تجليات النزعة الفلسفية في الشعر العربي القديم

طارق زيناي

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصُّوف ميلة

zinaitarek@gmail.com

تاريخ الاستلام: **2018/04/10** تاريخ القبول: **2018/10/28** تاريخ النشر: **2018/12/27**

الملخص :

من المعلوم أن العقل العربي طيلة قرون من الزمن قد استطاع أن يستوعب المتغيرات التي طرأت على البيئة العربية، ولعلَّ أواخر العصر الأموي والعصر العباسي، يعدان من أغنى العصور في كل المجالات اللغوية والأدبية والعقلية والشرعية، ويرجع ذلك إلى مزاوجة العقل العربي بين البيان والبرهان والعرفان، وتطابقه مع كثير من معطيات الثقافات الأخرى، الأمر الذي انعكس على الواقع الأدبي، فظهرت ملامح جديدة فيه لم يكن للعرب سابق معرفة بها، وبخاصة مع ظهور الفرق الإسلامية ذات النزعة الكلامية والفلسفية، فانطبع الأدب بأطروحات ومصطلحات وافدة، استوعبها العقل العربي وطوعها حتى تتوافق مع المعطى الإبداعي العربي في المشرق والمغرب.

الكلمات المفتاحية : النزعة؛ الفلسفة؛ الشعر ؛ العربي؛ القديم.

Résumé:

On sait que depuis des siècles l'esprit arabe de temps a été en mesure de tenir compte des changements dans l'environnement arabe, et peut-être omeyyades en retard et abbassides, est l'un des moments les plus riches dans tous les domaines linguistiques, littéraires, intellectuelles et juridiques, en raison de l'appariement de l'esprit arabe entre la déclaration et la preuve et la reconnaissance, et est conforme à la plupart des données d'autres cultures, qui se reflète dans la réalité littéraire, qui a montré de nouvelles fonctionnalités qui n'ont pas une ancienne connaissance arabe d'entre eux, en particulier avec l'émergence de la tendance des mots et des sectes

islamiques philosophiques, les conceptions de la littérature Vantaba, d'où les termes importés, absorbé l'esprit arabe et Toaha T compatible avec le Levant et dans le Maroc créatif donnée arabe

Mots-clés: Philosophie, Poésie, Arabe, Vieux

Abstract

It is known that the Arab mind for centuries has been able to absorb the changes that took place in the Arab environment, and perhaps the late Umayyad and Abbasid era, is one of the richest ages in all areas of language and literary and mental and legitimacy, due to the combination of the Arab mind between the statement and proof and gratitude, And it is compatible with many other cultures' data, which has been reflected in the literary reality. New features have emerged in which the Arabs were not familiar with them, especially with the emergence of Islamic groups with linguistic and philosophical tendencies. T-compatible with the Arab creative given in the Levant and Morocco.

Keywords: Philosophy; Poetry; Arabic; Old

مقدِّمة :

لقد كان للإسلام الدور البارز في خروج العرب من طور البداوة إلى طور الحضارة، فإذا تأملنا حياتهم في الجاهلية فلا شك أننا نجد أن العقل العربي قد عاش طفولة فكرية، تقلبت بين السذاجة والخرافة، ولعل الذي زاد العرب تفتحا ونهضة فكرية بعد الإسلام، هو استيعاب الوافد الثقافي بعد الفتوحات الإسلامية، وحركة الترجمة النشطة « فما هي إلا عشية أو ضحاها، حتى أخذت سيول الثقافات الأجنبية التي كانت مبثوثة في العراق والشام ومصر تنحدر إلى مجرى النهر العربي، وتحدث تطورا هائلا في حياة العرب العقلية » [(1)]و يظهر ذلك خاصة في النزعة العقلية والفلسفية والكلامية، التي باتت تطبع هذه المنجزات بطابعها الجديد، فأصبحنا في أواخر العصر الأموي والعباسي نقرأ أدبا يحمل في طياته رؤى فكرية وطروحات فلسفية، خاصة مع ظهور الفرق الكلامية ذات الطابع العقلي المتأثر بالدرس الفلسفي اليوناني والحكمة الهندية والفارسية، في هذا الصدد يمكن أن نتساءل :

– ما محل إعراب النزعات العقلية والفلسفية والحكمية من التراث الشعري العربي؟ و ما دور الفرق الكلامية في الانتقال من الشعر العربي من الطابع الوجداني (الغنائي) إلى الطابع العقلي؟

مفهوم الشعر الفلسفي :

إذا أردنا أن نحدد مفهوما أو تصورا للشعر الفلسفي لابد من الإشارة إلى تعريف للفلسفة أولا، إذ به نستطيع أن نكون عدسة نرى من خلالها علاقة الفلسفة بالشعر، ولكن سنجد إشكالا عويصا في تحديد مفهوم لها، حيث إنه لا يمكن أن نقف بها عند حدٍّ واحد، مع هذا نعتمد تعريفا قديما من الفلسفة الإسلامية، حيث يعرفها ابن

سينا بأنها « استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية » [2]، وهذا التعريف – في نظري– هو الأفيد حيث يتعلق الأمر بالشعر الفلسفي؛ لأنه يتكلم عن التصورات والرؤى التي تتكون للإنسان، فيعاير بها جميع الموجودات في تجلياتها النظرية، المتعلقة بالمجرد أو العلمي، وتجلياتها العملية؛ المتعلقة بالسلوك، كما لا يمكن أن ننسى التعريف الكلاسيكي؛ الذي يرى أن الفلسفة هي حب الحكمة أو « البحث عن الذات الإنسانية من خلال القيمة، أو إشباع الرغبة الروحية بمحاولة البحث فيما وراء الطبيعة، وتأمل القضايا والمشكلات الكونية والأخلاقية » [3] هذا التعريف كسابقه يلقي بظلاله على طبيعة منهج الشعراء في تناولهم للقضايا والطروحات الفلسفية.

