Makale Türü / Article Type / نوع المقالة : Araştırma Makalesi / Research Article / البحث
Geliş Tarihi / Date Received / تاريخ الاستلام : 26.07.2021 • Kabul Tarihi / Date Accepted / تاريخ القبول : 08.09.2021
Atıf / Cite as / الاحالة : Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed "الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين." *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021): 349-385.

الشعر والأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين والمسلمين

الملخّص: للفلاسفة إسهامٌ بارزٌ في دراسة الشعر إبداعاً ونقداً؛ فقد حاول الفلاسفةُ توجيهَ الشعر توجيهاً وظيفيًّا نفعيًّا، يتحوَّل فيه الشعرُ إلى وسيلةٍ لتحقيقِ غايةٍ أكبر وهي سعادةُ الإنسانِ، وهم في سبيل تحقيق تلك الغاية تعرَّضوا للكثير من قضايا الشعر وجدليّاته، ومن أهمّ جدليّات الشعر التي أوْلاها الفلاسفةُ اهتماماً، جدليَّةُ الشعر والأخلاق. فهذه الجدليَّة ما زالت تمارس تأثيراً وفاعليَّةً في تحديد ماهية الشعر، وتحديد مقياسه، وبيان غايته. وتحاول هذه الدِّراسةُ أن تكشف عن طبيعة العلاقة بين الشعر والأخلاق، من خلال عرض مواقف الفلاسفة اليونانيين والمسلمين القُدَامَى منها والتي مثَّلت أسسَ ''منهجِ النقد الأخلاقيّ للشعر''، وقد جاءت الدراسةُ في مقدِّمةٍ ومبحثين أساسيين: تناول الأوَّلُ علاقةَ الشعرِ بالأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين ''أفلاطون، وأرسطو''. بينما تناول الآخرُ علاقةَ الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة المسلمين عند كلٍّ من ''الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مسكويه''، وقد اعتمدت الدراسةُ على المنهج المقارن الذّي يعود للآراء في مصادرها ويحلِّلها ويناقشها مع موازنتها بغيرها.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الأخلاق، الفلاسفة، اليونانيون، المسلمون.

Abdelkarim Amin Mohamed SOLIMAN *

Müslüman ve Yunan Filozoflarda Ahlâk ve Şiir Arasındaki İlişkisi

Öz: Filozofların eleştiri ve yaratıcılık bağlamında şiir araştırmalarına katkıları açıktır. Filozofların şiir yorumları daha çok faydaya ve uygulamaya yöneliktir. Burada şiir insan mutluluğu gibi yüce bir amaca hizmeti gerçekleştirecek bir araç haline dönüşmektedir. Filozoflar sözü edilen yüce amaca ulaşmak adına pek çok açıdan şiir araştırmalarına girişmişler ve diyalektik incelemelerde bulunmuşlardır. Filozofların ilk sırada ele aldıkları şiir diyalektiklerinden en önemlisi, şiir ve ahlak diyalektiğidir. İşbu diyalektik, şiirin mahiyetini, amacını ve temel ölçütlerini ortaya koymaya çalışan araştırmalarda etkili ve etkin bir rol oynamaya hâlihazırda devam etmektedir. Bu çalışmada ahlak ve şiir arasındaki irtibatın tabiatı araştırılacaktır. Ahlâkî eleştirel yöntemi şiire uygulayan Müslüman ve Yunan Filozofların konu ile ilgili yaklaşımları incelenecektir. Makalede bir giriş iki temel başlık vardır. Birinci başlıkta Aristo ve Eflatun gibi Yunan Filozoflarında şiirin ahlak ile irtibatı ele alınacaktır. İkinci başlık ise Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Miskeveyh gibi Müslüman Filozoflardaki şiirin ahlak ile ilişkisine ayrılmıştır. Çalışmanın temel yöntemi birincil kaynaklardan elde edilen verilerin tespit, tahlil süreçlerinden sonra birbirleri ile karşılaştırılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Ahlâk, Yunan Filozoflar, Müslüman Filozoflar, Karşılaştırma.

Poetry and Ethics between Greek and Muslim Philosophers

Abstract: Philosophers have made an outstanding contribution to the study of poetry creatively and critically. Philosophers have tried to direct poetry in a functional and utilitarian direction, in which poetry turns into a means to achieve a greater goal, which is human happiness. This dialectic still exerts an influence and effectiveness in defining the essence of poetry, determining its scale, and clarifying its purpose.This study attempts to reveal the nature of the relationship between poetry and ethics, by presenting the positions of the ancient Greek and Muslim philosophers about it, which represented the foundations of the "Ethical Criticism Approach to Poetry". This study came in two main sections in addition to the introduction: The first section dealt with the relationship of poetry and morals for the Greek philosophers "Plato and Aristotle". While the other section dealt with the relationship of poetry to morals for Muslim philosophers of "Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, and Miskawayh". The study relied on the balanced comparative approach that goes back to the opinions in its sources, analyses and discusses them while balancing them with others.

Keywords: poetry, ethics, Greek philosophers, Muslim philosophers.

* Öğr. Gör. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: abdelkreemameen@yahoo.com ORCID ID: https://www.orcid.org/0000-0003-2999-1031

المقدِّمة

بدأ نقدُ الشعر على أساسٍ أخلاقيٍّ مع أفلاطون، فقد هاجم أفلاطون خروجَ الشعراء اليونانيين على الأخلاق والفضائل، وانتقد تجرؤهم على الآلهة، وطالب بنفي الشعراء الذين لا يلتزمون بالأخلاق والفضائل والذين ينشرون الرذائل بين الجمهور، ويتسبَّبون في إثارة الفوضى داخل المدينة، وقد اتَّفق أرسطو على أهميَّة توجيه الشعر لتحقيق السعادة، وتطهير النفس، وهو ما انتقل بدوره إلى الثقافة العربيَّة، حيث تأثَّر الفلاسفةُ المسلمون بموقف كلٍّ من أفلاطون وأرسطو من علاقة الشعر بالأخلاق، ولذلك جاء موقفُ الفلاسفة المسلمين متَّفقاً على أهميَّة ارتباط الشعر بالأخلاق والفضائل، كما انتقدوا الشعرَ العربيّ لإهماله الجانب الأخلاقيّ، واحتفائه بالجانب الحسيّ الشهوانيّ، وهم في ذلك على خلاف النقَّاد العرب القدامى الذين ذهب فريقٌ منهم إلى رفض وجود أيّ علاقةٍ بين الشعر والأخلاق والدين، وهو ما يجعل منهجَ نقد الشعر عند الفلاسفة المسلمين متميّزاً عن المنهج النقديّ عند نقَّاد الشعر الخلَّص.

وقد قامت مجموعةٌ من الدراسات حول المفاهيم الشعريَّة أو النقديَّة عند الفلاسفة، ولكن لا توجد فيما قرأت دراسةٌ مستقلَّةٌ تناولت علاقة الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة، وإن جاءت الإشارة إليها في ثنايا بعض الدراسات، ومن هذه الدراسات ما يلي.

- نظريَّة الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ألفت محمد كمال عبد العزيز، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٤م.
- الشعر، الدين والأخلاق: الماهية، العلاقة والوظيفة — قراءة في التراث — عبد الملك أمين بوقفة، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، عدد١، جوان ٢٠١٥م.
- تحولات مفهوم الشعر عند الفلاسفة المسلمين في ضوء البلاغة العربيَّة من المحاكاة إلى التخييل.. والتعبير، حسين كتانة، جامعة آل البيت، الأردن، عدد٣، ٢٠١٨م.
- نظرية الجمال الشعري من وجهة نظر فلاسفة الأندلس (ابن رشد نموذجا)، مجلة الشارقة للعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، مجلد ١٥، عدد١، رمضان ١٤٣٩هـ — يونيو ٢٠١٨م.
- الشعر والحقيقة مقاربة فلسفية لماهية الشعر، كريم محمد، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعيَّة، ع٤٩، حزيران ٢٠١٩م.

وتحاول هذه الدراسةُ أن تتناول علاقةَ الشعر بالأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين بشكلٍ مستقلٍ، لِمَا لهذا النقد من تأثيرٍ على الثقافة العالميَّة والإسلاميَّة؛ فنقدُ هؤلاء الفلاسفة يمثِّل مرحلةً تأسيسيَّةً ما زالت تمارس تأثيراً حتَّى يومنا، وقد جاءت الدراسةُ في مبحثيين أساسيين على النحو التالي:

المبحث الأوَّل: الشعر والأخلاق في الفلسفة اليونانيَّة:

الاهتمام بالأخلاق هو أمرٌ قديمٌ قِدَم الوجود الإنسانيّ، ولكن هذا الاهتمام يتفاوت من عصرٍ إلى عصرٍ، ومن أُمَّةٍ لأخرى، كما أنَّ طبيعةَ النظر أو تصورَ الإنسان للأخلاق قد اختلف حسب مراحل التاريخ الفكريَّة والتطورات الاجتماعيَّة السياسيَّة، يقول عبد الرحمن مرحبا: ''هناك تصوران للأخلاق قديماً وحديثاً، فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة، أي أن أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة''[1]. ومعنى هذا أنَّ أخلاق اليونانيين القديمة تختلف عن الأخلاق الحديثة، وخاصَّة مع مجئ (كانت)؛ لأنَّ الأخلاق الحديثة هي ''أخلاق واجب'' أمَّا الأخلاق اليونانيَّة فهي أخلاقُ سعادةٍ. ويفرِّق (عبد الرحمن مرحبا) بين التصورين اليونانيّ والحديث للأخلاق قائلا: ''فعلى حين أنَّ قاعدة السلوك عند كانط تقول: ''افعل هذا لأنَّه واجبك''، فإنَّ الأخلاق اليونانيَّة تقول: ''افعل هذا لأنَّه يُؤدِّي إلى سعادتك''[2]. وقد اخترت من الفلاسفة اليونانيين القدماء الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، لأهميَّتهما وبُعْدِ تأثيرهما في التراث الفلسفيّ الإنسانيّ عامَّة، والإسلاميّ خاصَّة، ولأنَّ الفيلسوفين أَوْلَيَا كلًّا من الشعر والأخلاق عنايةً خاصَّة ومميَّزةً في مؤلَّفاتهما.

أوَّلاً: الشعر والأخلاق عند أفلاطون:

تركَّزت دعوةُ أفلاطون عن الفنون عامَّة والشعر خاصَّة في أن يقترب نحو الحقِّ والخير، ولذلك كان معيارُ الفنِّ الأكبر لديه هو ''الأخلاق''. فقيمة الشعر – عنده – ليس فيما يحمله من لذَّةٍ، بل بما يُحقِّقه للنفس البشريَّة من فضيلةٍ وإصلاحٍ وتهذيبٍ، ومفهوم

١ عبد الرحمن مرحبا، *الموسوعة الفلسفية الشاملة، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميَّة*، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٧)، ١/٢٠٤.

٢ عبد الرحمن مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميَّة*، ١/٢٠٤.

اللذَّة عند أفلاطون سيّئ السمعة؛ لأنَّه يرتبط بإرضاء النفس الشهوانيَّة، ولا يستجيب إلا لرغبات الجسد، لذلك كان ''التهذيب فوق اللذَّة، وليس الجمال هو الصورة الحسيَّة التي تُحْدِث في النفس لذَّةً حسيَّةً جماليَّةً، وإنَّما الجمال الحقيقيُّ هو جمالُ الحقِّ والخير''[٣]. إنَّ أفلاطون بذلك هو أهم مؤسِّسي نظريَّة ''الفنِّ للأخلاق'' وفيها تخضع الفنون للمثاليَّة الأخلاقيَّة، وتجعل من الفنِّ وسيلةً لترسيخ القيم السامية، والمُثُل الأخلاقيَّة العُلْيا، وهو ما يعني أنَّ القيمة الفنيَّةَ تحتلُّ مكانةً أدنى من القيمة الأخلاقيَّة، ومن ثمَّ فإنَّ الفنَّ يحتاج بالضرورة إلى الأخلاق لكي يكتسي بها، وقد ظهرت جوانبُ المنهج الأخلاقيِّ لدى أفلاطون في المرتكزات الآتية.

١. الأخلاق والسعادة: إنَّ سيادةَ الفضائلِ وغلبةَ الأخلاقِ على حياةِ الأفراد هي هدفُ أفلاطون، ولذلك نجد انشغالَ أفلاطون بالحياة السياسيَّة، حتَّى صارت مشكلتَهُ الكُبرَى التي حاول حلَّ مشكلاتها عن طريق وضع قاعدةٍ فلسفيَّةٍ ترتكز عليها الدولة سواء ما تعلَّق بنظامِ الحكم أم شخص الحكم ذاته وصفاته وخصائصة ثم كيف السبيل لتحقيق مدينته الفاضلة على واقع الحياة الفاسد؟

لقد حاول أفلاطونُ تهذيبَ السياسة، وذلك بإلزامها التعامل بالأخلاق والفضائل التي استبعدتها في ظلِّ الاستبداد وحبِّ التملُّك، فالغاية من إنشاء الدولة عند أفلاطون هي تهيئة أحسن الظروف من أجل تحقيق الفضيلة، ولكن استعداد الناس لذلك يختلف باختلاف نفوسهم، وبناء على طبيعة هذا الاختلاف بين مكوِّنات الدولة، أصبحت هذه الدولةُ صورةً مكبَّرةً لِقُوَى نفس الفردِ، فتكون بناءً على طبيعة النفس مكوَّنةً من طبقاتٍ ثلاثٍ، طبقة تسودها القوَّةُ العاقلةُ، والطبقة الثانية تسودها القوة الغاضبة، والأخيرة تسودها القوة الشهوانية، ووفق هذا الترتيب يتشكَّل هرمُ المجتمع من حُكَّامٍ، وجيش، وعُمَّال وحِرَفِيين، وقد فرضت هذه الطبيعةُ المكوِّنةُ للدولة أن يتولَّى الفلاسفةُ حكمَ الدولة، وأي اختلالٍ في هذا الترتيب يؤثِّر سلباً في بناء الدولة وتماسُكها وقيامها، حيث يحتلُّ النظامُ وتسود الفوضى، فالعدالة كما هي في النفس أن يعمل كلُّ جزء في محلِّه، فكذلك كلُّ طبقةٍ يجب أن تحترم وظيفَتَها في الدولة، ولايجوز لأحدٍ الجمعُ بين عملين. لقد اقتنع أفلاطون أنَّ الأخلاق هي الضَّامِنُ لنجاح أيِّ سياسةٍ، لذلك تلازمت هذه الثنائيَّةُ في الفكر الأفلاطونيِّ، وصارت السياسةُ امتداداً للأخلاق، بحيث لا يمكن بناءُ مجتمعٍ دونَ أخلاقٍ قويَّةٍ تتسم بالعدل.

٣ محسن محمد عطية، *غاية الفنِّ'' دراسةٌ فلسفيَّةٌ نقديَّة*، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١)، ٥٦.

لقد ربط أفلاطونُ بين الدافع الأخلاقيّ وبين تحقُّقِ السعادة، فهما — عنده – متلازمان أو هما شيءٌ واحدٌ، وهو ما خالفه ''كانط'' تماماً، فقد فصل ''كانط'' بين الدافع الأخلاقيّ وبين تحقُّق السعادة؛ لأنَّ الدافع عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة، فقد يتأتَّى عن تحقيقه شقاءٌ، والنتيجة الأخلاقيَّة في الحالتين واحدةٌ عند كانط؛ لأنَّ الأخلاق هي الواجب، وليست تحقيقَ السعادة[٤]. أمَّا صفة الخير أو ماهية الخير عند أفلاطون فهو يتفق ونظريَّته في المُثُلِ، ومن ثم ''فالوجودُ الحقيقيُّ عند أفلاطون هو وجودُ الصور، فكلُّ ما يتَّصل بهذا الوجود — إذن – هو وحدةُ الوجودِ الحقيقيّ، أمَّا ما يتعلَّق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً''[٥].

