نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين
- خلاصة قراءة -

بقلم : الأخضر جمعي
- جامعة الجزائر

مقاصد القراءة والملابسات الحافة بها :

لم تـزدني السنـوات العشر التي تفصلني عن قراءتي الأولى لنظريـة الفـلاسفـة الإسـلاميين في الشعر إلا قناعة بالطروحات التي انتظمت تلك القراءة ، وبـالمفـاهيم التي انبثقت عنهـا ، فلقـد انهيت خـلال السنتين الـدراسيتين 82 ، 93 و83 ، 84 ، وضـع أطروحتي في نظريـة الفـلاسفـة الإسلاميين في الشعر ، ثم اعقبتها برجعـة بعـد قليل قصـد استنطـاق قضـايـا النص الأدبي لـدى هؤلاء ، ولم يكن لينبثق عن القراءة الثانية ، رغم مساحتها النوعية ، إلا ترسيخ لسابق المفاهيم .

لقـد كان الهـاجس المركزي الـذي بلـور مشروع القراءة الأولى هـو التسـاؤل عن المنزلـة التي تحتلها نظرية الفلاسفة في الشعر في سياق التفكير في الأدب في تراثنـا النقـدي والبلاغي ، وهل ما سينبثق عن الفلاسفة سيكون امتدادا لمقولات النقاد والبلاغيين من خـارج الـدائرة الفلسفيـة وان تميز بخصـوصيـات مردهـا الى انـدارجـه الطبيعي في سيـاق بنـائهم الفلسفي العـام ، أم أنـه سيكون نسخاً لمقولات ارسطو في الشعر ولما وصل الى الفلاسفـة من أفكار لأفلاطون في الموضوع نفسه .

ولقد كانت مقتضيات الابانة عن الإشكال تستدعي معاينة مدونة واسعة ومعقـدة ، إذ فضلا عن ضرورة استقراء نصوص الفلاسفة الموضوعة لقصد تحديـد مفهوم للخطـابـة والشعر ، كان من الضروري تعقب ما تناثر لهم من آراء في الشعر والخطابـة في نصوصهم الفلسفيـة المتنوعـة ، علمـا بـأن بنـاءهم الفلسفي شكل قواعـد كليـة ، كان لهـا فعل التـأصيل لانجـازهم النظري في الشعر ، فكانت العودة الى ذلك البناء العام الذي انتظمه تقليد اعتمـده فلاسفـة الإسلام في توزيع المـادة

الفلسفية بدءاً من المنطق فالطبيعيات والرياضيات ثم الالهيات الى غاية آرائهم في الأخلاق والسياسة مقتضى رئيسياً في بناء نظرية الفلاسفة في الشعر .

ولقد كان من دواعي الوفاء بحدود الإشكال الذي انتظم فواصل القراءة مقابلة آراء الفلاسفة بآراء النقاد القدماء لتبيان التماثل أو الاختلاف ، فكان طبيعياً أن تشكل كتابات النقاد والبلاغيين حيزاً في المدونة ، مع نصوص أرسطو في الشعر خاصة لما لها من قيمة في التدليل على أصالة آراء الفلاسفة الإسلاميين في الشعر .

والواقع أن اعادة بناء موضوع تراثي كموضوعنا ، وتقديمه بحسب خاصياته المتميزة ، وتنزيله ضمن سياقة الثقافي واطاره التاريخي قصد توفير أقصى مستلزمات الضمان لامتلاكه معرفياً ، لا يعني عزلاً مطلقاً للذات القارئة ولقناعاتها الفكرية وآفاقها المعرفية المتجاذبة مع عصرها الثقافي والحضاري حتى ان كانت المقاصد صارمة في الابقاء على مسافة فاصلة بين زمن القراءة والمقروء ، ذلك أن النص الذي ينتج عن فعل القراءة لن يكون أميناً في اعادة انتاجه لأصوله إلا بالقدر الذي يكون فيه أميناً في تمرير بصمات الذات التي أنتجته . والحق أن الأدوات التي استخدمناها في الكشف عن مكونات نظرية الفلاسفة الإسلاميين في الشعر بالقدر الذي حاولت فيه أن تكون أمينة في عرض هذه النظرية بحسب سياقها الثقافي ، كانت واقعة تحت منظور شائع يعتمد في مقاربته النظريات الأدبية على ضبط أركانها بحسب ما تتصوره طبيعة للأدب ووظيفة وأداة .