وبعد هذا التوضيح المختصر لما يقصد بالفلسفة، لابد من رفع الستار عن الولد البار للفلسفة في الثقافة الإسلامية وهو علم الكلام، لأن الفلسفة وعلم الكلام سنجد تحقُّقاتهما في الشعر العربي سواء بسواء في مراحل مختلفة.

لقد كثرت تعريفات علم الكلام، نذكر منها على سبيل المثال تعريف الفارابي الذي يرى فيه أنه « ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » [4] في حين يرى الإيجي أنه « علم بِأُمُور يقتدر مَعَه أَي يحصل مَعَ ذَلِك الْعلم حصولا دائميا عاديا قدرَة تَامَّة على إِثْبَات العقائد الدِّينِيَّة على الْغَيْر وإلزامه إِيَّاهَا بإيراد الْحجَج عَلَيْهَا وَدفع الشُّبَه عَنْهَا » [5] من التعريفين السابقين يتبين أن علم الكلام هو ما يهتم بدراسة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وردِّ الشبهات التي تثار حولها بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية، معتمدا في ذلك على المصطلحات الفلسفية التي استقاها من الوافد اليوناني خاصة.

إذا كان المشترك بين علم الكلام والفلسفة هو وجوب النظر العقلي، والاعتماد على الدليل والبرهان فإن أهم فارق يميز منهج الفلسفة عن منهج علم الكلام أن « المتكلم يبدأ من عقيدة يؤمن بها سلفا، ويقوم بالاستدلال على ما آمن به بالعقل، وإيراد الأدلة العقلية على صحة ما يؤمن به (...) أما الفيلسوف فإنه يبدأ بحثه دون عقيدة أو رأي سابق عليه أن يقوم بإثباته، بل يبدأ بالعقل وينتهي إلى ما انتهى إليه العقل» [6] إذن علم الكلام يهدف إلى تأييد العقائد الدينية بالحجج العقلية والدفاع عنها والرد على مخالفيها بخلاف الفلسفة التي تسعى إلى الكشف عن الحقيقة، وتحدد مجال بحثها بمبادئ الوجود وعلله والكون والإنسان من غير تقيُّد بمسلَّمات معينة.

نماذج من صور حضور النزعة الفلسفية في الشعر العربي المشرقي :

يذهب الدارسون إلى أننا حين نتكلم عن تمظهرات البعد الفلسفي في الشعر العربي، لابد من الرجوع به إلى العصر الجاهلي، حيث يبدو فيه الإنسان العربي « شديد الانشغال بانعكاسات العالم من حوله على نفسه، سواء أكان العالم الجغرافي ممثلا في الصحراء بمخاوفها ومصاعبها ومشقاتها، أم الجبال بطبيعتها القاسية

العنيفة، أم العلاقات البشرية المحكومة بشريعة الغزو في معظم الأحيان، أم بذلك المجهول الذي يداعب مخيلة الشاعر فلا يعرف عنه شيئا، إلا أن يحاول البحث وأن يسجل لنفسه إزاءه موقفا » [7]، ولعل أكثر ما استرعى تفكير الجاهلي وتأمله هي ثنائية الوجود في بعدها الزمني المحير : الموت والحياة، التي تتجلى في وقوفه على الأطلال، حيث تختلط في نفسه مشاعر الأمل والألم والضياع والخلاص، يعيش بين سجن الماضي المشرق وبين فضاء الغد المجهول، و مع مجيء الدين الإسلامي انجلت الصورة القاتمة من وجدان الجاهلي، بحيث وجد العربي فيه إجابة لكل ما أرقه من أسئلة في العصر الجاهلي، ثم ما لبث أن تغير الوعي العربي، أو قل فلسفته إزاء جميع القضايا المحيطة به، خاصة مع المستجدات المرتبطة بإيقاع الحياة الجديدة الجامعة بين الثقافة العربية الإسلامية والوافد الأجنبي، الأمر الذي انعكس على جميع مناحي الحياة الاجتماعية والعقلية والأدبية، ولعل الذي يهمنا في هذا الصدد، والذي كان له الأثر الكبير في المشهد الشعري، هو بدايات ظهور علم الكلام ومسائله والفرق الإسلامية وأطروحاتها على سطح الحياة العقلية والسياسية والأدبية في العصرين الأموي والعباسي، وقد كانت الإرهاصات لعلم الكلام تدور حول علاقة العلم بالإيمان، وقضية القدر، فظهرت في المسألة الأولى فرق المرجئة والمعتزلة والخوارج والأشاعرة ثم الكرامية، وظهرت في الثانية مقالات القدرية والجبرية، وبينهما أهل السنة والجماعة، فطال الجدل والنظر عند كل الفرق في كل ما يخصُّ علم الكلام، حتى قال زيد بن جندب خطيب الخوارج ذاكرا ما آل إليه أمر أصحابه [8]:

كُنَّا أُنَاسًا عَلَى دِينٍ فَفَرَّقَنَا	**طُولُ الجِدَالِ وَخَلْطُ الجِّدِ بِاللَّعِبِ**
مَا كَانَ أَغْنَى رِجَالًا ضَلَّ سَعْيُهُمُ	**عَنِ الجِدَالِ وَأَغْنَاهُمْ عَنِ الخُطَبِ**

فعلى سبيل المثال فرقة المرجئة؛ التي كانت ترجئ الحكم على المسلم العاصي وتترك أمره لله تعالى، وكانت تؤمن بالجبر وتعطيل حرية الإنسان، أما فيما يخصُّ قناعاتهم السياسة فقد تفرَّعت عن القول بالإرجاء، فلم يطلقوا ألسنتهم في خلافة الصحابة، وقد كان الأمويون يأخذون به لأنه الأصلح لإبقاء الخلافة فيهم ، « لأنه يفضي بالناس إلى أن يعتقدوا أن حكم بني أمية مهما ظلموا قدرٌ مقدورٌ، سبق لهم في أم الكتاب، فلا داعي لنقدهم ولا للخروج عليهم » [9] فوجدوا لأجل هذا استنكارا من طرف الشيعة، وشاهد هذا البغض ما يرويه الجاحظ لأحد الشعراء قوله [10]:

إِذَا المُرْجِيُّ سَرَّكَ أَنْ تَرَاهُ	**يَمُوتُ بِدَائِهِ مِنْ قَبْلِ مَوْتِهِ**
فَجَدِّدْ عِنْدَهُ ذِكْرَى عَلِيٍّ	**وَصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ**

ويقول ثابت قُطْنَة وهو شاعر من العراق يثبت في شعره عقيدة المرجئة في قضايا الإيمان والقضاء والقدر :[11]

نُرْجِي الْأُمُورَ إِذا كَانَتْ مُشَبَّهَةً	وَنَصْدُقُ القَوْلَ فِي مَنْ جَارَ أَوْ عَنَدَا
الْمُسْلمُونَ عَلَى الْإِسْلَامِ كُلّهِمُ	وَالْمُشْرِكُونَ أَشَتُّوا دِينَهُمْ قِدَدَا
وَلَا أَرَى أَنَّ ذَنْباً بَالِغٌ أَبَدًا	بِالنَّاسِ شِرْكًا إِذَا مَا وَحَّدُوا الصَّمَدَا
لَا نَسْفِكُ الدَّمَ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِنَا	سَفْكُ الدِّمَاءِ طَرِيقًا وَاضِحًا جُدُدَا
مَنْ يَتّقِ اللهَ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ لَهُ	أَجْرُ التَّقِيّ إِذَا وَافَى الْحِسَابَ غَدَا
وَمَا قَضَى اللهُ مِنْ أَمْرٍ فَلَيْسَ لَهُ	رَدٌّ وَمَا يقْضِ مِنْ شَيْء يَكُنْ رَشَدَا
كُلُّ الْخَوَارِجِ مُخْطِ فِي مَقَالَتِهِ	وَلَوْ تَعَبَّدَ فِيمَا قَالَ وَاجْتَهَدَا
أَمَّا عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ فَإِنَّهُمَا	عَبْدَانِ لَمْ يُشْرِكَا بِاللَّهِ مُذْ عَبَدَا
اللهُ يَعْلَمُ مَاذَا يَحْضرَانِ بِهِ	وَكُلُّ عَبْدٍ سَيَلْقَى اللهَ مُنْفَرِدَا

وإذا تأملنا شعراء بني أمية نجدهم يدورن في فلك الإرجاء والجبر، بحيث إن النصوص في ذلك أكثر من أن تحصر، يكفينا قول جرير في تقرير أحقية بني أمية بالخلافة معتمدا دليل القدر والقياس [12]:

نَالَ الْخِلافَةَ إِذْ كَانَتْ لَهُ قَدَرًا	كَمَا أَتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرِ

أما المعتزلة كأشهر الفرق الكلامية قاطبة فإنهم لما أدركوا « أثر الأدب في إكمال الثقافة وتنوير العقول انكبوا عليه يدرسونه ويتزودون منه، وقد رغبهم فيه أنهم كانوا دعاة مقالة ورؤساء نحلة، وذلك يتطلب فصاحة في اللسان ومقدرة على البيان » [13] ولكن مع أهمية الأدب شعرا ونثرا عند هذه الطائفة ودوره في نشر مذهبهم والدفاع عن آرائهم، هناك سؤال يفرض نفسه لِمَ لمْ يصلنا من الفرق الإسلامية – وعلى رأسهم المعتزلة – شعرٌ كثيرٌ ؟ وقد حفظت لنا كتب الأدب أسماء شعراء يدينون بالاعتزال كبشر بن المعتمر وإبراهيم النظام وصفوان الأنصاري والعتابي وغيرهم، حتى إن أبا عبيد الله محمد بن عمران المرزباني في معجمه وهو يترجم

لواحد من شعراء المعتزلة يسمى محمد بن دكين، يروي له بعض الأشعار، ويذكر أن له أشعارا يحض فيها على القول بالعدل والتوحيد، ولكنه لا يذكر منها شيئا [14]، ولعلَّ السبب في ذلك يمكن أن يرجع لعوامل سياسية ودينية وتاريخية، اجتمعت كي تغطي على هذا الشعر، ولعلَّ الفتنة الطائفية بين المعتزلة وأهل السنة خاصة، هي من بين أهم تلك الأسباب، حيث تروي لنا كتب التاريخ، أنه لما تمكن أهل السنة في خلافة المتوكل– بعد ما تعرضوا له في فتنة خلق القرآن أيام المأمون – ، شنوا غارات على كل ما يتعلق بالمعتزلة من مؤلفات وكتب بالإحراق والتدمير، فلم يصلنا من تراثهم الفكري والأدبي إلا النزر القليل بالقياس إلى ضخامة ما أنتجته قرائحهم على مدى سنوات طويلة، وفيما يلي عرض لبعض تلك الأشعار القليلة التي تظهر فيها النزعة الاعتزالية، يقول العطوي أحد حذاق متكلمي المعتزلة ذاكرا مصطلحات كلامية في معرض التغزل بنوع من التجريد المستملح [15] :

فَوَحَقّ البَيَانِ يَعُضُدُهُ البُرْ	**هَانُ فِي مَأْقَطِ أَلَدّ الخِصَامِ**
مَا رَأَيْنَا سِوَى الحَبِيبَةَ شَيْئاً	**جَمَعَ الحُسْنَ كُلَّهُ فِي نِظَامِ**
هِيَ تَجْرِي مَجْرَى الأَصَالَةِ فِي الرَّأْ	**يِ وَمَجْرَى الأَرْوَاحِ فِي الأَجْسَامِ**

إن المتأمل في الشعر العربي حتى في أوج التمازج والتلاقح الحضاري والثقافي والفكري، يجد أن من الشعراء من نأى بنفسه عن التيارات الفلسفية التي غزت المشهد الشعري آنذاك سواء عند الشعراء المحسوبين على الطوائف الكلامية أو غيرهم، ولعل أبرز من نمثل به هو البحتري، الذي لم يتأثر بتلمذته على أبي تمام الذي يعدُّ من أبرز الشعراء الذين استلهموا الوافد الأجنبي في صورته العقلية خاصة، فلم تظهر عنده إلا فلتات فلسفية وفكرية بسيطة، بل إنه حمل على الشعراء الذين يتكلفون ذكر الفلسفة والمنطق في شعرهم فيقول مبرزا موقفه منهم [16] :

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ	**وَالشِّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهْ**
وَلَمْ يَكُنْ ذُو القُرُوحِ يَلْهَجُ بِالـ	**ـمَنْطِقِ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُهْ**
وَالشِّعْرُ لَمْحٌ تَكْفِي إِشَارَتُه	**وَلَيْسَ بِالهَذْرِ طُوِّلَتْ خُطَبُهْ**

لكننا إذا تقدمنا نجد أن معاصره ابن الرومي وبعده المتنبي وأبا العلاء « تعمقوا في هذا الفكر، بل لقد أقبلوا

عليه يلتهمونه التهاما، بل قد انقضّوا عليه انقضاضا، وكأنما لم يريدوا أن يبقوا منه بقية » [17] ولكن الملاحظ أنه رغم استيعاب المعطى الفلسفي في أشعار أولئك، إلا أن هذا الشعر ظل محتفظًا بهويته العربية، ويظهر ذلك جليا عند المتنبي، فهم بهذا استطاعوا أن يطوعوا هذا الوافد الجديد ويضعوه خادما لمقوماتهم الفنية والفكرية، لا مخدومًا، بمعنى آخر« هم يتخذون من هذا الفكر وسائل كي يتعمقوا في تصوير المشاعر والأفكار التي طالما عرض لها الشعر العربي » [18]

مما سبق يتبين لنا كيف تنوع حضور المعطى الفلسفي / الكلامي في الشعر العربي تنوعا كبيرا يرجع إلى اطلاع الشاعر وتمكنه من استيعاب الأطروحات الفلسفية والمنطقية في شعره، ويرجع أيضا لمصادره المعرفية التي استقى منها فلسفته، وأخيرا يرجع لدرجات تمثُّله بهذا المعطى، يقول شوقي ضيف: إن « البناء الفني للشعر لم تنفصل وحداته عن البناء العقلي العام، بل قل إنَّ هذا البناء أخذ يتشكل في أوضاع جديدة تحت تأثير الرقي الفكري الذي أصاب العقلية العربية » [19]، وفيما يأتي شواهد ونماذج روتها لنا كتب الأدب عن تجليات الفلسفة في الشعر العربي :

– يُروى عن أحد الشعراء أنه أنشد البيتين الآتيين معتمدا حسن التقسيم :

وَفِي أَرْبَعٍ مِنّي خَلَتْ مِنْكَ أَرْبَعٌ	**فَمَا أَنَا دَارٍ أَيُّها هَاجَ لِي كَرْبِي**
أَوَجْهُكِ فِي عَيْنِي أَمِ الرِّيقُ فِي فَمِي	**أَمِ النُّطْقُ فِي سَمْعِي أَمِ الحُبُّ فِي قَلْبِي**

فلما سَمعَهما يَعقوبُ بْنُ إسحاق الكِنديُّ قال: هَذَا تقسيمٌ فلسَفيٌّ. [20]

وتكثر هذه التقسيمات والتشعيبات المحكومة بالمنطق خاصة في العصر العباسي، بل لقد عدّت بعد ذلك في الدرس البلاغي واحدة من أوجه التميز في الشعر العربي، والشواهد في ذلك أكثر من أن تستقصى، أما فيما يخص استخدام المصطلحات الفلسفية والكلامية فلا شك أن جل شعراء العصر العباسي ضربوا في ذلك بسهم، ويرجع ذلك للثقافة العربية الشائعة آنذاك بين أوساط المثقفين من علماء الكلام وعلماء الدين والشعراء وغيرهم، من ذلك ما رُوي عن بشار بن برد من أبيات تحمل محتوى كلاميا، هو رجع الصدى لما كان يدور في حلق ومجالس العلم آنذاك، ومنه قوله في مسألة الجبر والاختيار، وكيف أنه يرى الجبر خلاف ما يراه المعتزلة [21]:

خُلِقْتُ عَلَى مَا فيَّ غَيْرَ مُخَيَّرٍ	**وَلَوْ أَنَّنِيْ خُيِّرْتُ كُنْتُ المُهَذَّبَا**
أُرِيدُ فَلَا يُقْضَى وَيُقْضَى وَلم أُرِدْ	**ويَقْصُرُ عِلْمِي أَنْ أَنَالَ المُغَيَّبَا**

وَأُصْرَفُ عَنْ قَصْدِي وَإِنِّي لَمُبْصِرٌ	وَأَضْحَى ومَا قَضَّيتُ إِلَّا تَعَجُّبَا

أيضا ما عبر به أبو نواس عن فكرة ((**الجوهر الفرد**))، أو الجزء الذي لا يتجزأ، الذي هو محل اختلاف بين المعتزلة أنفسهم، في معرض غزلي، حين يقول [22]:

يَا عَاقِدَ الْقَلْبِ مِنِّي	هَلَّا تَذَكَّرْتَ حَلَّا
تَرَكْتَ مِنِّي قَلِيلًا	مِنَ الْقَلِيلِ أَقَلَّا
يَكَادُ لَا يَتَجَزَّا	أَقَلَّ فِي القَوْلِ مِنْ لَا

ويقول أيضا ذاكرا فكرة التولُّد (هو الفعل الذي ينشأ من فعل آخر دون قصد) في الغزل كذلك [23]:

وَذَاتِ خَدٍّ مُوَرَّدْ	قُوهِيَّةَ المُتَجَرَّدْ
تَأَمَّلُ العَيْنُ مِنْهَا	مَحَاسِنًا لَيْسَ تَنْفَدْ
فَبَعْضُهَا قَدْ تَنَاهَى	وَبَعْضُهَا يَتَوَلَّدْ
وَالحُسْنُ فِي كُلِّ عُضْوٍ	مِنْهَا مُعَادٌ مُرَدَّدْ

وحسبنا في هذا صنيع ابن الرومي، الذي يقول عنه شوقي ضيف : « لم يكن ابن الرومي يذهب مذهب البحتري في أن الشعر لا يحتاج إلى فلسفة ومنطق؛ بل كان يرى أنهما أصلان مهمّان في حرفته؛ فهو يعتمد عليهما في تفكيره، وهو يستخدمها في صياغته، حتى لتتخذ أبياته في كثير من نماذجه شكل أقيسة دقيقة؛ فهو يقدم لها بمقدمات ويخرج منها بنتائج، وكأنه رجل من رجال المنطق، بل هو رجل من رجال الفكر الحديث، وهو لذلك يأبى إلا أن يخرج نماذجه إخراجًا حديثًا، فيه فكر، وفيه فلسفة، وفيه منطق، وفيه تلك الصفات العقلية الجديدة التي يمتاز بها شعراء العصر العباسي من أسلافهم القدماء » [24] وتظهر فلسفته الشعرية في قوله مبرزا أحوال الإنسان وموقفه من الدنيا [25]:

لِمَا تُؤْذِنُ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا	يَكُونُ بُكَاءُ الطِّفْلِ سَاعَةَ يُولَدُ

وَإِلَّا فَمَا يُبْكِيهِ مِنْهَا وَإِنَّهَا	لَأَفْسَحُ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَأَرْغَدُ
إِذَا أَبْصَرَ الدُّنْيَا اسْتَهَلَّ كَأَنَّهُ	بِمَا سَوْفَ يَلْقَى مِنْ أَذَاهَا مُهَدَّدُ
وَلِلنَّفْسِ أَحْوالٌ تَظَلُّ كَأَنَّهَا	تُشَاهِدُ فِيهَا كُلَّ غَيْبٍ سَيُشْهَدُ

أما إذا انتقلنا إلى أبي تمام كواحد من أهم فلاسفة الشعر في العصر العباسي – كما قال عنه الآمدي في موازنته – فإننا لاشك سنجد شاعرا إشكاليا استطاع أن « يستخدم الثقافة والفلسفة في شعره استخدامًا فنيًّا واسعًا، يحاول بهما أن يحدث لنفسه أسلوبًا متموّجًا بالفكر زاهيًا بالعقل شديد الحركة والحياة » [26] ولعلنا إذا ذهبنا نتتبع مواضع الإبداع الفلسفي في شعره فإننا لاشك نعجز أمام كثرتها، يكفي في هذا المقام فقط أن نشير إلى شاهدٍ واحد حاول فيه أن يفلسف ظهور الشيب عنده، وأن يقنع محبوبته برجحان أفضليته ضاربا لها أقيسة فنية طريفة، فيقول [27]:

يَوْمِي مِنَ الدَّهرِ مِثْلُ الدَّهْرِ مُشْتَهِرٌ	عَزْماً وحَزْماً وَسَاعِي مِنْهُ كالحِقبِ
فأَصْغِرِي أَنَّ شَيْباً لاَحَ بِي حدَثاً	وأَكْبِرِي أَنَّني في المَهْدِ لم أَشِبِ
ولايُؤَرِّقْكِ أيِماضُ القَتيرِ بِهِ	فإنَّ ذاكَ ابْتِسَامُ الرَّأْيِ وَالأَدَبِ
رَأَتْ تَشَنُّنَهُ فَاهْتَاجَ هَائِجُهَا	وَقَالَ لاعِجُهَا لِلعَبْرةِ : انْسكِبِي
لا تُنْكِرِي مِنْهُ تَخْدِيداً تجلّلهُ	فالسَّيْفُ لا يُزْدَرَى إنْ كانَ ذَا شُطَبِ

وأخيرا لا يختلف اثنان في أن شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبا العلاء المعري، وهو من الشخصيات المشْكَلَة في التاريخ الإسلامي الذين اختُلف في إيمانهم وزندقتهم « فمن ناعتٍ إيّاه بالتقى وحسن العقيدة، ومن ناسب إليه الضلال والإلحاد » [28] ، ويرجع سبب اتهام الناس له بفساد الدين والمروق عن جادته، هو آراؤه الفلسفية المبثوثة في شعره، والتي فُهِمَ منها أنها ازدراء بالأديان والعقائد، وقول بأقوال الزنادقة والملحدين، وبخاصة في ديوانه اللزوميات (لزوم ما لا يلزم)، الذي قاله في فترة عزلته عقب رجوعه من بغداد والتي اكتملت فيها ملكته الشعرية ورؤيته الفكرية للإنسان والكون والحياة، وليس يهمنا مسألة إيمانه وكفره، فهذا إلى الله هو حسيبه، الذي يهمنا هو تناول شعره الفلسفي، الذي جعل منه في القرن الخامس الهجري خاتمة فطاحلة

الشعراء على رأي كثير من الدارسين، يقول مثلا في طباع من يشترون دنياهم بدينهم من أدعياء الزهد والورع [29]:

رُوَيْدَكَ قَدْ غُرِرْتَ، وَأَنْتَ حُرٌّ	بِصَاحِبِ حِيلَةٍ يَعِظُ النِّسَاءَ
يُحَرِّمُ فِيكُمُ الصَّهْبَاءَ صُبْحاً	ويَشْرَبُها عَلَى عَمْدٍ مَسَاءَ
يَقُولُ لَكُمْ: غَدَوْتُ بِلَا كِسَاءٍ	وَفِي لَذَّاتِهَا رَهَنَ الكِسَاءَ
إِذَا فَعَلَ الفَتَى مَا عَنْهُ يَنْهَى	فَمِنْ جِهَتَيْنِ لَا جِهَةٍ أَسَاءَ

ويقول في قصيدته الشهيرة في رثاء صديقه أبي الخطاب الجبَّلي، ذاكرا فيها فلسفته للحياة والموت [30]:

غَيْرُ مُجْدٍ فِي مِلَّتِي وِاعْتِقَادِي	نَوْحُ باكٍ وَلا تَرَنُّم شَادِي
وَشَبِيهٌ صَوْتُ النَّعَيِّ إِذَا قِيسَ	بِصَوْتِ البَشِيرِ فِي كُلِّ نَادِي
أَبَكَتْ تِلْكُمُ الْحَمَامَةُ أَمْ غَنَّتْ	عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا المَيَّادِ ؟
صَاحِ هَذِي قُبُورُنَا تَمْلأُ الرَّحْبَ	فَأَيْنَ القُبُورُ مِنْ عَهْدِ عَادِ ؟
خَفِّفِ الْوَطْءَ مَا أَظُنُّ أَدِيمَ الأَرْضِ	إِلَّا مِنْ هَذِه الأَجْسَادِ
وقَبِيحٌ بِنَا وَإِن قَدُمَ العَهْـ	ـدُ هَوَانُ الآبَاءِ وَالأَجْدَادِ
سِرْ إِنِ اسْطَعْتَ فِي الْهَوَاء رُوَيداً	لَا اخْتِيَالاً عَلَى رُفَاتِ العِبَادِ
رُبَّ لَحْدٍ قَدْ صَارَ لَحْداً مِرَارًا	ضَاحِكٍ مِنْ تَزَاحُمِ الأَضْدَادِ
وَدَفِينٍ عَلَى بَقَايَا دَفِينٍ	فِي طَوِيلِ الْأَزْمَانِ وَالآبَادِ
تَعِبٌ كُلُّهَا الحَيَاةُ فَمَا أَعْجَـ	ـبُ إلاَّ مِنْ رَاغِبٍ فِي ازْدِيَادِ!

إِنَّ حُزْناً فِي سَاعَةِ المَوْتِ أَضْعَا	فُ (أَضْعَافٍ) سُرُورٍ فِي سَاعَةِ المِيلَادِ
ضَجْعَةُ الموتِ رَقْدَةٌ يَسْتَرِيحُ ال	جِسْمُ فِيهَا وَالعَيْشُ مِثْلُ السُّهَادِ

نماذج من صور حضور النزعة الفلسفية في الشعر العربي المغربي (الأندلسي) :

من المعلوم أن الاتجاه الفلسفي في الأندلس لم يستسغه العقل العربي هناك، إلا بعدما مرَّ بمراحل أنكرته وقاومته في البداية، ويظهر ذلك الموقف خاصة عند الفقهاء، الذين يرون فيه هرطقة وإلحادا وتنكبا عن الصراط المستقيم، ثم أصبح في مرحلة تالية يستحضر تملحاً واستئناساً وإشارةً إلى بعض مباحثه ومصطلحاته، وخير من يمثل هذه المرحلة هو ابن حزم في قوله [31] :

إِذَا مَا وَجَدْنَا الشَّيءَ عِلَّةَ نَفْسِهِ	فَذَاكَ وُجُودٌ لَيْسَ يَفْنَى عَلَى الأَبَدِ

وقوله كذلك [32]:

تَرَى كُلَّ ضِدٍّ بِهِ قَائِمًا	فَكَيْفَ تَحُدُّ اخْتِلَافَ المَعَانِي
فَيَا أَيُّهَا الجِسْمُ لَا ذَا جِهَاتٍ	وَيَا عَرَضًا ثَابِتًا غَيْرَ فَانِ
نَقَضْتَ عَلَيْنَا وُجُوهَ الكَلَامِ	فَمَا هُوَ مُذْ لُحْتَ بِالمُسْتَبَانِ

حيث إنَّ المتمعن في منهج ابن حزم يرى الصوت الفلسفي في مؤلفاته لا يكاد يسمع للعلة السابقة، كيف لا وابن حزم هو صاحب مذهب فقهي مستقل (الظاهرية).

أما في المرحلة الثالثة فقد « تمَّ فيها إخضاع الشعر للفكرة الفلسفية، ولا ريب في أن ذلك ناجم عن عاملين : الحرية النسبية في التعبير عن الاتجاه الفكري أولا ثم تأثير أبي العلاء ثانيا » [33] والملاحظ أن المرحلتين الأخيرتين كانتا في عصر ملوك الطوائف تحديدا، بحكم التفتح الكبير للحواضر الأندلسية على الثقافات الأجنبية، ويكفينا دليلا ظهور فلاسفة عظام كابن رشد وابن باجة وابن الطفيل وغيرهم، ولنا هنا أن نمثل بابن السيد البطليوسي الذي ملأ شعره بالطروحات الفلسفية، وأبي الطالب عبد

الجبار الذي تفنن في ذكر قضايا فلسفة عصره في أرجوزته، والتي منها قوله في أدلة المعرفة والاستدلال على الصانع جل وعلا والحد والاسم والزمان والمكان والجوهر والعرض [34]:

وَالجِسْمُ لَيْسَ فَاعِلًا فِي الجِسْمِ	قَالَ بِهَذَا القَوْلِ أَهْلُ العِلْمِ
وَلَيْسَ أَوْلَى بِرَسْمِ العَقَلِ	مِنْ ذَاكَ لِمَا اسْتَوَيَا فِي المِثْلِ
دَانُوا مَعَاً بِقِدَمِ الحَوَادِثِ	سَوْفَ يُجَازَوْنَ بِخِزْيٍ كَارِثِ
وَالحَدُّ قَوْلٌ مُوجَزٌ مَطْبُوعُ	مُخَصَّصُ يُدْرَى بِهِ المَوْضُوعُ
وَالاسْمُ مَا دَلَّ عَلَى المَوْجُودِ	فَمَازَهُ مِنْ سَائِرِ المَعْدُودِ
وَاعْلَمْ بِأَنَّ الجِسْمَ وَالزَّمَانَا	مُصْطَحِبَانِ أَبَدَاً قِرَانَا
إِذِ الزَّمَانُ حَرَكَاتُ الجِسْمِ	وَذَاكَ أَقْصَى مُدْرَكٍ بِالوَهْمِ
وَكُلُّ شَيءٍ جَوْهَرٌ أَوْ عَرَضْ	إِلَّا الذِي الطَّوْعُ لَهُ مُفْتَرَضْ
فَإِنْ فَحَصْتَ قَائِلاً مَا الجَوْهَرُ	وَمَا هُوَ العَرَضُ إِذْ يُفَسَّرُ
فَالجَوْهَرُ الحَامِلُ لِلْأَعْرَاضِ	وَهْوَ الذِي لَيْسَ بِذِي أَبْعَاضِ
وَالعَرَضُ المَحْمُولُ كَالأَلْوَانِ	وَحَرَكَاتِ النُّجُومِ وَالإِسْكَانِ

وكما هو ملاحظ في هذه الأرجوزة أنها تنحو منحى تعليميا، كما في متون العلوم المختلفة المعروفة، أو أنها لها علاقة بالشعر الزهدي على شاكلة أرجوزة ذات الأمثال لأبي العتاهية. فإذا خرجنا من عباءة الأراجيز والشعر التعليمي الجاف إلى الشعر الفلسفي في صبغته الغنائية، فإنه يصادفنا في هذا المجال عبد الجليل بن وهبون المرسي أحد وجهاء وشعراء بني عباد، في قصيدة يرثي فيها الأعلم الشنتمري المعروف، بقصيدة ملأها تفلسفا على مذهب أبي العلاء المعري، مستحضرا ثنائية الحياة والموت، فيقول [35]:

نَفْسِي وَحِسّي إنْ وَصَفْتَهُمَا مَعًا	آلٌ يَذُوبُ وَصَخْرَةٌ خَلْقَاءُ
لَوْ تَعْلَمُ الأَجْبَالُ كَيْفَ مَآلُهَا	عِلْمِي لَمَا امْتَسَكَتْ لَهَا أَرْجَاءُ
إنَّا لَنَعْلَمُ مَا يُرَادُ بِنَا فَلِمَ	تَعْيَا القُلُوبُ وَتَغْلَبُ الأَهْوَاءُ
طَيْفُ المَنَايَا فِي أَسَالِيبِ المُنَى	وَعَلَى طَرِيقِ الصِّحَةِ الأَدْوَاءُ
بِتَعَاقُبِ الأَضْدَادِ مِمَّا قَدْ تَرَى	جَلَبَتْ عَلَيْكَ الحِكْمَةُ الشَّنْعَاءُ
لَمْ يُنْكِرْ الإِنْسَانُ مَا هُوَ ثَابِتٌ	فِي طَبْعِهِ لَوْ صَحَّتْ الآرَاءُ
وَنَظِيرِ مَوْتِ المَرْءِ بَعْدَ حَيَاتِهِ	أَنْ تَسْتَوِي مِنْ جِسْمِهِ الأَعْضَاءُ
دَنِفٌ يَبْكِي لِلْصَّحِيحِ وَإِنَّمَا	أَمْوَاتُنَا – لَوْ تَشْعُرُ – الأَحْيَاءُ
مَا النَّفْسُ إلَّا شُعْلَةٌ سَقَطَتْ إلَى	حَيْثُ اسْتَقَلَّ بِهَا الثَّرَى وَالمَاءُ

ومما يجري في هذا المضمار قول أبي عامر الشنتريني ذاكرا فلسفته في الجسد والنفس [36]:

يَا لِقَوْمِي دَفَنُونِي وَمَضَوْا	وَبَنَوْا فِي الطِّينِ فَوْقِي مَا بَنَوْا
لَيْتَ شِعْرِي إذْ رَأَوْنِي مَيِّتًا	وَبَكَوْنِي أيَّ جُزْأَيْ بَكَوْا
أَنَعَوْا جِسْمِي فَقَدْ صَارَ إلَى	" مَرْكَزِ التَّعْيِينِ " أَمْ نَفْسِي نَعَوْا
كَيْفَ يَنْعُونَ نُفُوسًا لَمْ تَزَلْ	قَائِمَاتٍ بِحَضِيضٍ وَبِجَوْ
مَا أَرَاهُمْ نَدَبُوا فِيَّ سِوَى	" فَرْقَةَ التَّأْلِيفِ " إنْ كَانُوا دَرَوْا [37]

ويقول الصاحب بن عباد ذاكرا مذهب الاعتزال في القدر، الذي كان يدين به، ولكنه يدعي تركه إيّاه إلى مذهب الجبر في قالب من الغزل الرقيق، والمعنى البديع [38]:

كُنْتُ دَهْراً أَقُولُ بِالاسْتِطَاعَهْ	وَأَرَى الْجَبْرَ ضِلَّةً وَشَنَاعَهْ
فَفَقَدْتُ اسْتِطَاعَتِي فِي هَوَى ظَبْ	يٍ فَسَمْعاً لِلْمُجْبِرِينَ وَطَاعَهْ

مما سبق يمكن أن نجمل نتائج الدراسة في النقاط التالية :

*/ تفاوت الشعراء في حضور المعطى الفلسفي عندهم، حيث إن منهم من كان يغرق في الأخذ بأطراف كل ما يتعلق بهذا المعطى، وهناك من كان يأخذ باليسير منه على حسب مقتضيات المعاني والأفكار، وعلى حسب ملكاته العقلية واطلاعه.