٢. الاهتمام بالروح على حساب الجسد: اهتمَّ أفلاطون بالجانب الروحيّ في الإنسان، وهمَّش، بل دعا إلى تقليل الاهتمام بحاجات الجسد والاهتمام بها على حساب الروح، لذلك قسَّم النفسَ الإنسانيَّة إلى ثلاث قوًى: قوَّة رفيعة وهي ''العقل''، وقوَّتين دونها قيمةً، وهما ''النفس الغضبيَّة'' ومركزها القلب، و''النفس الشهونيَّة''، ومركزها البطن. والشرط الأساسيُّ لسعادة النفس صحَّتُها، لكن صحَّة النفس لا تكون إلا بتوازن قوَاها، وسيطرة العقل على الشهوات، وعند ذلك تعيش النفسُ في اتزانٍ يؤمِّن لها الطمأنينةَ والسعادةَ[٦]. يدفع أفلاطونَ في موقفه الحانق على الجسد، خوفٌ وخشيةٌ من تَكَالُبِ الإنسان على الملذَّات بدون بصرٍ بالعواقب التي ستُحِيل هذا الإنسان إلى عبدٍ لها، ممَّا يخلق له ألماً مريراً، ولذلك رفض دعوى السفسطائيين بأنَّ طلبَ اللذَّة هي نداء الطبيعة، ورأها دعوى كاذبة، إضافةً إلى تأثُّره بالفيثاغوريين الذين يرون أنَّ الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور، كما يرى محمد علي ريَّان، وذلك بما رُكِّب فيه من شهواتٍ ومطالب ماديَّة، بل إنَّ جميع الخيرات الماديَّة بما فيها الحياة الأرضيَّة أمورٌ لا قيمة لها ولا نفع فيها إذ إنَّها تعوق اكتساب النفس الفضائل الحقَّة واتجاهها إلى التشبُّه بالله[٧].

قاد انشغالُ افلاطون بالمثاليَّة إلى فصله بين النفس والجسد، فالنفس — عنده – عنصرٌ سامٍ جاء من عالمٍ عُلْوِيٍّ نشأ فيه هو عالم المُثُل، ولذا هي دائمة الحنين إليه، وطريق السعادة والحكمة عنده «يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى الماديَّة والجسديَّة، لأجل العودة

٤ عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ١/١٨٠.

٥ عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ١/١٨٠.

٦ حنَّا الفاخوي، وخليل الجرّ، *تاريخ الفلسفة العربيَّة*، (بيروت: دار الجبل، ط٣، ١٩٩٣)، ١/٦٨.

٧ محمد علي ريَّان، *تاريخ الفكر الفلسفيّ ''الفلسفة اليونانيَّة القديمة من طاليس إلى أفلاطون''*، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط٢، ٢٠١٤)، ٢٠٧

بالروح إلى طبيعتها الأصليَّة، وتحقيق السيادة – في داخل الروح وفي المجتمع – للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقاييس العُلْوِيَّة المتمركزة حول مثال الخير والتي ينظِّمها مثالُ العدالة»[٨].

٣. التحذير من اهتمام الشعر بالجوانب الحسيَّة: كان لاهتمام أفلاطون بالعقل وبالجانب الروحيّ في الإنسان، ورفضه توجيه اهتمام الإنسان إلى الجسد وإشباع حاجاته ورغائبه، تأثيرٌ على موقفه من الفنون وعلى رأسها الشعر؛ لأنَّ أفلاطون مشغولٌ ببناء الدولة بناءً سليماً يحقِّق لساكنيها السعادةَ، ولذلك نجد هجوم أفلاطون على الفنون، وتحذيره من تأثيرها السلبيّ على قيم الناس وأخلاقهم، وأفلاطون لم يهاجم الشعرَ بسببِ انصرافِ الشعر إلى الحوَاسّ، بل — أيضا– بسبب انصرافه عن الأخلاق؛ فأفلاطون يبحث عن طهارة المجتمع وطهارة مدينته الفاضلة، ومن ثمَّ فهو شديدُ الحساسيةِ بكلّ ما يمسُّ بطهارةِ المجتمعِ ومنها الشعر؛ لأن الشعرَ عنده يُصَوِّرُ الآلهةَ تصويرًا خاطئًا، وفي ذلك يُحذِّر أفلاطونُ صديقَهُ غلوكون قائلا: «لاتنسَ أنَّ الشعرَ لايُبَاحُ في الدولة إلا في تسبيح الله ومدح الصلاح، وأمَّا الإدِّعَاء أنَّ الإلهَ الصالحَ عِلَّةٌ وشَرٌّ مِن الناسِ، فهو قولٌ يَجِبُ أن نُحارِبَهُ بما أُوتِينا مِن قُوَّةٍ؛ لأنَّها أَقوالٌ تُنَافِي طَهَارَةَ الحياةِ، وهي ضَارَّةٌ ومُتَنَاقِضَةٌ»[٩]

وفي كتابه الثالث من (جمهوريته) يدعو إلى ضرورة فرض الرقابة العامَّة على الشعراء، وإخضاعهم للمساءلة لمعرفة مَدَى اتباعهم لقوانيين المدينة و التزامهم بأخلاقيَّات المجتمع، يقول: «ليس علينا أنْ نُراقِبَ عملَ الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإنَّما الواجب أن نراقب أيضا بقيَّةَ الفنانين، ونحرِّم عليهم محاكاةَ الرذيلةِ والتهوُّرِ والوَضَاعَةِ»[١٠]، وهو يدعو إلى مواجهة تأثيرات الشعر السلبية، ويرى ذلك واجبا على المسوؤلين، يقول: «إنَّ من واجبنا أن نقاومَ إغراءَ الشعرِ، مثلما نقاومُ إغراءَ المالِ أو الجاهِ أو الشهوةِ»[١١]

إنَّ أفلاطون شديد الخوف من قدرةِ الشعر على التأثير على الناس، ولذا كرَّر تحذيرَهُ من ذلك، فيقول: «إنَّنا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل

٨ فرنسوا غريغوار، *المذاهب الأخلاقية الكبرى*، ترجمة: قتيبة المعروفي، (بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣م)، ٣٨.

٩ عصام قصبجي، *أصول النقد العربي القديم*، (سوريا: منشورات جامعة حلب، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ٤٧.

١٠ أفلاطون، *الجمهورية*، تحقيق، فؤاد زكريا، (الإسكندرية: دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤م)، ٢٦٦.

١١ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب العاشر، ٥٢١.

الألهة والأخيار من الناس، أما إذا لم تكتفِ بذلك وسمحتَ بالرَّبَّةِ المعسولة بالدخول، إمَّا في شعرٍ غنائيٍّ وإمَّا في شعرِ ملاحم؛ فسوف تُغتَصَبُ اللَّذةُ والسيادةُ من القانون، ومن المبادئ التي انعقد إجماعُ الناس على أنَّها هي الأفضل»[١٢].

اهتمَّ أفلاطون بالجانب التربويّ للإنسان، وخاصَّة طبقة الحرَّاس والنشء، وقد أبدى حِرْصاً شديداً على المحافظة على هاتين الطبقتين؛ ليضمن بقاء جمهوريَّته قويَّةً صالحةً، ولذلك وقف بشدَّةٍ ضدَّ كلّ مَن يُحاوِل إفساد عقول هاتين الطبقتين، ودعا بضرورة نفي المفسدين خارج المدينة، ولكنَّه بوصفه تربويًّا كان يعلم بحاجة الفطرة إلى الفنون في المحاكاة، ولذا كان لابدَّ من وضع ضوابطَ أخلاقيَّةٍ للفنون التي تقدَّم للجمهور، يقول: «أمَّا إنْ كان من الضروريّ أن يحاكوا شيئاً ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغي أن يتحلُّوا بها منذ نُعُومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابههما من الخلال. ولكن عليهم ألَّا يحاكوا الوضاعةَ الأخلاقيَّةَ أو أيةَ نقيضةٍ أخرى، فلا ينقلوا هذه المحاكاة إلى التطبُّع الفعليّ بتلك الرذائل»[١٣].

٤. الأخلاق والموسيقى: إنَّ القيمة الخُلُقيَّة عند أفلاطون مطلبٌ في كلّ الفنون؛ لأنَّ الفنون — عنده — تُوَظَّف أخلاقيًّا لإصلاح المجتمعات، فعندما يتحدَّث عن الموسيقى نجده يؤكِّد التأثيراتِ الأخلاقيَّة للموسيقى، فيدعو إلى استبعاد إيقاعاتٍ، ويدعو إلى استبقاء إيقاعاتٍ أو استحداث إيقاعاتٍ على أساسٍ أخلاقيّ، فهو يدعو إلى استبعاد أنغام مقامي ''الإيوني Lanian أو الليدي Lydian التي تسمَّى بالأنغام ''المسترخية''[١٤]؛ لأنَّها تشيع اللِّيُونةَ بين الحرَّاس، وتبعث الانحلالَ في الأخلاق، وقد استبقى إيقاعَ مقامي الدور darian والفريجي Phrygian لِمَا يتميَّزان به من روحٍ عسكريَّة[١٥]. وهو يقول عن الإيقاعات والأنغام التي يرغب في تلحينها وإسماعها للحرَّاس والنشء: ''لا أودُّ أن تعبِّر الموسيقى إلا عن الأنغام التي تُحَاكِي رجلاً شجاعاً خاض معمعةً أو انغمر في أيّ عملٍ عنيفٍ، ثم غلب على أمره فسار وهو مثخن بالجراح، مهدَّداً بالموت أو لحق به أي مكروه، وكان في كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلبٍ ثابتٍ وعزمٍ لا يلين، ولتكن هناك أنغامٌ أخرى تُحَاكِي رجلاً منهكاً في عملٍ سلميٍّ حرٍّ خلا من كلّ عنفٍ، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال

١٢ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب العاشر، ٥١٩.
١٣ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٥٩.
١٤ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.
١٥ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.

إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة"[١٦]. وهو يرفض تنوُّعَ الصوت الموسيقي، ويرفض استخدامَ الآلات المعقَّدة متعدِّدة الأصوات والأوتار، فيقول: "لن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلاتٍ ذوات أوتارٍ متعِّدة، وتؤدّي كلَّ الأنغام"، ويدعو إلى استخدام الآلات البسيطة ذات الصوت الواحد، ويعلِّل ذلك بأنَّ موسيقى الآلات المعقَّدة والمتعدِّدة الأصوات والأنغام تفسد الذوقَ السمعيَّ، وتؤسِّس للترف والبذخ في النفوس، يقول: "في الموسيقى يؤدّي التنوُّعُ إلى الفساد، وفي الجسم يؤدّي إلى المرض، أمَّا البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدّي إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدّي بساطةُ الرياضة إلى بقاء الجسد صحيحاً"[١٧]. ويرى (جوليوس بورتنوي): أنَّ "التخليط الصوتيَّ الصخب يؤدّي إلى التضارب بين النفس البشريَّة وبين النظام المثاليّ للأشياء"[١٨] معتمداً في ذلك على قول أفلاطون: "إنَّ الآلات المتعدِّدة الأوتار التي أصبحت من البدع المنتشرة حينئذٍ تبعث على الاضطراب في نفوس السامعين"[١٩].

لقد جعل أفلاطون الموسيقى مبحثاً أخلاقيًّا تعليميًّا ينبغي أن يُستَخدَم في تحقيق أخلاقٍ فاضلةٍ، فالموسيقى — في نظره — قد وُهِبَت للإنسان؛ لكي تجعله يحيا حياةً فاضلةً منسجمةً وحكيمةً، لذا يجب أن تُعبِّر الموسيقى عن الجمال والحقيقة في صورةٍ سهلةٍ حتى يقتنع بها العقلُ؛ ذلك لأنَّ الموسيقى لا بدَّ وأن تتَّجه في النهاية إلى حبِّ الجمال.[٢٠]

إذاً، لم يكن هدفُ الموسيقى عند أفلاطون هو بعثُ اللَّذَّةِ الاستطيقيَّة وحدها، بل كان لها هدفٌ أسمى وهو التأثير على النفس، بحيث تُكسِبها ائتلافاً واتّزاناً غايتهما تحقيق الخير، ويعرب أفلاطون عن موقفه هذا بقوله: "إنَّ روعةَ الموسيقى تُقَاس بما تبعثه من سرورٍ، ولكنَّ السرورَ لا ينبغي أن يكون سرورَ أشخاصٍ عابرين، فأفضل الموسيقى هي تلك التي تبهج خِيَارَ الناس، وأفضلهم تربية، وخاصَّة تلك التي تبهج الرجلَ الأبرزَ في الفضيلة والتربية".[٢١]

١٦ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٣.

١٧ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٤.

١٨ جوليوس بورتنوي، *الفيلسوف وفن الموسيقى*، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ٣٧.

١٩ جوليوس بورتنوي، *الفيلسوف وفن الموسيقى*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٣٧.

٢٠ محمود البسيوني، *تربية الذوق الجماليّ*، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ١١٤.

٢١ أفلاطون، *الجمهوريَّة*، تحقيق، فؤاد زكريا، ٢٦٤.

٥. تأسيس سلطة رقابيَّة تراقب التزام الشعراء بالأخلاق: ولكي يلتزم الشعراءُ وأربابُ كلِّ فنٍّ بقيم المجتمع وأخلاقه دعا أفلاطون لتأسيس سلطةٍ رقابيَّةٍ تقوم بمراقبة القِيَمِ التي تقدِّمها الفنونُ، يقول: ''لا يتعيَّن علينا أن نراقبَ عملَ الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في مدينتنا منعاً باتًّا- وإنَّما الواجب أن نراقبَ أيضاً بقيَّةَ الفنَّانين، ونحرِّم عليهم محاكاةَ الرذيلة والتهوُّر والوَضَاعة والخشونة سواء في تصوير الكائنات الحيَّة، أم في العمارة، أم في كلِّ ضروب الصور، وإلا منعناهم من العمل في مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرَنا''.[٢٢]

لقد رفض أفلاطونُ استقلالَ الفنِّ وإعطاءَه الحريَّة المطلقة، وحاول ضبطَه وإخضاعَه لقِيَم المجتمع وأخلاقه، ورقابة المسؤولين عن إدارته؛ لأنَّ حريَّة الفنِّ — عنده - أمرٌ خطيرٌ على المجتمع، يقول: الأمر خطيرٌ حقًّا، وهو أخطر ممَّا يتصوَّره معظمُ الناس، فعليه يتوقَّف تحوُّل الإنسانُ إلى الخير أو إلى الشرِّ. ومن هنا فإنَّ من واجبنا أن نقاوم إغراءَ الشعراء، مثلما نقاوم إغراءَ المال أو الحياة أو الشهرة، إذا ما حضَّنا على إغفال العدالة والفضيلة''.[٢٣]

إنَّ الرقابة على التزام الفنون بقيم وأخلاق المجتمع أمرٌ ضروريٌّ للحفاظ على عقول المواطنين من الفساد؛ فالفنون الفاسدة التي تنشر الرذيلة والميوعة — كما يراها أفلاطون — سمومٌ تصيب الجسدَ بانتظامٍ حتَّى تتملَّك منه، ولذا يحذِّر منها قائلاً: ''علينا أن نخشى من أن يشبَّ حرَّاسُنا بين صور الرذيلة، وكأنَّهم يشبُّون في مَرْعًى فاسدٍ يتناولون فيه كلَّ يومٍ، بمقاديرَ بسيطةٍ، ولكنَّها منتظمةٌ، سموم حشائش كثيرة سامَّة، فتمتلئ نفوسُهم تدريجيًّا، دون أن يشعروا، بقدرٍ كبيرٍ من الفساد''.[٢٤]

وأفلاطون كما يرى فؤاد زكريا: ''أوَّل الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاقَ الغايات المباشرة، كاللذَّةِ والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأٌ عقليٌّ يعلو على كلِّ الأمثلة الجزئيَّة للخير. إنَّ أفلاطون كان أوَّل من أدرك أنَّ فلسفةَ الأخلاق في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتَها لكي تتَّخذَ لنفسِها أساساً من مُثُلٍ أَعْلَى نهائي، تستمدُّ منه الغاياتُ الأخلاقيَّةُ قيمَتَها، بل تستمدُّ منه المفاهيمُ الأخلاقيَّةُ

٢٢ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب الثالث، ٢٦٦-٢٦٧.
٢٣ أفلاطون، *الجمهورية*، الكتاب العاشر، ٥٢١.
٢٤ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٢٦٧.

معناها"[٢٥]، والمُثُلُ كما يعرِّفُها أفلاطون نفسه هي: "الجميلُ في ذاتِهِ، والخيُر في ذَاتِهِ"[٢٦].