ولقد التمسنا بعض العون فيما خصص لنظرية الفلاسفة في الشعر في كتابات النقاد العرب المعاصرين على تباين بين بعض ما وصلنا إليه من قناعات وبين بعض أراء هؤلاء النقاد ، ومن أبرز من أفدنا من مجهودهم جابر عصفور في كتابيه الصورة الفنية ، ومفهوم الشعر ، وكذا احسان عباس في مؤلفة تاريخ النقدي الأدبي عند العرب ، ثم عصام قصبجي في كتابه نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم ، مع الاقرار بالحجم المحدود الذي احتلته آراء الفلاسفة في المؤلفين الآخرين ، على أن ما انتهى إليه شكرى محمد عياد من آراء تتعلق بنظرية الفلاسفة في الشعر أثناء تعقبه أثر كتاب أرسطو طاليس في الشعر في بيئات الفلاسفة والبلاغيين[1] ، يظل حيوي التأثير في كل دراسة لاحقة ، فالبرغم من اقتصاره على الخطوط العريضة في عرض آراء الفلاسفة الإسلاميين في الشعر ، فانه حدد مبكراً المرجع الفلسفي العام الذي ولد هذه النظرية ، وضبط أبرز مفاصلها ومقولاتها . ولقد فاتنا أن نفيد من مؤلف ألفت الروبي في الموضوع نفسه ، إذ لم

يطبع إلا في سنة 83 ولم نحصل على نسخة منه إلا بعد أن انتهينا من صياغة أطروحتنا[2] ، على أن ما فاتنا في المرة الأولى استدركناه في رجعة لآراء الفلاسفة في الشعر قصد ضبط محددات النص الأدبي لدى هولاء انطلاقاً من مقولة اللفظ والمعنى التي مثلت اشكالاً بعيد العور في النظرية الأدبية في تراثنا النقدي والبلاغي ، فكان أن أفدنا هذه المرة من مؤلف الروبي على تفاوت بيننا وبينها في كثير من المنطلقات والمقاصد .

والواقع أن المنظور الذي نسج لحمة قراءتنا لنظرية الفلاسفة الإسلاميين في الشعر وسداها الذي يستقطبه البحث عن المنزلة التي تحتلها هذه النظرية في الشعر في سياق النص النقدي في تراثنا العربي الإسلامي يبين عن خصوصية هذه القراءة سواء تعلق الأمر بشقها النظري العام الذي تعقب محددات النظرية الفلسفية في الشعر أم الشق الخاص الذي اختص بمعاينة قضية اللفظ والمعنى عند الفلاسفة الإسلاميين ذلك أن الخلاصة التي انتهينا إليها هي أن نظرية الفلاسفة الإسلاميين في الشعر ليست مغايرة جذرياً لطروحات النقاد والبلاغيين والمتكلمين ، وإن تميزت بفواصل نوعية ، وازدادت تميزاً أيضاً بالصياغة الشاملة التي ترتبت فيها المقدمات والنتائج في بناء كلي يبيح لها أن توسم بالنظرية الأدبية .

النظرية وأسسها الفلسفية :

فلقد كان المدرج الذي تألفت عبره نظرية الفلاسفة في الشعر مطروقاً في بيئات اللغويين والنقاد أيضاً ، وهو يتمثل في الوعي المبكر في تراثنا بالفروق بين طرق استعمال اللغة الى غاية النفع للافهام أو الى غاية فنية تتحقق في تحسين الافهام والتأثير ، فكان ان استخدم الفلاسفة لرصد السمات الأسلوبية للظاهرة الشعرية مدخلاً لغوياً يعي خاصية الانحراف عن معتاد القول الى غير المعتاد فيه وذلك من خلال توظيف مصطلحات مثل التجور أو العدول أو اخراج القول غير مخرخ العادة بحسب صياغة ابن رشد[3] .

ويزداد هذا الفهم الذي يرتد بالشعر الى خصائصه اللغوية المتيزة رسوخاً وذلك من خلال ادراج الخطاب الشعري ضمن منظومة الخطابات المنطقية فيحصل للشعر تميزه الأقصى عبر مقابلته بخطاب البرهان والجدل والسفسطة والخطابة ، ويتضافر في مساحة هذه المقارنة أسس غرضية ومقاصد وظيفية تقوم على أنظمة بنوية متيزة ، ذلك أن ما يتولد من هذه المنظومة المنطقية من وظائف يترتب على كيفياتها المخصوصة في استخدام اللغة ، فضلاً عن خصوصية

المقدمات المنطقية في كل صنف صنف مما سبق فيحصل التصديق عن البرهان والظن عن الجدل والمغالطة عن السفسطة ، ويترتب على نصي الخطابة والشعر الاقناع والتخييل .