*/ الحضور الفلسفي في الشعر العربي أورثه غنى وعمقا، جعل الشاعر يتغلغل في حقائق الأشياء والمعاني والأفكار، فيصل بذلك إلى أبعد أغوارها ودخائلها، ولعل بدء الاستثمار في الملكات العقلية لتوليد المعاني واستقصائها ودقة التحليلات والتقسيمات يرجع إلى بشار بن برد ومن تلاه، لكنه يصل القمة مع أبي تمام وابن الرومي والمتنبي وأبي العلاء.

*/ كثرة التوليدات العقلية، التي مكنتهم من إيراد مدح الشيء وذمه، والاعتماد على أدلة وبراهين لكل منهما، أيضا توليد المعاني في وصف شيء واحد، بأكثر من وجه، كما حدث للشاعر إسماعيل بن إبراهيم الحمدوني، الذي أهداه ممدوحه أحمد بن حرب المهلبي طيلسانا (كساء فارسيا)، فلم يعجبه فقال فيه مقطوعات يذم فيها الطيلسان، وصل بها إلى خمسين مقطوعة كل واحدة لا تشبه أختها في أوجه الذم.

*/ ظهور موضوعات في الشعر العربي لم تكن مطروقة من قبل، حتى جاءت الفرق الكلامية وبالأخص المعتزلة، وتناولتها بالدراسة والتحليل العميق والمركز، كموضوع الحيوان، والبخلاء، والقيان، والأجناس (البيضان والسودان)، والتجار، والمعلمين...

*/ تطويع الأغراض الشعرية التقليدية للتفكير الفلسفي والمقالات الكلامية وبخاصة غرض المدح والفخر والهجاء في شقه المذهبي، والغزل في صورته المعروفة، كما عند النظّام والصاحب بن عبّاد وبشر بن المعتمر وصفوان الأنصاري.

الهوامش :

[1]– شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط08، 1987، ص71.

[2]– عيون الحكمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط02، 1980، ص16.

[3]– عبد الله التطاوي، حركة الشعر بين الفلسفة والتاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1992، ص 82.

[4]– إحصاء العلوم، قدم له وشرحه علي بوملحم، دار وكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط01، 1996، ص86.

[5]– عضد الدين الإيجي، المواقف، تح : عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ج 10، ص32.

[6]– علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة)، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط02، 1995، ص 115.

[7]– عبد الله التطاوي، حركة الشعر بين الفلسفة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 82– 83.

[8]– أبو عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح :عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط07، 1998،ج 10، ص 42.

[9]– شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، مرجع سبق ذكره، ص 77.

[10]– البيان والتبيين، ج03، مصدر سبق ذكره، ص350.

[11]– صلاح الدين الصفدي، الشعور بالعور، تح : عبد الرزاق حسين، دار عمار، عمان، الأردن، ط01، 1988، ص 124.

[12]– الديوان بشرح محمد بن حبيب، تح : نعمان محمد أمين طه، دار المعارف ، القاهرة، مصر، ط03، 1986، ج 02، ص 416

[13]– أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص131.

[14]– راجع : معجم الشعراء، تصحيح وتعليق : ف. كرنكو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 1982، ص 451.

[15]– المرجع نفسه، ص 432.

[16]– الديوان، المطبعة الهندية، مصر، 1229هـ، 1911م، ج 01، ص132.

[17]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الثاني)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط12، ص 190.

[18]– المرجع نفسه، ص 190– 191.

[19] – شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، مرجع سبق ذكره، ص 85.

[20]– محمد بن أيدمر المستعصمي، الدر الفريد وبيت القصيد، تح : كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2015، ج 05، ص 485.

[21]– المصدر نفسه، ج06، ص164.

[22]– ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط01، 1404هـ، ج 06، ص 251.

[23]– أبو عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سبق ذكره، ج 01، ص141.

[24]– الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص205.

[25]– الديوان، شرح : أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط03، 2002،ج 01، ص374.

[26]– شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي ، مرجع سبق ذكره، ص244.

[27]– الديوان بشرح الخطيب البريزي، قدم له: راجي الأسمر، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط02، 1994، ج 01، ص68– 69.

[28]– أنيس المقدسي، أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط17، 1989، ص398.

[29]– لزوم ما لا يلزم بشرح طه حسين وإبراهيم الأبياري، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، دط، ج 01، ص139– 141

[30]– سقط الزند، دار صادر، بيروت، لبنان، 1957، ص07– 08.

[31]– طوق الحمامة في الألفة والألاف، تح : إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط02، 1987، ص 95.

[32]– المصدر نفسه، ص 100.

[33]– إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين)، دار الشروق، عمان، الأردن، ط01، 1997، ص 101.

[34]– أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح : إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط01، 1978،ج 02، ص 922– 923.

[35]– المصدر نفسه، ج03، ص 478– 479.

[36]– المصدر نفسه، ج03، ص479.

[37]– اللّافت للنظر أن ابن بسام بعد إيراده لهذه الأبيات علق عليها بقوله : « وهذا معنى فلسفي، قلما عرج عليه عربي، وإنما فزع إليه المحدثون من الشعراء، حين ضاق عنهم منهج الصواب، وعدموا رونق كلام الأعراب، فاسترحوا إلى هذا الهذيان استراح الجبان إلى تنقص أقرانه، واستجادة سيفه وسنانه؛ وقد قال بعض أهل النقد إنه عيب في الشعر والنثر أن يأتي الشاعر أو الكاتب بكلمة من كلام الأطباء، أو بألفاظ الفلاسفة القدماء؛ وإني لأعجب من أبي الطيب، على سعة نفسه، وذكاء قبسه، فإنه أطال قرع هذا الباب، والتمرس بهذه الأسباب، وذكاء المعري: كثر به انتزاعه، وطال إليه إيضاعه، حتى قال فيه أعداؤه وأشياعه، وحسبك من شر سماعه، وإلى الله مآله، وعليه سؤاله » الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 480.

[38]– صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تح : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج 09، ص84.