إنَّ أفلاطون يعامل الفنَّ الشعريَّ معاملةَ النصِّ الدينيِّ أو الفلسفة، وهو خلطٌ بين مجالي الميتافزيقا والفنِّ، وبين قِيَمِ الحقِّ والخير والجمال، فهو يحاسب الأعمالَ الفنيَّةَ على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنَّها ينبغي أن تساعد الإنسانَ على فهم حقائق الأشياء، أو يعيب عليها أنَّها لا تتضمَّن دعوةً أخلاقيَّةً مباشرة، أي أنَّه، بالاختصار، يحكم على الفنِّ كما لو كان لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أيُّ حدٍّ فاصلٍ.

ثانياً: الشعر والأخلاق عند أرسطو:

رغم أنَّ نظرةَ أرسطو للشعر تختلف عن نظرة أفلاطون، فهو يُقِرُّ بقيمة الشعر ودوره في حياة المجتمع وقدرته على خلق توازنٍ روحيٍّ وجسديٍّ للإنسان، فإنَّه اتَّفق مع أفلاطون في الاهتمام بالجانب الأخلاقيِّ في الشعر، وكما أنَّ أرسطو لم يرفض غايةَ اللذَّة في الشعر ورأى حاجةَ الإنسان إليها، فإنَّه في ذات الوقت لم يهمل ضرورة تَحَلِّي الشعرُ بالفضائل، وأهميَّة دوره في تهذيب النفس والرقي بها وتحقيق سعادتها، وقد تمثَّل المنهجُ الأخلاقيُّ عند أرسطو في الجوانب الآتية.

١. الأخلاق والسعادة: لا يختلف أرسطو عن أفلاطون في كون الأخلاق وسائل تحقيق السعادة، فقيمة الفعل – عنده – ترتبط بقدرة هذا الفعل على جلب السعادة، وأنَّ الخيرَ والسعادةَ هي كلُّها ألفاظٌ متعدِّدةٌ تهدف إلى غايةٍ واحدةٍ في الأخلاق اليونانيَّة، لذا نجد أرسطو يقول في هذا الإطار: "إنَّ فعلَ الخير والنجاح وتحصيلَ السعادة كلُّها ألفاظٌ متعدِّدةٌ تدلُّ على معنًى واحدٍ فحسب"[٢٧].

ولأهميَّة الأخلاق في تحقيق السعادة، نجد أرسطو يستفتح كتابَهُ "الأخلاق" بتأكيده على الغاية الأخلاقيَّة لكلِّ العلوم والفنون، فيقول: "كلُّ الفنون، وكلُّ الأبحاث العقليَّة المرتَّبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقيَّة يظهر أنَّ غرضَها شيءٌ من الخير ترغب في بلوغه. وهذا هو الذي يجعل تعريفَهم للخير تامًّا إذا قالوا: إنَّه هو موضوع جميع

٢٥ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ١٢٧.

٢٦ أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة: فؤاد زكريا، ٥٠٧.

٢٧ عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ١٢٢/١.

الآمال"[٢٨]. ولذلك نرى أرسطو يذهب إلى أنَّ نتائج الأعمال أهمُّ من الأعمال نفسها التي نأتي بها، يقول: "في جميع الأشياء التي لها غاياتٌ ما وراء الأعمال تكون النتائج في النهاية هي بالطبع أهمُّ من الأعمال التي نأتي بها"[٢٩]. يبدو واضحاً من ربط أرسطو العمل بنتيجته وغاياته، بل وتقديم قيمة النتيجة والغاية على العمل، ما يؤكِّد أخذ أفلاطون بالقيمة كمقياسٍ أساسيٍّ نُفَاضِل على أساسه الأعمالَ، وهو يرى أنَّ الغايات تتزايد بتزايد الأعمال، فكما أنَّه "يوجَد عددٌ كثيرٌ من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، تُوجَد بِقَدْرِهِ غاياتٌ مختلفةٌ: فمثلاً الصحَّة هي الغرضُ من الطبِّ، والسَّفينةُ الغرضُ من العِمَارَةِ البحريَّة، والظفرُ الغرضُ من العلم الحربيّ، والثروةُ الغرضُ من الاقتصاد. جميع النتائج من هذا القبيل"[٣٠]. ويحصر أرسطو غايةَ أيِّ عملٍ بالخير، فالعمل الحقيقيُّ هو العمل الذي يحمل قيمةَ الخير، ويهدف تحقيقَ الخير، "فَمِن الواضح أن يكون الغرضُ العامُّ لجميع آمالنا هو الخير الأعلى".[٣١]

ويحدِّد أرسطو الخيرَ الأعلى الذي هو الغاية من كلِّ الفنون بأنَّه السعادة، فيقول: "فالعامّيُّ كالناس المستنيرين يسمّي هذا الخيرَ الأعلى السعادةَ، وفي رأيهم العامِّ أنَّ طِيبَ العِيشَةِ وحُسْنَ الفعل مرادفٌ لكونِ الإنسان سعيداً".[٣٢]

وقد ربط أرسطو بين الخير/ السعادة وبين السياسة بوصفها العلم الأساسيَّ لجميع العلوم، يقول: "إنَّ الخيرَ يتبع العلمَ الأعلى بل العلم الأساسيّ أكثر من جميع العلوم. وهذا على التحقيق علم السياسة. فإنَّه في الواقع هو الذي يعيّن ما هي العلوم الضروريَّة لحياة الممالك، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلَّموها".[٣٣] ولأنَّ السياسة —كما يرى أرسطو— هي العلم الأعلى الذي تتشابك وتتصل به كلُّ العلوم والفنون، فقد أصبحت تُحَدِّد قيمةَ كلِّ فنٍّ، فكلُّ فنٍّ يرتفع بمدى ارتباطه بعلم السياسة. إنَّ أرسطو يربط بين الفنون وبين غاياتها، بحيث تكون غايةُ هذه الفنون المنضوية تحت فنِّ السياسة العامِّ، هي تحقيقُ خيرِ الإنسان، وربَّما مقصد أرسطو من هذا التشابك بين الفنون، وانطوائها تحت فنِّ السياسة

٢٨ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م)، ١/١٦٧-١٦٨.

٢٩ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١/١٦٨.

٣٠ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١/١٦٨-١٦٩.

٣١ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١/١٧٠.

٣٢ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١/١٧٥.

٣٣ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١/١٧١.

وإدارة الدولة وتوحيد غايتها هو تقديم المصلحة العامَّة على الخاصَّة، وتقديم غاية الدولة وخيرها على غاية الفرد وخيره، وهذا لا ينفي اهتمامَ الدولةُ بتحقيق خير/ سعادة الفرد واجتهادها في تحقيق ذلك؛ فالدولة هي القائمة على تحقيق هذا الخير وهي الأقدر على تحقيقه من الفرد. ''إنَّ الخيرَ حقيقٌ بأن يَجِبَ حتَّى لو كان لكائنٍ واحدٍ، ولكنَّه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمَّةٍ بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها''[٣٤]، ورغم اتفاق الناس – عامَّتهم وخاصَّتهم على السواء – على أنَّ تحقيقَ السعادة هي الغاية القُصْوَى والخيرُ الأعظم لكلِّ عملٍ، فإنَّهم يختلفون في مفهومهم للسعادة، فالعاميُّ بعيدٌ جدًّا عن أن يكون في وِفَاقٍ مع الحُكَمَاء. فالبعض يضعونها في الأشياء الظاهرة والتي تَبِينُ واضحةً للعيون كاللذَّة والثروة والتشاريف في حين أنَّ آخرينَ يضعونها موضعا آخر. زدْ على هذا أنَّ رأيَ الشخصِ عينِهِ يتغيَّر على الغالب في هذا الموضع. فالمريضُ يرى السعادةَ في الصحَّة، والفقيرُ يرى السعادة في الثروة إلى غير ذلك[٣٥].

٢. الأخلاق وطبيعة النفس: وترتبط الأخلاقُ عند أرسطو بطبيعة النفس؛ لأنَّ النفسَ عند أرسطو ليست خاصيَّةً متعلِّقةً بالإنسان فحسب، بل إنَّها خاصيَّةُ الكائنات الحيَّة ككلٍّ والتي تميِّزها عن غيرها من الكائنات غير الحيَّة، ومراتبها ثلاث، هي النفس ''النباتيَّة أو الغاذية''، وهي أبسط أنواع النفوس، فهي مشتركةٌ بين النبات والحيوان، أمَّا النفس الثانية فهي ''النفس الحسَّاسة أو الحيوانيَّة''، وهي تتَّصل بالعالم غالباً عن طريق اللمس، أمَّا النفس الثالثة فهي ''النفس الإنسانيَّة أو الناطقة'' يختصُّ بها الإنسانُ وحده في كلِّ زمانٍ ومكانٍ على أساس أنَّه يتميَّز بقوَّة النطق أو العقل الذي بواسطته يدرك ماهيةَ الأشياء وحقائقها الكليَّة، وتتوقَّف سعادةُ كلِّ نفسٍ أو كلِّ كائنٍ بقدرته على أداء وظيفته، فـ ''أيُّ كائنٍ لا يبلغ غايتَهُ ولا يحقِّق سعادَتَهُ وخيرَهُ الأقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصَّة به على أحسن وجه، هذا هو المعنى الحقيقيّ للسعادة، وهو شرطها الأساسي''.[٣٦]

وعلى ذلك فإنَّ سعادةَ الإنسان بما هو إنسان لا تتعلَّق بمزاولة الحياة النباتيَّة أو الغاذيَّة؛ لأنَّ هذه الحياة تعبِّر عن الجزء المشترك بين الإنسان والحيوان، لكن مزيَّة العقل هي الصفة التي يمتاز بها الإنسانُ عن سائر الموجودات الأخرى، وبالتالي فالسعادة تتوقَّف على عمل

٣٤ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٢/١.
٣٥ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١٧٩/١.
٣٦ عبد الرحمن مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ٢٠٥/١.

النفس الناطقة، وعمل هذه النفس الناطقة العاقلة بحسب فضيلتها هو مصدر اللذَّة الحقيقيّ لها، وهو ما جعل أرسطو يوحِّد بين اللذة والسعادة.

وقد قسَّم أرسطو حياةَ الناس بناءً على مفهومهم للسعادة إلى ثلاثة أصناف، الأولى: حياة اللذَّة الماديَّة، وهو يرى أنَّ هذه الحياة هي حياة العبيد وعيشة البهائم، والثانية هي التي تضع السعادةَ في المجد والتشريف وهي عيشة السياسيين، والثالثة: هي عيشة الفضلاء، والعيشة التأمُّليَّة والعقليَّة.[٣٧]

ويذهب محمد عبد الرحمن مرحبا إلى أنَّ للذَّةِ عند أسطو بُعْداً روحيًّا، وهو ما جعلها قريبةً من مفهوم الخير عند أفلاطون؛ لأنَّها لذَّةٌ نظريَّةٌ مجرَّدةٌ لا صلة لها في الواقع باللذَّة الحسِّيَّة التي تتبادر إلى الأذهان.. أي هي كمالٌ تحقَّق بالفعل، أو قل هي بمثابة الصورة بعد أن تتحقَّق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء من الأشياء، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظريَّة، حياة التأمُّل والفكر لأنَّه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال''.[٣٨]

لكن هذه النظريَّة التجريديَّة لمفهوم ''اللذة'' عند أرسطو، لا تعني خلوَّها من النزعة الماديَّة التي تعني أنَّ النجاحات الماديَّة تحقِّق – أيضاً – بعضَ السعادة، فقد كان أرسطو فيلسوفاً واقعيًّا، لا يوجه نصائحَهُ إلى البشر بما لا يملكون، فتكون فارغةً وتفقد قيمَتَها، يقول سانتيانا في ذلك: ''إنَّ إدراكَ الطبيعة البشريَّة في أرسطو صادقٌ تماماً. لكلِّ مثلٍ أعلى قاعدةٌ طبيعيَّةٌ، ولكلِّ شيءٍ طبيعيٍّ تطورٌ مثاليٌّ، ويبدأ أرسطو بالاعتراف بصراحةٍ بأنَّ هدفَ الحياةِ ليس الخيرَ في حدِّ ذاتِهِ، بل السعادة؛ لأنَّنا نختار السعادةَ لذاتها، لا لشيءٍ آخر، ونحن نختار الشرفَ والسرورَ والإدراكَ لأنَّنا نعتقد أنَّنا نصل عن طريقها إلى السعادة''.[٣٩]

حاول أرسطو خَلْقَ توازُنٍ روحيٍّ جسديٍّ للإنسان؛ لأنَّ الإنسانَ يتشكَّلُ منهما، فالروح تحتاج الجسدَ، والجسدُ لا يحيا بدون الروح، ومن ثمَّ فإنَّ إماتَةَ أو إهمالَ أحدهما يؤثِّر سلباً على تحقُّق السعادة الإنسانيَّة، السعادة عند أرسطو ليست مجرَّدة فهي تحتاج إلى تكاملٍ بين النفس والجسد، الظاهر والباطن، ولذلك كان تنحيةُ السعادةِ الحسيَّةِ أو الاحتياجاتِ الجسديَّة، لا يُفيد دائماً في اكتمال السعادة الروحيَّة للإنسان، ''فالسعادة لأجل أن تكون

٣٧ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ١١١٧٨-١٨٠.

٣٨ عبد الرحمن مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ٢٠٦/١.

٣٩ ديورانت ول، *قصة الفلسفة*، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، ط٥، ١٩٨٥م)، ٨٦.

تامَّةً يظهر أنَّها لا تستطيع أن تستغني عن الخيرات الخارجيَّة. ومن المحال أو على الأقلِّ من غير السهل أن يفعل الإنسانُ الخيرَ إذا كان مجرَّداً عن كلِّ شيءٍ. ففي طائفةٍ من الأشياء والأصدقاء والثروة والنفوذ السياسيِّ آلاتٌ لا غِنى عنها. وهناك أشياء أخرى أيضاً يكون الحِرْمان منها مُفْسِداً لسعادة الناس الذين تعوذهم تلك الأشياء: شرف المولد، وعائلة سعيدة والجمال، فإنَّه لا يمكن أن يقال عن إنسانٍ إنَّه سعيدٌ متى كان من الخِلْقة على تشوُّهٍ كريهٍ أو كان ردئَ المولد، أو كان فريداً وغير ذي ولدٍ أو إذا كان له أولادٌ وأصدقاء فاسدو الأخلاق''.[٤٠]

ويؤكِّد أرسطو أنَّ السعادةَ لا يحقِّقها غيرُ الأعمال الفاضلة، وأنَّ الأعمالَ غير الفاضلة هي ما تذهب بقيمة السعادة الحقيقيَّة، يقول: ''ليس في الحظوظ توجد السعادةُ أو الشقاءُ. فإنَّ الحياةَ الإنسانيَّة معرَّضةٌ لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها، ولكنَّ الأعمالَ الفاضلةَ وحدها هي صاحبةُ الحُكْم الأعلى في أمر السعادة، كما أنَّ الأعمال المضادَّة هي التي تحكم بالحالة المضادَّة''.[٤١]

ويرجع ربطُ الفضيلة بالسعادة عند أرسطو، إلى ثبات تلك الفضائل في النفوس التي جُبِلت عليها، على عكس غيرها المتغيِّر وغير الثابت، و''إنَّه ليس في الأشياء الإنسانيَّة ما هو ثابت ومضمون إلى حدّ ما هي عليه الأعمالُ الفاضلة ومعاطاة الفضيلة.. وهذا الثبات في الفضيلة يعني ''ثبات الإنسان السعيد، وإنَّه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها''[٤٢]. تمسُّك الإنسان بالفضيلة ومداومته على التعامُل بها مع غيره يجنِّبه الشعورَ بالبؤس والشقاء؛ ذلك أنَّ ''الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادةَ إلا من الفضيلة لا يمكن البتَّة أن يصير بائساً ما دام أنَّه لا يرتكب البتَّة أفعالاً مذمومةً وسيئةً''[٤٣]، الإنسان السعيد عند أرسطو هو مَنْ ينتهج الفضيلة في حياته، و''إنَّ الإنسانَ السعيد هو الذي يسير دائماً على مُقْتضى الفضيلة الكاملة''.[٤٤]

٣. الأخلاق في الشعر: ارتباطُ الشعر بالأخلاق – عند أرسطو- ارتباطٌ وجوديٌّ؛ فهو من مكوِّنات العمل الشعريِّ، ومن عِلَلِ تحديد أفعال الإنسان، يقول: ''لَمَّا كان الأمرُ أمر محاكة فعل، والفعل يفترض وجودَ أشخاصٍ يفعلون، لهم بالضرورة أخلاقٌ وأفكارٌ خاصة؛

٤٠ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢٠٣/١.
٤١ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٠/١.
٤٢ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٠/١-٢١١.
٤٣ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٢/١.
٤٤ أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ٢١٣/١.