والحق أن هذا التحديد النوعي للشعر يشرطه منظور مفهومي يرتد بخواص الشعر الى كونه محاكاة أو تخييلاً حين يترادفان في الدلالة على هذا الأصل المفهومي ، ذلك أن الشعر صياغة جميلة للمعطى الحيوي أو المعرفي والأخلاقي تقوم على رسم مثيلات الأشياء أو محاكياتها ، فالمحاكاة هي ايراد مثل الشيء وليس هو هو كما يقول ابن سينا[4] . ومن هنا ومع مقتضيات الأمانة في نقل معطيات الموضوعات الشعرية في المحاكاة بحسب ما يصدر عنه الفلاسفة من أعراف جمالية إلا أن ذلك لا يعني الحرفية مطلقاً ، فالمحاكاة أو التخييل حين يستخدم بمعنى التشكيل الجمالي يعنيان تناولاً للمعطى بحسب شرائط الشعر ، هذه الشرائط التي تترجمها بنيته اللغوية المرتدة الى خواص التصوير البلاغي مع ما يرفدها من ايقاع ومراتب تحسينية ينتج عن تضافرها جميعاً هيأة لغوية مخصوصة تختزل كينونة الشعر وحقيقته ، ومن يمكن ادراج الشعر في دائرة الفنون عامة وبالأخص الموسيقى والرسم لاشتراكها في المحاكاة أو التخييل مع تنوع الأدوات المستخدمة ، وكذا طرق المحاكاة وأساليبها .

ان الملاحظات السابقة تكون محصلة مصادرة على النص في قراءة النظرية الشعرية عند الفلاسفة الإسلاميين ولكن لهذه النظرية شق نفساني يتعلق بالهيآت النفسية المولدة للشعر ، ويستدعي رصدها آنذاك الانتقال من مستوى نصي الى جذر نفسي يفسر فعل الابداع الشعري بالاستناد الى الملكات النفسية الحاضنة له . هذه الملكات التي تتوزعها قوى العقل والمخيلة والحس مع ما يتفرغ منها من قدرات وملكات ، ويتم مخاض الشعر في مرتبة المخيلة التي بالاستناد الى مخزون الحس ، وتحت وصاية العقل تتولى حكاية القول الشعري ، فيرث خواصّه التصويرية بفعل الصفات النوعية للقوة التي تتولى وضعه ، ومن هنا يأتي استخدام مفهوم التخيل أو التخييل في ضبط مفهوم الشعر ووصف منابعه النفسية .

ولكن خصائص الشعر التي يرثها بالاستناد الى أصله النفسي المرتبط بالقوة المخيلة لدى مبدعه وكذلك كيانه النصي المرتد الى أساليب مخصوصة في بنيته اللغوية محكومة أيضاً بمنظور وظيفي يختزل فعالية الشعر في كونه خطاباً يوقع تخييلا في أذهان المتلقين ، والكلام المخيل هو الذي تذعن له النفس فتنقبض عن أمور وتنبسط عن أمور من غير روية وفكر واختيار ، أي تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري ، وهذا الاذعان ناتج عن الخصائص التخييلية للشعر بخلاف

الاذعان للتصديق المترتب على قبول أن الشيء على ما قيل فيه ، بحسب تعبير ابن سينا[5] ، أو الاذعان للقول الخطابي الذي يتمثل في حصول الاقناع ، وهو خطاب يحتل منزلة بين منزلتي التصديق والتخييل .

فالإبانة عن الخصائص الوظيفية للشعر عبر رصد الكيفيات التي يوقع بها مقدماته التخييلية في أذهان المتلقين بالقدر الذي تبين عن الخصوصيات العالقة ببنية اللغة في الخطاب الشعري وما يتولد منها من تأثير نوعي تمثل مدرجاً رئيسياً للمرور الى معاينة المحتوى القيمي للشعر ، ذلك أن الشعر فضلا عن أنه مبطن بالعوامل المحدثة للذة الجمالية في المتلقين ، محمل بجهاز معرفي وقيمي يترجم في وظيفة تعليمية غايتها نقل معاني الوجود وخلاصة الفكر الى الجمهور ووظيفة تربوية تستهدف التهذيب الأخلاقي من خلال رسم الفضائل الإنسانية في النفوس ، ومن هنا ترتبط المحاكاة الشعرية بالأفعال الأخلاقية والاعتقادات أساساً وتأنف من شعر المطابقة ، كما يقول الفلاسفة ، الذي لا يراد منه انبساط نحو فعل مرغوبَ فيه أو انقباض عن فعل مرغوب عنه ، وانما مجرد النقل للوصف[6] .

