأفلاطونية كانت تسعى إلى تفسير العالم الفيزيائي للإنسان باحثة عن الحقائق المحيطة به تلك الحقائق المتصفة بالثبوتية وعدم التحول والتغير.

وهكذا فإنه ينبغي أن يكون في الجمهورية الفاضلة مجتمع يسعى وراء الحقيقة. وقد أراد أفلاطون لذلك المجتمع ملكاً فيلسوفاً عادلاً يدير شؤون الجمهورية. وقد وضع أفلاطون برنامجاً ثقافياً مكثفاً لكل ملك يمكن أن يحكم الجمهورية.

إن هدف هذا البرنامج هو توجيه الملك العادل توجيهاً صحيحاً بحيث لا يمكن لهذا الملك أو الحاكم أن يخدع بالعرض الزائل والمتحول تاركاً الجوهر والثابت. إن على هذا الفيلسوف الحاكم أن يسعى وراء الحقيقة وحدها مبتعداً عن العاطفة العرضية الزائلة التي يمكن أن تتولد من العملية الشعرية التي هي مدح وتقريظ وكذب ورياء وتقليد.

يقول أفلاطون:

Then may we lay down that, beginning with Home, all “ the poets ae imitatos of Images of Vidue and of all the othe subjects on which they wite, and do not lay hold of tuth”(٩)

(٢) البعد الشعري والفلسفي عند أبي العلاء:

تختلف طبيعة الصراع بين الشعر والفلسفة في الحضارة اليونانية عنها في الحضارة العربية الإسلامية على الرغم من أن الموضوع واحد هو الشعر والفلسفة.

إن الفلسفة العربية الإسلامية لم ترفض الشعر والشعراء رفضاً أيديولوجياً بحتاً بحيث تستبعدهم وتطردهم من "الأمة" التي أرادت الفلسفة العربية الإسلامية أن تبنيها وتنهض بها. فقد أدركت الفلسفة العربية الإسلامية أن الفن هو جزء لا يتجزأ من النفس الإنسانية الحساسة والمتأملة وقد أدركت أيضاً أن الفن هو دفق عاطفي انفعالي جبل عليه الإنسان ليكون جزءاً منه. وقد أدركت الفلسفة العربية الإسلامية الأساس الأيديولوجي المادي والأساس الأيديولوجي الروحي اللذين هما فرعان لأصل واحد هو الإنسان.

وهكذا فإن المفهوم الفلسفي العربي الإسلامي إنما هو مفهوم ذو بعدين أيديولوجيين: بعد مادي وبعد روحي من هنا فإن الفلسفة العربية الإسلامية لم ترفض الشعر والشعراء أو تطردهم من "الأمة" كما طردهم أفلاطون من (الجمهورية) لكن لقصة الفلسفة العربية الإسلامية وموقفها من الشعر والشعراء في

عصر صدر الإسلام بعداً آخر ينبغي أن يفهم من خلال الظروف التاريخية والاجتماعية والنفسية لتلك الحقبة من التاريخ.

إنه ينبغي علينا أن نفهم الوثيقة التاريخية المهمة التي جاءت في القرآن في سورة الشعراء فهماً علمياً عادلاً.

فالقرآن عندما قال في سورة الشعراء: "والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر انهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعدما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"(١٠)

إنما أرسى المفهوم الفلسفي العربي الإسلامي للعملية الفنية بشكل عام وللعملية الشعرية بشكل خاص. فإذا كان الإسلام قد رفض الشعر والشعراء من "الأمة" في عصر صدر الإسلام فذلك لأن الوظيفة الفنية والمجتمعية الملقاة على عاتقهم لم تكن وظيفة أخلاقية حقة تنهض بـ "الأمة" وإلا لو لم يكن ذلك كذلك فإننا لن نجد أن القرآن نفسه قد تحدى الشعراء تحدياً فنياً ولغوياً وحضارياً.

وبهذا فإن القرآن بحد ذاته هو إعجاز لغوي وفني ذو وظيفة لغوية وفنية واجتماعية وحضارية يمكن أن تكون أساساً أيديولوجياً مهما في مفهوم "الأمة الإسلامية".

من هنا فإن رفض الفلسفة العربية الإسلامية للشعر والشعراء في عصر

صدر الإسلام إنما هو رفض للوظيفة اللغوية والفنية والاجتماعية للشعر الجاهلي تلك الوظيفة التي هي في أساسها الأيديولوجي وظيفة جاهلية تحض على تفتيت "الأمة".

من هنا فإن طبيعة الصراع بين الفلسفة الأفلاطونية والشعر من ناحية وبين الفلسفة العربية الإسلامية والشعر من ناحية أخرى إنما هي طبيعة مختلفة في الجوهر.

إن الرفض الفلسفي الأفلاطوني للشعر والشعراء إنما هو رفض للأخلاق والنفس والعالم الما ورائي الميتافيزيقي أنه رفض للتأمل الشعر الذي ظن أفلاطون أنه خطر على "جمهوريته" لذلك فإنه طرد الشعراء من تلك "الجمهورية" دون وضع نظرية أيديولوجية يمكن من خلالها استيعاب العملية الفنية والشعرية وفهمها في إطار النفس الإنسانية.

إن هدف أفلاطون هو تحويل الشعر ليكون فلسفة خالصة تسعى وراء الحقيقة وحدها.

ولكن الرفض الفلسفي العربي الإسلامي للشعر والشعراء إنما هو رفض للوظيفة الأخلاقية والنفسية التي يمكن أن تتولد من الشعر والتي يمكن لها أن تفتت وتشتت أفراد "الأمة". إن الفلسفة العربية الإسلامية أرادت من الشعر أن يكون ذا بعد فلسفي عربي إسلامي ينهض بأفراد "الأمة" نهوضاً مادياً وروحياً وفنياً، ليشكل بعد ذلك وحدة حضارية كاملة.

وربما هذا ما أدركه أبو العلاء المعري في "رسالته" عندما أراد من الشعر أن يكون ذا بعد فلسفي نفعي يهدف إلى تطوير الأخلاق التي أرادها أبو العلاء لسكان "جنته" وهذا ما سوف نلاحظه بعد قليل.

لقد أرادت الفلسفة العربية الإسلامية للشاعر المسلم أن يكون شيطانه الشعري ملكاً أو وحياً أو روح قدس وذلك لكي تكون المعادلة الشعرية "معادلة موضوعية" كما يحب الباحث حسام الخطيب أن يسميها* معادلة موضوعية بحيث يمكن للوحي أو روح القدس أن يلهم الشاعر المسلم بحيث يستطيع أن ينظم معادلة شعرية موضوعية تمثل كل نبضة شاعرية فنية لأفراد "الأمة" كلها وليس لذلك الشاعر وحده.

لقد ركزت الفلسفة العربية الإسلامية على الفردية الشاعرية شريطة أن تكون تلك الفردية الشاعرية ضمن إطار مفهوم "الأمة".

وربما يتضح مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية للفن بشكل عام وللشعر بشكل خاص من خلال هذه الصورة.

والواقع أن الفلسفة العربية الإسلامية هي أول فلسفة استطاعت أن تأتي بمفهوم الالتزام الشعري القائم على أسس أيديولوجية مضبوطة وواقعية وذلك لأن هذه الفلسفة أرادت من الشعر أن يكون التزاماً فردياً وجماعياً في الوقت نفسه بحيث يستطيع الفرد أن يعبر عن آماله وأحزانه وأحاسيسه ووجدانه من خلال ذلك المفهوم الذي اصطلحت عليه الفلسفة العربية الإسلامية بـ "الأمة".

وهذا ما يخالف جميع الفلسفات الأخرى المتطرفة التي تنظر إلى العاطفة الشعرية عند الفرد نظرة شوفينية غلوائية أو نظرة إلهية وجمالية لا يمكن لأي قوة أن تكبح جماحها.

والحق يقال، لقد فهم أبو العلاء في رسالة الغفران المعادلة الموضوعية للعملية الشعرية في الفلسفة العربية الإسلامية.

ويبدو لي أن صرخة أبي العلاء في رسالة الغفران إنما هي صرخة العودة والرجعة إلى تلك المعادلة التي أرادها الإسلام أن تكون بين أفراد "الأمة" يحتذى بها ويعمل من أجلها.

لقد أدرك أبو العلاء المعري أن "الأمة" التي كان يعيش بها ليست الأمة التي أرادتها الفلسفة العربية الإسلامية وذلك لأن شعراءها كانوا يلجؤون إلى المدح الزائف والتقريظ الكاذب الذي يغطي الحقيقة التي لم يرها حتى أفلاطون لجماهيره في "جمهوريته" وذلك لأنه أدرك أن الشعر يمكن أن يؤجج العاطفة ويحرف الناس عن الحقيقة.

لقد أدرك أبو العلاء أن وظيفة الشعر والفن في عصره إنما هي وظيفة غير أخلاقية وذلك لأن الشعراء طالما كذبوا ونافقوا وذلك من أجل التقرب من السلطان والحاكم والمسؤول. (الكذب هنا يختلف عن مقولة: أعذب الشعر أكذبه).

ولقد فهم أبو العلاء أيضاً أن وظيفة الشعر في عصره إنما هي وظيفة

انفعالية لا فاعلة تغلب العاطفة على الفكر والحقيقة.

وقد فهم أبو العلاء أيضاً أن وظيفة الشعر في عصره إنما هي وظيفة تهتم بالعرض والمحسوس مبتعدة عن الجوهر الفلسفي الذي يفسر العالم الفيزيائي حوله.

من هنا فإننا نرى في رسالة الغفران أن علي بن منصور الأديب الشاعر مهما أتى من الأشعار الجياد التي تمدح رضوان وزفر خازني الجنة فإن ذلك لن يجدي فتيلاً ولن يؤثر على مسمعيهما وعاطفتهما وذلك لأن "رضوان" أو "زفر" فرد يمثل الفلسفة العربية الإسلامية التي أرادها أبو العلاء لسكان "جنته". إن "رضوان" و "زفر" وغيرهما من حراس الجنة لا يريدون أن يغلبوا عواطفهم على عقولهم ولا يريدون أن يهتموا بالعرض دون الجوهر... حتى أن "رضوان" لم يعرف ماذا تعني كلمة شعر وكأنه يريد أن يستبعد هذا الضرب من الفن عن سكان "جنة" أبي العلاء. لقد أهمل "رضوان" و "زفر" كل هذه الأشعار التي مدحتهم وقرظتهم في سبيل حقيقة ثابتة موجهة لنفع سكان "الجنة" تلك الحقيقة التي اصطلحت عليها الفلسفة العربية الإسلامية بـ "التوبة" أي الرجعة إلى الحقيقة الفلسفية الإسلامية.

يقول أبو العلاء على لسان علي بن منصور:

"لما نهضت من القبر، وحضرت عرصات القيامة... وأقمت في الموقف زهاء شهر أو شهرين وخفت من الفرق في العرق زينت لي النفس الكاذبة أن أنظم أبياتاً في "رضوان" خازن الجنان وعملتها في وزن:

"قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان".

ووسمتها برضوان، ثم ضانكت الناس حتى وقفت منه بحيث يسمع ويرى، فما حفل بي ولا أظنه أبه لما أقول.

ثم عملت أبياتاً في وزن:

بان الخليط ولو طوعت ما بانا

ووسمتها، فكأني أحرك ثبيراً أو ألتمس من الغضرم عبيراً فلم أزل أتتبع الأوزان التي يمكن أن يوسم بها "رضوان" حتى أفنيتها وأنا لا أجد عنده مغوثة ولا ظننته فهم ما أقول. ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فلما استقصيت الغرض فما نجحت، دعوت بأعلى صوتي يا رضوان يا أمين الجبار الأعظم على الفراديس، ألم تسمع ندائي بك واستغاثتي إليك؟ فقال: لقد سمعتك تذكر رضوان وما علمت ما مقصدك فما الذي تطلب أيها المسكين؟

فأقول: أنا رجل لا صبر لي، وقد استطلت مدة الحساب ومعي صك بالتوبة وهي للذنوب ماحية، وقد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك. فقال: وما الأشعار؟

فإني لم أسمع بهذه الكلمة إلا الساعة.

فقلت: الأشعار جمع شعر والشعر كلام موزون تقبله الغريزة بشرائط إن زاد أو نقص أبانه الحس وكان أهل العاجلة يتقربون به إلى الملوك والسادات فجئت بشيء منه إليك لعلك تأذن لي بالدخول إلى الجنة.

فقال: إنك لغبين الرأي، أتأمل أن آذن لك بغير إذن من رب العزة؟ هيهات هيهات.

فتركته وانصرفت بأملي إلى خازن آخر يقال له "زفر" فعملت كلمة ووسمتها باسمه في وزن قول لبيد:

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما

وقربت منه فأنشدتها، فكأني إنما أخاطب ركوداً صماء لاستنزل أبودا عصماء ولم أترك وزناً مقيداً ولا مطلقاً يجوز أن يوسم بزفر إلا وسمته به فما نجح ولا غير. ... وراجعني منها مراح وأخيل

فقلت: رحمك الله. كنا في الدار الذاهبة نتقرب إلى الرئيس والملك بالبيتين أو الثلاثة فنجد عنده ما نحب. وقد نظمت فيك ما لو جمع لكان ديواناً، وكأنك ما سمعت لي كلمة فقال: لا أشعر بالذي قصدت فما بغيتك؟

فذكرت له ما أريد، فقال: والله ما أقدر لك على نفع ولا أملك لخلق من شفع فمن أي الأمم أنت؟ فقلت من أمة "محمد بن عبد الله بن عبد المطلب" فقال:

صدقت ذلك نبي العرب، ومن تلك الجهة أتيتني بالقريظ (المدح) لأن إبليس اللعين نفثه في إقليم العرب فتعلمه نساء ورجال وقد وجب علي نصحك فعليك بصاحبك لعله يتوصل إلى ما ابتغيت. فيئست مما عنده"(١١).

وهكذا نجد أن تلك الأشعار التي قالها علي بن منصور في مدح خازني الجنة "رضوان" و "زفر" لم تجد نفعاً وذلك لأنها تفقد الوظيفة الشعرية واللغوية التي أرادها أبو العلاء لسكان "جنته".

وكأن أبا العلاء يجد أنه من العبث العمل بهذه الصنعة الشقية على حد تعبيره، ما لم تكن موجهة، لها وظيفة تخدم سكان "جنته".

من هنا فقد حاول أبو العلاء أن يعبر عن فلسفته بلسان أبي هدرش الخيتعور الجني المؤمن الذي فهم فلسفة أبي العلاء الشعرية فهماً صحيحاً ومن ثم أراد من علي بن منصور الشاعر الأديب أن يطبقها مبتعداً عن الضلالات العاطفية والالا أخلاقية التي يمكن لهذه الصنعة الشقية أن تأتي بها. يقول أبو العلاء:

"يركب علي بن منصور بعض دواب الجنة ويسير فإذا هو في جنة العفاريت الذين آمنوا بمحمد فيقول:

لأعدلن إلى هؤلاء فلن أخلو لديهم من أعجوبة.

فيعرّج عليهم فإذا هو بشيخ جالس على باب مغارة فيسلم عليه فيحسن الرد ويقول: ما جاء بك يا إنسي؟ فيقول سمعت أنكم جن مؤمنون فجئت ألتمس عندكم أخبار الجنان وما لعله لديكم من أشعار المردة. فيقول: ذلك الشيخ... سل عما بدا لك. فيقول: ما اسمك أيها الشيخ فيقول: أنا الخيتعور أحد بني الشيصبان ولسنا من ولد إبليس ولكنا من الجن الذين كانوا يسكنون الأرض قبل ولد آدم صلى الله عليه. فيقول: أخبرني عن أشعار الجن... فيقول ذلك الشيخ... إن لنا لآلاف أوزان ما سمع بها الإنس...

فإذا شئت أملتك ما لا تسعه الركاب ولا تسعه صحف دنياك. فيهم الشيخ... بأن يكتب منه ثم يقول: لقد شقيت في الدار العاجلة بجمع الأدب ولم أحظ منه بطائل وإنما كنت أتقرب به إلى الرؤساء فأحتلب منهم درَّبكيء وأجهد أخلاف مصور"(١٢).

ويقول أبو هدرش الخيتعور في موضع آخر من الرسالة:

"... وأنا الذي أنذرت الجن (بالكتاب المنزل) أدلجت في رفقة من الخابل نريد "اليمن" فمررنا "بيثرب" في زمان المعو –أي الرطب–"فسمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً".

وعدت إلى قومي فذكرت لهم ذلك فتسرعت منهم طوائف إلى الإيمان"(١٣).

إن الفكرة الأساسية التي هدف إليها أبو العلاء هي أنه حتى ذلك الجني

المؤمن المسمى بالخيتعور والذي يملك من الأشعار ما لا تستطيع صحف علي بن منصور أن تسعه، والذي يملك من الأوزان الشعرية أضعاف ما يملك بنو البشر فإنه آمن بالقرآن العجيب الذي سمعه والذي يهدي إلى الحقيقة والرشد من خلال معيار فني ولغوي وفلسفي مختلف عما اعتاد عليه هؤلاء الجن.

إن المعيار الفني القرآني هو المعيار الذي يمثل الأساس الأيديولوجي لفلسفة الفن العلائية في الوظيفة الأخلاقية. فأبو هدرش الخيتعور لم يسمع شعراً عادياً اعتاد الشعراء أن يقولوه معبرين من خلاله عن تجاربهم الكاذبة لكي يتقربوا به إلى الملوك والرؤساء والحكام... لقد سمع أبو هدرش شيئاً آخر إنه سمع "قرآناً عجباً"، "يهدي إلى الرشد" فآمن به.

إن هذا المفهوم القرآني العجيب إنما كان عبر عنه الشاعر لبيد بن ربيعة في قولته التاريخية المشهورة "أبدلني الله به (الشعر) سورة آل عمران والبقرة" وبهذا يكون قد عبر لبيد عما كان يجيش في نفسه وهو الشاعر المجرب الذي مارس الشعر طويلاً. ولكنه عندما قرأ القرآن وسحر به فإنه اكتشف أن ما كان يقوله إنما هو العرض الزائل المتغير والمتبدل. إنه الآن أمام فن آخر هو الجوهر الباقي والثابت الذي تحدى الشعراء على أن يأتوا بسورة من مثله.

لقد جسد أبو العلاء الفلسفة العربية الإسلامية من خلال هذا الحوار.

"فبينما هم كذلك، إذ مر شاب في يده محجن ياقوت ملكه بالحكم الموقوت فيسلم عليهم فيقولون: من أنت؟ فيقول: أنا لبيد ابن ربيعة بن كلاب. فيقولون:

أكرمت، لو قلت: لبيد وسكت لشهرت باسمك وإن صمت فما بالك في مغفرة ربك؟ فيقول: أنا بحمد الله في عيش قصر أن يصفه الواصفون، ولدي نواصف وناصفون لا هرم ولا برم... فيقول الشيخ: أنشدنا ميميتك المعلقة فيقول: هيهات إني تركت الشعر في الدار الخادعة ولن أعود إليه في الدار الآخرة وقد عُوِّضت ما هو خير وأبرّ"(٤١).

وهكذا فقد حاول أبو العلاء أن يلخص دهشة الخيتعور وسمعه للقرآن العجيب وموقف لبيد من قول الشعر مندهشاً من تلك المعايير الفنية واللغوية والفلسفية الجديدة التي جاء بها القرآن من خلال هذه السطور. يقول أبو العلاء:

"وأجمع ملحد ومهتد وناكب عن المحجة ومقتد أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد كتاب بهر بالإعجاز ولقى عدوّه بالارجاز وما حُذي على مثال ولا أشبه غريب الأمثال. ما هو من القصيد الموزون ولا الرجز من سهل وحزون ولا شاكل خطابة العرب ولا سجع الكهنة ذوي الأرب وجاء كالشمس اللائحة نوراً للمسرة والبائحة، لو فهمه الهضب الراكد لتصدع، أو الوعول المعصمة لراق الفادرة والصدع... وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون فتكون كالشهاب المتلألئ في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق فتبارك الله أحسن الخالقين"(١٥).

لم يكتف أبو العلاء بتطبيق المعيار الفلسفي العربي الإسلامي على الشعر الإسلامي فحسب بل أراد أن يطبقه على الشعر الجاهلي أيضاً ذلك الشعر الذي وافق فلسفته في بعض الأحايين وخالفها في أحايين أخرى. فما وافق فلسفته فسيكون في "جنته" وما خالفها فسيكون في "ناره".

والحقيقة لم يرد أبو العلاء لفلسفته أن تكون محدودة وضيقة بحيث ترفض كل الفلسفات الأخرى التي سبقتها. من هنا فإنه مستعد أن يقبل في "جنته" النصراني واليهودي ولكن شريطة أن تدل أشعارهم على الوظيفة الأخلاقية والفلسفية التي تخدم سكان "جنته.

وهكذا فالأخطل التغلبي الشاعر النصراني إنما هو في "نار" أبي العلاء لا لأنه نصراني ولكن لأنه شاعر اتبع هواه ولذاته العرضية الفانية فكان أمره فرطاً. فقد استخدم الأخطل شاعريته ووجهها لتفتيت "الأمة" لا لبنائها.

يتحدث أبو العلاء على لسان الشيخ علي بن منصور فيقول:

"... وإذا هو برجل يتضور، فيقول: من هذا؟ فيقال: الأخطل التغلبي فيقول له: ما زالت صفتك للخمر حتى غادرتك أكلاً للجمر كم طربت السادات على قولك:

فلذت لمرتاح وطابت لشارب

تدب دبيباً في العظام كأنه دبيب نمال في نقا يتهيل

فقال التغلبي: إني جررت الذراع ولقيت الدارع وهجرت الآبدة (الأمر العظيم) ورجوت أن تدعى النفس العابدة ولكن أبت الأقضية فيقول: أخطأت في أمرين، جاء الإسلام فعجزت أن تدخل فيه، ولزمت أخلاق سفيه وعاشرت يزيد بن معاوية

وأطعت نفسك الغاوية وآثرت ما فنى على باق فكيف لك بالاباق. فيزفر الأخطل زفرة تعجب لها الزبانية"(١٦). ... وخيرك عني ما ارتوى الماءُ مرتوي

وفي الوقت نفسه فإنه لن يضير أبا العلاء أن يدخل عدي بن زيد العبادي الشاعر الجاهلي النصراني في "جنته" وذلك لأن شعره وافق فلسفة أبي العلاء، لذلك فإننا نراه يقبل عذر عدي بن زيد العبادي:

يقول أبو العلاء على لسان الشيخ علي ابن منصور مخاطباً عدي بن زيد العبادي:

"... كيف كانت سلامتك على الصراط ومخلصك من بعد الإفراط فيقول:

إني كنت على دين "المسيح" ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث "محمد" فلا بأس عليه وإنما التبعة على من سجد للأصنام وعد في الجهلة من الأنام. فيقول الشيخ: يا أبا سوادة ألا تنشدني "الصادية" فإنها بديعة من أشعار العرب فينبعث منشداً"(١٧).

وهكذا فإننا نجد أن المفهوم الفلسفي العلائي للشعر إنما يشبه إلى حد كبير مفهوم الفلسفة الإسلامية للشعر. إن الفكرة المهمة التي تشترك فيها الفلسفتان الإسلامية والعلائية هي أنه ينبغي على العملية الشعرية أن تعبر عن أحاسيس الفرد ومشاعره وآلامه وآماله ولكن شريطة أن تخدم أحاسيس الجماعات البشرية الأخرى وآمالها وتطلعاتها... وبعبارة أخرى إنه ينبغي على الشعر أن يدور في فلك

"الأمة" حسب المصطلح الإسلامي أو "الجنة" حسب المصطلح العلائي.

وبهذا يكون أبو العلاء قد سبق في مفهومه الفلسفي للعملية الشعرية خاصة وللعملية الفنية عامة الفلسفة الأفلاطونية اليونانية.

فإذا كان أفلاطون يريد لـ "جمهوريته" فلاسفة يديرون شؤونها فقد أراد أبو العلاء لـ "جنته" علماء وفلاسفة ولغويين ومغنين يطربون سكان الجنة فإذا بأرجائها تهتز طرباً.

(٣) البعد اللغوي والفلسفي عند أفلاطون:

لم يتكلم أفلاطون عن آرائه اللغوية في "الجمهورية الفاضلة" وإنما شرحها في مواطن أخرى كـ Sophists، Theatetus.

والواقع لقد كان اهتمام أفلاطون بالعلاقة القائمة بين الفكر واللغة والعالم الفيزيائي المحيط به أكثر من اهتمامه بالمفردات التعبيرية الفريدة. لقد كان أفلاطون مهتماً أيضاً بإيجاد بعض الطرق التي تمكنه من وصف الارتباط اللغوي الصحيح الذي يقود إلى قواعد لغوية صحيحة.

والحقيقة لقد هدف أفلاطون، من خلال تأسيسه للمبدأ اللغوي الفلسفي، إلى تأسيس منطق شكلي يمكننا من خلاله معرفة العلاقات اللغوية المضطربة والصحيحة.

إن اللغة –على حد تعبير أفلاطون–إنما هي قدرة فعالة قادرة على التعبير في الأفكار الفردية وذلك من خلال الأسماء (الفاعل) Onomata ومن خلال الأفعال hcmata التي تنقل عبر الهواء بعد أن ينتجها الفم.

وعلى الرغم من أن أفلاطون استعمل البعد الدلالي في دراسته للغة ولكنه لم يناقش المستويات اللسانية الأخرى كالمستوى الصوتي والنحوي والمعجمي.

وهو بالتالي لم يضع منهجاً لغوياً ذا بعد فلسفي واضح. لقد كان همه الوحيد هو دراسة النظام الدلالي المعجمي للغة اليونانية وكيف يمكن أن يستعمل مثل هذا النظام سواء أكان هذا الاستعمال اللغوي استعمالاً صحيحاً أم استعمالاً كاذباً.

وهكذا نلاحظ أن الهدف الوحيد من دراسة الظاهرة اللغوية إنما هو تطوير المنهج الفلسفي المنطقي وتحسينه وذلك من أجل تأسيس منهج فلسفي للوصول إلى تعريفات دقيقة حول الحقائق الفلسفية دون معرفة القدرة الفعالة للغة التي هي أكبر في نوعيتها من مسائل الشك والفلسفة والتفريق بين ما هو حقيقي صحيح وما هو ليس كذلك(١٩).

٤–البعد اللغوي والفلسفي عند أبي العلاء:

فكما أراد أبو العلاء في رسالته أن يعطي الشعر وظيفة أخلاقية وفلسفية فإنه أعطى أيضاً اللغة ذلك البعد الوظيفي والأخلاقي.

وهكذا فإنه ينبغي –على حد رأي أبي العلاء–على اللغة أن تفسر وتعلل

وتشرح العملية الشعرية بشكل علمي. لقد أراد أبو العلاء الدراسات اللغوية معياراً علمياً ذا بعد موضوعي Objectivity وكأنه يريد الدراسات اللغوية أن تبتعد عن الأهواء الشخصية والنزعات الفردية Subjectivity.

وكأن أبا العلاء في دعوته هذه يشبه عالم اللسان الأمريكي تشومسكي ودعوته الدراسات اللغوية القائمة على معايير علمية بحتة مبتعدة عن الأهواء الشخصية والفردية.

إن الفرق بين أبي العلاء وتشومسكي هو أن أبا العلاء أراد أن يدل على ذلك من خلال المناقشات والحوارات التي كانت تجري بين علماء اللغة والشعراء... بين الدراسات اللغوية القائمة على أسس فردية شخصية في بعض الأحايين وبين العملية الشعرية المصوغة بتركيب لغوي. وبعبارة أخرى لقد طرح أبو العلاء علمية الدراسات اللسانية من خلال إطار فني خيالي صاغه في "رسالة الغفران". ولكن عالم اللسان الأمريكي تشومسكي أراد أن يدل على علمية الدراسات اللغوية اللسانية من خلال الأسلوب العلمي المباشر ومن خلال نظرية لسانية قائمة على أسس بيولوجية وفيزيائية ورياضية.

وبعبارة أخرى لقد طرح تشومسكي علمية الدراسات اللسانية من خلال إطار فلسفي ذهني ذي بعد بيولوجي وفيزيائي ورياضي.

والواقع لقد أكد أبو العلاء المعري على معيار الدقة والضبط العلمي في الدراسات اللسانية من خلال المناقشات والحوارات التي كانت تجري بين علماء

اللغة وبين الشعراء.

لقد حاول أبو العلاء تشخيص الصراع الدائر بين الدراسات اللغوية الشخصية والفردية وبين الموضوع الشعري تشخيصاً رائعاً بلغ ذروته في هذا الحوار:

"وكنت قد رأيت في المحشر شيخاً لنا كان يدرس النحو في الدار العاجلة يعرف "بأبي علي الفارسي" وقد امترس به قوم يطالبونه ويقولون: تأولت علينا وظلمتنا فلما رآني أشار إلي بيده فجئته فإذا عنده طبقة منهم يزيد بن الحكم الكلابي وهو يقول: ويحك، أنشدت عني هذا البيت برفع "الماء" يعني قوله:

فليت كفافاً كان شرك كله

ولم أقل إلاّ –الماءَ–. ... ماءٌ رواء ونصيٌّ حوليه

وإذا هناك راجز يقول: تأولت علي أني قلت:

يا أبلي ما ذنبه فتأبيه

فحركت الياء في (تأبيه) ووالله ما فعلت ولا غيري من العرب. ... والمرء عند الرشا أن يلقها ذيبُ

وإذا رجل آخر يقول: ادعيت عليّ أن الهاء راجعة على الدرس في قولي:

هذا سراقةُ للقرآن يدرسه

أفمجنــون أنــا حتــى أعتقــد ذلــك صـــحاحاً ولا مســـتنكراً أن تُعقَّــرا

وإذا جماعة من هذا الجنس كلهم يلومونه على تأويله"(٣٠).

وكأن أبا العلاء يريد دراسات لغوية أكثر تعليلاً وشرحاً وضبطاً.

فقد نقد أبو العلاء أكثر اللغويين دقة وموضوعية في تاريخ الدراسات اللغوية العربية ونعني بذلك "سيبويه" فهو لم يبن حواراً بين لغوي وشاعر ويأتي به ذكر سيبويه إلا نقده على لسان شخصياته.

والحقيقة لم يكن هدف أبي العلاء نقد سيبويه نقداً شخصياً وهو لم يهدف إلى صب كل عواطفه المتألمة على اللغويين تلك العواطف التي كانت تموج في نفسه أيام كان شاعراً يتناول اللغويون شعره نقداً وتمحيصاً.

فكما يجب على الشاعر أن يجند شعره لخدمة سكان "جنة" أبي العلاء فكذلك يجب على اللغوي أن يسعى إلى دراسات لغوية مبنية على أسس علمية وأخلاقية وفلسفية وذلك لتعليل المادة الشعرية وشرحها شرحاً قائماً على الدقة والموضوعية والشمولية. من هنا فإنه تعرض لسيبويه اللغوي في أكثر من مكان في رسالته.

يقول أبو العلاء على لسان علي بن منصور مخاطباً النابغة الجعدي "كيف تنشد قولك:

وليس بمعروف لنا أن تردها

أتقـول: ولا مسـتنكراً؟ أم مسـتنكر؟ لـزم الرحالــة أن تحيــل مَحــيلا؟

فيقول الجعدي: بل مستنكراً. فيقول الشيخ: فإن أنشد منشد مستنكر، ما تصنع به. فيقول الجعدي: أزجره وأزبره نطق بأمر لا يخبره. فيقول الشيخ: إنا لله وإنا إليه راجعون: ما أرى سيبويه إلا وهم في هذا البيت لأن أبا ليلى (الجعدي) أدرك جاهلية وإسلاماً وغذي بالفصاحة غلاماً"(٣١).

والواقع لم يرفض أبو العلاء التعليلات اللغوية التي تأول بها اللغويون على الشعراء برمتها بل لقد اعترف بأن بعض هذه التأويلات والتعليلات إنما هي صحيحة.

وهكذا فإننا نراه يعود مرة أخرى إلى سيبويه العالم اللغوي الثبت الذي يمكن له أن يشرح شرحاً لغوياً دقيقاً.

يقول أبو العلاء على لسان علي بن منصور مخاطباً عبيد بن الحصين النميري الشاعر: "أحق ما روى عنك سيبويه في قصيدتك اللامية التي تمدح بها عبد الملك ابن مروان، من أنك تنصب الجماعة في قولك:

أيام قومي والجماعة كالذي

فيقول النميري: حق ذلك"(٢٢). ... فلما اشتد ساعده رماني

إن الهدف الفلسفي لأبي العلاء إنما كان تأكيده على البعد الوظيفي والموضوعي في الدراسات اللغوية. وذلك من خلال الحوار الذي أداره بين اللغويين والشعراء. وقد أكد أبو العلاء على ذلك البعد الوظيفي والموضوعي للدراسات اللغوية من خلال الصراع الذي كان يدور بين علماء اللغة أنفسهم. وكأن أبا العلاء أراد أن يدل على أنه لم يكن هناك منهج فلسفي وظيفي يمكن أن يتبعه كل علماء اللغة وذلك لتعليل ما يجري في "جنته" من قضايا لغوية. وهكذا فإن أبا العلاء يكشف لنا بعداً آخر في الدراسات اللغوية عندما يعقد هذا الحوار الذي جرى بين المازني والأصمعي:

"... قال أبو عثمان المازني لعبد الملك بن قريب الأصمعي: يا أبا سعيد ما وزن إوزّة؟ فيقول الأصمعي: ألي تُعرّض بهذا يا فُصعل وطال ما جئت مجلسي بالبصرة وأنت لا يُرفع بك رأس. وزن إوزّة في الموجودة إفعلَّة ووزنها في الأصل افعلة فيقول المازني: ما الدليل على أن الهمزة فيها زائدة وأنها ليست بأصلية ووزنها ليس فعلَّة. فيقول الأصمعي: أما زيادة الهمزة في أولها فيدل عليه قولهم: وزٌّ. فيقول أبو عثمان المازني ليس ذلك بدليل على أن الهمزة زائدة لأنهم قد قالوا ناسٌ وأصله أناس. فيقول الأصمعي: أليس أصحابك من أهل القياس يزعمون إنها افعَلَةٌ وإذا بنوا من أوى اسماً على وزن إوزّة قالوا: إيَّاةٌ ولو أنها فِعَلَّة، قالوا: أوَيَّةٌ، ولو جاءوا على أفعلة بسكون العين قالوا: ايَيَّةٌ، والياء التي بعد الهمزة –وهي همزة أوى–جعلت ياء لاجتماع الهمزتين ولأن قبلها مكسوراً وهي مفتوحة. وإذا خففت

همزة مئزر، جعلتها ياء خالصة، فيقول المازني:

تأولّ من أصحابنا وادعاء، لأن اوزّة لم يثبت أن الهمزة فيها زائدة. فيقول: "الأصمعي"...

تبعتهم مستفيداً ثم طفت مما قالوه معيداً، ما مثلك إلا كما قال الأول:

اعلمه الرماية كل يوم

وينهض كالمغضب ويفترق أهل ذلك المجلس وهم ناعمون"(٣٣). ... وما جنيت على أحد

لقد حاول أبو العلاء من خلال هذا الحوار أن يصور الصراع الذي دار بين علماء اللغة في زمانه... إنه الصراع بين الأسلوب التعليلي والشرحي الذي تأخذ به المدرسة الذهنية الأمريكية Mentalism والتي يقف على رأسها عالم اللسان الأمريكي تشومسكي والذي أراده أبو عثمان المازني في الدراسات اللغوية وبين الأسلوب الوصفي الذي كانت قد أخذت به المدرسة البنوية الأمريكية Stuctuapism والذي وقف على رأسها عالم اللسان الأمريكي بلومفيلد.

والذي ألح عليه الأصمعي في الدراسات اللغوية.

وهكذا فقد كان هم أبي العلاء تشخيص المشكلات التي كانت تعاني منها

الدراسات اللغوية في زمنه وكان هدفه هو نزع الهوى والعاطفة الشخصية من الدراسات اللغوية التي أراد أبو العلاء لها أن تكون موضوعية ودقيقة وتعليلية.

ولكن على الرغم من أن أبا العلاء في رسالته أراد من الموضوع اللغوي أن يخدم البعد الفلسفي الذي طالما أكده في رسالته إلا أن طبيعة هذا البعد الفلسفي تختلف عن طبيعة البعد الفلسفي عند أفلاطون.

فقد اعتبر أبو العلاء اللغة فاعلية قائمة برأسها يمكن لعلماء اللغة أن يدرسوها دراسة علمية دقيقة خارجين عن عواطفهم ونزعاتهم وأهوائهم الشخصية. إن انتزاع أبي العلاء العواطف والنزعات والأهواء من الموضوع اللغوي إنما هو إعطاء الدراسات اللغوية أساساً علمياً وأخلاقياً. من هنا فإن أبا العلاء أراد من علماء اللغة الذين أسكنهم "جنته" أن يتناولوا اللغة تناولاً إيجابياً بحيث يمكن لهم تعليل العملية الشعرية تعليلاً موضوعياً مبتعداً عن الذاتية وبذلك فإن أبا العلاء سيتجنب الموقف الحرج الذي تعرض له أبو علي الفارسي عندما لامه كثير من الشعراء مدعين أنه تأول عليهم. وأبو العلاء –بإعطائه اللغة بعداً علمياً وموضوعياً –سيتجنب أيضاً الخلافات الشخصية الفردية التي وقعت بين المازني والأصمعي.

لقد أراد أبو العلاء من اللغويين أن يكونوا ثقات في بحوثهم اللغوية أن معيار الثقة مهم عند أبي العلاء. فهو قد نعت الخليل بن أحمد به. إن معيار الثقة بين أفراد "الجنة" علمياً واجتماعياً إنما هو معيار أساسي عند أبي العلاء وإلا فإنه لن يكون هناك علم بين العلماء ولن تكون هناك أمة متماسكة وقوية... وبعبارة أخرى إن انعدام الثقة من "أمة" أبي العلاء إنما هو تفتيت لتلك "الأمة" واندثار لها.

خاتمة

الواقع هذا غيض من فيض رسالة الغفران في البعد الفني والشعري واللغوي والفلسفي:

فني وذلك لأن أبا العلاء استطاع أن يصوغ كل هذه الأفكار في شكل فني أخَّاذ بمناظراته وحواراته.

شعري وذلك لأن أبا العلاء أراد من الشعر أن يكون ذا وظيفة أخلاقية حتى يمكن له أن يدخل "جنته".

لغوي وذلك لأن أبا العلاء أراد من الدراسات اللغوية أن تهدف إلى الشرح والتعليل والدقة والعلمية.

وهكذا فإنه ينبغي أن يكون للفن وللشعر وللغة بعد فلسفي وظيفي وذلك من أجل "أمة" بناءة متماسكة يمكن لها أن تكون رائدة لبقية الأمم علماً وأخلاقاً وحضارة فلا غرابة أن نجد على قبر أبي العلاء وصيته المشهورة:

هذا جناه أبي علي

مراجع البحث

الدكتورة بنت الشاطئ. جديد في رسالة الغفران طبعة دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٩٧٢.

الدكتورة بنت الشاطئ. رسالة الغفران. (تحقيق) طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٠.

الدكتور طه حسين. تجديد ذكرى أبي العلاء طبعة دار المعارف ومكتبتها بمصر ١٩٣٧.

الخطيب، د. حسام: محاضرات في تطور الأدب الأوروبي ونشأة مذاهبه واتجاهاته النقدية جامعة دمشق، ١٩٧٥.

مازن الوعر. "علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية".

مجلة المعرفة. الصادرة عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سورية. العددان ٢٢٠-٢٢١، ١٩٨٠.

مازن الوعر. "الدراسات اللغوية ومعرفة الطبيعة الإنسانية.

لقاء مع عالم اللسان الأمريكي نوم تشومسكي جريدة الثورة الدمشقية. الملحق الثقافي. ١٩٨٠.

D. Ifan Shahid “Vaious lectues in the Semina: Aabic Cultue and liteatue” Fall 1980. Geagetown Univesity.

Plato. The epublic of Plato.

Tanslated by A. D. Lindsay. New Yok E. P. Dutton Co. INC. 1942.

obins. . H. Ashot Histoy of Linguistics. Indiana Univesity Pess. 1967.

الهوامش:

(١) بنت الشاطئ. جديد في رسالة الغفران. ص ٤٩.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٢.

(٢) لمزيد من الاطلاع على النظرية البنوية يستحسن بالقارئ الرجوع إلى مقالتنا "علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية" ص ٦.

مجلة المعرفة الدمشقية الصادرة عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سورية العددان ٢٢٠-٢٢١ السنة التاسعة عشرة ١٩٨٠

(٣) أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ص ٢٧٩-٢٨٠.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ، مطبعة دار المعارف سنة ١٩٥٠.

(٤) لمزيد من الاطلاع على الحركة التوليدية والتحويلية في نظرية عالم اللسان الأمريكي نوم تشومسكي يستحسن بالقارئ الرجوع إلى مقالتنا "علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية ص ٦.

مجلة المعرفة الدمشقية العددان ٢٢٠-٢٢١ السنة ١٩، ١٩٨٠.

(٥) أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ص ٣٠٥.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ. طبعة دار المعارف ١٩٥٠.

(٦) أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ص ٢٨٦-٢٨٧.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ. مطبعة دار المعارف ١٩٥٠.

(٧) PLATO. The epublic of Plato. P. 296 "Tanslated by A. D. Lindsay. New Yok: E. P. Dutton and Co. I N. C. 1942.

(٨) PALTO. Supa. P. 296.

(٩) Plato. Supa. P. 302-303.

(١٠) القرآن الكريم. سورة الشعراء. ص ٣٦٨.

مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(١١) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران.ص٢٤٨-٢٥٢.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ، مطبعة دار المعارف سنة ١٩٥٠.

(١٢) أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ص ٢٨٩-٣٠٤.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ. طبعة دار المعارف ١٩٥٠.

(١٣) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص ٢٩٦-٢٩٧.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ. طبعة دار المعارف ١٩٥٠.

(١٤) أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص ٢١٥-٢١٦.

تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ. طبعة دار المعارف ١٩٥٠.

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٧٢-٤٧٣.

(١٦) المرجع نفسه ص ٣٤٥-٣٤٧.

(١٧) المصدر نفسه. ص ١٨٦.

(١٨) See obins. .H. “Ashot histoy of linguistics.

.P. 9- 41. Indiana univesity Pess. 1967

(١٩) لمزيد من الاطلاع على الدراسات اللغوية اليونانية يستحسن بالقارئ الرجوع إلى مقالتنا "علم اللسان من البنيوية إلى الذهنية" ص ٦. المعرفة الدمشقية. العددان ٢٢٠-٢٢١. السنة ١٩ حزيران-تموز ١٩٨٠.

(٢٠) أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢١) المصدر نفسه ص ٢١٠-٢١١.

(٢٢) المصدر نفسه ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه. ص ٢٨٣-٢٨٤.

المحتويات

مدخل ٥

٢-رسالة الغفران: طبيعتها وأسبابها: ٦

٣-البنية التركيبية لرسالة الغفران: ٧

٤-وحدات البنية التركيبية: ٨

(١)الوحدات الشعرية: ٨

(٢)الوحدات اللغوية: ١١

(٣)الوحدات الغنائية: ١٢

(٤)الوحدات الخيالية: ١٤

(٥)الوحدات الرمزية: ١٥

(٦)الوحدات الأخلاقية: ١٦

(١)البعد الشعري والفلسفي عند أفلاطون ١٩

السبب الماورائي (الميتافيزيقي): ٢١

(٢)البعد الشعري والفلسفي عند أبي العلاء: ٢٢

(٣)البعد اللغوي والفلسفي عند أفلاطون: ٣٦

٤-البعد اللغوي والفلسفي عند أبي العلاء: ٣٧
الهوامش: ٤٨