''لأنَّ الأفعالَ الإنسانيَّةَ تتميَّز بمراعاة هذه الفوارق، فإنَّ ثمَّت عِلَّتَين طبيعيَّتَينِ تُحَدِّدان الأفعالَ وأعني بهما: الفكر والخلق، والأفعال هي التي تجعلنا ننجح أو نخفق''.[٤٥]

ويُحدِّد أرسطو مقصدَهُ من مفاهيم (الفعل، والأخلاق، والفكر) في العمل الشعري، فيقول: ''والخرافة هي محاكاةُ الفعلِ؛ لأنَّني أعني بـ ''الخرافة'' تركيبَ الأفعالِ المنجَزَة؛ وأعني بـ ''الخُلُق'' ما يجعلنا نقول عن الأشخاص الذين نراهم يفعلون إنَّهم يتَّصِفون بكذا وكذا من الصفات؛ وأعني بـ ''الفكر'' كلَّ ما يُقَول به الأشخاصُ لإثبات شيءٍ أو التصريح بما يُقَرِّرون''.[٤٦]

وهو يذهب إلى أنَّ الأفعالَ أهمُّ مكوناتِ المأساة الستَّة؛ لأنَّ المأساة لا تُحَاكِي الناسَ، بل تُحَاكِي الفعلَ والحياة، والسعادة والشقاوة هما من نتائج الفعل، ولذلك كانت الأعمالُ – عنده – أهمَّ من الأخلاق؛ لأنَّ ''غاية الحياة كيفيَّةُ عملٍ لا كيفيَّةَ وجودٍ؛ والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم، ولكنَّهم يكونون سعداءَ أو غيرَ سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق، بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم، ولهذا فإنَّ الأفعالَ والخرافةَ هما الغاية في المأساة؛ والغاية في كلِّ شيء أهمُّ ما فيه''.[٤٧]

٤. غائميَّة علاقة الشعر بالأخلاق عند أرسطو: يبدو أنَّ مفهومَ الأخلاقِ وارتباطه بالشعر غائمٌ بعض الشيء عند أرسطو أو أنَّه لم يحسم موقفَهُ من علاقة الشعر بالأخلاق، فبعد أن جعل أرسطو الأخلاقَ مُكَوِّناً أصيلاً للمأساة الشعريَّة، حكم أنَّ هذه الأخلاقَ هي نتائجُ أفعالِ الناسِ، وأنَّ تركيبَ هذه الأفعالِ هو أهمُّ أجزاءِ المأساةِ، وهو ما يعني– طبقا لهذا الحكم – أنَّ الأخلاق من أهمِّ مكوِّنات المأساة بالضرورة، نراه يذهب إلى جواز وجود مآسٍ بغير أخلاقٍ، بل ويراها الغالبةَ، فيقول: ''وفضلاً عن هذا، فلا توجد مأساةٌ بغير فعلٍ، ولكن توجد مآسٍ بغير أخلاقٍ (أو عادات)، إذ المآسي التي ألَّفها معظمُ الشعراءِ المحْدَثِينَ خاليةٌ من الأخلاق، وبالجملة هذه حال كثير من الشعراء''.[٤٨] فكلام أرسطو عن جواز وجود شعر بدون أخلاق يُنَاقِض كلامَهُ السابقَ بكون الأخلاق أحد مكوِّنات المأساة.

وربَّما يرجع هذا الموقفُ المتناقض من ارتباط الشعر بالأخلاق عند أرسطو إلى الواقع الشعريِّ الذي شاع في عصره، أو إلى الحديث عن جملة الشعر والفنِّ، وهو ما يبدو في

٤٥ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٩.
٤٦ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٩.
٤٧ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢٠.
٤٨ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢٠.

قوله: ''وبالجملة هذه حال كثير من الشعراء، كما هي أيضا حال زيوكسيس بالنسبة إلى فولوغنوطس من بين الرسامين؛ لأنَّ فولوغنوطيس رسَّامٌ ماهرٌ في رسم الأخلاق (العادات). بينما رسوم زيوكسيس خاليةٌ من كلِّ خُلُقٍ''.[٤٩] يبدو من كلام أرسطو هذا وعيُهُ بوجود تناقضٍ في موقفه من علاقة الشعر بالأخلاق، ولذلك يُدَلِّل على موقفه بجواز خلوِّ الشعر من الأخلاق بالواقع الشعريّ إضافة إلى تأكيده شُيُوعِ ذلك في بقيَّةِ الفنون، ومنها الرسم.

ويمضي أرسطو في تدليله على جواز خُلُوِّ الشعر من الأخلاق، فيقول: ''ولو برع المرء في تأليف أقوالٍ تكشف عن الأخلاق، وتمتاز بفخامة العِبَارة وجلالَةِ الفكر، لَمَا بلغ المرادَ من المأساة، إنَّما يبلغه حقًّا بمأساةٍ أضعفَ عبارة وفكرة، ولكنَّها ذات خرافة وتركيب أفعال. أضفْ إلى هذا أنَّ مصدرَ اللَّذَّةِ الحقيقيِّ لنفس المشَاهِدِ للمأساةِ إنَّما هو في أجزاء الخرافة، أعني التحولات والتعرفات''.[٥٠]

إنَّ المشاهدَ أو المتلقيَ للعمل الشعريّ لا ينتظر حديثَ الشاعر عن الأخلاق، فهذا ليس مِمَّا يُحَقِّق اللذَّةَ الحقيقيَّةَ لديه، إنَّما تَتَحَقَّقَ اللَّذَّةُ الحقيقيَّةُ لدى المشاهد أو المتلقي للعملِ الشعريّ من أحداث العمل الإبداعيّ والتحولات التي تتمُّ فيه ولأشخاصه، إنَّ الأخلاقَ وحدها لا تنتج عملاً فنيًّا، ولا تحقِّق جمالاً إبداعيًّا، فقد يُكثِر الشاعرُ في حديثه عن الفضائل، ويكون ذلك أحدَ أسبابِ ضعف هذه الأقاويلِ الشعريَّةِ، لذلك يسوق أرسطو دليلاً آخرَ عن عجز الأخلاق عن تحقيق العمل الشعريّ فيقول: ''ودليلٌ آخر، هو أنَّ الشعراءَ الناشئين يمهرون في العبارة والأخلاق قبل أن يقدروا على تركيب الأفعال، كما هو شأن جيل الشعراء الأقدمين''.[٥١]

المبحث الثاني: الشعر والأخلاق في الفلسفة الإسلاميَّة

أثَّر الفكرُ اليونانيُّ كثيرا في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، حتَّى أصبح عند البعض المصدرَ الأَوَّلِي لثقافتهم وتوجُّهِهِم، وهو ما يبدو واضحاً في موضوع الأخلاق، وقد صنَّف محمد يوسف موسى الاتجاهات الأخلاقية عند مفكري الإسلام إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه يعني بالأخلاق العمليَّة المُسْتَقاة من القرآن والسُّنَّة، ويتمثِّل هذا الاتجاه: الحسن البصري والماوردي. واتجاه

٤٩ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عيد الرحمن بدوي، ٢٠-٢١.

٥٠ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢١.

٥١ أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢١

غلب عليه النزعة الدينيَّة الصوفيَّة واختلط بكثير من النظر الفلسفيّ، ويمثِّل هذا الاتجاه أبو جامد الغزالي. واتجاه بنى نظرياته على أسسٍ فلسفيَّةٍ متأثِّراً بالفلسفة اليونانيَّة، ويمثِّل هذا الاتجاه، الكندي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن مسكويه، وابن طفيل، وابن رشد".[٥٢]

أوَّلاً: الشعر والأخلاق عند الفارابيِّ:

الفارابيُّ أحدُ أهمِّ الفلاسفة والنقَّاد العرب الأخلاقيين الذين ربطوا الشعر بالأخلاق والفضائل، فقد حاول الفارابيُّ توظيفَ الشعر لخدمة المجتمع وتحقيق السعادة الإنسانيَّة، لِمَا يملكه الشعرُ من طاقةٍ تخييليَّةٍ وقدرةٍ تأثيريَّةٍ على الجمهور، وقد ظهرت ملامحُ منهجِهِ الأخلاقيّ في نقد الشعر في بعض الجوانب، وهي كالتالي:

١. نقد الشعر الحسيِّ الشهوانيِّ: يشترك الفارابيُّ مع أفلاطون في نقد الشعريَّةِ الكائنةِ في وقته والسابقة عليه؛ فإذا كان أفلاطون قد انتقد الشعرَ اليونانيَّ للعديد من الأسباب، كان في مقدِّمتها اعتماد الشعر اليوناني في تشكيل معرفته على الحواسِّ وانشغاله بالحسِّيَّات، ووقوفه عند سطح الأشياء وظاهرها دون الغوص في جواهرها، فإنَّ الفارابيَّ قد انتقد الشعرَ العربيَّ في انصرافه عن تناول الأمور الروحانيَّة والتأمُّليَّة، وانشغاله بكلِّ ما هو حسِّيٍّ، وقد تميَّز موقف الفارابيّ من الشعر وآرائه في الشعريَّة العربيَّة بالجرأة النقديَّة الواعيةِ التي خالفت الكثيرَ من آراء معاصريه وسابقيه، والتي لم تلق اهتماما من النقاد العرب، وربَّما كان للصراع الدائر بين الفلاسفة المتأثِّرين بالفلسفة اليونانيَّة، وبين التيار المتمسِّك بالمفاهيم العربيَّة الخالصة والرافض لإقحام الفلسفة في العلوم العربيَّة، أثرٌ كبيرٌ في ذلك، خاصَّة مع غلبة التيار المتمسِّك بالمفاهيم العربيَّة، وسيطرته على ساحة الثقافة العربيَّة.

لقد استنكر الفارابيُّ قيامَ الشعرِ العربيّ على الجانب الماديّ الحسيّ الغريزيّ، وتقصيره عن الجانب الفكريّ الروحيّ، ولذلك نراه يحصره بين النَّهَمِ والكِدْيَة، فيقول: «وإن كانت أكثر أشعار العرب إنَّما هي في النهم والكدية».[٥٣]

إنَّ الشعر العربيَّ —كما يراه الفارابيُّ– سجينُ الماديَّة، لا يخرج اهتمامُهُ عن دائرة الحواسِّ، هذا الحصر للشعريَّة العربيَّة بين «النهم والكدية» ينمُّ عن عدم رضى الفارابي واستنكاره

٥٢ محمد يوسف موسى، *تاريخ الأخلاق*، (مصر: مطابع دار الكتاب، ، ط٣، ١٩٥٣)، ١٦٤.

٥٣ أرسطوطاليس، *في الشعر*، تحقيق: شكري عياد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م)، ١٩٥.

لواقع الشعر العربيّ الذي انشغل بكلِّ ما هو غريزيّ؛ فكلمة «النهم» التي تدلُّ على الشَّرَهِ الشَّهْوَانِيّ تُشِيرُ إلى سيطرة الغرائز على الإبداع الشعريّ العربيّ، وتحريكها له، وهو ما تزيد من تأكيده كلمةُ «كدية» التي تجعل الشعرَ العربيَّ مطيَّةً للرغائب الماديَّة. فالفارابيُّ في حصره للشعر العربيّ في الماديَّات، يوجِّهُ الأنظارَ إلى إهمال الشعر العربيّ للمعاني الروحيَّة التي ترتقي بالنفس الإنسانيَّة عن رغائبها الماديَّة، وقد يكون الفارابيُّ في نقده لحسيَّة الشعر العربيّ مدفوعاً بالجانب الأخلاقيّ الذي يدعو إلى وجوب تحلّي الناس بالفضائل والتخلّي عن الرذائل، وهو في ذلك يبدو تأثُّره بأرسطو وبالشعر اليوناني الذي كان أهمُّ أقسامه يقوم على محاكاة الأفعال الفاضلة والخيّرة، كما يدلُّ نقدُ الفارابيّ لحسيَّة الشعر العربيّ على دعوته إلى وجوب اهتمام الشعر بالجانب الروحيّ من الإنسان ليتحقَّقَ له الرقيُّ الإنسانيُّ المنشودُ، وليتخلَّصَ من سيطرة النزعة الشهوانيَّة الحيوانيَّة وتحكُّمِها في توجيه أفعاله وسلوكه.

٢. الشعر والسعادة: للأخلاق عند الفارابيّ أهميَّةٌ كبيرةٌ تُماثِلُ علمَ المنطق، «فكما أنَّ علمَ المنطق يضع قوانينَ المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانينَ الأساسيَّةَ التي ينبغي أن يسير عليها الإنسانُ في سلوكه بالرغم من أنَّ شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر ممَّا هو في المنطق»[٥٤]. وهو يتَّفق مع أفلاطون في اعتبار السعادة هي الغاية من الأخلاق، ولأهميَّة المسألة ومدى سيطرتها على فكر الفارابي نجده يُؤلِّف فيها كتابين، الأوَّل هو «تحصيل السعادة» والآخر هو» التنبيه على سبيل السعادة» حيث عالج فيهما أسبابَ تحقُّق السعادة في الأمم والمدن.

ومهمَّة الفنِّ الحقيقيَّةُ والأولى عند الفارابيّ هي تحقيقه للسعادة الإنسانيَّة؛ فتحقيقُ السعادة الإنسانيَّة على الأرض هو حلمُ الفارابيّ الذي أوقف عليه جُهدَهُ، ولكي تكتمل لنا هذه السعادةُ لابدَّ أن يتوفَّر لها علمٌ بعينه وسيرةٌ بعينها، أمَّا العلم فيتحقَّق عن طريق الصناعة النظريَّة، وهي أرقى أقسام الفلسفة، وأمَّا السيرة فتتحقَّق عن طريق الصناعة العمليَّة التي تتولَّى تقويمَ الأفعالِ وتوجيهَ الأنفسِ نحو السعادة. ودورُ الفنِّ — داخل هذه المنظومة — يرتبط بتوجيه السلوك الإنسانيّ إلى السيرة الفاضلة التي تُنَالُ بها السعادةُ في جانب من جوانبها. أيّ «أنَّ الفنَّ والمعرفةَ ليس علماً أو معرفةً. الفيلسوف وحده هو الذي يقدِّم العلمَ والمعرفةَ، ويحتلُّ — باعتباره المشرّع — أسمى مرتبة في المدينة الفاضلة. والمعرفة التي يقدِّمها الفيلسوفُ معرفةٌ ناتجةٌ عن القوَّة الناطقةِ، بأقسامها التي تترأَّس قُوَى النفس، ومنها القوَّة

٥٤ موزة أحمد راشد العبار، *القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة*، (مصر: الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ١٤١.