وهذا المنظور في معاينة الوظيفة في الشعر ، المترتب على تحديده من خلال كونه محاكاة أو تخييلا المنزل ضمن نسق منطقي عام ، المدرج ضمن فهم نوعي للظاهرة اللغوية عبر الوعي بتنوع طرق استعمالها لغاية الافهام والتوصيل أو لمقصد الجمال والتأثير ، مشروط كله بأصول فلسفية ترتد الى البناء الفلسفي لفلاسفة الإسلام . فالأساس المعرفي الذي تولد منه ادراج الشعر ضمن النسق المنطقي للفلاسفة ، محكوم أيضاً بأساس نفساني لحم الظاهرة الشعرية بمصدرها الابداعي المتمثل في القوة المتخيلة التي هي وسط بين قدرات النفس العقلية والحسية ، ويمثل ما جسد الأصل النفساني منبع الشعر في الذات الشاعرة والتمس برهانه في علم النفس لدى الفلاسفة الإسلاميين الذي هو من مباحث الطبيعيات عندهم ، قام الشق الوظيفي للشعر المرتبط بذوات المتلقين على أساس معرفي فئوي أيضاً ، تنقسم فيه الفئات الاجتماعية الى خاصة ، وهم الذين في حيازتهم ادراك خطاب العقل وتمثل التصديق البرهاني ، وعامة أو جمهور وهم من عدموا أدوات التفاعل مع صريح المنطق ، وقد التمس لتعليمهم وتهذيبهم وضع الخطابة الشعرية ، ومن هنا تتماثل أقسام المنطق مع ترتيب الفئات الاجتماعية المحكوم كله بأساس معرفي ادراكي ، وقد التمس أيضاً للمحتوى القيمي التعليمي والأخلاقي للخطاب الشعري عمقه الفلسفي ، وذلك من خلال ربطه بالفكر الأخلاقي والسياسي لفلاسفة الإسلام .

ولقد كان لبعض مبادئ الفلسفة الأولى الأثر في نظرية الفلاسفة في الشعر خاصة ما تعلق بفكرة العلل الأربع ، وبالأخص عنصري المادة والصورة في هذه النظرية ، إذ أن معاينة الفلاسفة للظاهرة الشعرية عامة ولقضايا النص الأدبي خاصة قامت بالاستناد الى هذه الفكرة التي تمثل أسساً في معاينة موجودات الطبيعة ومظاهرها وقاعدة في الكشف عن الخصوصيات التي تعلق بأشكال الصناعة والصياغة سواء ما قصد بها النفع أم الفن ، ويتم بموجب هذه الفكرة اعتبار الأشياء والموجودات في طورها الهيولاني موجودة بالقوة ، فاذا ما انطبعت عليها خواص الصورة استحالت الى وجود بالفعل .

ولقد مثل هذا المعتقد الفلسفي منظوراً في مقاربة قضايا النص الأدبي ، وضبط مكوناته ومستوياته المختلفة . ذلك أن خواص المحاكاة والتخييل الشعري هي التي تتضمن جوهر الشعرية وذلك بانطباعها على مادة معرفية وأخلاقية فتستحيل بفعل التشكيل والبناء شعرا ، ويحصل بحسب هذا التصور أن تتوزع سمة الشعرية بحسب مستويات الكلام الشعري فيكون عمقها في جوهر فعل المحاكاة الذي يكمن في تصوير المعاني بالألفاظ مع ما يعضدها من ايقاع ، ثم تتضخم هذه الدائرة في ابعاد داعمة تتجسد في أشكال التحسينات المعنوية واللفظية ، وهي مراتب في بناء النص الشعري تتحقق في أساليب تركيبية ودلالية وصوتية بفعل أشكال التوازن التي تراعى في اخراج الخطاب الشعري ، ثم تنتهي المسألة الى العناصر الكلية المؤتلفة في بناء النص الشعري المتمثلة فيما به يحاكي ، وهو المحاكاة أو التخييل ، والوزن ، واللحن أحياناً وما يحاكى وهو العادات الشاملة للأخلاق والاعتقادات والنظر ، ان كان الشأن متعلقاً بمديح شعري ، أو طراغوذيا بحسب تعبير ابن سينا ، أو الأزمنة وتحولاتها وصيرورة الاجتماع الإنساني وتقلباته ان كان الأمر يتعلق بما يسميه ابن سينا وابن رشد بالأشعار القصصية ، وما الى ذلك[7] ...

والحق أن هذا المنظور في معاينة النص الأدبي ، فضلاً عن انبنائه على فكرة المادة والصورة لدى الفلاسفة يشرطه أيضاً تصور لعلاقة اللفظ والمعنى في التراث النقدي والبلاغي عامة ، يقوم على وعي يتلازم طرفي الدلالة وتطابقهما ، وتترجمه أيضاً مقولة الائتلاف عندما يتعلق الأمر برصد كيفيات التآلف بين عناصر النص الأدبي وتعاضدها لأحداث الهيأة المخصوصة المجسدة لأدبيته .

النظرية وجدل السنة الجمالية والثقافية :

ذلك هو الجهاز المفهومي الذي أسفر عن مقاربة الفلاسفة الإسلاميين للظاهرة الشعرية وهو

جهاز منتظم العناصر يبين ترتيب وحداته عن نسق تآلفت فيه هذه الوحدات مقدمات ونتائج في صياغة عامة لمقولاته الأدبية هي من أرقى ما وصله التنظير الأدبي في تراثنا النقدي ، ولكن ذلك لا يعني التجديد الكلي في المفاهيم التي نتجت عن مقاربة الظاهرة المدروسة ولا في الأدوات الإجرائية المستخدمة في معاينتها وذلك بالقياس الى ما كان شائعاً معهوداً في دوائر نقدية وبلاغية من خارج الحلقة الفلسفية .

ذلك أنه ومع الإقرار بالمستوى النظري الذي تلبسته الصياغة الفلسفية للشعر ، واندراجها في المفاصل النوعية للخطاب الفكري للفلاسفة ، واحتلالها موقعاً حيوياً في مشاغلهم الفكرية المرتبطة بما يرونه مشروعاً مجتمعياً سياسياً وأخلاقياً قائماً على قناعات اعتقادية معرفية ، أقول ومع الاقرار بالتميز الاصطلاحي النوعي الذي حاصر من خلاله الفلاسفة ظاهرة الشعر ، وكذا ظاهرة الخطابة وكل ما له علاقة بالنص الأدبي سواء احتل موقعاً عميقاً في مساحة الظاهرة أو احتل هامشاً ، فان ايقاعه ظل متآزراً في الغالب مع أصول النظرية الأدبية في تراثنا ومع كثير من فروعها أيضاً ، ففكرة المحاكاة والتخييل حين يتعاضدان في الدلالة على الشق التشكيلي في النص الأدبي رغم قيامها على قدر من التعميم وانبنائها على أصول معرفية نفسية ، وفنية جمالية ، يترجمان فعلاً شعرياً غنائياً بالدرجة الأولى يختزل جوهره في كونه رسماً بالمحاكاة لمثيلات الأشياء وأشباهها يشترط فيه في الغالب – رغم الاقرار بالمقتضيات الجمالية في التناول الشعري للأشياء – احترام القواعد العقلية والعرفية والاجتماعية في وصف الأشياء وتقديم منظومة القيم حتى يتحقق للمحاكاة أقصى حظوظ الاقناع والتأثير .

وليس فعل التأثير في النفوس الناتج عن التخييل الا شبيهاً بما تواتر عند النقاد من مثل ابن قيبة وابن طباطبا وغيرهما من حديث عن أثر الشعر في النفوس بما هو مثيل لفعل الطرب والسحر مع فارق تعميق الفلاسفة وصف هذا التأثير الذي يصير موقفاً نفسياً تجاه المعبر عنه محاكاة ثم يستحيل الموقف سلوكاً حيوياً . ثم ان فعل المحاكاة والتخييل حين يتجسدان عينياً في النص يستحيلان صوراً بلاغية يعضدها وزن ايقاعي ومراتب لفظية ومعنوية تتوافق الى حد كبير مع شروط الفصاحة والبلاغة المعهودة ، على أن تناول الفلاسفة الإسلاميين لبعض هذه العناصر الفنية وان انبنى بناء ينسجم مع منطلقاتهم الفكرية كالحال مع التشبيه والاستعارة إلا أنه أقل عمقاً من تناول عبد القاهر لها ، وان كان للفلاسفة بعض الخصوصيات في هذا المجرى كتنزيلهم مبحث الوزن الشعري ضمن مشمولات علم الموسيقى . على أن ما يسفر عنه رصدهم رغم

خصوصيته في كونه يقوم على منظور عددي رياضي في دراسة خاصية التناسب الصوتي في موسيقى الشعر القائمة نسبة ما بين متحركات الوزن الى سواكنه ، فان نتائجه تأتي متوافقة مع المعهود في دوائر العروضيين خاصة ما تعلق باسقاط معنى مسبق على الوزن الشعري .

وهذه العناصر الفنية عندما تتآلف في النص الأدبي في مستويات مختلفة لغاية تجسيد الشعرية في القول تبين في تصور الفلاسفة عن منظور توليفي خارجي في بعض الأحيان الى درجة أن يتواتر في خطاب الفلاسفة الدعوة الى ضرورة تقوية المعنى لسد ضعف في اللفظ أو العكس ، وهذا التوجه القائم على أسس دلالية ومنطقية في الغالب أقل عمقاً من فكرة النظم التي انتهت في صياغتها الأخيرة عند عبد القاهر الى بناء أساس متين يقوم على سبب من النحو في معاينة التفاعل بين معاني الكلم ومعاني النحو للانتهاء الى وحدة المفهوم المتضمن في وحدة الصياغة .