المتخيلة التي يستمدُّ منها الفنَّانُ أعماله الفنيَّة. لكنَّ الفنَّانَ يمكن أن يساعد الفيلسوفَ في تشكيل السيرة الفاضلة للبشر، إذا تحرَّك داخل مجموعةٍ من القِيَمِ يحدِّدها له الفيلسوفُ، فيقدِّمها الفنَّانُ تقديماً مؤثِّراً، يساهم في عمليَّة التوجيه الأخلاقيّ، ولذلك لا يُقدِّم الشاعرُ أيَّ شكلٍ من أشكال المعرفة، وإنَّما يقدِّم أسلوباً مؤثِّراً في التعريف بالحقيقة التي لا دخل له في صُنْعِها».[٥٥]

الشعر – عند الفارابيّ — مرشدٌ يعمل على تقريب المعارف النظريَّة التي خطَّها الفلاسفةُ إلى العوام لتحقيق الكمال الإنسانيّ المنشود، ويفرِّق الفارابيُّ بين طريقتين لنقل هذه المعارف وتقديمها هما: «التَّصَوُّر» (طريق الخاصَّة) وهو أن ترتسم الأشياءُ النظريَّةُ في نفس الإنسان كما هي موجودة، و «التخيُّل» (طريق العامَّة) هو أن ترتسم خيالاتُ ومثالاتُ تلك الأشياء، وفي هذا المعنى يقول الفارابيُّ: «و مبادئُ الموجوداتِ و مراتبُها و السعادةُ ورئاسةُ المدن الفاضلة إمَّا أن يتصوَّرَها الإنسانُ ويعقلَها وإمَّا أن يتخيَّلَها. وتصوُّرُها هو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتُها كما هي موجودةٌ في الحقيقة. وتخيُّلُها هو أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتُها و مثالاتُها و أمورٌ تحاكيها».[٥٦]

والتصور أو الطريقة التنظيريَّة هو من اختصاص الفلاسفة ومقصورٌ عليهم وعلى أتباعم مِمَّن يأخذون بالأسلوب البرهانيّ، أمَّا ما عداهم من عامَّةِ الناس ممَّن لا قدرة لهم بالفطرة أو بالعادة على تفهُّم الأشياء النظريَّة، فإنَّ وسيلَتَهُم في ذلك الطريقةُ العمليَّةُ التخييليَّةُ التي تقرِّب لهم المعانيَ النظريَّةَ في مثالاتٍ لها، لذلك نجد الفارابيَّ يلحُّ على ضرورة أن تُفهَمَ مِثَالاتُ تلك الأشياءِ بواسطة الشعر أو بواسطة الخطابة و ذلك عن طريق الأسلوب الإقناعيّ؛ لأنَّ هؤلاء غيرُ قادرين على تفهُّمِ تلك الأمور بالأسلوب البرهانيّ، وبهذا يصبح الشعرُ وسيلةً إرشاديَّةً توجِّه الأفرادَ عن طريق تقريب المعارف النظريَّة و الحقائق الفكريَّة التي يعجزون عن التوصُّل إليها بالبرهان، يقول الفارابيُّ: «إنَّ التخييلَ و المحاكاةَ بالمثالاتِ هو ضربٌ من ضروبِ تعليم الجمهور والعامَّةِ لكثيرٍ من الأشياءِ النظريَّةِ الصعبةِ لتحصُلِ في نفوسهم رسومُها بمثالاها».[٥٧]

٥٥ جابر عصفور، *قراءة التراث النقدي*، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٤)، ٢٣٢.

٥٦ أبو نصر الفارابي، *السياسة المدنية*، تحقيق: فوزي متري النجّار، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، ١٩٩٨)، ٨٥، ٨٦؛ وانظر: أبو نصر الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، تقديم: علي بو ملجم، (مصر: دار الهلال، ١٩٩٥)، ١٢٢.

٥٧ الفارابي، *فلسفة أرسطوطاليس*، تحقيق: محسن مهدي، (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، ٨٥.

ويرجع سببُ إسناد الفارابيُّ وغيره من الفلاسفة للشعر مهمة توجيه العوام وإرشادهم وتعليمهم إلى اعتماده بشكلٍ أساسيٍّ على التخييل والمحاكاة اللذين لا يتجاوزان حدودَ التصويرِ والاستخدام الحسيّ للغة. فالتصوير يساعد في تقديم الأفكار المجرَّدة بشكلٍ حسيٍّ ملموسٍ بحيث يستطيع العاميُّ معرفةَ تلك الأفكارِ وفهمها وتعلُّمها، إضافة إلى ذلك فإنَّ المحاكاة بالمثالات التي تُفِيد التشبيهَ تقوم على علاقة المقارنة بين شيئين تجمع بينهما المشابهةُ أو المماثلةُ ممَّا يساعد على شرح الأشياء و توضيحها و تقريبها إلى أفهام الجمهور وبذلك تصبح هذه الأشياءُ النظريَّةُ يسيرةَ الفهمِ، فالشعر إذنْ يمنح السهولةَ بواسطة وسائله التصويريَّة المختلفة.[٥٨]

يتلاقى الفارابيُّ — هنا- مع أفلاطون في تحديد وظيفة الشعر في المدينة الفاضلة، وهي تحسينُ الأهداف والمقاصد الأخلاقيَّة والمعرفيَّة التي يرسمها الفلاسفةُ ويحدِّدونها للشعراء، وما على الشعراء إلا تقديمُ هذه الأهدافِ الأخلاقيَّةِ والمعرفيَّةِ بأسلوبٍ شعريٍّ مؤثِّرٍ. فدورُ الشعراءِ تحقيقُ ما يطلبه منهم الفلاسفةُ، ومن ثمَّ فالشعرُ تابعٌ للفلسفة لا يحقُّ له الخروجُ عن الدور المحدَّد له، والفرق بين الفيلسوفين، أنَّ الفارابيَّ لم يحتقر الشعرَ ولم يقلِّل من قيمته أو تأثيره إلا في مقارنته بالفلسفة، أمَّا عدا ذلك فهو وسيلة راقيةٌ متميِّزةٌ في التوجيه، «وتعليم جمهور الأمم والمدن».[٥٩] أمَّا أفلاطون فموقفُهُ عدائيٌّ، فقدْ فقدَ الأملَ في جَدْوَى الشعر، ولذلك دعا إلى نفي الشعراءِ خارجَ مدينتِهِ الفاضلة.

٣. الشعر والمتلقّي: للشعر كما ذكرتُ آنفاً، دورٌ وظيفيٌّ عند الفارابيّ خاصَّة عند العوام لقدرته التصويريَّة، وهو ما جعل الفارابيَّ يدعو إلى توجيه الشعر في تحسين أخلاقيَّات المجتمع وتأديب الجمهور و تهذيبه ليسمو بهم إلى حال أفضل، و ذلك بزرع الفضائل و الصناعات العمليَّة في نفوسهم حتى يكونوا أفراداً صالحين نافعين في المجتمع الفاضل، فالشعر يُقَوِّم السلوكَ الإنسانيَّ، ومَرَدُّ ذلك إلى الطبيعة التخييليَّة التي يختصُّ بها الشعرُ. وقد ذهب الفارابي إلى وجود طريقتين يسلكهما الفيلسوفُ لتحقيق الفضائل في نفوس العامَّة: هما الإقناع والإكراه، يقول الفارابي: «و أمَّا الفضائل العمليَّة والصناعات العمليَّة فبأن

٥٨ انظر: ألفت محمد كمال عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ١٤٧.

٥٩ الفارابي، *تحصيل السعادة*، تقديم: علي بو ملجم، (مصر: دار الهلال، ١٩٩٥)، ٣٨.

يعودوا (أي العامَّة والجمهور) أفعالها و ذلك بطريقين: أحدهما بالأقاويل الإقناعيَّة والأقاويل الانفعاليَّة وسائر الأقاويل التي تُمكِّن في النفس هذه الأفعالَ والملكات تمكيناً تامًّا حتَّى يصير نهوضُ عزائمهم نحو أفعالها طوعَ استعمالها، والطريق الآخر هو طريق الإكراه».[٦٠]

٤. المحمود والمذموم من الشعر: اهتمَّ الفارابيُّ بالدور التربويّ للشعر وقد صرَّح بذلك وفصَّل فيه عندما قسَّم الشعر إلى المحمود والمذموم، وشرع في تحديد المحمود والمذموم، يقول: «الأشعارُ كلُّها إنَّما استخرجت ليجودَ بها تخييلُ الشيء، وهى ستَّةُ أصنافٍ، ثلاثة منها محمودةٌ، وثلاثةٌ مذمومةٌ. فالثلاثة المحمودة أحدهما الذي يُقصَد به صلاحُ القوَّةِ الناطقة، وأن تسدَّد أفعالُها وفكرُها نحوة السعادة، وتخييل الأمور الإلهيَّةِ والخيرات، وجودة تخييل الفضائل وتحسينها، وتقبيح الشرور والنقائص وتخسيسها. والثاني الذي يُقصَد به إلى أن تُصلَحَ وتُعتَدَل العوارضُ المنسوبةُ إلى القوَّة من عوارض النفس، ويُكسَر منها إلى أن تصيرَ إلى الاعتدال، وتنحطَّ عن الإفراط، وهذه العوارض هي مثل الغضب، وعزَّة النفس والقسوة، والقَحة، ومحبَّة الكرامة، والغلبة، والشَّرَه، وأشباه ذلك، ويُسَدَّد أصحابُها نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور ... والثالث الذي يُقصَد به إلى أن تُصلَح وتُعتَدَل العوارضُ المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس، وهو الشهوات، واللذَّات الخسيسة، وزور النفس، ورخاوتها، والرحمة، والخوف، والجزع، والحياء، والترفه، واللين وأشباه ذلك، لتُكسَرَ وتنحطَّ من إفراطها إلى أن تصير إلى الاعتدال، ويسدد نحوها استعمالُها في الخيرات دون الشرور ... والثلاثة المذمومة هي المضادة للثلاثة المحمودة، فانَّ هذه تفسد كلَّ ما تصلحه تلك، وتخرجه عن الاعتدال إلى الإفراط».[٦١]

يُحدِّد الفارابيُّ ثلاثَ مهامٍ نافعةٍ للشعر تتكامل فيما بينها من أجل تكوين الإنسان الفاضل، كما يحدِّد على النقيض من ذلك ثلاث مهامٍ أخرى يراها مذمومةً، وأمَّا المهام المحمودة فأوَّلُها أنَّ الشعر يساعد الفردَ على استكمال قُوَاهُ الناطقة وإصلاحها وتقويمها بأن يُوَجِّه فكرَها نحو السعادة وما ينبغي أن يُؤدِّي من أفعالٍ لتحقيق تلك الغاية، وذلك يتمُّ عن طريق محاكاة الأشياء الجميلة الفاضلة المحبوبة والنافعة للإنسان وتحبيبها، ومحاكاة الأشياء القبيحة الشريرة وتقبيحها، أمَّا الغاية الثانية فتعمل على تقويم القوة الغضبيَّة التي تنبعث إلى دفع الضارِّ، في حين تختصُّ الغايةُ الثالثةُ بتكسير الجانب الشهوانيّ في الإنسان،

٦٠ الفارابي، *تحصيل السعادة*، ٣١-٣٢، ٣٩-٤٠.

٦١ أبو نصر الفارابي، *فصول المدني*، تحقيق: د. م. دنلوب، (طبعة كمبردج، ١٩٦١)، ١٣٥-١٣٦.

أمَّا الغايات المذمومة فهي أن يتجنَّب الشاعرُ قولَ الشعر الذي لا يُوجِّه القوَّةَ الناطقةَ نحو السعادة الحقَّةِ بعدم اهتمامه بتقديم الجميل وتقبيح المكاره، كما يجب على الشاعر أن يتجنَّب نظمَ الشعرِ الذي يُغَذِّي القُوَى الشهوانيَّةَ أي الذي يُغَذِّي الانفعالاتِ و الغرائزَ أو ما يَحثُّ الناسَ على الأفعال القبيحة والشريرة، وبهذا التمييز بين الدور المحمود والمذموم في الشعر، تتحدَّد غايةُ الشعر الأخلاقيَّة التربويَّة عند الفارابي، فيصبح له دورٌ مباشرٌ في تقويم الجانب العمليِّ الأخلاقيِّ الذي يهدف في النهاية إلى الخير، وهذه النظرة هي التي دفعت الفارابيَّ إلى رفض الشعر الذي يُنَافِي مضمونُهُ وغاياتُهُ ذلك المضمونَ وتلك الغاياتِ التي حدَّدها، فهو يرفض الشعرَ الذي يُثير الغرائزَ والانفعالات التي تضرُّ به، فيُقْدِم الإنسانُ على فعل القبيح و ينحرف عن طريق الجادَّةِ، ومن هنا نجد الفارابيَّ يشنُّ هجوماً على الشعر العربيِّ؛ لأنَّه قائمٌ على «النَّهَمِ والكِذْبَة».[٦٢] فالشعر الحقيقيُّ عند الفارابي هو الذي يقوم بتقويم النفس الإنسانيَّة و تهذيبها و توجيهها إلى الخير الذي يُؤدِّي بها إلى السعادة

إنَّ الشعرَ بوصفه محكاةً خالصةً، والمحاكاةَ بوصفها تخييلاً يفضي إلى فعلٍ مُعَيَّنٍ، «فإنَّ الإنسانَ كثيراً ما تتبعُ أفعالُهُ تخيُّلاتِه، وكثيراً ما يكون ظنُّهُ أو علمُهُ مضاداً لتخيُّلِهِ، فيكون فعلُهُ بحسب تخيُّلِهِ، لا بحسب ظنِّهِ بِهِ أو علمه، فلذلك صار الغرضُ المقصودُ بالأقاويل المخيلة أن تنهض بالسامع نحو فعل الشيء الذي خُيِّلَ له فيه أمرٌ ما طُلِبَ له، أو هرب عنه، ومن نزاعٍ، أو كراهة له، أو غير ذلك من الأفعال من إساءةٍ أو إحسان، سواء صدقَ ما يُخَيَّل إليه من ذلك أم لا، كان الأمرُ في الحقيقة على ما خُيِّلَ أم لم يكن».[٦٣]

وبهذا يتضح أنَّ غاية المحاكاة هي الحضُّ على الفعل لا مجرَّد المحاكاة، وفي هذه النقطة يلتقي الفارابي مع أرسطو في مسألة التطهير التي هي في الحقيقة حضٌّ على الفعل أيضا، ولكن بشكلٍ غيرِ مباشرٍ، و على هذا الأساس فإنَّ الفارابي يبوّئ الشاعرَ مكانةَ الموجِّه القادر على التأثير في الفعل الإنساني، كما أنَّه لا يُلْزِمُهُ بمطابقة الحقيقة بقدر ما يُلزِمُهُ بجودةِ المحاكاة بحسب غايَتِهِ في الحضِّ على فعل ما.

٦٢ ابن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*، تحقيق: محمد سليم سالم، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، ٦٧؛ وانظر: ألفت محمد كمال عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد*، ١٥٢.

٦٣ الفارابي، *جوامع الشعر*، ضمن *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد*، تحقيق: محمد سليم سالم، ١٧٤-١٧٥.

ثانياً: الشعر والأخلاق عند ابن سينا

حاول ابن سينا أن يجمع في نقده للشعر بين المقياس الفنيّ الجماليّ وبين المقياس الأخلاقيّ، وقد ساعده على ذلك شاعريّتُهُ؛ فابن سينا من الفلاسفة الشعراء الذين نظموا شعراً، وعَرَفوا بالممارسة ما يحتاجه الشعرُ لتتحقَّقَ فيه الشاعريَّةُ، فما زالت قصيدةُ ابن سينا العينيَّة في النفس تمارس تاثيراً على الشعراء حتَّى يومنا. ورغم اهتمام ابن سينا بالمقياس الفنيّ الجماليّ في الشعر، واهتمامه بضرورة تحقُّق غاية الإمتاع واللذة في كلّ شعرٍ جيّدٍ، فإنَّ ذلك لم يكن — عنده – على حساب إهمال الغاية الأخلاقيَّة، بل إنَّ جماليَّات الشعر تتحقَّق — عنده – بجمعه بين الوظيفة التعجيبيَّة الإمتاعيَّة والوظيفة الأخلاقيَّة، وذلك ما جعل ابن سينا يفضِّل الشعر اليونانيَّ على الشعر العربيّ في اهتمام الشعر اليونانيّ بالحديث عن الوظيفة النفعيَّة للشعر والتي تمثَّلت في قوله: «والشعر قد يُقَالُ للتعجيب وحده، وقد يُقَالُ للأغراض المدنيَّة، وعلى ذلك كانت الأشعارُ اليونانيَّة. والأغراض المدنيَّةُ هي في أحد أجناس الأمور الثلاثة، أعني: المشوريَّة والمشاجريَّة والمنافريَّة».[٦٤]

يرى ابن سينا بضرورة قيام الشعر بوظيفةٍ نفعيَّة، وأن يتوجَّه الشعرُ لخدمة الأخلاق والسياسة معاً، وهذا ما عبَّر عنه بالأغراض المدنيَّة المتحقِّقة في الشعر اليونانيّ، وذلك لأنَّ الشعر اليونانيَّ كان يحاكي الأفعالَ، ويحثُّ على فعلٍ أو يردع عن آخر، بينما كان الشعرُ العربيُّ يُحَاكِي الذوات، وهو شعرٌ انفعاليٌّ بسبب روحِهِ الغنائيَّة، يوضِّح ابن سينا ذلك بقوله: «وكلُّ محاكاةٍ فإمَّا أن يُقصَدَ به التحسينُ، وإمَّا أن يُقصَد به التقبيحُ، فإنَّ الشيءَ إنَّما يحاكى ليحسِّنَ أو يُقَبِّح، والشعرُ اليونانيُّ إنَّما كان يُقصَد فيه في أكثر الأمرِ محاكاةُ الأفعالِ والأحوالِ لا غير، وأمَّا الذوات فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلاً كاشتغال العرب، فإنَّ العرب كانت تقول الشعرَ لوجهين: أحدهما ليؤثِّرَ في النفس أمراً من الأمور تَعُدُّ به نحو فعل أو انفعال؛ والثاني للعُجْبِ فقط، فكانت تشبِّه كلَّ شيءٍ لتعجبَ بحسن التشبيه. وأمَّا اليونانيُّون فكانوا يقصدون أن يحثُّوا بالقول على فعلٍ أو يرْدَعُوا بالقول عن فعلٍ. وتارةً كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارةً على سبيل الشعر. فلذلك كانت المحاكاةُ الشعريَّةُ عندهم مقصورةً على الأفاعيل والأحوال والذوات من حيث لها تلك الأفعال الأحوال».[٦٥]

٦٤ ابن سينا، *فنُّ الشعر*، ضمن *كتاب: أرسطوطاليس، فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ١٦٢-١٦٣.

٦٥ ابن سينا، *فن الشعر من كتاب الشفاء*، ضمن *كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص١٦٩- ١٧٠.

فغاية الشعر – إذن – عند ابن سينا هي الحثُّ على الفضائل والدعوة للكفِّ عن الرذائل، وفي كلتا الحالتين يحتفظ الشعر بدوره التخييليّ؛ الذي يدفع المتلقي إلى الإقبال على الفعل الجميل، والنفور من القبيح، وهذا ما عرَّفه ابن سينا بالتحسين والتقبيح؛ إذ اعتبرهما غايتين أخلاقيَّتين للشعر يُعِينانِ على تثبيت القيم الأخلاقيَّة. وبناءً على النظرة الأخلاقيَّة للشعر حصر ابنُ سينا موضوعَ المحاكاة الشعريَّة في حدود الواقع الممكن والمحتمل فقط، حتَّى يكونَ أقربَ إلى الإقناع بالنسبة للمتلقي، وفي هذا المعنى يقول: «والموجود والممكن أشدُّ إقناعاً للنفس، فإنَّ التجربةَ – أيضاً – إذا أُسنِدَت إلى موجودٍ أَقنعَت أكثرَ مِمَّا تُقنِع إذا أُسنِدَت إلى مُخترَع، وبعد ذلك إذا أُسنِدَت إلى موجودٍ ما يقدر كونه، وقد كان يستعمل في «طراغوديا» أيضا جزئيات في بعض المواضع مخترعة تُسمَّى على قياس المسمَّيات الموجودة، ولكن ذلك من النادر القليل. وفي النوادر قد كان يخترع اسمَ شيءٍ لا نظير له في الوجود، ويُوضَع بدلَ معنًى كليٍّ، مثل جعلهم الخيرَ كشخصٍ واحدٍ وإطنابهم في مدحه. وذلك لأنَّ أحوالَ الأمور قد كانت مطابقة لأحوال ما كانوا يخترعون لها الاسم، وليس نفع ذلك في التخييل بنفع قليل. ولكن لا يجب أن يوقف على الطراغوذيا واختراع الخرافات فيها على هذا النحو، فإنَّ هذا ليس مِمَّا يوافق جميعَ الطبائع، فإنَّ الشاعر إنَّما يجود شعرُهُ لا بمثل هذه الاختراعات، بل إنَّما يجود قرضه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيّلات وخصوصاً للأفعال».[٦٦]

وقد بدا اهتمام ابن سينا بالمقياس الأخلاقيّ واضحاً من خلال كتابه السياسة والذي اهتمَّ فيه بسياسة النفس الإنسانيَّة عبر أدوارها ووظائفها المختلفة، وفيه رأى ابن سينا أنَّ القُوَى الإنسانيَّة المتمثِّلة بالنفس الناطقة تنقسم إلى قسمين: الأولى العاملة، والأُخْرَى العالمة، وكلّ منهما تُسَمَّى عقلاً، العقل العملي هي العاملة التي تعنى بالمبادئ الأخلاقيَّة وسياسة البدن، والعقل النظريّ هي العالمة التي تتطلَّع نحو المبادئ العالية المجرَّدة.[٦٧]

وقد رَدَّ ابن سينا الأخلاقَ إلى العقل؛ لأنَّ النفسَ من وجهة نظرِهِ أمَّارةٌ بالسوء وكثيرةُ الأخطاء في طبعها وأصل خَلْقِها، يقول عن سياسة النفس: «ومن أوائل مَنْ يلزم مَنْ رامَ

٦٦ ابن سينا، **فن الشعر، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٨٤.

٦٧ انظر: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا، *النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية*، (مصر: مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ١٦٣-١٦٤.

سياسة نفسه أن يعلم أنَّ له عقلاً هو السائس، ونفساً أمَّارةً بالسوء كثيرة المعايب جمة المساوئ في طبعها وأصل خلْقها هي المسوسة، وأن يعلم أنَّ كلَّ مَن أراد إصلاح فاسدٍ لزمه أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مستقصاة حتَّى لا يغادر منه شيئاً».[٦٨]

أراد ابن سينا أن يرسم سياسةً أخلاقيَّةً في تقويم النفس الإنسانيَّة وإرشادها إلى طريقها المستقيم في ذلك، ومن تلك السياسة التي اختطَّها الشيخ الرئيس سياسة النشء أو تربية النشء وتعليم الصبيان، ولذلك نراه يحاول أن يحقِّق أفضل الأجواء التي تمكِّن المتعلِّمين من تلقي العلم، ومنها معلِّم الصبيان الذي اشترط فيه ابن سينا أن يكون «عاقلاً ذا دين، بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان، وقوراً رزيناً، بعيداً عن الخفَّة والسخف، قليل التبذُّل والاسترسال بحضرة الصبي، غير كزٍّ (عابس) ولا جامدٍ، بل حلواً لبيباً، ذا مروءةٍ ونظافةٍ ونزاهةٍ».[٦٩] وهو ينصح المؤدِّبَ ألا يكون آلةً لنقل المعارف والمقرَّرات التعليميَّة، بل يجب أن ينقل إلى المتعلِّمين ما يؤمن به من قِيَمٍ وأفكارٍ وآداب وفضائل.[٧٠]

ومن طرقِ التربية الخُلُقِيَّة لدى ابن سينا أنَّه اهتمَّ بالقدوة الحسنة والبيئة الاجتماعيَّة السليمة، والترغيب والتشجيع على اتباع السلوكيَّات المرغوب بها، وهي تُعَدُّ وسائل محفِّزة للسلوك الحسن، فضلاً عن دعوته بإنزال العقاب، والاتعاظ من الغير، وهي تُعَدُّ وسائل رادعة ومثبطة للسلوك السيئ، ومن جميل قوله في ذلك: «فإذا فُطِم الصبيُّ عن الرضاع بُدِئ بتأديبه، ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاقُ اللئيمةُ، وتفاجئه الشِّيَمُ الذميمةُ، فإنَّ الصبيَّ تتبادر إليه مساوئُ الأخلاق، وتنثال عليه الضرائبُ الخبيثةُ فما تمكَّن منه من ذلك غلب عليه، فلم يستطع له مفارقةً ولا عنه نزوعاً».[٧١]

كما يحرص ابن سينا على أسلوبي الوعظ والتلقين، من خلال تحفيظ الصبيّ للقرآن وتدريبه على رواية الشعر، يقول: «فإذا اشتدَّت مفاصلُ الصبيّ، واستوى لسانُه، وتهيَّأ للتلقين، ووعى سمعُهُ، أخذ في تعلُّم القرآن، وصُوِّر له حروف الهجاء، ولُقِّن معالم الدين، وينبغي أن يروي الصبيُّ الرجزَ ثمَّ القصيدة؛ فإنَّ روايةَ الرجز أسهل وحفظه أمكن»،[٧٢] ويُوصِي ابنُ سينا بضرورة اختيار الأشعار التي تُلْقى على الصبي، بحيث «يبدأ من الشعر بما قيل في

٦٨ الشيخ الرئيس أبو علي بن ابن سينا، *كتاب السياسة*، تحقيق: على محمد إسبر، (سوريا: بدايات للنشر، ٢٠٠٧)، ٦٥.
٦٩ ابن سينا، *كتاب السياسة*، تحقيق: على محمد إسبر، ٨٤.
٧٠ عبد الرحمن النقيب، *فلسفة التربية عند ابن سينا*، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤م)، ١٥٣.
٧١ ابن سينا، *كتاب السياسة*، تحقيق: على محمد إسبر، ٨٣.
٧٢ ابن سينا، *كتاب السياسة*، تحقيق: على محمد إسبر، ٨٤.

فضل الأدب، ومدح العلم، وذمّ الجهل، وما حثَّ على برِّ الوالِدَينِ، واصطناع المعروف، وقري الضيف وغير ذلك من مكارم الأخلاق».[٧٣] تمثِّل الأخلاقُ كما نرى عند ابن سينا مقياساً لاختيار الشعر والإقبال عليه والاستفادة منه.

نستخلص من ذلك أنَّ ابن سينا رغم دعوته بتميُّز الأقاويل الكاذبة/الشعر على البرهانيَّة، فإنَّه يرفض في ذات الوقت الشططَ في ذلك، وذلك بالبحث عن المحاكيات البعيدة التي ليست في متناول محسوسات المتلقي، ويدعو على العكس من ذلك بضرورة استخدام المحاكيات القريبة التي هي من عالم المتلقي المحسوس، وترك ذات الصفة الخرافيَّة حتَّى يتسنَّى لها الإقناعُ والتأثير في عقول المتلقين؛ لأنَّه كما يقول في كلامه السابق: «فإنَّ الشاعر إنَّما يجود شعرُهُ لا بمثل هذه الاختراعات، بل إنَّما يجود قرضه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيّلات وخصوصاً للأفعال».[٧٤]

ثالثاً: الشعر والأخلاق عند ابن رشد

تأثَّر ابن رشد بالمنهج الأخلاقيِّ في الشعر عند كلٍّ من المعلِّم الأوَّل «أرسطو» والمعلِّم الثاني «الفارابيّ»، وقد ظهر ذلك في تلخيص ابن رشد لكتاب «فنِّ الشعر» لأرسطو، واستشهاده بنقد الفارابيّ للشعر العربيِّ في إهماله للجانب الأخلاقيِّ، واهتمامه بتلبية حاجات الجسد ورغائبه، وقد ظهرت ملامحُ النقد الأخلاقيِّ عند ابن رشدٍ في الجوانب الآتية:

١. التوظيف النفعيُّ للشعر: كان ابن رشدٍ ممَّن يعلم تأثيرَ الشعر في الثقافة العربيَّة، ولذلك حاول توظيف الشعر في بناء الفكر الإنسانيّ، وذلك بتوجيهه وجهة أخلاقيَّة تعليميَّة تربويَّة، فالشعر بما يمتلك من التأثيرِ الجماليِّ مؤهَّلٌ لأن يكون وسيلةً تعليميَّةً محبَّبةً ومقبولةً لدى المتلقين، بمعنى أنَّنا يمكن أن نُحَمِّل الشعر ونوجِّهه إلى تحقيق غاياتٍ محدَّدةٍ ووظيفيَّةٍ، فيكون الشعرُ بهذا فنًّا إمتاعيًّا ونفعيًّا في آن، ولذلك نجد اتفاقَ ابن رشد مع الفارابي في وظيفة العلوم النظرية. فالعلوم النظرية عند ابن رشد «تغرس في نفوس أهل المدن عن طريق الأقاويل الخطابيَّة والشعريَّة. في حين أنَّ الطريقة التي يتعلَّم بها الخواصُّ العلومَ النظريَّةَ هي الطرق الحقيقيَّةُ. ويعلِّل ذلك بأنَّ أفلاطون استخدم الطرقَ الخطابيَّة والشعريَّة

٧٣ ابن سينا، *كتاب السياسة*، تحقيق: على محمد إسبر، ٨٤.

٧٤ ابن سينا، *فن الشعر*، ضمن *كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ١٨٤.

في تدريس الحكمة للجمهور؛ لأنَّ الجمهور في هذه الحالة يكونون أمام أحد أمرين، إمَّا أنَّهم يستطيعون معرفةَ الحقائق النظريَّة عن طريق الأقاويل البرهانيَّة، وإمَّا أنَّهم لا يستطيعون على الإطلاق، ولَمَّا كان الأمرُ الأوَّل يستحيل بالنسبة للجمهور، فإنَّ الشعرَ يصبح هو الطريقة المناسبة التي تُعِين المرءَ على تحقيقه ما يمكنه من الكمال الإنسانيّ».[٧٥]

آمن ابن رشد إذن بدور الشعر في تعليم الجمهور وتوجيه سلوكه ومواقفه لقدرته اللغوية على مخاطبة عقول هؤلاء العوام وعواطفهم؛ ولعجز هؤلاء عن إدراك الحقائق النظرية عن طريق الأقاويل البرهانيَّة، ولذلك باتت المجتمعات في حاجة ماسَّةٍ إلى الشعر، ولذلك نجد ابن رشد لا يقصر الشعر كوسيلةٍ تعليميَّةٍ على الكبار، بل نراه يسحب ذلك الحكم على الصغار، ويدعو إلى أهميَّة توظيف الشعر لتعليم الصغار؛ لأنَّ الأقاويل الشعريَّة «أكثر ملاءمةً لتعليم الصغار – على حسب تعبيره — حتى إذا كبروا استعملت معهم الأقاويل البرهانيَّة، ذلك إذا كانوا سيصبحون حكماء، أمَّا الذين لا يرقون إلى هذا المستوى من التعليم لسببٍ ما في طبيعتهم، فإنَّهم يظلُّون أدنى من ذلك، فتُستَخدَم معهم الأقاويلُ الجدليَّةُ أو الطريقان الشائعان في تعليم الجمهور، وهما: الطرق الخطابيَّة والشعريَّة».[٧٦]

وقد نتج من قناعة ابن رشد بأهميَّةِ توجيه الشعر لتعليم الصغار، وانشغاله بعمليَّة التعليم، ومواجهة سلبيَّات المجتمع وتراجع الثقافة، وشيوع الخرافة في عصره، أنَّ فضَّل المحاكاة القريبة الصادقة على البعيدة الكاذبة، مخالفا بذلك موقف الفارابي وابن سينا، ويعود ذلك إلى توجيه هذه الشعر إلى تعليم وتربية النشء، وهو ما يتطلَّب مراعاةً أكثر بجانب الصدق والتبسيط؛ لأنَّ ذلك يتدخل في تشكيل عقولهم وسلوكيَّاتهم ومعتقداتهم، ولذلك يحذِّر ابن رشد من استخدام المحاكاة البعيدة عن الأصل أو الزائفة أو التمثيل بالحكايات الكاذبة مثل القول الشائع عند المتكلمين– في أيَّامِهِ– من أنَّ اللهَ فاعلٌ الخير والشر، وإن كان هو في حقيقة الأمر خيراً محضاً، ذلك أنَّ مثلَ هذا القول يُفسِد عقولَ الصغارِ– الذين ليس لديهم القدرةُ على التمييز بين ما هو صادق وما هو كاذب لِما ينطوي عليه من انتقاصٍ لكمال الله وخيريَّتِهِ. «وابن رشد إذ يحسُّ خطورةَ تأثير الشعر على هؤلاء الصغار– على هذا النحو– لا يجد غضاضةً – في ذات الوقت – في تخييل الأمور والأفعال الإلهيَّة ومحاكاتها بأشباهها من الأفعال الإلهيَّة ومحاكاتها بأشباهها من الأفعال الإرادية وأفعال القوي الطبيعيَّة،

٧٥ ألفت كمال محمد عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، ١٤٦.

٧٦ ألفت كمال محمد عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، ١٤٧.

كذلك محاكاة المعقولات بأشباهها من المحسوسات ومحاكاة السعادة المقصوى التي هي غاية الأفعال الانسانيَّة بأشباهها من الطبيعيات التي يعتقد أنَّها الغاية».[٧٧]

ورغم أهميَّة دعوة ابن رشد — في رأيي — في أهميَّة كتابة شعر تعليميٍّ موجَّهٍ لتعليم وتربية النشء، فإنَّها لم تلقَ قبولاً لدى الشعراء، فلم نجد كتابات شعريَّةً تستهدف مخاطبةَ الأطفال وتعليمهم وتوجيه سلوكيَّاتهم ومعتقداتهم، وربما يعود ذلك لتعالي الشعريَّة العربيَّة ورفضها النزول من عليائها لتجعل هدفها الأطفال بدلا من الملوك والسادة. لقد كان ابن رشد يدرك قيمة الشعر في بناء مجتمع راقٍ، يمكن له التخلُّص من سلبيات الواقع ومحاربة التجهيل ومواجهة ناشري التزييف والخرافات بين العوام، وذلك عن طريق تغيير أفكار النشء وتنقية فكره مما رسخ لدى الكبار، وهو ما تأخذ به كلُّ الأمم الراقية اليوم من كتابات خاصَّةٍ للطفل، تجعل من بناء فكر الطفل وتوجيهه إلى أفكار وسلوكيَّات ومعتقدات معينة هدفا توفِّر له الدعم تخصِّص والطاقات.

٢. الوظيفة الأخلاقيَّة: اهتمَّ ابن رشد بتوجيه الشعر إلى تحقيق الغاية الأخلاقيَّةِ، وقد تجلَّى ذلك في أكثر من موضعٍ، ومن أوضحها، قوله: «ولَمَّا كان المحاكون والمشبِّهون إنَّما يقصدون بذلك أن يحثُّوا على عمل بعض الأفعال الإراديَّة، وأن يكفُّوا عن عمل بعضها، فقد يجب ضرورة أن تكون الأمورُ التي تُقصَد محاكاتُها: إمَّا فضائل، وإمَّا رذائل، وذلك أنَّ كلَّ فعلٍ وكلَّ خلقٍ إنَّما هو تابعٌ لأحدِّ هذين: أعني الفضيلةَ والرذيلةَ، وإذا كان كلُّ ما يُقصَد محاكاته من الأفعال الإراديَّة هو إمَّا فضيلةٌ وإمَّا رزيلةٌ، فقد يجب أن تكون الفضائلُ إنَّما تُحاكَى بالفضائل والفاضلين، وأن تكون الرذائلُ تُحاكَى بالرذائل والأرذلين، وإذا كان كلُّ تشبيهٍ وحكايةٍ إنَّما تكون بالحسن والقبيح، فظاهر أنَّ كلَّ تشبيهٍ وحكايةٍ إنَّما يُقصَد به التحسينُ والتقبيحُ. وقد يجب مع هذا ضرورةً أن يكونَ المحاكون للفضائل أعني المائلين بالطبع إلى محاكاتها، أفاضل، والمحاكون للرذائل أنقصَ طبعاً من هؤلاء وأقربَ إلى الرذيلةِ. وعن هذين الصنفين من الناس وُجِدَ المديحُ والهجو، أعني مدحَ الفضائلِ وهجو الرذائلِ».[٧٨]

إنَّ هذا الوصفَ أو الحكم للشعراء المحاكين للفضائل والمادحين لها ولمن يتَّصِف بها، بأنَّهم أفاضلُ، وبأنَّ ذلك هو سبب وُجُودِ فنِّ «المديح»، وأنَّ الشعراءَ المحاكين للرذائلِ أنقصُ

٧٧ ألفت كمال محمد عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، ١٤٨-١٤٩.

٧٨ ابن رشد، *تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: محمد سالم سليم، ٦٥، وانظر أيضا: ابن رشد، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٤-٢٠٥.

بالطبع من المادحين للفضائل، وأنَّ محاكاتهم للرذائل هو سببُ نشأةِ فنِّ «الهجاء» وصفٌ غيرُ مطلق ولا يمكن التسليم به في الإبداع الشعريِّ، وقد حاول ابن رشد أن يُدَلِّلَ على ذلك الحكم فربط بين الفنِّ الشعريِّ والطبيعة الأخلاقيَّةِ لصاحبه؛ فالشاعر ذو النفسِ الفاضلة يُجِيدُ فنِّ «المديح»، والشاعر ذوالنفس الخسيسة يُجِيدُ فنَّ «الهجاء»، ولهذا «كان بعضُ الشعراءِ يُجِيدُ المدحَ ولا يُجِيدُ الهَجوَ، وبعضهم بالعكس. أعنى يُجِيدُ الهجوَ ولا يُجِيدُ المدحَ».[٧٩]

ويُكَرِّرُ ابنُ رشدٍ ذلك الحكمَ في موضعٍ آخرَ فيقول عن نشأةِ فنون الشعر: «إنَّ النفوسَ التي هي فاضلةٌ وشريفةٌ بالطبع هي التي تُنْشِئ أوَّلاً صناعةَ المديحِ، أعني مديحَ الأفعالِ الجميلةَ؛ والنفوس التي هي أَخسُّ من هذه هي التي تُنشئ صناعةَ الهجاءِ، أعني هجاءَ الأفعالِ القبيحةَ».[٨٠]

وقد انتبه ابن رشد إلى عدم إطلاقيَّة حكمه، فاستدرك على حكمه قائلاً: «وإنَّ كان قد يضطر الذي مقصده الهجاء للشرار والشرور أن يمدح الأخيار والأفعال الفاضلة ليكون ظهور قبح الشرور أكثر، أعني إذا ذكرهما ثمَّ ذكر بإزائهما الأفعال القبيحة».[٨١]

إنَّ الجمال الشعريَّ — كما يبدو من كلام ابن رشد — يقوم على عنصرين أساسيين، الأوَّل: الجمال الفنيُّ الذي يعتمد على الآليات الفنيَّة، مثل: اللغة، والصورة، والموسيقى وغير ذلك. والآخر الجمال الأخلاقيُّ الذي يأخذ بالفضائل إبداعاً وحضًّا، ويبتعد عن الرذائل إبداعاً وحثًّا.

٣. نقد الشعر العربيِّ: انتقد ابن رشد عدم احتفاء الشعر العربيّ بالقيم والفضائل، حيث لم يرد فيه من ذكر الفضائل إلا الحديث عن الشجاعة والكرم، وللأسف لم يكن حديث الشعراء عن هاتين الفضيلتين من باب حثِّ الناس على الاتصاف بهما، بل جاء حديثهما من باب الفخر، يقول: «إنَّه ليس تحت العرب في أشعارها من الفضائل على شيءٍ سوى هاتين الفضيلتين، وإن كانت ليس تتكلَّم فيهما على طريق الحثِّ عليهما، وإنَّما تتكلَّم فيهما على طريق الفخر»[٨٢]. وذلك على عكس الشعر اليونانِيِّ، الذي اهتمَّ بنشر الفضائل

٧٩ ابن رشد، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٥.
٨٠ ابن رشد، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٧.
٨١ ابن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*، تحقيق: محمد سليم سالم، ٧١.
٨٢ ابن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*، تحقيق: محمد سليم سالم، ٦٧.

والحثِّ عليها، وانتقد الرذائل ونفَّر الناس منها، يقول: «وأمَّا اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجَّه نحو الحثِّ على الفضيلة، أو الكفِّ عن الرذيلة، أو ما يفيد أدباً من الآداب أو معرفةً من المعارف».[٨٣]

يعتمد ابن رشدٍ في نقده للشعر العربيّ، ومدحه للشعر اليونانيّ على المقياس الأخلاقيّ، ولذلك وجَّه نقداً للشعر العربيّ بسبب خلوّه من مدح الفضائل، وذمّ الرذائل، فيقول: «ولكون أشعارُ العرب خاليةً من مدائح الأفعال الفاضلة، و ذمّ النقائص أنحى الكتابُ العزيزُ عليهم و استثنى منهم من ضَرْبِ قوله إلى هذا الجنس»[٨٤]، يقصد قول الله – تعالى -: {والشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُم الغَاوونَ أَلَمْ ترَ أَنَّهُم فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وأنَّهُم يقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ إِلَّا الذين آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وذَكَرُوا اللهَ وانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا، وسَيَعْلَمُ الذين ظَلَمُوا أيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ} الشعراء،٢٢٤–٢٢٧. فكأنَّ ابن رشد يقول عن الشعر العربيّ: إنَّه به نقصٌ جماليٌّ نتيجة عدم احتفائه بالفضائل، وأنَّ ما جاء به من جمالٍ بذكر الفضائل، وخاصَّة فضيلتي «الشجاعة والكرم» ليس مرجعه إيمانُ الشعراء بقيمة الفضيلةِ وجمالها في ذاتها، وإنَّما استخدمها الشعراء العرب كوسيلةٍ لمدح مَن يدفع لهم، وهذا ممَّا لا يُعدُّ فضيلةً؛ فالجميل – عنده – ما ارتبط بالفضيلة وعبَّر عنها، إذ «إنَّ الجميلَ هو الذي يختار من أجلِ نفسِهِ، وهوممدوحٌ وخير، ولذيذٌ من جهةِ أنَّه خيرٌ، وإذ كان الجميلُ هو هذا، فَبَيِّنٌ أنَّ الفضيلةَ جميلةٌ لا محالة؛ لأنَّها خيرٌ وهي ممدوحةٌ».[٨٥] إذن، فمعيار الجمالِ عنده ينطلق من أساس تحقيق النفعيَّةِ في العملِ الإبداعيّ، مع ضرورة توفُّرِ المعايير الشكليَّةِ التي تُجسِّد جمالَ الأسلوبِ، ولا بدَّ من الالتزام الأخلاقيّ في النصِّ ورؤيتِهِ، لكونِهِ يُعزِّزُ الجمالَ الفنيَّ، ويكون مُفِيداً يرمي إلى النفع والخير.

كما انتقد وبشدَّةٍ شعر النسيب، لِمَا يُسبِّبه – من وجهة نظره – من فسوقٍ وضلالاتٍ داخل بناء المجتمع، ولذلك يدعو إلى عدم نشره خاصة بين الصبيان، يقول في ذلك: «وإن كانت أكثر أشعار العرب إنَّما هي –كما يقول أبو نصر – في النهم والكرية (الكدية). ذلك أنَّ النوع الذي يُسمُّونه: «النسيب» إنَّما هو حثٌّ على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يَتجنَّبَهُ الولِدَانُ، ويُؤدَّبُون من أشعارهم بما يُحَثُّ فيه على الشجاعةِ والكرمِ. فإنَّه ليس تحثُّ

٨٣ ابن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*، تحقيق: محمد سليم سالم، ٦٧– ٦٨.

٨٤ ابن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*، تحقيق: محمد سليم سالم، ١٢٣.

٨٥ ابن رشد، *تلخيص الخطابة*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٥٩)، ٧٢.

العربُ في أشعارها من الفضائل على شيءٍ سوى على هاتين الفضيلتين، وإن كانت ليس تتكلَّم فيهما على طريقة الحثِّ عليهما، وإنَّما تتكلَّم فيهما على طريق الفخر».[٨٦]

وكذلك عندما يتحدَّث ابنُ رشدٍ عن أهميَّة شعر المديح وجماله، نراه ينكر عودةَ القيمة الجماليَّة في هذا الشعر أو جماليَّة المحاكاة فيه، إلى محاكات المحسوسات أي بالحديث عن الجماليَّات الشكليَّة لدى هذا الممدوح، بل يُقيِّد جمالَ شعر المديح بتعبيره ومحاكاته لأخلاقيَّات الممدوح وجمال أفعاله، يقول: «إنَّ صناعة المديح ليست هي صناعة تُحاكِي الناسَ أنفسَهم من جهة ما هم أشخاص ناس محسوسون، بل إنَّما تحاكيهم من قِبل عاداتهم الجميلة، وأفعالهم الحسنة، واعتقاداتهم السعيدة».[٨٧]

٤. ربط الشعر بالواقع: وقد ساق اهتمامُ ابن رشد بالغاية الأخلاقيَّة للشعر، أن حصر المحاكاةَ والتخييلَ في حدود الواقع والممكن، وذلك لكي يكون أكثر إقناعاً لدى المتلقي، لأنَّ هذه الأمور الكائنة هي ما يهدف الشعرُ محاكاتِها من ناحية جمالها أو قبحها، بحيث نُحِثُّ المتلقي إلى الإقدام عليها أو النفور منها، يقول ابن رشد في ذلك: «وأكثرُ ما يجبُ أن يُعتَمَدَ في صناعةِ المديحِ أن تكونَ الأشياءُ المحاكيات أموراً موجودةً، لا أموراً لها أسماء مخترعةٌ. فإنَّ المديحَ إنَّما يتوجَّه نحو التحريك إلى الأفعال الإراديَّة. فإذا كانت الأفعالُ ممكنةً، كان الإقناعُ فيها أكثرَ وقوعاً، أعني التصديق/الشعري الذي يُحرِّك النفسَ إلى الطلب أو الهرب. وأمَّا الأشياء الغير موجودة فليس تُوضَع وتُخترَع لها أسماء في صناعة المديح إلا أقلَّ ذلك، مثل وضعهم الجود شخصا، ثمَّ يصفون أفعالاً له ويحاكونها ويطنبون في مدحه. وهذا النحو من التخييل، وإن كان قد ينتفع به منفعة غير يسيرة لمناسبة أفعال ذلك الشيء المخترع وانفعالاته للأمور الموجودة، فليس ينبغي أن يعتمد في صناعة المديح. فإنَّ هذا النحو من التخييل ليس مما يوافقُ جميعَ الطباع، بل قد يضحك منه ويزدريه كثيرٌ من الناس».[٨٨]

يربط ابن رشد في كلامه هذا بين موضوع الشعر وغايته، ولما كانت الغاية الأخلاقيَّة التي تحضُّ الناس على أفعالٍ إراديَّةٍ بعينها أو ترك أفعالٍ إراديَّةٍ بعينها، هي المستهدف تحقيقها، فقد فرضت بذلك أن يكون الموضوع المحاكَى موجوداً أو ممكنَ الوجودِ، ذا صلةٍ مباشرة بالواقع، حتى يتمكَّن المتلقي الذي نرغب في تحريك الشعر له أن يتَّخذ الموقفَ المرجو له

٨٦ ابن رشد، *تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: محمد سالم سليم، ٧؛ وانظر أيضا: ابن رشد، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن تحقيق كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ٢٠٥.

٨٧ ابن رشد، *تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: محمد سالم سليم، ٧٩–٨٠.

٨٨ ابن رشد، *تلخيص كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس*، تحقيق: محمد سالم سليم، ٩٠–٩١.

والمقصود منه من خلال التصويرات والتقريبات الشعرية المقدَّمة له، ومن ثمَّ فقد فضَّل ابن رشد الابتعاد عن الموضوعات المخترغة التي لا ترتبط في تصويراتها بالواقع؛ لأنَّها ستكون أقلَّ إقناعا في تصويراتها، كما أنها ستقترب إلى عالم الخرافة منها إلى العالم الحقيقيِّ الذي يحياه المتلقي المستهدف، وقد كان هذا الموقف سببا في أن يذهب أحد الكتاب إلى أنَّ «كلا من ابن رشد وابن سينا يرفض التشخيص من منطلق بُعده عن الواقع. بل افتقاده وجوده في الواقع المحسوس، وبعده عن تسوُّرِ العاميِّ، خاصة وأنَّ المحاكاة تُعدُّ وسيلةً لتعليم العامَّةِ بتقريب الأشياء التي يصعب إدراكها إلى أفهامهم، وهي تعتمد على كلِّ ما هو حسيٍّ ملموسٍ».[٨٩]

نخلص من ذلك إلى أنَّ ابن رشد حاول أنَّ يجعل من الشعر أداةً فنيَّةً تجمع بين الجمال والمعرفة، بحيث نوظِّف خواصَّه الجماليَّةَ في تحقيق أهداف وغاياتٍ تعليميَّة، سواء أكانت هذه الغايات تربويَّة سلوكيَّة أو أخلاقيَّة قيميَّة، وأنَّه في سبيل تحقيق هذه الغايات فضَّل المحاكاة القريبة الواضحة المباشرة ذات الارتباط الواقعيِّ، وطالب باستبعاد المحاكاة الغريبة المخترعة التي يبتعد عن الواقع، وهذا لا شك تضييق وأسرٌ لإمكانيَّات الشعر وحصرها في وظيفةٍ واحدة، وحرمان للشعر التحليق بخياله بعيدا عن الواقع بالاستدعاء والاسشراف والخلق، وهذه الرؤية لابن رشد ونقده لشعر النسيب ودعوته بضرورة تجنُّب قراءته وخاصة للأطفال؛ لأنه ينشر الفسق والعهر بين الناس، ليست ببعيدة عن اتهام أفلاطون للشعر بنشر الرزيلة بين الناس، ومحاولته إخضاع الشعر لأوامر ونواهي السلطة الحاكمة، وإلا تعرض للنفي خارج جمهوريَّته، ودعوته إلى فرض رقابة على الشعر، لقد كان ابن رشد في موقفه هذا أكثر تشدُّدا من أرسطو الذي أجاز استخدام الأشخاص والوقائع المخترعة أحيانا حيث لا ينقص من قيمة القصة.[٩٠]

رابعاً: الشعر والأخلاق عند مسكويه

يُعدُّ ابن مسكويه (ت٤٢١هـ) من أصحاب المناهج التربويَّة في التراث الإسلاميِّ؛ فقد انشغل بتكوين النفس وبنائها وتربيتها وتهذيبها، وبتحديد ما يُصلِحها وما يفسدها، وبيان ما يحقِّق لها السعادة وما يُضيِّعها، وقد بدا تأثُّرُهُ بأفلاطون وأرسطو واضحاً في تقسيم النفس

٨٩ ألفت كمال محمد عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، ١٦١.

٩٠ انظر: أرسطوطاليس، *فن الشعر*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٦٦.

وتحديد مسار السعادة ورسم المنهج الأخلاقي في الوصول إليها. يتَّفق ابن مسكويه مع أفلاطون على تقسيم النفس إلى ثلاثة أقسامٍ، هي: ''القوّة التي يكون بها الفكر والتّمييز والنّظر في حقائق الأمور، والقوّة التي بها يكون الغضبُ والنجدةُ والإقْدَامُ عن الأهوال والشوق إلى التَّسلُّط والتَّرفُّع عن ضروب الكرامات، والقوّة التي تكون بها الشَّهوة وطلب الغذاء والشَّوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب و المناكح وضروب اللذَّات الحسيَّة».[٩١]

ويَتَجلَّى كمالُ التَّربيةِ في جعل القوَّة النّاطقة/العاقلة تسيطر على قوَّتَيَ النَّفس الأخريين، فالنّفس تكمن قوَّتُها في قدرتها على إيصال الإنسان إلى المعقولات مِمَّا يساعد على إنجاح المسار التربويّ، وهو ما يُساهم في تحقيق السعادة لدى الإنسان؛ إذ لكلِّ إنسانٍ في داخله «فضيلةٌ روحانيَّةٌ يُناسِب بها الأرواحَ الطيّبة التي تُسمَّى الملائكةُ، وفضيلةٌ جسمانيَّةٌ يُناسِب بها الأنعامَ».[٩٢] والسعادة تتحقَّق بترويض النفس والسلوك بها في مسار الفضيلة الروحانيَّة، وتطوير القوَّة النّاطقة والترقّي بها إلى عالم المعقولات، مِمَّا ييسِّر التمتُّعَ بالنظر إلى الخير المطلق فـ «صاحبُ المرتبة الأخرى في السعادة (أي الروحانيَّة الملائكيَّة) هو السعيد التامُّ، وهو الذي توفَّرَ حظُّهُ من الحكمة فهو مقيمٌ بروحانيَّته بين الملإ الأعلى يستمدُّ منهم لطائفَ الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويستزيد من فضائله، وهذه المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها».[٩٣] وقد حاول مسكويه توظيفَ الشعر لخدمة منهجه التربويّ في تهذيب النفس وترويضها على فضائل الأمور، وخاصَّة عند الطفل لاستعداد نفسه للتأديب والتهذيب والتشكيل.

اهتمَّ مسكويه بربط الشعر بالأخلاق وحذَّر من مغبَّة نشر الأشعار المتهتّكة على الأسماع وخاصَّة أسماع الصِّبْية، يقول: ''إنَّ أوَّلَ ما ينبغي أن يُتفرَّس في الصبي ويُستدَلَّ به على عقله الحياءُ. فإنَّه يدلُّ على أنَّه قد أحسَّ بالقبيح ومع إحساسه به هو يَحذَرُهُ ويتجنَّبه ويخاف أن يظهر منه أو فيه. فإذا نظرت إلى الصبيّ فوجدته مستحييًّا مُطرِقًا بِطَرْفِه إلى الأرض غير وقَّاح الوجه ولا محدق إليك فهو أوَّلُ دليلٍ نجابتِه والشاهد لك على أنَّ نفسَه قد أحسَّت بالجميل والقبيح... ثمَّ يُطالَبُ بحفظِ محاسن الأخبار والأشعار التي تجري مجرى ما تعوَّده بالأدب حتَّى يتأكَّد عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدَّمنا. ويُحذَرُ النظرُ في الأشعار السخيفة وما فيها من ذِكرِ العشق وأهله، وما يُوهِمه أصحابُها أنَّه ضربٌ

٩١ أبو علي أحمد محمد ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*، (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٩هـ)، ١٨-١٩.
٩٢ ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، ٦٩.
٩٣ ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، ٧٠.

من الظرف ورقَّة الطبع، فإنَّ هذا الباب مفسدةٌ للأحداث جدًّا"[٩٤]. بل يذهب إلى أنَّ الاستماع إلى تلك الأشعار التي لا تلتزم القيمَ الحميدةَ والأخلاقَ الحسنةَ مُصِيبَةٌ يُبتَلى بها بعضُ النشء، يقول: "ومن أُبتُلِيَ بأنْ يُربيَه والدُهُ على رِوَاية الشعر الفاحش، وقبول أكاذيبه، واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح واللذّات كما يوجد في شعر امرئ القيس والنابغة وأشباههما. ثمَّ صار بعد ذلك إلى رؤساء يُقرُّونه على رِوَايتها وقول مثلها ويجزلون له العطيَّةَ... فليُعدَّ جميع ذلك شقاءً لا نعيماً، وخُسراناً لا رِبحاً، وليجتهد على التدريج إلى فِطام النفس منها".[٩٥]

الخاتمة والنتائج: توصَّلت الدراسة إلى مجموعةٍ من النتائج، منها:

١. اتِّفاق الفلاسفة اليونانيين والمسلمين على ضروريَّة وجود علاقة بين الشعر والأخلاق، ينضبط الشعرُ من خلالها، ويحقِّق تأثيرَه المرجوَّ.

٢. وضحَ تأثُّر الفلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانيَّة وبموقف كلٍّ من أفلاطون وأرسطو من علاقة الشعر بالأخلاق، وذلك من خلال ربط الشعر بمفهوم الخير والسعادة، والدعوة إلى محاكاة الفضائل وترك الرذائل، والشعر الممدوح والمذموم.

٣. اتَّفق الفلاسفة اليونانيُّون والمسلمون على توجيه الشعر لأداء دورٍ وظيفيٍّ نفعيٍّ داخل المجتمعات، يساهم في بناء الإنسان، وتشكيل قِيَمِهِ وتصحيح أفكاره.

٤. اتَّفق الفلاسفة اليونانيُّون والمسلمون على الأهميَّة التعليميَّة للشعر، ولذلك حاولوا الاستفادة منه في تربية النشء وتعليمهم.

٥. يمكن من التوجُّهات الأخلاقيَّة للشعر التي ذكرها الفلاسفة اليونانيُّون والمسلمون أن نحدِّد ملامح منهج النقد الأخلاقيّ — عندهم – في النقاط الآتية:

- ربط الشعر بالمتلقي من خلال موضوعاته ومحتواه، فيجب أن تكون موضوعاتُ الشعرِ هادفةً، تعمل على الارتقاء بالمتلقي أخلاقيًّا وروحيًّا وتربويًّا ومعرفيًّا، وأن تُهَذِّبَ شهواتِهِ وغرائزَهُ.

٩٤ ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، ٤٧-٤٩.

٩٥ ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، ٤٢

- ربط الشعر بالأخلاق، وربط الأخلاق بالسعادة والخير، ولذا يجب على الشعر الجيّد أن تساهم موضوعاتُهُ في تحقيق السعادة والخير للإنسان، لِيَنْعَمَ بحياتِهِ على أكمل صورة.
- الاهتمام بالجوانب الروحيَّة على حساب الجانب الماديّ في الإنسان، وتقديم الاهتمام بحاجات العقل على حاجات النفس الشهوانيَّة.
- نقد الشعر الحسيّ الذي لا تشغله غيرُ الحاجات الحسيَّة، والتحذير منه على سلوكيَّات الإنسان وحياته.
- تشكيل سُلْطَةٍ رِقَابِيَّةٍ تُرَاقِبُ التزامَ الشعراء بقِيَم وأخلاق المجتمعات، حتَّى لا تُعْطِيَ لأحدٍ الفرصةَ في العَبَثِ بعقول الناس وإفسادها.

المصادر

ابن رشد. *تلخيص الخطابة*. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٥٩.

ابن رشد. *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر*. تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين. *النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية*. مصر: مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

ابن سينا. *كتاب السياسة*. تحقيق: على محمد إسبر. سوريا: بدايات للنشر، ٢٠٠٧.

ابن سينا. *فنُّ الشعر* ضمن كتاب: أرسطوطاليس، *فن الشعر*. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٩هـ.

أرسطوطاليس. *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*. ترجمة: أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

أرسطوطاليس. *في الشعر*. تحقيق: شكري محمد عياد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

أفلاطون. *الجمهورية*. تحقيق: فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٤.

بدوي، عبد الرحمن. *موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

ريَّان، محمد علي ريَّان. *تاريخ الفكر الفلسفيّ "الفلسفة اليونانيَّة القديمة من طاليس إلى أفلاطون"*. الإسكندرية: دار الوفاء، ط٢، ٢٠١٤.

العبار، موزة أحمد راشد. *القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة*. مصر: الدار العالمية، ٢٠٠٩.

عبد العزيز، ألفت محمد كمال. *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

عصفور، جابر. *قراءة التراث النقدي*. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٤.

غريغوار، فرنسوا. *المذاهب الأخلاقية الكبرى*. ترجمة: قتيبة المعروفي. بيروت: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣.

الفاخوري، حنّا، وخليل الجرّ. *تاريخ الفلسفة العربيَّة*. بيروت: دار الجبل، ط٣، ١٩٩٣.

الفارابي، أبو نصر. *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*. تقديم: علي بو ملجم. مصر: دار الهلال، ١٩٩٥.

الفارابي. *السياسة المدنية*. تحقيق، فوزي متري النجّار. سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، ١٩٩٨.

الفارابي. *تحصيل السعادة*. تقديم: علي بو ملجم. مصر: دار الهلال، ١٩٩٥.

الفارابي. *جوامع الشعر* ضمن *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر* لابن رشد. تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

الفارابي. *فصول المدني*. تحقيق: د. م. دنلوب. طبعة كمبردج، ١٩٦١.

قصبجي، عصام. *أصول النقد العربي القديم*. سوريا: منشورات جامعة حلب، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

مرحبا، عبد الرحمن. *الموسوعة الفلسفية الشاملة، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٧.

موسى، محمد يوسف. *تاريخ الأخلاق*. مصر: مطابع دار الكتاب، ط٣، ١٩٥٣.

النقيب، عبد الرحمن. *فلسفة التربية عند ابن سينا*. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

ول، ديورانت. *قصة الفلسفة*. ترجمة: فتح الله محمد المشعشع. بيروت: مكتبة المعارف، ط٥، ١٩٨٥.

يورتنوي، جوليوس. *الفيلسوف وفن الموسيقى*. ترجمة: فؤاد زكريا. القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

Kaynakça

el- Abbâr, Müze Ahmet Raşit. e*l-Kıyemü'l-ahlâkıyyye beyne'l-fikrayn el-İslâmî ve'l-Garb fî ʿasrı'l-avleme*. Mısır: ed-Dâru'l-ʿÂlemiyye, ts.

Aristo. *fi'ş-Şiʿr*. tah. Şükrî Muhammed Ayyâd. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmmetü li'l-Kitâb, 1993.

Aristo. *ʿİlmü'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos*. ter. Ahmed Lütfî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1343/1924.

Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûʿatü'l-felsefe*. Beyrut: el-Müessesetü'l-ʿArabiyye li'd-Dirâsê ve'n-Neşr, 1984.

Eflâtun. *Kitâbü'l-Cumhûriyye*. ter. Fuâd Zekeriyyâ. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2004.

Fâhûrî, Hanne, Halil el-Curr. *Târîhu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 3.Baskı, 1993.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. "*Cevâmiu'ş-şiʿr" Fennü'ş-şiʿr* kitabı içerisinde. ter. ve tah. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1953.

Fârâbî. *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-fâdile ve mudâddatüh.* tak. Ali bû Mülcem. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1995.

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye.* tah. Fevzî el-Neccâr. Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî, 1998.

Fârâbî. *Fuṣûlü'l-medenî*. tah. D. M. Denlûb. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1961.

Fârâbî. *Taḥṣîlü's-saʿâde*. tak. Ali Bu Mulcem. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1995.

Gariguvar, Firanso. *el-Mezâhibü'l-ahlâkiyyetü'l-kübrâ*. ter. Kuteybe el-Maʿrûfî. Beyrut: Uveydât, 3. Baskı, 1983.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Yaʻkūb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tehzîbü'l-aḫlâḳ ve taṭhîrü'l-aʿrâḳ*. Kahire: el-Matbaʿatü'l-Hasîniyye, h.1329.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîati'l-ilâhiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 2.Baskı, 1357-1938.

İbn Sînâ. *Kitâbü's-Siyâse*. tah. Ali Muhammed İsber. Suriye: Bidâye li'n-Neşr, 2007.

İbn Sînâ. *Fennü'ş-Şiʿr dımne Kitâbü Aristotales fî fenni'ş-şiʿr.* ter. ve tah. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1953.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Telḫîṣu Kitâbi Arisṭoṭâlîs fi'ş-şiʿr*. tah. Muhammed Selîm. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.

İbn Rüşd. *Telḫîṣu Kitâbi'l-Ḫaṭâbe*. tah. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1959.

Kasabcî, Usâm. *Usûlü'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Suriye: Menşûrât-ı Câmiʿati Haleb, 1416-1996.

Merhaba, Abdurrahman. *el-Mevsûatü'l-felsefiyetü'ş-şâmile minel-felâsifeti'l-Yunâniyye ilâ felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Uveydât li'n-Neşr ve't-Tıbâa, 2007.

Musa, Muhammed Yusuf. *Târîhu'l-Ahlâk*. Mısır: Matâbiʿi Dâri'l-Kitâb, 3. Baskı, 1953.

Nakîb, Abdurrahman. *Felsefetü't-terbiyye ʿinde İbn Sina*. Kahire: Dâru's-Sakâfe li't-Tibâʿa ve'n-Neşr, 1984.

Reyyân, Muhammed Ali. *Târîhü'l-fikri'l-felsefeti'l-Yunâniyyeti'l-kadîme min Tâlis ilâ Eflâtun*. İskenderiye: Dârû'l-Vefâ, 2014.

Rûbî, Ülfet Kemal. *Nazariyyetü'ş-şiʿr ʿinde'l-felâsifeti'l-Müslimîn mine'l-Kindî hattâ İbn Rüşd*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmme li'l-kitâb, 1984.

Usfur, Cabir. *Kirâ'atü't-türâs en-nakdî*. Kahire: Ayn li'd-Dirâse ve'l-Buhûsü'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 1994.

Durant, Will. *Kıssatü'l-felâsife*. ter. Fethullah Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 5. Baskı, 1985.

Yuritnov, Julius. *el-Feylesûf ve fennü'l-Mûsika*. ter. Fuâd Zekeriyyâ. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2004.