اننا لا نقصد من مقابلة آراء الفلاسفة بآراء النقاد والمتكلمين والبلاغيين التقليل من حجم ما وضع الفلاسفة ولكن أحببنا أن نخالف التيار الذي يغلب عليه التساؤل عن أثر نظرية الفلاسفة في الشعر في آراء النقاد ولا يهتم كثيراً بأثر النقاد والبلاغيين في خطاب الفلاسفة النقدي ، على أننا نعتقد أن خطاب النظرية والنقد في تراثنا متماثل المنطلقات والأسس باعتباره فصلاً في نص الثقافة العام وباعتباره فرعاً في نص التاريخ والاجتماع .

صحيح أنه كان لبعض الفصول النوعية في نظرية الفلاسفة الشعرية صدى في كتابات النقاد والبلاغيين ، ولعل أبرز شاهد لمثل هذا الصدى النوعي ما أحدثته فكرة التخييل نفسها من ردود فعل ، فانه على مستوى جدل المنطق والنحو تنزلت مناقشة عبد القاهر للتخييل الشعري الذي اعتبره قياساً خادعاً لا يمكن أن يمثل سمة عامة في كل قول شعري بله أن يطول القرآن الكريم ، ومن هنا يجسد النظم الذي نسجت أولياته في أعمال اللغويين المبكرين المنطلق الأصيل العام الذي يمكن بواسطته الابانة عن أسرار البلاغة في القول الأدبي ، أو تلمس أدلة الإعجاز في الكلام الكريم[8] . كما يأتي في مجرى هذا الجدل ما أحدثه استخدام الزمخشري مصطلح التخييل في وصف بعض الآيات الكريمات وردود ابن المنير على هذا الاستخدام[9] على أن آراء الفلاسفة في الشعر التي دفع ابن الأثير ، وهو بصدد مناقشة آراء ابن سينا أن يكون لها أي قيمة يستفيد بها صاحب الكلام العربي شيئاً ، على حد تعبيره[10] انتهت الى نمائها الكلي في انجاز علمين من أعلام النقد والبلاغة في تراثنا ، وهما القرطاجني والسجلماسي[11] ، فكانت جملة

هذه الآراء منطلق الأول في بناء علم للشعر ، وكانت فكرة التخييل من العناصر النظرية لدى الثاني في بناء ما يسميه قوانين أساليب النظوم . على أن مقولة التخييل نفسها وان اكتنزت بدلالات معرفية ونفسية وجمالية إلا أنه كما أشرنا سابقاً تترجمها المقاييس الفنية الى عناصر التصوير الشعري بشقيه الايقاعي والبلاغي وتجسّد في خلاصتها رصداً لفعالية النص الشعري الغنائي الذي مثل المدونة المؤثرة في صياغة نظرية الفلاسفة في الشعر .

إن أثر الشعر العربي في نظرية الفلاسفة في الشعر من البينونة بحيث لا يماثله سوى تأثير النظرية النقدية العربية في فكر الفلاسفة النقدي سواء تعلق الأمر بشقها المفهومي العام أم تعلق بشقها البلاغي الأسلوبي على ما لصلة الفلاسفة بخطابة أرسطو من خصوصيات عميقة ، ذلك أنه فضلاً عن أن الشعر العربي ظل فاعلاً ضمنياً على الأقل ، في أغلب مفاصل النظرية الفلسفية في الشعر ، مثل الشاهد الذي كان يسعف الفلاسفة في التمثيل لما يقولون ، وخاصة ابن رشد . وكانت أغراضه مستند الفلاسفة في معاينة ما يسمونه أنواعاً شعرية . صحيح أن أنواعاً يذكرها الفلاسفة تأتي في سياق مثيل لما ضبطه أرسطو ، ولما أضافه بعض تلاميذه وشراحه ، ولكن المقاصد الغرضية لأغلب هذه الأنواع لا تعدو أن تكون تنويعاً أو تطويراً للمعهود في أغراض الشعر العربي ، فالطواعوذيا أو المديح الذي يمثل صدارة أنواع الشعر عندهم ليس إلا قصيدة مدح عربية متميزة ، ذلك أن المحاكاة فيها تكون للعادات التي تشتمل على الأفعال والأخلاق ، ثم الاعتقادات والنظر ، ويقصد بها في الغالب قيماً أخلاقية ومعتقدات وآراء يراد لها أن ترسخ في الجمهور ، وهي بمنأى عن الفعل التراجيدي الذي تحققه بنية سردية ، وان تماثلا في التسمية . كما أن ما ارتبط بوحدة القصيدة في آراء الفلاسفة وان ابان عن وعي بوحدة الموضوع فيما اشترطوه من ضرورة مراعاة خلوص النص الشعري الى موضوع واحد[12] يكشف ما يسمونه بداية ووسطاً وخاتمة في القصيدة عن اضطراب الفكرة عندهم مما يجعلها تقترب في بعض عناصرها من فكرة التخلص والغرض الرئيسي والخاتمة عند النقاد .

والواقع أنه اذا كانت نظرية الفلاسفة الإسلاميين في الشعر محصلة تفاعل عدة نصوص : نصهم الفلسفي العام ، ونص أرسطو في الشعر المعروض في الترجمة العربية القديمة التي تعاملت معها الفلاسفة ونصوص الشعر والنثر في تراثنا ، وكذا خطاب النظرية والنقد ، فان هذه النظرية عميقة الرسوخ في سياقها الثقافي عامة وتدلل بوضوح على نموذج للتفاعل بين الثقافات ، وذلك من خلال التأويل الذي تمارسه ثقافة على نصوص الثقافات الأخرى حيث

تفقد بموجبه مفاهيم ثقافية دلالتها الأصلية وتحبل في سياقها الثقافي الجديد بدلالات جديدة ، أو تنحرف قليلا عن معانيها السابقة لتقاطع مع معاني جديدة فيلتبس مفهومها بأكثر من معنى . ولا أدل على ذلك في مقامنا من مفهوم المحاكاة الذي ترادف مع التخييل طوراً ، وترجم الى صور بلاغية أخرى ، وكذا الفعل التراجيدي الذي صار أفعالاً وعادات أخلاقية تجسد مضمون الطراغوديا أو المديح الشعري ، وأدق من ذلك مفاهيم شديدة الارتباط بالتراجيديا اليونانية تلبست في سياقها الجديد بمعاني جديدة كمصطلحي التعرف والتحول اللذين صارا ادراة واستدلالا ويراد بالادارة عرض الموضوع المحاكي ثم عرض ضده وهو قريب من المطابقة كما يقول ابن سينا[13] ، أما الاستدلال فيقصد به الاكتفاء بتقديم الموضوع المحاكي فقط .

ومن أبرز الشواهد على هذه القراءة التأويلية ما استحالت إليه فكرة التمثيل لدى الفلاسفة ذلك أنهم انطلقوا مما كان شائعاً في المجتمع العباسي خاصة من صور تمثيلية ، وهي حركات هزلية في الغالب تؤدي لأغراض السخرية والسماجة ، أو لغاية انتقاص الخصوم والضحك بهم ، وتقلد فيها حركاتهم وقد يعاد فيها أقوالهم ويقص فيها ما وقع لهم ، وقد يصحبها في بيئة النساء استخدام الكرج ، وهو تماثيل خيل مسرحة من الخشب معلقة بأقبية يستخدمها النسوان لمحاكاة امتطاء الخيل فيكررن ويفررن[14] ، فقد استخدم الفلاسفة هذه الممارسة التمثيلية المعروفة في مجتمعهم لتقريب حديث أرسطو عن التمثيل واصفين اياه بالأخذ بالوجوه معتبرينه في الغالب حركات يدعم بها المنشد للقصيدة الغنائية أقواله أو يعمق بها الخطيب ما ينوي احداثه من اقناع وتأثير في المستمعين ، تماماً كمثال اللحن الذي يرتبط بأناشيد الجوقة في المسرح اليوناني ، فانه صار بالاستناد الى السياق الثقافي في بيئات الفلاسفة هو اللحن الموسيقي الذي قد يلحق بالقصيدة ، ولا يجد ابن رشد أفضل من شاهد الموشحات لتقريب هذا المعنى .

إن هذه الشواهد ، ومثلها كثير ، تبين عن تجذر نظرية الفلاسفة في الشعر في عمقها الثقافي وتبين عن الرؤية التي قرأ من خلالها هؤلاء الفلاسفة أرسطو ، كما تكشف أيضاً عن المسافة النقدية التي اتخذوها تجاه بعض أساليب الشعر العربي وبعض خصائصه القيمية ، فلقد أشاروا الى اهتمام الشعراء العرب كثيراً بشعر الوصف لا لغاية أخلاقية أو تعليمية ، ورأوا ، وبالأخص الفارابي وابن رشد ، اهتمام كثير من هؤلاء الشعراء «بالنهم والكريه»[15] . وكان لابن رشد موقف متميز في ادانة الشعر الذي يمدح الطغاة . وينصاع للمستبدين ، وهذا الموقف فضلاً عن أنه عميق الرسوخ في الفكر السياسي والأخلاقي للفلاسفة شديد الارتباط بمعطيات الواقع

الاجتماعي والسياسي الذي يشاهدون . ولقد التمس ابن رشد البديل لشعر المجون العربي في القصص الديني والقرآني لتحقيق مرامي التهذيب الأخلاقي ، وهذا شاهد يبين عن تفاعل نظرية الفلاسفة في الشعر مع سياقها الثقافي عامة .

ان ما بناه الفلاسفة من فكر نظري في الشعر يمثل مستوى من التعميم في مقاربة الظاهرة المدروسة لم يتحقق مثيله في تراثنا إلا لمن ارتبط بقضايا الفكر بسبب ، وبقدر ما حاز هذا الفكر جملة من عناصر التفرد والتميز التي مردها في الغالب الى هذا التأصيل للفكر النظري في الأدب في العمق الفكري للفلاسفة والعناية بضبط مفهوم واضح لما يعتبرونه خطاباً شعرياً والدعوة الى العناية بمنظومة من القيم الأخلاقية والتعليمية ، فان هذا الفكر ظل محكوماً بقناعات عميقة الرسوخ في تقاليد الشعر العربي ، وبارزة الحضور في الفكر النقدي والجمالي العربي أيضاً ، كما كبله المنظور المنطقي الذي تنزل في نسقه المتعدد ، فلم يكن الشعر عند الفلاسفة تعبيراً عن رؤية متيزة وحدساً بالمعرفة النوعية باعتباره تعبيراً عن المساحة الوجدانية في صلة الذات الشاعرة بالعالم ، بل كان خطاباً شارحاً يعيد تجميل الحقيقة المنطقية والأخلاقية ليستسغيها الجمهور ومع ذلك يبقى بناء هذا الفكر المتناسق الذي تشرط نتائجه مقدمات مؤسسة نموذجاً في تراثنا النقدي[16] .

الهوامش

(1) أنظر :

- جابر عصفور ، الصورة الفنية التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، ط2 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1983م .
- مفهوم الشعر ، المركز العربي للثقافة والعلوم ، 1982م .
- عصام قصبجي ، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم ، ط1 ، دار القلم العربي للطباعة والنشر ، حلب ، سورية 1980م .
- شكري محمد عياد ، كتاب آرسوطاليس في الشعر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة 1967م .

(2) أنظر : ألفت كمال الروبي ، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين ، ط1 ، دار التنوير للطابعة والنشر ، بيروت 1983م ولقد وافاني من حلب سوريا الزميل عز الدين سيفور مشكوراً بنسخة من مؤلف الروبي ، مؤرخة في 1984/10/8م بحلب ، كما كان للزميل نور الدين السيد فضل علي بتزويدي بنسخة من كتاب عصام قصبجي السابق الذكر ، ومن حلب أيضاً ، وذلك سنة 1983م .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر ، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط2 ، دار الثقافة ، بيروت 1973م .

(4) ابن سينا ، فن الشعر ، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط2 ، دار الثقافة ، ص168 .

(5) نفسه : 161 – 162 .

(6) نفسه : 169 ، 170 ، 171 ، ابن رشد ، كتاب الشعر 204 ، 205 ، 206 .

(7) أنظر : الفرابي ، رسالة في قوانين صناعة الشعراء ، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، ط2 ، دار الثقافة ، بيروت 1973م ، ص152 . ابن سينا ، فن الشعر ، ص166 . ابن رشد ، كتاب الشعر ، ص208 .

(8) للإحاطة بآراء عبد القاهر في الموضوع ، أنظر : الأخضر جمعي ، ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم ، بيئات النقاد والمتكلمين والفلاسفة ، بحث مرقون بجامعة الجزائر ، ص284 .

(9) أنظر : الزمخشري ، تفسير الكشاف ، تحقيق محمد موسى عامر ، ط2 ، دار المصحف ، القاهرة 1397هـ ، ج1 ص29 – 39 ، ج5 ص170 . ابن المنير ، هامش الكشاف ، طبعة الحلبي ، القاهرة 1938م ، ج1 ص292 – 320 .

(10) أنظر ابن الأثير ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة ، ط1 ، دار نهضة مصر ، القاهرة 1960م – 1962م ، ج2 ص5 – 6 .

(11) أنظر : حازم القرطاجني ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، ط2 ، درر الغرب الإسلامي ، بيروت 1981م .

– السجلماسي ، المنزع البديع في تجنس أساليب البديع ، تحقيق علال الغازي ، ط1 ، مكتبة المعارف ، الرباط 1401هـ ، 1980م .

(12) أنظر : ابن سينا ، فن الشعر : 181 . ابن رشد ، كتاب الشعر ، ص281 .

(13) أنفسها على التوالي : 179 – 210 .

(14) أنظر : محمد حسين الأعرجي ، فن التمثيل عند العرب ، دار الحرية ، بغداد 1978م ص26 .

– الأخضر جمعي ، نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين ، بحث مرقون بجامعة الجزائر ، ص111 .

(15) أنظر : ابن رشد ، كتاب الشعر ، ص205 .

(16) اقتصرنا على الضروري في الاحالة الى مصادر الفلاسفة ، وللاحاطة بتفاصيل آرائهم في الموضوع ، أنظر :

– الفت الروبي ، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين .

– الأخضر جمعي ، نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين .

– الأخضر جمعي ، ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم .