

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
-قسنطينة-

قسم اللغة العربية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

التفأولية في الشعر العربي -دراسة في التأصيل-

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي

إشراف الأستاذ الدكتور:

رابح دوب

إعداد الطالبة:

ليلى لعوير

السادة أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عضوا	جامعة

السنة الجامعة : 1431-1432هـ

2010-2011م

الإهداء

إلى والديّ الكريمين .

إلى اللّذين علّمني كيف يمكن أن يكون القلب مملوءاً بالآخرة

إلى روح خالي اللّذي كان يقول لي دائماً: يا ليلي الحياة العلم .

شكر وتقدير

إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور رابع دوب، الذي بثّ فيّ حسَّ التفأل
بالنجاح ومنحني فرصة للتواصل مع الأفكار، بكثير من الرعاية والحرية والتوجيه.
إلى أستاذتي وصديقتي الدكتورة أمال لواتي، التي شجعتني لامتلاك الحلم
وكانت دائما نبض عطاء .

المقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

امتلاً الشعر العربي منذ عصوره القديمة بأشعار الحزن، فاعتبرت موضوعاً من الموضوعات الشعريّة فيما عرف بالرثاء، وامتدّ في عمقه إلى مرثي النفس حين تعرّف الجاهلي عليها وعلى عامله من خلال جدل طبيعي اقترن فيه الإحساس بالوجود مع الإحساس بالعدم والموت والتلاشي، ما نجم عنه خوف مستمر من الجهول في ظل افتقاد الجاهلي للرؤية التي توضّح له معنى الوجود وتنمي فيه حس الشعور بغائية الحياة وجدواها، فكان الرثاء نوع من أنواع تخليد الإنسان الفاني في مواجهة عوامل الموت والفناء. وغابت فلسفة التفاؤل في تجاربه وسيطر الخوف والتطير والتشاؤم عليه، وتعلّقت كثير من تفسيراته للأشياء والأحوال والظروف ببعض التصورات الذهنيّة التي قد تجعل للحظ والنصيب دخلاً كبيراً في تشكيل حياته كما ارتبطت بالغيبيات والخرافات التي كثيراً ما كانت نذائر سوء يتشاءم بها الإنسان، ومع هذا فسّر حزنه الذي عكسته التجارب الشعريّة الكثيرة على أنه حزن ساذج لا يمكن أن يشكّل ظاهرة.

ولعلّ هذا الميل إلى الحزن فطري وعادي في الإنسان، ولكن عندما يتحوّل هذا إلى فلسفة تقوم على التطير والتشاؤم بالحياة تصبح غير عادية، لأنّها هنا ستضطرنا إلى طرح سؤال كبير هو: لماذا يتطير الإنسان؟ ولماذا يتشاءم؟ وهل خلق ليكون متشائماً؟

إنّ القصائد بهذه الطريقة ستكون مفعجة، لأنّها لن تكتب للأمل والحبّ والحياة، لاسيما إذا ارتكزت تجربة الشاعر لمي تهويمات تفتقد الرؤية لترتبط بالوهم، وتجاخي الحقيقة لتؤمن بالإنسان، وتؤمن بالإنسان ليقول كل شيء، لأجل لاشيء دون إدراك لغاية أو عمل لهدف ومن ثمّ يتورّط في جدل الأسئلة التي تبحث عن الفوضى⁽¹⁾، لتؤسّس للحزن واليأس والتشاؤم. حتى إذا تحدّث غيره عن التفاؤل "كان حكمة من أناس مغلوبين على أمرهم، وهي ليست سخافة ولكنها أيضاً طريقة شريرة في التفكير وهي سخرية مرّة من آلام البشريّة"⁽²⁾ كما قال

(1)- للتوسع انظر: عماد الدين خليل: فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر، مؤسسة الرسالة، 1989، ص 113 وما بعدها

(2)- عفيف محمد عبد القادر عبد الرحمان: ظاهرة التشاؤم في الشعر العربي من أبي العتاهية إلى ابن الرومي. رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1995، ص 3.

شوبنهاور .

فهل التّفاؤل سخافة حقاً؟ وهل هو طريقة شريرة في التفكير وسخرية مرّة من آلام البشرية أعطت مشروعية لأبي ذؤيب الهذلي والحطيئة والخنساء وأبي العتاهية وابن الرومي⁽¹⁾ وأبي العلاء المعري لأن يتشاءموا سابقاً، ليفتكتّها بعدهم بدوي الجبل، وخليل مردم ومحمد عمران ووصفي القرنفلي و إلیاس أبي شبكة ومحمد الماغوط⁽²⁾ وإبراهيم ناجي ونازك الملائكة وبدر شاكر السياب و بلند الحيدري⁽³⁾ وغيرهم ويعرضوها في الشعر العربي القديم والحديث والمعاصر بتجلیات مختلفة "استفاضت معها نغمة الحزن حتى صارت ظاهرة تلفت النظر، بل يمكن أن يقال أنّ الحزن قد صار محورا أساسيا في معظم ما يكتب الشعراء المعاصرون من قصائد"⁽⁴⁾ تجاوز الاستخدام الرومانسي للنغمات الحزينة التي لم تكن تمثل موقفا خاصا أو رؤية لها أبعادها.

لقد أصبح ظاهرة فكرية، تركز على مواقف ذات فلسفات محدّدة، ورؤى إيديولوجية عرفها الشعر العربي مع تجارب الشعر الجديد استغرقت الذات والوطن والزمن والهوية وحقيقة الوجود مما جعل الشاعر العربي المعاصر يحس بقصوره الذاتي، وإفلاس قيمه المتداولة في تغيير واقع الظلم والتّردّي، وأصبح القلق المهيم على الشعراء مصيريا يشي بنوع من العزلة الروحية، والاستغراق الصّوفي السوريالي الذي كثيرا ما ترجمته أشعار التّمرد والرّفص والثورة.

لقد نحى الشعر إذن منحى مأساويا متشائما - تقاطع مع مأساة الشاعر القديم وإن اختلفت الرؤية ووسائل التفرّغ . يتفجّر غربة وتساؤلا وتعذيبا للذات، يتفجّر نكرانا وتمزيقا وترقيعا للقيم، يتفجّر قلقا وعذابا وإدانة للواقع حتّى "أنّه يمكننا القول دون تردّد أنّ الشعر الحديث في جملة فاجع" لعالم هو في أذهان أكثر الشعراء عبثي متسلّط يمارس جبروت

(1)- للتوسع انظر: المصدر نفسه، ص35

(2)- للتوسع انظر ماجد قاروط: المذبّ في الشعر العربي الحديث، إتحاد الكتاب العربي، دمشق، 1999، ص21، 109، 179.

(3)- محمد راضي: الاغتراب في الشعر العراقي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص19 وما بعدها .

(4)- عزّ الدّين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، ط2، دار العودة بيروت، 1981، ص226.

السلطة الغاشمة بلا حدود .

وهكذا فقدت الأفكار حيويّتها وجاذبيّتها، وتضعفت القيم الإبداعية وتعطلت وظيفة الأدب في السّمو بالأرواح والأذواق مما استدعى أسئلة جوهرية:

. لماذا غاب أدب التّفاؤل في القصيدة القديمة والمعاصرة؟ وهل غاب حقاً؟ وهل للمذاهب الغربية أثر في طغيان مفاهيم الحزن والاكتئاب؟

. بن نجد البديل المفعم بالفاعلية والصياغات الإيجابية لقضايا الذات والمجتمع والحضارة؟ وهل بإمكان الشاعر الذي ينبثق تصوره عن التصور الإسلامي أن يسد ثغرات التشاؤم؟ وما المقصود بالتّفاؤلية؟ وهل لها حضور في تاريخ الشعر العربي القديم؟ ولماذا تطرح كمصطلح جديد في ساحة النقد الإسلامي؟ وهل هي الحدّ الفاصل بين الشعر الإيجابي البناء الفاعل والشعر الانهزامي؟ وماذا يمكن أن يعطي النصّ الشعري المتفائل للقارئ؟ ولماذا خصّ النصّ الشعري الإسلامي بهذه الميزة بالذات؟ وكيف يستطيع الأدب الفاعل أن يلعب دوره البناء في حياتنا كي يؤدي رسالته في الخلاص والبعث الجديد وسط طوفان من الانحرافات الفكرية التّحدّيات المعاصرة؟

إنّ البحث في تأزم رؤية الخطاب الشعري المعاصر، جعلنا نستشرف مفاهيم التّفاؤل من خلال التّأصيل للظاهرة في خطّها القديم، ليتحقّق تواصل الرؤية التّفاؤلية المعاصرة مع منابعها وجذورها التراثية والإسلامية التي يحتاجها الشعر المعاصر في تعميق هذه الرؤية لمواجهة أزمته الفكرية و الروحية .

لقد اخترت هذه الدّراسة في الأدب التّفاؤلي الذي يشكّل فضاء واسعاً في الأدب الإسلامي - بل يكاد يغطّي كلّ فضاءات هذا الأدب- لأؤصّل للمصطلح عبر قراءة في النصوص الشعرية من القديم إلى المعاصر وأؤكد حضوره في تاريخ الشعر العربي بصوره المختلفة

به كحدّ فاصل بين الشعر الإيجابي البناء الفاعل والشعر الانهزامي من خلال رؤية إسلامية تنبثق عن التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة

ومن هنا كان تقسمي لموضوع "التّفاؤلية في الشعر العربي - دراسة في التّأصيل- إلى

مدخل وأربعة فصول عرضتها على النحو الآتي:

مدخل : وعرضت فيه لمصطلح التّفاؤلية بالتحديد، مبرزة دلالاته ومعانيه في اللّغة والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والتراث النقدي والنقد الإسلامي المعاصر .

الفصل الأوّل : وعمدت فيه إلى تتبّع ملامح التّفاؤلية في الشعر الجاهلي من خلال قراءة نقدية في النصوص الشعرية، واستشراف مخارج للتّفاؤل فيها أمام غياب رؤية تتمح الشاعر الجاهلي فرصة للتّفاؤل بالحياة. بدأت إرهاصات تشكّلها مع صراع القيم.

الفصل الثاني: وعمدت فيه إلى تقديم قراءة في النص الشعري الإسلامي القديم لتحلية منطلقات التّفاؤلية وإبراز أهم عناصره ومستوياته في ظل المتغيّر الحضاري الموصول بظهور الإسلام كفلسفة وجود طرحت بدائل مغايرة في النظرة للحياة وجودا والتزاما وغاية

الفصل الثالث: وقد سعت فيه إلى البحث في الجوانب المؤثرة في حضور وغياب التّفاؤلية في النص الشعري الحديث والمعاصر مدّا وانكسارا مجلّية أهمّ بواعث المدّ وأهمّ بواعث الانكسار .

الفصل الرابع: وسعت فيه إلى إبراز البعد التّفاؤلي في النص الشعري الإسلامي المعاصر من خلال طرح فكرة الثنائية ومعادلة القيم كدعامتين يبنى عليهما هذا البعد انبعثا واستشرافا . وتضمّنت الدراسة خاتمة رصدت أهمّ النتائج التي انتهى إليها البحث.

ولعلّ الصعوبة التي صادفتني وأنا أقف على هذه الدّراسة غياب الدراسات الأدبية التي تناولت هذا الموضوع أو ألمحت إليه أو عانقت الفكرة اللّهمّ إلاّ بعد الاقتراحات التي جاءت في كتاب جمالية الأدب الإسلامي للناقد المغربي إقبال عروي تدعو إلى ضرورة التواصل مع مواضيع جديدة في الأدب من بينها موضوع "التّفاؤل في الأدب الإسلامي" أين أسهمت هذه الإشارة في بلورة الفكرة وطرحها موضوعا لرسالتي .

وبقي أن أقول كلمة في المنهج الذي اتبعته هذه الدّراسة، فمن خلال التحديد السابق لفضاء البحث يظهر تشعبه واتّساعه وانفتاحه على زمن ممتدّ من الجاهلي إلى المعاصر وهي فترة ليست بالهينة في التّأصيل للظاهرة ومن ثمّ كان لا بد أن يتّصف منهج الدراسة ببعض المرونة

التي يمكن أن تتسع وتلمّ بمحدوده المتشعبة، لذا المنهج الذي اتبعته هو:

أ- المنهج التاريخي: وذلك لتقصي وجود المفهوم ومتابعة تطوّر وانكفاء مسار هذا الوجود من الشعر القديم إلى المعاصر .

ب- المنهجان الاستقرائي والوصفي التحليلي لرصد ظاهرة التّفاؤل وتتبّع مدى وجود أو غياب هذا المفهوم بتجليّاته في النّص الشعري العربي. ن أن تهمّل الاستثمار من نظرية القراءة والتّلقي القائمة على طرائق تلقي القارئ أو الشاعر أو الناقد للنص لتنتهي الدّراسة إلى التّأصيل للمصطلح في إطار قراءة إسلامية، يمكن أن نعتبرها بداية الانفتاح على مضامين الإيجابية في الشعر العربي.

المدخل:

التفأولية / المفهوم والمصطلح

أولاً: التفأول في اللغة.

ثانياً: التفأول في القرآن الكريم.

ثالثاً: التفأول في الحديث النبوي الشريف.

رابعاً: التفأولية في التراث النقدي.

خامساً: التفأولية في النقد الإسلامي المعاصر.

لعل اللافت للنظر في القصيدة العربية عموماً، طغيان نبرة الحزن المدمرة وشيوع عبارات اليأس والكآبة والألم ليفصح عن نفس متعبة، تعيش أرق السؤال عن الوجود ومعناه، وعن الحياة وجدواها، وعن الإنسان وغاياته، وعن المصير وألغازه، ولعلنا نلتبس العذر لحيرة الشاعر لو أنّ هذه النبرة الباكية المضطربة الحزينة صنعتها عفوية السؤال، وتلقائية التجربة الإنسانية، القائمة بعيداً عن غياب تفسير ديني للوجود والحياة تماماً كما هو الحال في الزمن القديم.

ولكن كيف نفسّر لأنفسنا ازدياد نبرة الحزن، عند الشاعر في عصره الذي بالغ في التلذذ والتغني بالألم والمآسي حدّ الإغراق في اليأس إلى درجة أصبح معه الشعر فاجعاً في جملته، يتفجر غربة وتساؤلاً وتعذيباً للذات، يتفجر قلقاً وعذاباً وإدانة للواقع، شعر تشاؤمي وعبثي يمارس جبروت السلطة الغاشمة بلا حدود⁽¹⁾ أنعزو ذلك إلى قصوره الذاتي، وإفلاس قيمه المتداولة في تغيير واقع الضعف والتردي أم إلى تبني فلسفات وإيديولوجيات وعقائد ربطت قدر الإنسان بقوى مستقلة عن إرادته، أم إلى تباين في المنطلقات الفكرية وتباين في مستوى الإيمان بها أم يعزى إلى عوامل أخرى أسهمت ولا تزال تسهم في تغذية النزعة التشاؤمية وتفعيل شعر الفجاعة بامتياز إلى درجة أصبح معها ظاهرة فكرية تحتاج إلى تقويم يرتكز على بعث الأصيل من قيم الحب والحكمة والشجاعة والإنصاف والاعتدال والروحانية، وينزع بالشاعر إلى التهاؤل والاستبشار وتفسير جوانب الحياة تفسيراً إيجابياً، يجمع شتات المتلقي، ويحضه على تخطي الفشل، وتحمل التحديات الجديدة والمواقف الضاغطة، وتجاوزها بطريقة تجعل منه قارئاً متفائلاً بغيده، مسؤولاً عن قيمه الحضارية، ويجعل من الشعر أو الأدب عموماً شريان الحياة المشرقة نعمة بالفاعلية والصياغات الإيجابية لقضايا الذات، والمجتمع والحضارة، ضمن حدس واع يتوسد الرؤيا الإستشرافية، والاستيعاب الوسطي للماضي بالنموذج الأصيل الذي ينبثق عن

(1) - للتوسع انظر: سلمى خضراء الجيوشي: الشعر العربي المعاصر تطوره ومستقبله، مجلّة عالم الفكر، م4، ع2 يوليو، أغسطس، سبتمبر، 1973، ص33 وما بعدها. انظر أيضاً: محمد معتصم: رؤية الفجائية - الأدب العربي في نهاية القرن وبداية الألفية الثالثة، ط1، منشورات الاختلاف، 2003، ص13 وما بعدها.

المحفل:التفأولية/ المضموم والمصطلح

فلسفة إسلامية تؤمن بإيمانا عميقا بصناعة الإنسان الذي ردمت توهجه وإشعاعه اليوم صدمات الحداثة.

لقد صار الشعر -اليوم- مأساة، وصار الشاعر معه صورة للاغتراب النفسي والقيمي والوجودي والذي أدى إلى تعطيل إرادة الحياة وإفناء الذات بالانتحار أو ببعثها بالأسطورة أو بالتصوف السريالي كما هو الحال عند: خليل حاوي وأدونيس ويوسف الخال وغيرهم، وكلها في -تصوري- مسالك تنفيسية للهروب بالأنا المعذبة إلى غياهب المجهول.

إنّ الآمال المقموعة للشاعر في عصره المليء بالخوف والقلق والعبث والعذاب والتناقضات تستلزم صيغا أخرى للخلاص من المعاناة الفكرية والنفسية التي يحياها، وتستدعي بدائل أصيلة منطلقها الأول هو الإيمان بقيمة الحياة عبر إعادة بعث المعاني الإيجابية في تجارب الشعراء رؤية وأداء، وربطها بإيجابية التصور الإسلامي القائمة أصلا على منطق التفأؤل المشرق والمنبعث من مرجعية إسلامية قدّمت ولا تزال الأجوبة الصادقة لما يحيط بالإنسان من أسئلة: من أين وجدت؟ كيف وجدت؟ ولماذا؟... ولعلّ هذا ما نحاول التأصيل له وإبرازه في النص الشعري العربي في إطار مصطلح التفأولية والذي يقدمه النقد الإسلامي المعاصر بديلا أصيلا يستعلي به الإنسان عموما والمبدع على وجه الخصوص على جميع صنوف الأذى والألم.

أولا : التفأؤل في اللغة:

ورد في لسان العرب: «الفأل ضد الطيرة والجمع فؤول. قال الجوهري: الجمع أفؤل،

وتفاءلت به: وتَفَّأَلَ به. والفأل فيما يحسن ويسوء، بخلاف الطيرة تكون فيما يكره. قال أبو منصور: من العرب من يجعل الفأل فيما يكره أيضا. وفي نوادر الأعراب: يقال: لا فأل عليك بمعنى لا ضير عليك ولا طير عليك ولا شرّ عليك⁽¹⁾.

وورد في القاموس المحيط: «الفأل: ضد الطيرة، كأن يسمع مريض يا سالم، أو طالب يا واجد، أو يستعمل في الخير والشرّ، (وهو) ج: فؤول وأفؤل، وقد تفاءل به، ولافأل عليك: لا ضير⁽²⁾».

وورد في محيط المحيط: «التفأول مصدرها» فأل «ويقال: تفأل به تفأؤلا، وتفاءل تفأؤلا، وافتأل افتئالا.. ضد تطيرّ. والفأل ضد الطيرة. والفأل قول أو فعل يستبشر به. وقد تسهّل فيقال الفتل⁽³⁾».

ولعلنا نلاحظ هنا أنّ لفظ التفأول يطلق على معنيين هما:

أ - التيامن والاستبشار بالخير.

ب- التطيرّ والتشاؤم. وهو بالتالي من الأضداد ويفهم القصد منه بالقرينة فقولنا تفاءل بالشيء: تيامن واستبشر به خيرا، وقولنا تفاءل به: تطيرّ وتشاءم. ولكن يبدو أنّ هذا نادر الاستعمال وهي إلى معنى الاستبشار والتيامن ألزم.

ثانيا: التفأول في القرآن الكريم:

لم ترد كلمة فأل بلفظها في القرآن الكريم وإنما وردت بضمها وهو التطير، جاء في لسان

(1) - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف مصر، د ت ط مادة: فأل، ج 5، ص 3353.

(2) - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث، في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ص 1040.

(3) - بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ص 675.

العرب: «الطَّيْرَةُ ضِدَّ التَّفَاؤُلِ، وهي فيما يكره ويسوء، والطائر: ما تيمنت به، أو تشاءمت منه، وأصله في ذي الجناح، وقالوا للشيء يتطيّر به من الإنسان وغيره: طائر الله لا طائر ك. والمصدر منه الطيرة، وجرى له الطائر بأمر كذا؛ وجاء في الشرّ»⁽¹⁾. وجاء في القاموس المحيط: «الطَّيْرَةُ والطَّيْرَةُ والطَّيْرَةُ: ما يتشاءم به من الفأل الرديء، وتطيّر به - ومنه»⁽²⁾ وجاء في المعجم الوسيط: «تطيّر بالشيء: تفاءل، ومنه تشاءم، وأصله التَّفَاؤُلُ بالطَّيْرِ، ثم استعمل في كل ما يتفاءل به ويتشاءم منه»⁽³⁾.

ولعلنا نلاحظ هنا أنّ ابن منظور والفيروز آبادي عدّا التّطيّر فيما يكره ويسوء فقط. في حين عدّه أصحاب المعجم الوسيط شاملاً للتّفاؤل والتّشاؤم بدليل حديث أبي هريرة ر أن الرّسول ρ «لا طيرة، وخيرها الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة يسمعا أحدكم»⁽⁴⁾ فالفأل من الطيرة وهو خيرها فقال لا طيرة وخيرها الفأل فأبطل الطيرة وأخبر أن الفأل منها ولكنه خيرها ففصل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز والتضاد ونفع أحدهما ومضرة الآخر وبهذا أخذ الزمخشري فقد قال: «الفأل والطيرة قد جاءا في الخير والشر واستعمال الفأل في الخير أكثر واستعمال الطيرة في الشرّ أوسع»⁽⁵⁾. ولفظ التّطيّر مشتق من عادة زجر الطير فقد كان العرب في الجاهلية يعتمدون على الطيّر، فإذا أراد أحدهم أمرا يزجر الطير (أي يصيح به أو يرميه بحجر)، فإن ولاه ميامنة أي طار يمّنة سمّاه سانحا وتفاءل به ومضى لأمره،

(1)- ابن منظور: لسان العرب، مادة: الطير، ج 4، ص 2736.

(2)- الفيروز آبادي،: القاموس المحيط، ص 432.

(3)- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ط 2، مجمع اللغة العربية، القاهرة 1972، ج 2، ص 580.

(4)- البخاري: الجامع الصحيح اعتنى به عبد السلام علّوش، ط 2، كتاب الطب. باب الطيرة، 2006، 5754، وباب الفأل 5755، ص 812.

(5)- الزمخشري: الفائق في غريب الحديث والأثر، ط 2، دار المعارف، بيروت، مادة فأل، ج 2، ص 86.

المحظ:.....التفاضلية/ المضموم والمصطلح

الواقع»⁽¹⁾ لاسيما وأنّ القرآن قد حفل أيضا بمواقف عدة هي في أصلها دعوة للتفاضل نذكر منها:

1- موقف سيدنا يعقوب مما فعله أبناؤه بأخيهم -يوسف عليه السلام- وقوله الواصل بالله المستبشر بغيبه: ك ك ك ك ك⁽²⁾.

2- موقف أم موسى بشأن سيدنا موسى مع فرعون ورعاية الله له وردّه سالما لها، بشرى وحسن يقين ي⁽³⁾.

3- موقف الرسول p وهو في عزّ أزمته بالغار أثناء الهجرة يشد أزر صاحبه تفاضلا بالنصر: ء ء ء ء ء ء ء ء ء ء ء⁽⁴⁾.

والقرآن كلّ معروض هذه النظرة الايجابية التي هي أساس التصور الإسلامي على حد قول سيد قطب. ولعلّ استقرار هذه الحقيقة في نفوس الجماعة المسلمة الأولى هو الذي أنشأ هذه المجموعة الفريدة الممتازة في تاريخ البشرية كلّ على الإطلاق⁽⁵⁾.

(1)-المصدر نفسه، ص 151.

(2)-سورة يوسف، الآية: 18.

(3)-سورة القصص، الآية: 13.

(4)-سورة التوبة، الآية: 40.

(5)- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي، ص 161.

ثالثا: التفاؤل في الحديث النبوي الشريف:

جاء لفظ (التفاؤل) أو (الفأل) في أحاديث كثيرة فقد ورد عن النبي ρ روايات عدة. هي كالتالي: روى أبو هريرة قال: سمعت رسول الله ρ يقول: لا طيرة وخيرها الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة، يسمونها أحدكم⁽¹⁾ وروى أيضا قوله ρ : «لا عدوى، ولا طيرة، وأحبّ الفأل الصالح»⁽²⁾.

وروى أنس ابن مالك عن النبي ρ أنه قال: «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح،

(1)- البخاري: كتاب الطب، باب الطيرة . رقم 5754. وباب الفأل . رقم 5755، ص 812

(2)- مسلم - كتاب السلام- باب الطيرة والفأل وما يكون فيها من الشؤم - رقم 4125. وأبو داود - كتاب الطب-

باب الطيرة - رقم 3919

الكلمة الحسنة»⁽¹⁾.

وروى أيضا قوله ρ: «لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل. قالوا وما الفأل؟ قال: الكلمة الطيبة»⁽²⁾.

وروى ابن عباس، قال: «كان رسول الله ρ يتفاءل ولا يتطيّر ويعجبه الاسم الحسن»⁽³⁾.

وروت عائشة فقالت: قال رسول الله ρ: «الطير تجري بقدر، وكان يعجبه الفأل الحسن»⁽⁴⁾.

وروى عمرو ابن عامر، قال: قال أحمد القرشي: ذكرت الطيرة عند النبي ρ فقال: «أحسنها الفأل ولا تردّ مسلما، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»⁽⁵⁾.

لمحظ في هذه الروايات تقارب وتشابه في المتن ونهي جازم عن التطيّر والتشاؤم ودعوة صريحة للتفاؤل والاستبشار الذي يعدّ أمرا محمودا في نظر الإسلام، ووسيلة ناجعة لمعالجة س البشرية وضبط قدرها الفطري من التطيّر الذي يعطل قدراتها الفاعلة ويعمّق الشعور بالحزن واليأس والاكتئاب وبالتالي يمهد للابتعاد عن الكفاح الايجابي البناء في الحياة.

ولعل القول المأثور: تفاءلوا خيرا تجدوه، هو في الحقيقة عرض لحالة نفسية بشرية تستأنس

(1)- البخاري - كتاب الطب- باب الطيرة- رقم 5756.ص812

(2)- البخاري - كتاب الطب- باب لاعدوة- رقم 5776.ص815

(3)- الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الشاميين، ط5، المكتبة الإسلامية- بيروت- لبنان، 1985، رقم2213.

(4)- المصدر نفسه ، باقي مسند الأنصار، رقم 2382.

(5)- أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الطب، باب: الطيرة، رقم 3919.ص429.

بالفأل في توقع المقدور، واستشراف واعي لأهمية التفأول.

وهكذا تمتد الأحاديث الشريفة لتلقي بضلالها على اللفظ فتعني المعنى، وتمهد لهدم البناء العقدي الذي كان يعيش في ذاكرة العرب، مقيما بدله تصورا جديدا للكون والإنسان والحياة، تصورا «يركز على إضاءة جانب القدرات الإيجابية في الإنسان التي تنسجم مع مهمته فوق الأرض، والتي تحقق مبدأ الاستخلاف»⁽¹⁾ وتتساوق مع قيم الجمال والحب والخير فيه، فتعطي معنى عميقا لحضوره الذاتي والحضاري القائم أصلا على التفأول.

رابعا: التفأولية في التراث النقدي:

تراثنا في نقد الشعر تراث قوي، لم نكتشف كل جوانب ثرائه بعد، فما وصلنا من هذا التراث غير هين أو قليل إذا قيس بتراث الأمم الأخرى، أو قيس بكل ما قمنا به حتى الآن من دراسات عنه، ويبدو واضحا في تنوع هذا التراث وتباين آفاقه، لأننا لا نستطيع أن نفهم القدامى فهما محايدا، إنما نفهمهم في ضوء ما يؤرقنا من مفاهيم معاصرة، تضطرنا إلى طرح سؤال ملح هو: هل المستجد أو الجديد من المصطلحات في النقد الحديث يرتبط ارتباطا وثيقا بما أصل له النقد القدامى مما يصوغ لنا مشروعية التأصيل للجديد الذي قد يتحول إلى قوة مؤثرة، أم أنه معزول عن كل مرجعية تراثية؟

(1) - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص 53.

لقد كان من المصطلحات والمفاهيم المعاصرة التي استدعت التواصل مع التراث النقدي، مصطلح التفأولية الذي أردنا أن نجد له أصولاً وجذوراً في التراث النقدي القديم، حيث أمكننا استنتاج هذا البعد التفأولي من خلال تأصيلهم النقدي للشعر القائم على الأخلاقية، كمفهوم بلوره الإسلام، وعمقه هذا التراث، بعد التحولات الجذرية التي طرأت على الشعر.

وهذا التغيير أدى إلى إثارة قضية الشعر، واستدعى إعادة النظر في مهمته وماهيته وأداته على السواء .

واتضح لنا ذلك مع بداية التأليف المنهجي للنقد، رغم الآراء النقدية السابقة التي تنمّت في تحديد كثير من المفاهيم التي كانت بمثابة زوائد، استأنس بها النقاد كالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والمأثور من أقوال وأشعار العرب، أسست لنقد إسلامي قديم، شكّل المنظومة المعرفية الإسلامية القديمة التي أسهمت فيما بعد في بعث نقد إسلامي معاصر، انفتح على مفاهيم نقدية جديدة، كمفهوم التفأولية في بعدها الأخلاقي، حيث تجلّت هذه الوجهة النقدية الجديدة في تحديدها لمفهوم الشعر عند ابن سلام الجمحي، حيث تحدّث عن التآله في الجاهلية كما تحدّث عن التعفّف والتعهرّ والفحش، والتّهكّم كظاهرة أخلاقية إنسانية كانت زمن الجاهلية، وكانت زمن الإسلام يقول: "وكان من الشعراء من يتآله في جاهليته ويتعفّف في شعره ولا يستبهر بالفواحش ولا يتهكّم في الهجاء ومنهم من كان ينعى على نفسه ويتعهرّ ومنهم امرؤ القيس والأعشى وكان الفرزدق أقول أهل الإسلام في هذا الفن، وكان جرير مع إفراطه في الهجاء يعفّف عن ذكر النساء، كان لا يتشبّب إلاّ بالمرأة يملكها"⁽¹⁾.

ولعلنا نلاحظ أنّ التأمّلات النقدية لابن سلام الجمحي في تحديد مفهوم الشعر ارتبطت بالمفهوم الأخلاقي القائم على ثنائية الإيجاب والسلب (التآله، التعفّف، التعهرّ الفحش، الهجاء

(1) -طبقات الشعراء، إعداد اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1969، ص14.

عدم التهكم) والتي تحمل في دلالتها توجيه الشعر نحو كل ما هو قيمى يمكن أن يرتقى بالإنسان.

كما ذكر ابن قتيبة في المقدمة أنّ الشعر الجيد هو ما احتوى على فائدة، والفائدة عنده هي المعنى الأخلاقي أو الحكمي، وذلك من خلال تقسيمه الشعر إلى أربعة أضرب⁽¹⁾ حيث كان اختياره قد بني على الاهتمام بالمعنى الأخلاقي وتفضيله له بحيث جعل:

الضرب الأول: ما حسن لفظه وجاد معناه.

والضرب الثاني: ما حسن لفظه وحلى دون أن تجد له فائدة.

والضرب الثالث: ما جاد معناه وقصرت ألفاظه.

والضرب الرابع: ما تأخر لفظه ومعناه.

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا التقسيم، أنّ اختياراته للنصوص الشعرية كانت قائمة على ما جاد معناه، وجودة المعنى عنده موصولة بكل ما هو قيمى .

ولم يكن ابن قتيبة وحده من تواصل مع مفهوم الشعر في بعده القيمي المنفتح على ما هو إيجابي، وإنما تواصل معه أيضا ابن طباطبا حين أسس عيارا للشعر ارتبط بتصوّرات محدّدة اتضح معها أهمية الشعر ودوره في حياة الفرد والجماعة، فهو حين جعل العلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقبیح منه يتمثل في ثنائية الكلام الشعري التي علل من خلالها دواعي الاستحسان والاستهجان، فالفهم الإيجابي في منظوره "يأنس من الكلام بالعدل الصواب، الحق والجائز المعروف، المألوف، ويتشوّف إليه ويتجلّى له، ويستوحش من الكلام الجائر والخطأ والباطل والمحال والمجهول المنكر، وينفر منه ويصدأ له"⁽²⁾ على اعتبار أنّ

(1)- انظر: الشعر والشعراء، ط4، دار الإحياء للعلوم، بيروت، لبنان، 1991، ص24 وما بعدها.

(2)- عيار الشعر: تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1984، ص84.

"علة كل حسن مقبول الاعتدال، كما أن علة كل قبيح منفي الاضطراب"⁽¹⁾.

في ضوء هذا الفهم للشعر من حيث غايته، يتجلى الأثر الذي يحدثه في المتلقي وذلك بتغيير سلوكه نحو الأفضل ومن هذه الزاوية يمكن للشعر أن يكون أنفذ من نفث السحر وأنجع من الرقي، فيسل السخائم، ويحلّ العقد ويسخي الشحيح ويشجع الجبان⁽²⁾ مرتكزا على ثنائية استخلصها من حديث النبي ρ "إنّ من الشعر لحكمة وإنّ من البيان لسحرا حيث أنّ الكلام المؤثر في المتلقي هو الذي يمازج الروح ويلائم الفهم ومن هنا يتجلى البعد التفاضلي في تغيير نفسية وسلوك المتلقي في ضوء ثلاثية الإدراك والنزوع والسلوك التي استنبطها جابر عصفور من نص ابن طباطبا"⁽³⁾.

"ومن هذه الزاوية يحقّق الشعر للمتلقي أثرا معرفيا لا سبيل لتجاهله، ويتجلى هذا الأثر فيما يقوله ابن طباطبا عن قدرة الشعر الصادق على اقتناص الأشياء الكامنة في النفوس والعقول، وإظهار ما يكمن في الضمائر منها، وما يصاحب ذلك من أثر يتجلى في ابتهاج النفس لانتقالها من الخفي إلى المعلوم"⁽⁴⁾ بوصف عملية النظم هنا ومعنى آخر هي "صياغة لانفعال النفس بمجموعة من القيم أو محاولة لتصوير وتأكيد مجموعة من الخصال الأخلاقية"⁽⁵⁾ تؤدي إلى تغيير في السلوك شبيه بالسحر، ويتواصل عبد القاهر الجرجاني مع صاحب العيار في المفهوم الأخلاقي للشعر حين يقول: "أنّ خير الشعر ما دلّ على حكمة يقبلها العقل، وأدب يجب به الفضل، وموعظة تروض جماح الهوى وتبعث على التقوى، وتبين موقع القبح والحسن في

(1)- المصدر نفسه، ص53.

(2)- المصدر نفسه، ص54-55.

(3)- انظر : مفهوم الشعر - دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص35.

(4)- عيار الشعر، ص54.

(5)- المصدر نفسه، ص54.

الأفعال وتفصل بين الحمود والمذموم من الخصال"⁽¹⁾.

كما يعتبر قدامة بن جعفر الفضائل الأخلاقية أساسا لتحديد المعنى من خلال تقديم معايير تحدّد قيمة المعنى ففي المديح مثلا تتحدّد الفضائل المدحّية بالعقل والشجاعة والعدل والعفة وهي الفضائل الأربعة الّتي تحدّث عنها أفلاطون والّتي شاعت في عصر قدامة، هذا العصر المتشبع بالتراث الفلسفي اليوناني، حيث يرى أنّ "...المصيب من الشعراء من مدح رجال بهذه الخلال لا يغيرها والبالغ في التّجويد إلى أقصى حدوده من استوعبها ولم يقتصر على بعضها"⁽²⁾ وحاول توسيع المعيار وتطبيقه على كلّ الأغراض إلى درجة أنّ فهمه للنّسب لم يفصله عن الفضائل الخلقية ويتجلّى ذلك في أنّه لا يهتمّ بالوصف المادي للمرأة بل يبدو كأنّه لا قيمة له عنده بوصف ما يعنيه حقيقة هو البعد الأخلاقي⁽³⁾.

أمّا حديث حازم القرطاجنيّ عن الشعر فقد ارتبط بالبعد المقصدي للشعر كرسالة تستهدف بسط النّفس نحو فعل الخيرات وقبضها عن فعل الشرور حين يقول "الأقاويل الشعرية نصّد بما استجلاب المنافع واستدفاع المضار يبسطها النّفس إلى ما يراد من ذلك وقبضها عمّا يراد بما يخيّل لها فيه من خير أو شرّ"⁽⁴⁾.

ولعلّ هذا النّص يشدّ الشعر إلى مهمّة أخلاقية لها آثارها على مستوى الفرد والجماعة حين يدعو إلى إخماض النّفس وإلى فعل شبيء أو طلبه أو اعتقاده أو التّخلّي عن فعله أو طلبه أو اعتقاده، فمن المنطقي أن يكون الموضوع الأساسي في صناعة الشعر هو الأشياء المتصلة بغايته أو مؤدّية إليها فتظلّ منتسبة إلى الفعل الإنساني من زاوية الطلب أو الاعتقاد أو

(1)- أسرار البلاغة: تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، 1959، ص218-219.

(2)- نقد الشعر: تحقيق س.أ. بونياكر، مطبعة بريل، لندن، 1959، ص29.

(3)- المصدر السابق، ص65.

(4)- منهج البلغاء وسراج الأدباء: تحقيق محمّد بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص337.

الممارسة.

ومن ثمّ فنجاح الشعر مرتبط بمدى العون الذي يقدمه للإنسان في تجاوز مستوى الضرورة إلى مستويات أكثر سموًا، تصل الإنسان بكلّ ما ينبغي أن يكون عليه باعتباره المخلوق الذي فضّله الله على كثير من خلقه، وبوصفه وتر مشدود بين نقيضين يتجاذبانه، الخير في جانب والشرّ في جانب، وصلاح الإنسان مرتبط بسعيه إلى الخير وتحلّيه بالفضائل، وتجاوزه الشرّ ونفيه الرذائل⁽¹⁾، ومن ثمّ تبدو فاعليّة التحسين والتّقيح في الشعر مرتبطة، بما يعرضه من فضائل وما يبثّه من أخلاق تربط اكتمال العمل الشعري بكمال الإنسان نفسه، ومن ثمّ تبدو تلك الفاعليّة غير مفارقة للدين والعقل، يقول حازم: "وإنّما جعلت التحسين والتّقيح، يتصرّفان طورا إلى الشيء نفسه وتارة إلى فعله أو اعتقاده أو طلبه، وتارة إلى مجموع ذلك كلّ"⁽²⁾، وتتحقّق فاعليّة التحسين والتّقيح عند حازم من خلال أربع زوايا:

أولا: إمّا أن يحسن الشيء من جهة الدّين وما تؤثّرهُ النّفس من الثواب على فعل شيء أو اعتقاده، وتخاف من العقوبة على تركه وإهماله، وإمّا أن يقبح من ضد ذلك.

ثانيا: وإمّا أن يحسن الشيء من جهة العقل وما يجب أن يؤثّرهُ الإنسان من جهة ما هو عاقل ذو أنفة من الجهل والسّفاهة، وإمّا أن يقبح من ضد ذلك.

ثالثا: وإمّا أن يحسن من جهة المروءات والكرم وما تؤثّرهُ النّفس من الذكر الجميل والثناء والثناء عليه، أو يقبح من ضد ذلك .

رابعا: وإمّا أن يحسن من جهة الحظ العاجل وما تحرص عليه النّفس وتشتتّه بما ينفعها من جهة ما تؤثّر من النعمة وصلاح الحال، أو يقبح من ضد ذلك.

(1)- للتّوسّع انظر: جابر عصفور: مفهوم الشعر، ص203.

(2)- منهج البلغاء وسراج الأدباء، ص108.

وبالتالي "فإن الشعر ينطوي على قيمة أخلاقية وجمالية أو لنقل إنه ينطوي على قيمة جمالية أخلاقية في آن ولذلك يمكن أن يستجيب له الناس ويؤثر في سلوكهم"⁽¹⁾.

ولعله يمكننا أن نستنتج بعد هذه القراءة في النصوص النقدية القديمة، أن لفظة التفأول لم توظف بصيغتها اللفظية وإن كانت قد انفتحت على أبعاد التفأول الموصولة بالبعد الأخلاقي الذي يسهم في بسط دلالات مصطلح التفأولية في إطار المفاهيم المختلفة للشعر التي يمكن أن تضبطها الدلالات المكررة في النصوص النقدية المعالجة كدلالة الحكمة، النفع، الضرر، الخير، الشر، الرذائل، الفضائل وغيرها .

خامسا: التفأولية في النقد الإسلامي المعاصر :

يعدّ أنور الجندي من أوائل المفكرين الذين استثمروا في مفهوم التفأولية وألحوا إليه، وهو يؤسس للأصول التي استمد منها الأدب العربي وجوده حين أشار إلى أن منطلق الأدب العربي في مساره التاريخي كان يتسع للمفاهيم الإيجابية أكثر من المفاهيم السلبية دون أن يفصل بين الإسلامي والعربي بوصف الإسلامي لحمة العربي أو العكس مشيرا إلى أن العرب كانوا " أهل أريحية ووفاء ومروءة، وجاء الإسلام فعزز فيهم هذه القيم، ونماها بدعوته إلى وحدة الجنس البشري ورفع لواء الإخاء :كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي على عجمي فضل إلاّ التقوى"⁽²⁾.

مما عمق التصورات والرؤى البانية لمفهوم التفأولية والقائمة بحسبه على مبدأ الثقة بالله يقول : " الثقة بالله هي مصدر التفأول ولذلك فإنّ الأدب العربي لا يعرف التّشاؤم على النحو

(1)- جابر عصفور: مفهوم الشعر، ص209.

(2)- أنور الجندي : خصائص الأدب العربي، ط2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1985، ص31.

الذي يتمثل في الأدب الغربي . و أبرز معاني التفأول في الفكر الإسلامي هو الثقة بالله، والإيمان بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى" ⁽¹⁾ وفي هذا إشارة إلى أهمية العقيدة .

لقد أجمعت كثير من النصوص على توظيف مصطلح الإيجابية وتحديد مفهومه تحديدا يتداخل مع مفهوم التفأولية الذي يرتبط بالعقيدة أيضا عند سيد قطب كعمق يؤثر في كل ما يصدر عن النفس البشرية من سلوكات وأفعال وأقوال أين تتجلى حقيقة التوحيد، "التوحيد الإسلامي [الذي] يمتاز بأنه توحيد الفاعلية والتأثير" ⁽²⁾ فمجرد استقرار هذه الحقيقة في الضمير الإنساني واستشعارها في النفس كفيل بتحريك الداخل نحو الإيجابية إذ "هناك فارق بين الإنسان الذي يظن أن إلهه هو الطبيعة الخرساء الصماء الصماء، التي لا تطالبه بعقيدة ولا شعيرة، ولا منهج ولا نظام حياة ولا خلق ولا أدب، ولا ضمير ولا سلوك . ولا تحس بوجوده أصلا. وليس لها هي إدراك ابتداء . ومن ثم فهي لا تحس ولا تعي، ولا تدري بخير أو شر. ولا تحاسب من ثم على خير أو شر ... والإنسان الذي يعرف أن إلهه "الله" الحي الذي لا يموت. الصمد المقصود في الحاجات. الرقيب الذي لا يغفل . الحسيب الذي لا ينسى . العادل الذي لا يظلم. الرحيم الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء .. إلى آخر صفات الله الحسنى" ⁽³⁾ فاستشعار هذه القوة، وتقدير وجود الله في النفس البشرية هو الذي يبعث على الإيجابية والتفأول في الحياة ويدفع الإنسان إلى تمثل هذه الإيجابية بسعيه الدؤوب إلى العمل كحركة سعي حية توطد العلاقة بين الإنسان والله والإنسان والكون والإنسان والحياة" ⁽⁴⁾ "وهذا التوحيد بهذه الصورة الشاملة تمتد آثاره الإيجابية إلى النشاط العقلي والقلبي أي إلى مجالي الفكر والفن فهو يخلق في جدان الأديب حالة من الانضباط لا تتأرجح معها الصور ولا تهتز معها القيم ولا يتميع فيها

(1)- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي، ص161.

(2)- المصدر نفسه، ص157.

(3)- المصدر السابق، ص157.

(4)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

التصوّر ولا السلوك"⁽¹⁾.

لقد كان سيّد قطب إذن من أوائل النقاد المعاصرين الذين وصلوا الأدب بالعميقة بصورة واضحة ومهدوا لاستشراف الحس التفأولي في الخطاب الأدبي حين جعل الإيجابية خصيصة من أهم خصائص التصوّر الإسلامي .

ولا شكّ . أن هذا البناء ساهم في توغلّ نبرة مخالفة للتشاؤم واليأس في الواقع الأدبي وفتح الباب واسعاً أمام أحمد بسّام الساعي لكي يربط دلالة التفأول بالواقعية الإسلامية في البحث عن الشعر الذي يخالف التيار السلبي للواقع، ويحاول أن يوجّهه تلقاء الإيجاب، معتبراً الأساس الروحي⁽²⁾ فيها أهمّ الأسس الكفيلة بزراعة الفرح وبث روح الحياة في النفس البشرية . هذه الواقعية التي تصرّ على أنّ "الإنسان من خلال واقعه الحقيقي ليس عقلاً فحسب، أو قل ليس مادة خالصة إنه روح ومادّة وعقل وما وراء العقل وواقع وحقيقة...، الواقع الأرضي المادي والحقيقة السماوية العليا... يتعاضان لقيام الواقعية الإسلامية في الأدب"⁽³⁾ وهكذا تظهر لنا آثارها الإيجابية وفعاليتها الواقعية في أنّ قيم الحياة فيها قائمة على التفأول، ومفتوحة على "أنّ الحقيقة عند المسلم هي وحدة لها ثلاثة مظاهر : الحقّ والخير والجمال"⁽⁴⁾.

وتأكيداً على وجود البعد التفأولي في الخطاب النقدي وظّف إقبال عروي مصطلح التفأول باعتباره صفة من صفات الأدب الإسلامي تشكّل على المستوى الاجتماعي عنده "شحنة روحية للمسلمين تذرّها عليهم آيات الله وأحاديث نبيه المصطفى..."⁽⁵⁾ بل إنه أشار إلى أنّ خاصية التفأول قد حظيت باهتمام الأدباء وذلك "لارتباطها بمشاعرهم الداخلية التي

(1)-المصدر نفسه، ص162.

(2)-للتوسع انظر : أحمد بسّام الساعي: الواقعية الإسلامية في النقد والأدب، ط1، دار المنارة، السعودية، 1982 ص15 وما بعد

(3)-المرجع نفسه، ص16-17.

(4)-نجيب الكيلاني، الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1987، ص51.

(5)-إقبال عروي : جماليات الأدب الإسلامي، ط1، الدار البيضاء، 1986، ص57.

تتغذى بالعقيدة الإسلامية الصافية، فأصبحت مثل نار على علم كما يقال وصار من اليسير
يقال أن نكتشف ملامحها في آية ناحية من نواحي الأدب وفنونها إلى درجة أنها تشكل
ثيمة جوهرية من ثيمات هذا الأدب"⁽¹⁾.

ووسّع إقبال فضاء تفأؤليته وهو يفرق بين نفسيّتين مختلفتين ضمن ثنائية التفأؤل والتشاؤم
حين اعتبر أن "الشعور بالمأساة صفة تلازم كل من يتفاعل - بصدق -

مع الواقع الاجتماعي، إنه حالة منسجمة مع طبيعة النفس الإنسانية، وليس من
الضروري أن يسوق صاحبه إلى التشاؤم، إذ الفرق بينهما واسع، وهذا ما لم يفتن إليها بعض
الأدباء، عربيا وعالميا، فتشاؤموا بدعوى الشعور بالمأساة، واتهم كل متفائل، وفق هذا المنظور
المغلوط، بعدم اهتمامه بالواقع، وسلبية شعوره بمآسيه، وغيرها من الإلصاقات المجانية مع العلم
أنّ الشعور بالمأساة يتحوّل عند الأديب المسلم بعكس التيارات الوجودية والعبثية - إلى رافد
مهمّ يمدّ التفأؤل بشروط البقاء والاستمرار "... لها الصبغة القرآنية التي تخرج من السليبي -
حسب مفهوم الناس وإدراكهم - بذور الإيجاب والنماء"⁽²⁾.

ولعلّه من العلامات المؤكدة على امتداد فكرة التفأؤلية كتأسيس بنائي للتصوّر الإسلامي في
الأدب هو اعتماد نجيب الكيلاني في تحديد مظاهر الإسلامية فيه على التفأؤل من منطلق أنّ
"نظرة الإسلام للحياة نظرة متفائلة ببناء، متفائلة لأنها لا تعتبر الشرّ عنصرا أصيلا، وبناءة لأنها
لا تؤمن بنزعة الهدم الكلي لمجرد الهدم والانتقام بل تؤمن بالعلاج والإصلاح، والمحافظة على كل
عنصر، إن الوضع المقلوب يجب أن يصلح، وبث معنى إمكانية الإصلاح في النفوس له من
النفع والإيجابية ما يقضي على كثير من نزعات السلبية والتهور واليأس، ومادام الشرّ مرضا فقد
يكون من السهل القضاء على جرثومته"⁽³⁾ بوصف "الحقيقة عند المسلم وحدة لها ثلاثة مظاهر
الحق، والخير والجمال"⁽⁴⁾.

(1)- المرجع نفسه، ص 58.

(2)- المرجع السابق، ص، 62-63.

(3)- نجيب الكيلاني : الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص 51.

(4)- المرجع نفسه، ص 47.

ما أكد عماد الدين خليل على أنّ الرؤية التفاضلية تنفرد على غيرها من الرؤى بأنّها رؤية "معجونة من طينة الأمل وفرحة، لأنّها الطينة التي صنعها الله ووعدها بالخلود. وبأن هذه الرؤية بعيدة الحدود، عميقة الأغوار، ممتدة المساحات لأن مساحتها ليست هذه الدنيا فحسب، وليس هذا العالم الفاني فحسب، بل لأنّها تنبثق عن يقين مطلق بحياة بعد هذه الحياة وبكون عظيم تبدو الأرض في كيانه ذرّة تائهة في الملكوت، وبالعالم واسع يضم مخلوقات أخرى غير بشرية، رؤية تحطّم حواجز الحسّ وتنساب في عالم الباطن، وتتخطّى جدران المكان والزمان لكي تلتقي بالملأ الأعلى"⁽¹⁾.

ولعلّ الذي يلاحظ على كلّ المقولات السابقة هو أنّ صحابها أجمعوا على أنّ محض التفاضل هو العقيدة، لكونها عقيدة غير محدودة، "بل ذات نظرة شمولية غير محدودة بزمان ومكان، تنفسح لأشواق الإنسان الروحية المطلقة وتجب على تساؤلاته الفلسفية وتعيّنه على العيش في ظل حياة كريمة عادلة... وإذا صحّ لنا أن نستعير التعبير الماركسي. فإننا نقول بأنّ الدين هو البنية التحتية. وليس الاقتصاد كما تقول الماركسية. التي تلوّن كلّ نشاط حياتي بلونها وتحركه بدوافعها، هي دوافع تتجاوز الدوافع النفعيّة الآنيّة إلى تفاعل مع المجتمع والكون، بل إنّها تتجاوز ذلك إلى ربط التحرك الحياتي بما وراء هذه الحياة"⁽²⁾.

والذي نريد تثبيته هنا هو "أنّ ارتباط الأدب بعقيدة، وبأية عقيدة، فضلا عن عقيدة رابنية كاملة كالإسلام، حصانة للأدب من الضياع والانزواء ليس في مجال الهدف والمضمون، بل حتى مجال الأدوات الفنيّة ذاتها. وليس أدلّ على ذلك من النماذج الأدبيّة العالية في التاريخ القديم أو الحديث، تلك النماذج التي ارتبطت بمعتقد أو حملت هما إنسانيا عظيما، بينما تحنّطت ب والفنون التي انفصلت عن إطار العقائد والأفكار، وظلّ ينظر إليها على أنّها نزعات

(1)- عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، ط3، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1983، ص71.

(2)- شلتاغ عبود: الملامح العامّة لنظرية الأدب الإسلامي، دار المعرفة، ص 49.

فردية خارج إطار التاريخ والمجتمع الإنساني⁽¹⁾.

ومن ثمّ فإننا لا يمكن أن نعزل التفاؤل عن المؤثر الأكبر في وجوده وهو الدين أو العقيدة بوصف الدين على حدّ قول دني هيومان "هو ألف باء الجمالية ويائها"⁽²⁾ وأقصد هنا جمالية القيم .

هذه الجمالية التي استدعى تفعيلها غلبة تيار التغريب على تيار الأصالة الإسلامية، وطغيان الثقافة المستعارة على ما يكتبه أدباؤنا - كما سنبيّن لاحقاً - .

"وعلى الرغم من غلبة التيار الأول على حياتنا لعوامل معقدة ومتشابكة إلا أنّ القيم التي أرساها تيار الأصالة الإسلامية. هي التي ستبعث في نفوس الجيل الإسلامي التالي في بدايات النصف الثاني من هذا القرن، وهي المرحلة التي بدأ فيها الوعي الإسلامي يأخذ طريقه إلى شرائح متعدّدة من المنطقة الإسلامية"⁽³⁾ لصياغة نظرة إيجابية للأدب والحياة منبثقة عن نظرة الإسلام للأدب والحياة.

لقد كان لانبعث التوجّه الإسلامي في الأدب إذن مبرراته الفكرية والاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية .

فعلى سعيد الفكر "نرى ظاهرة الإياد تهيأ لها الظروف، وتشجّع من لدنّ القائمين على مسؤولية إلحاق إنساننا بالإنسان المتقدّم من ذوي العيون الزرق والشعور الصفر، فيؤخذ بيد بعض الأدباء الذين كان لديهم استعداد للخروج على قيم المجتمع الإسلامي من الذين سنحت لهم الفرصة بأن يتصلوا بأوروبا مباشرة أو عن طريق القراءات الفكرية والصحفية... وهم لسوء

(1)- المرجع نفسه، ص34.

(2)- دني هيومان: علم الجمال، ترجمة ظافر حسن، الشركة الوطنية، الجزائر دت ط، ص185.

(3)- شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 56

الحظ كثر" (1).

والحق أنّ هذه النزعة وجدت لها متنفسا ورجالا لا سيما في الخمسينات والستينات، وأخذت تنزع في قلب القصيدة العربية تحت ذريعة حرية الأديب تغذيها الفلسفات الوجودية والعدمية .

لقد كان تصدّع الأنا الشاعرة إذن موصولا برفض الديني "فلا يستطيع الإنسان كما يرى جبران لمجنون أن يكون نفسه إلا إذا هدم كل ما يعادي حرّيته الكاملة وانطلاقه وتتجسّد هذه القوة المعادية فيما يسميه الشريعة بتنوعاتها، وأشكالها السلطوية، الماورائية، والاجتماعية: الله بالمفهوم التقليدي، الكاهن الطاغية، الشرطي... إلخ" (2).

وهذا النصّ في الواقع نراه في غاية الأهمية، لأنّه يكشف عن جوهر القضية وهو رفض مسلّم غيبي يشكل في الضمير الإسلامي قاعدة التفكير والمنطلق الأوّل في تحديد القيمة .

أما على الصعيد الاجتماعي نرى الشعر أكثر أمانة في تقفي آثار الحياة الأروبية حيث اجتهد أكثر الشعراء في تزيين الخطيئة، وكسر طابوهات الرّفص الأخلاقي للفضائحية من خلال إلغاء الخطيئة وتفعيل الجنس طاقة هائلة مكبوتة يستأنس بها الشاعر للهروب من واقع القلق والعذاب والتّشردم، ومن ثمّ تورّط الشعر العربي في خطأ تبني الجنس فلسفة وجود ليصبح النصّ "أكثر حسية في شعر هو أصلا أكثر تجريدا ونبضا بالفكر" (3) لتطغى صور الجسد، وتطغى معه

(1) - يذكر شلتاغ عبود أنّ الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي (في ثلاثينات القرن الماضي) كان سباقا لملا شعره بمظاهر الشكّ والميل إلى إنكار المسلّمات اليقينية في الفكر الإسلامي كفكرة البعث بعد الموت مستشهدا بقوله:

وسائلة هل بعد أن يعثّ البلى بأجسادنا نحيا طويلا ونرزق
فقلت مجيبا : إنني لست واثقا بغير الذي حسّي له يتحقّق
وهيهات أن ترجى حياة لميت إليه البلى في قبره يتطرّق
تقولين يفنى الجسم والروح خالد وهل بخلود الروح عندك موثّق

(2) - أدونيس: الثابت والمتحوّل، ط4، دار العودة، بيروت، لبنان، 1983، ج1، ص181.

(3) - كمال أبو ديب: الحداثة / السلطة / النصّ، محلة فصول، مج4، ع3، أبريل - ماي - يونيو، 1984، ص61

لغة جنسية بإزاء النص هي في أصلها لغة اختراق للنسق الاجتماعي المحافظ، مكرسة على مستوى النص ما يسمى بالحرية الجنسية، وعلى مستوى المجتمع ما سماه أدونيس إباحة المحرم . ومن ثم فقد الشاعر سلطته وهيبته الشعرية، ولم يعد ذلك الشاعر الذي يحمل القضايا والإشكالات الكبيرة بعد أن ضيق حديث الجنس دائرة تفكيره.

أما على الصعيد السياسي فقد توالى الهزائم، حيث تمزق العالم الإسلامي إلى "قوميات تركية وعربية وفارسية وكردية وبربرية ولم نعد تلك الأمة التي كانت خير الأمم"⁽¹⁾ وزاد في تمزقه الدعوات الإقليمية المتطرفة الضيقة التي انتشرت في نفوس الكثيرين بإيعاز من الاستعمار، عن طريق إثارة النزعات الفرعونية والأشورية والفينيقية القديمة⁽²⁾ فاحتلال فلسطين 1948، وتوسيع الكيان الصهيوني لمساحة احتلاله للأراضي العربية سنة 1967 باحتلاله لما تبقى من فلسطين أي الضفة الغربية، قطاع غزة، وسيناء المصرية والجزلان السورية .

لقد كان الشعار البراق لهذه المرحلة "الوحدة طريق التحرير" غير أن حرب أكتوبر 1973 وبرغم ما حققته من قدر عال من التضامن العربي وكسر أسطورة الجيش الإسرائيلي الذي لا يقهر ؟ أنها لم تحقق أهدافها في استرجاع الأراضي المحتلة⁽³⁾ ومن ثم عمقت من حجم المأساة العربية التي سرعان ما انعكست على كتابات الشعراء بالرّفص، والرعب والتشاؤم .

لقد كانت هذه الهزائم صورة مصغرة عن الواقع العربي الذي فقد على الصعيد الحضاري وهجا الإنية الذي استدعى أمام صدمات الحداثة والتغريب طرح سؤال الهوية⁽⁴⁾.

(1)- شلتاغ عبود: الأدب والصراع الحضاري، ط1، دار المعرفة، دمشق، 1995، ص199.

(2)- عمر الدقاق: الاتجاه القومي في الشعر الحديث، ط3، منشورات جامعة حلب، 1977، ص 115- 116.

(3)- محسن محمد صالح: فلسطين . دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، ط1، مركز الإعلام العربي، 2003، ص304 وما بعدها .

(4)- للتوسع انظر : أمال لواتي : التغريب في الشعر العربي المعاصر (حركة شعر نموذجاً) رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2007، ص21 وما بعدها .

الذي لا يزال معلقاً أمام سيطرة العقل الغربي، واستحالة الخروج بشكل واعي ومستقل عن الثقافة الغربية .

"لقد تجلّت هذه الظاهرة في كثير من الصّراعات، بما في ذلك الصراع حول علاقة الشعر بالقضايا السياسية"⁽¹⁾ واحتدم الصراع الإيديولوجي حول قضايا الثقافة الذي لم يكن سوى مظهراً من مظاهر الأزمة التي عصفت بأشكال الإبداع الفكري والاجتماعي والسياسي والحضاري مما استدعى مراجعات في الفكر والأدب سنتعرض لها لاحقاً.

لقد اتخذ الاتجاه الإسلامي إذن في ظلّ معطيات الواقع المنفتح على كلّ الإيديولوجيات منحنيين اثنين؛ منحى تنظيري ونقدي⁽²⁾ ومنحى أدبي . سردي وشعري تمثله جيل الصحوة الذي بدأ يؤكّد وجوده الأدبي بدعوته لانبعث المفاهيم الإسلامية في الأدب.

1- منحى تنظيري ونقدي:

وبدأت ملامحه بعد أن أطلق سيدّ قطب مصطلح الأدب الإسلامي⁽³⁾ لأول مرة عام 1952، في كتابه "في التاريخ فكرة ومنهاج"، وكان يريد به "التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية"⁽⁴⁾ ثمّ جاء محمد قطب ليؤكّد هذا المصطلح وليقول في تعريف الأدب الإسلامي أنّه "التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصوّر الإسلام لهذا الوجود"⁽⁵⁾ في كتابه منهج الفنّ الإسلامي ثمّ تلاه كتاب الدكتور الطيب نجيب الكيلاني الإسلامية والمذاهب الأدبية الذي صدر عام 1963 ليعمّق من مفهوم ونظرية الأدب

(1)- محمد علي مقلّد: الشعر والصراع الإيديولوجي، ط1، دار الآداب، بيروت، 1996، ص85.

(2)- للتوسّع انظر: شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص22 وما بعدها

(3)- إنّ هذا المصطلح لا يزال يواجه استغراباً ورفضاً في الساحة الأدبية والنقدية في زمن طغت فيه المصطلحات الغربية في مجالات الحياة كافة، حتى ليخيّل لنا أننا مازلنا نعيش مرحلة الدفاع عن الإسلام وهي مرحلة سابقة لمرحلة التأصيل .

(4)- سيد قطب : في التاريخ فكرة ومنهاج، ط2، دار الشروق، بيروت، 1974، ص28.

(5)- محمد قطب: منهج الفنّ الإسلامي، ط6، دار الشروق، بيروت، 1983، ص6.

الإسلامي بناء على النتاجات التي صدرت في التاريخ الإسلامي القديم والحديث. ثم توالى الدراسات الأدبية التي تتحدث عن الأدب الإسلامي والنقد الإسلامي، لعل من أهمها منجزات الدكتور عماد الدين خليل مثل (في النقد الإسلامي المعاصر، سنة 1972 ومحاولات جديدة في النقد الإسلامي سنة 1981، وأعقب هذا إقامة ندوات ومؤتمرات ناقشت مفهوم الأدب الإسلامي ونظريته خاصة المؤتمر الأول الذي عقد بمدينة (لكهنؤ) بالهند باقتراح من المفكر الإسلامي أبي الحسن الندوي وذلك في 17 أبريل 1981 وقد توج هذا التوجه بصدور سلسلة (دراسات في الأدب الإسلامي ونقده) استفاضت في الحديث عن نظرية الأدب الإسلامي⁽¹⁾.

2- منحى سردي وشعري :

مثله جيل من الأدباء تشكل في إطار هذه الرؤية الأدبية الإسلامية على امتداد الوطن العربي والإسلامي في مرحلة "بدأ الإسلام فيها يتقدم ليتخذ مواقعها من الحياة المعاصرة، وليكون طرفا متوثبا في معركة الصراع بين القيم وأبعاده العملية بعدما مرت مرحلة مظلمة تمثلت في تغليب الاستعمار الأوروبي بقيمه الصليبية المادية على ديار الإسلام وحضارة الإسلام⁽²⁾ ليحتل الأدب موقعا في مقاومة الوجود الاستعماري بأشكاله المختلفة ويجد له مكانا في التأصيل للمفاهيم الإسلامية في مختلف نشاطات الحياة، من خلال أدباء كثر منهم على سبيل المثال: علي أحمد باكثير، عبد الحميد جودت السحار، نجيب الكيلاني، عماد زكي، ومحمود حسن إسماعيل، نمد المجدوب، يوسف العضم، محمد بن عمارة، محمد علي الرباوي، حسن الأمرائي،

(1)- للتوسع انظر: شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 23 وما بعدها. وانظر أيضا: حلمي محمد القاعدو: الأدب الإسلامي، الفكرة والتطبيق، ط 1، دار النشر الدولي، المملكة العربية السعودية، 2007، ص 145 وما بعدها.

(2)- شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 22.

المحلل:التداولية/ المضموم والمصطلح

مصطفى الغماري، عمر بهاء الدين الأميري، محمود مفلح، محمود الزيري، محمود غنيم، محمد التهامي، عبد الرحمن العشماوي، سعاد الناصر وأمنة المريني وغيرهم كثير.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

التفاوتية في الشعر الجاهلي:

المتاه والتلاشي

أولا: ثلاثية الهروب إلى الخلود

ثانيا: الشعر وصراع القيم

لم يكن للعرب في جاهليتهم فلسفة أو علم كلام، أو تصوف⁽¹⁾. فقد جاء تأثر الفكر العربي بالفلسفة اليونانية، وبغيرها من الثقافات متأخرا، ارتبط تاريخيا بالفتح الإسلامي.

لقد كانت العقلية العربية «تشكو من تخلف على مستوى العقل والروح»⁽²⁾، تمثلتها سذاجة التفكير والسطحية التامة في التعامل مع الحياة من جهة، وارتباطها بالخرافة والوهم والأسطورة في فلسفة الأشياء وما تعلّق بأمر العيش من جهة أخرى، أضف إليها الفراغ الروحي الناتج عن السلبية العقيدية المطلقة، «حيث إنه لا يدين بدين ولا ينتمي إلى عقيدة، ولهذا فقد كان يبحث عن جهة يتصل معها روحيا فلم يجد إلاّ الأصنام»⁽³⁾.

لقد كان هذا التخلف في بعديه العقلي والروحي سببا رئيسا في تبني معتقدات فكرية تحمل قيما سلبية كان لها الأثر الكبير في توجيه مصالح العامة وتقرير مصيرهم فيما تعلّق بمعاشهم وموارد رزقهم، كالتعشير⁽⁴⁾، وعقد الرّتم⁽⁵⁾ والاعتقاد بأثر الغريان، والإيمان بالغول، والإيمان بالعين، والعيافة⁽⁶⁾، والطيرة وخروج الهامة من القبر⁽¹⁾ وغيرها

(1)- للتوسّع انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، ط 11، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1979، ص 39 وما بعدها. وانظر أيضا: علي العشيري: الإيجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والإسلام، اتحاد كتّاب العرب، دمشق، 2002، ص 62.

(2)- فيصل العوامي: عن ثقافة النهضة - دراسة في قيم العقل والروح و النهضة الاجتماعية-، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002، ص 30.

(3)- المصدر نفسه، ص 28

(4)- وهي عادة من عادات العرب تفيد معنى: إنّ الرّجل منهم كان إذا أراد دخول قرية فخاف وباءها أو جنّها وقف على بابها قبل أن يدخلها فنهق نهبق الحمار، ثمّ علق عليه كعب أرب كان ذلك عوذة له، ورقية من الوباء والجنّ ويسمون هذا النهيق: التعشير.

(5)- أمّا الرّتم فيعني: أنّ الرّجل منهم كان إذا سافر عمد إلى خيط فعقده في غصن شجرة أو في ساقها فإذا عاد نظر إلى الخيط فإنّ وجدته بحاله علم أنّ زوجته لم تحنه وإنّ وجدته مخلولا قال قد خانتني . وذلك العقده يسمى "الرّتم" . للتوسّع انظر: محمود الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب دار الكتاب، مصر، 1343هـ، ج 2، ص 286- 369.

(6)- العيافة: من معارف العرب وعلومهم في الجاهلية، وهي تقوم على ملاحظة اتجاه الطير عند زجره، فإذا اتجه بمئة

من المعتقدات التي أبطلها الإسلام وحاربها بعنف وهو يرسي دعائم الدين الجديد.

لقد شكل هذه العقلية تبني بعض الشعراء تلك المعتقدات وسقيها بماء الحياة الشيء الذي جعلها تتبلور رؤيا فيها كثير من التشاؤم والترقب والخوف قد تتجلىّ بعرض بعض الأمثلة عن التطير الذي يمثل لجانب مهم في بحثنا:

تحدث رجل عن لعبة السانح والبارح⁽²⁾ في مصير الإنسان وقد قالوا له: أغارت بحراء على إبلك فأسحفتها، قال فأمسيت والله مالي مال غير الدود فرمى الله بنواحيهنّ بالرّغس⁽³⁾، وإني اليوم لأكثر بني القين مالا، وفي ذلك أقول:

هو الدهر آس تارة ثمّ جارح
سوانحه مبثوثة والبوارح⁽⁴⁾

وليس في شيء من سنوح الطير، وبروحها ما يقتضي ما اعتقده، وإنما هو تكلف يتعاطى ما ليس له أصل. روي في هذا الجانب عن النابغة الذبياني -وقد كان من المتطيرين- وزبان بن سيار أنّهما خرجا يريدان الرحلة إذ نظر النابغة وإذا على ثوبه جرادة تجرد ذات ألوان، فتطير وقال: غيري الذي خرج في هذا الوجه. . فلما رجع (زبان) من تلك الغزوة سالما. أنشأ يذكر

لوا، ومنها التيمن، وإذا طار يسرة تشاءموا، أي تطيروا، وهي من المعاني القريبة لمعنى التطير، غير أنّها مأخوذة من عاف الشيء إذا كرهه، و من يتطير يكره الشيء. للتوسع انظر: محمد التوحي: المعجم المفصل في الأدب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1993، ص609. وانظر أيضا: الفيروز آبادي: القاموس المحيط. مادة، عاف.

(1)- وهو اعتقاد كان سائدا عند العرب من أنّ الجسد يفنى، غير أنّ الروح تبقى في شكل طائر يظلّ يحوم فوق القبر. وإذا كان المرء مقتولا بدأ ذلك الطائر بالصراخ الشديد، زاعما أنه يطلب السّقى وسقياه تكون بأخذ الثّار من القاتل، فإذا أخذ بثأره سكن وكفّ عن الصراخ. وورد أيضا أنّ الهامة طائر من طيور الليل والذكر الصّدى. للتوسع انظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة -هام- وانظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس بيروت، لبنان، 1965، ج2، ص133.

(2)- السانح: مفرد سوانح، وهو ما يأتي من جانب اليمين، من الضباء وغيرها. وكان العرب يتفاءلون به. والبارح: مفرد بوارح، وهو ما يأتي من جانب اليسار، وكان العرب يتشاءمون به.

(3)- الرّغس: بوزن الفلّس النّماء والخير، وفي الحديث - أن رجلا رغبه الله مالا، أي أكثر له.

(4)- المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، ص133-143.

شأنًا للنابعة الذياني فقال:

تخبر طيره فيها زياد لتخبره وما فيها خبير
أقام كأن لقمان بن عاد أشار له بحكمته مشير
تعلم أنه لا طير إلا على متطير وهو الشور
بلى شيء يوافق بعض شيء أحيين وباطله كثير⁽¹⁾

تطير الإنسان الجاهلي وكان تطيره محاولة لتفسير ما قد يلحقه من تبعات الجهول خصوصا وهو يحيا في ظل بيئة جغرافية صعبة⁽²⁾، حددت نوع معيشته وجعلته يتوخى الرزق في فأل، اصطبغ في أكثر الأحيان بصبغة التشاؤم (الطيرة)، على أن هذا لا ينفي تعلقه بالفأل الحسن، ومن هذا الفأل تسمية العرب للمنهوش بالسليم، وللبرية بالمفازة، وتكنيتهم الأعمى بالبصير، والأسود بأبي بيضاء⁽³⁾، هذا ويمكن ألا ننفي أيضا إنكار بعض العرب الجاهليين للطيرة -التي هي حدّ التشاؤم- مثل سلامة بن جندل، والحارث بن حلزة، والخثيم بن عدي وخزر بن لوذان السندوسي، الذي قال:

لا يمنعنك من بغا ء الخير تعقاد التّمائم
إني غدوت وكنت لأغدو على واقٍ وحاتم
فاذا الأشائم كالآيا من والأيامن كالأشائم
فكذاك لا خير ولا شرّ على أحد بدائم

(1)- الجاحظ: الحيوان، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، الحلبي، القاهرة، 1948، ج3، ص437

(2)- أحمد أمين: فجر الإسلام، ص1 وما بعدها.

(3)- ابن رشيق: العمدة، ط4، دار الجيل، بيروت، 1972، ج2، ص259

قد خطّ ذلك في الزبور ر الأوليات القدائم⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ هنا، ملمحا فكريا أصيلا، مبني على نظرة دينية (قد خط ذلك في الزبور) توحى بما لا يدع مجالا للشك أنّ الشرائع السماوية ترفض فلسفة التطير، هذه الفلسفة التي سرّبت الحسّ التشاؤمي إلى الشاعر الجاهلي عموما وجعلته أسير تساؤلات دائمة حول الوجود الذي لا يعرف له غاية، وحول الحياة والموت، والمصير، والفناء والخلود، والخير والشر، واللذة والألم وغيرها من الثنائيات التي أتعبت تفكيره وجعلته يعيش القلق الوجودي بألوان عدة كستها خواطر الحزن، واليأس، والتشاؤم، والحيرة والتردد والتأمل الزاهد في العثور على فلسفة حقيقية للحياة:

في الداهيين الأولين من القرون لنا بصائر
لما رأيت موا ردا للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها يمضي الأصغر والأكابر
لا يرجع الماضي ولا يبقى مع الباقيين غابر
أيقنت أنّي لا محالة حيث سار القوم سائر⁽²⁾

إنّ مثل هذا التأمّل في مشكلة المصير لم يحمل في مضمونه بعدا غائيا لمغزى الحياة، وكثيرا ما رأى الشاعر الجاهلي عبثيتها ولا جدواها، ورأى حياته رحلة لا معنى لبدايتها أو نهايتها يقول امرؤ القيس:

أرانا موضعين لأمر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب⁽³⁾

(1)- البغدادي، خزانة الأدب، بولاق، القاهرة، 1299هـ، ج3، ص11.

(2)- المحافظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1968، ج1، ص309.

(3)- الديوان، شرح: الأعلام الشتمري، تصحيح: ابن شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص222.

ويقول عبد الله بن الزبيري:

حياة ثم موت ثم بعث
حديث خرافة يا أم عمرو⁽¹⁾

يقول حسني عبد الجليل يوسف: "أن تجربة الإنسان حين لا ترتبط بتفسير يكشف عن غائية الوجود وسرمديته لا بد أن تقتزن بإحساس بالفقدان والضياع والألم ولهذا كان الموت ملازماً للانفعال والتوتر والخوف لأنه ملازم للإحساس بالزمن الفاني يقول طرفة بن العبد:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي
عقيلة مال الفاحش المتشدّد
أرى العيش كنزاً ناقصاً كل ليلة
وما تنقص الأيام والدهر ينفذ⁽²⁾

لقد مضى به تأمله إلى إدراك حقيقة الحياة فهي في محدوديتها وقصرها كالكنز تنقص ولا تزيد، تنقص بالموت الذي يفتك منها الخلود ويجعل الاستسلام له محتم مقدور لا يمكن للمرء مهما كانت قوته وتعاويذه أن يفر منه أو يرده عنه يقول أبو ذئيب الهذلي:

وإذا المنيّة أنشبت أظفارها
ألفت كل تميمة لا تنفع⁽³⁾

في ظلّ هذا التّصوّر الذي حمّله الشّاعر الجاهلي حول عبثية الوجود، وحتمية الموت الذي يترجم للفناء، دعا إلى تبني فلسفة في العيش تضمن له الخلود تقوم عناصرها على تحقيق أكبر طاقة ممكنة من المتع الحسيّة والمعنوية التي جعلها وسائل تعويض يردّ بها على الموت دارت حول ثلاث غايات هي: الفروسية، والخمر والمرأة «ليبرز الموقف الوجودي للشاعر الجاهلي عنيفا في

(1) - عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة، مصر، 1965، ص 130.

(2) - الديوان، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب، لطفي الصقل، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية، 1975، ص 36.

(3) - نورة الشمالان، أبو ذؤيب الهذلي حياته وشعره، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، الرياض، العربية السعودية، 1980، ص 57.

تحديه للموت»⁽¹⁾ وتبرز معه هذه الغايات ثلاثية هروب إلى الخلود هي في تصوّر مخرج
تفاؤلي للشاعر الجاهلي شكّته فلسفة خاطئة في فهم الوجود.

أولاً: ثلاثية الهروب إلى الخلود:

لما كان الشاعر الجاهلي عموماً يمتلك حساً مأساوياً وبعداً تشاؤمياً بالموت كنهاية حياة

(1) - حسني عبد الجليل يوسف: الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ت ط، ص 54

الكائن، احتفى بفكرة الخلود للانتصار عليه وعلى عذابه لتحقيق الذات والتغلب على طابعها الفاني عبر الهروب إلى عالم يحسّ فيه نشوة الانتصار والبقاء من خلال:

1- المرأة:

كانت المرأة في حس الشاعر الجاهلي، موضوع الحب، والشوق والوجد الذي يستهويه إلى حدّ الفناء فيها حبيبة ومعشوقة، ورمز وجود بوصفها ميلاد حاضره الدائم الذي لا يمكن أن يتخطى الموت، وصورة عبثته التي ينهزم معها انكساره وحزنه وتشاؤمه وخوفه المستمر ليرسم خطأ تفاؤليا يمتدّ قويا ينبىء بخلوده المادي من خلال:

أ- المرأة الطلل:

يقول طرفة بن العبد:

لخولة أطلال ببرقة ثممد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد⁽¹⁾

لقد وقف على طلل خولة مدفوعا بالحنين إلى ذكريات زمن ولّى توقف فيه حاضره لينطلق إلى الماضي بكل ما فيه من توهج وإشراق ومتعة كئي يبرز انتماءه إلى الأنثى انتماء إلى الأبد الدائم الذي أفناه جسدا وخلده رمزا شعريا تجلّى أيضا مع امرئ القيس وهو يقف على أطلال هند يتذكر ليالي هوى عات كان له فيه حظ حين يقول:

ديار لهند والرباب وفرتنا ليالينا بالنّعف من بدلان

ليالي يدعوني الهوى فأجيبه وأعين من أهوى إلى روان⁽¹⁾

(1) - الديوان، ص 6.

لقد مثلت الأطلال الموصولة بالمرأة إذن خلود الشاعر الجاهلي، برغم مشاعر الحزن والأسى لدمع المهراق التي كانت تعتريه وهو يسترجع ذكرياتها التي ترمز ضمناً إلى السعادة المولوية وبالتالي إلى الفناء الأكيد. يقول امرؤ القيس:

وقوفاً بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسي وتجمّل

وإنّ شفائي عبرة مهراقة فهل عند رسم دارس من معول⁽²⁾

وبين البكاء على الطلل، وترأس المرأة مطالع القصائد وشيعة قوية تتجلى في مدى ارتباط الزمن لدى الشاعر الجاهلي بقاء التأنيث التي تمثل حالات تخدير يهرب من خلالها من يأسسه، ومن شعوره بالهزيمة والانحدار واللاإرادة أمام إشكالات وجودية كبرى لعلّ من أبرزها - كما سبق الذكر- الفناء والموت الذي. يترجمه تساؤله القانط (فهل عند رسم دارس من معول) وفيما يكتشف الشاعر فناءه وبالتالي عبثيته، يكتشف عبثية العالم من حوله فيحتمي بالمرأة وهكذا كما يقول علي أحمد سعيد (أدونيس): «تنمو ذاته في وحدة مزدوجة، لا صلة لها بما تتأمله، وهي كلّما ازدادت تأملاً فيه تزداد إدراكاً للهاوية التي تفصلها عنه، وحين يتضح للإنسان انفصاله عن الأشياء يتضح له نقصه.. يشعر وهو يشارك الأشياء وجودها أنه يعيش وقتياً»⁽³⁾ وبالتالي «يعاني توتراً خاصاً يفوق كلّ توتر عرفه في حياته، فليست هناك فكرة دينية متعالية تمنحه الخلود بالدخول في ملكوت إله مخلص»⁽⁴⁾ وبالتالي يستأنس بالمرأة الطلل بفعل ما تهبه من ملامح بقاء تظل فيها كرمز خير ما يهز مشاعر الشاعر ويدفعه لتجاهل قساوة الفناء

(1)-مرؤ القيس، الديوان، ص202.

(2)-المصدر نفسه، ص62.

(3)-أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ط4، دار العودة، بيروت، لبنان، 1983، ص14.

(4)-عفت الشراوي: دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي، دار النهضة العربية، بيروت، ص235.

لا سيما و«أن الرّمز أكثر امتلاءً وأبلغ تأثيراً من الحقيقة الواقعة»⁽¹⁾.

ب- المرأة الأّنس النّفسي: تمضي المرأة في ظل شعر الجاهلي أنسا نفسيا يبعث على الحياة عبر التودد لها، وبث العواطف نحوها محاولاً أن يضفي على حياته معنى، لينخف من وطأة العناء والقلق المستمر الذي تعج به حياته وهو يبحث عن جمال مطلق يترجمه حب فطري للمرأة يحاول من خلاله استيحاء الراحة والسعادة والهدوء الذي يحقق له شيئاً من الاستقرار النفسي وهو يغازل حبيبته، ويعرض ضعفه أمامها ولواعجه حياها منتشياً بها" فهذا امرؤ القيس يقول متودداً:

أفاطم مهلاً بعد هذا التدلّل وإن كنت قد أزمعت هجري فأمهل

أغرّك منّي أن حبّك قاتلي وأنك مهما تأمري القلب يفعل⁽²⁾

إنّ إظهار الشوق للمرأة، وذرف الدموع والبكاء على فراقها، واستعطافها، برغم إظهار تمنّعها لا يوحى بالضرورة إلى الغرض الحسي الذي قد يقفز إلى أذهاننا مع أول قراءة فهي ليست عنده نوعاً عادياً مألوفاً، بل هي مثل أعلى بوصفها «رمز الجمال النسبي الذي يحرك في الشاعر ميله إلى الجمال المطلق»⁽³⁾ وبالتالي الخلود المطلق أين تتحد عواطفه بعواطفها، وضعفه بضعفها وقوته بقوتها لتشكّل نسيجاً متيناً تحل فيه كلّ معاني الأّنس وهو يفلسف للحب والوجد.

لقد نفى عز الدين إسماعيل⁽⁴⁾ نزوع العربي إلى الجمال ولكن لم ينفى انفعاله بصوره،

(1)- عز الدين إسماعيل: التفسير النّفسي للأدب، ط1، دار العودة، بيروت 1981، ص 740.

(2)- الديوان، ص68.

(3)- محمد علي آذرشب: قراءة في كتاب الأدب العربي و تاريخه حتى نهاية العصر الأموي www.aladwaa.nl

(4)- للتوسّع انظر: عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، ط3، دار الفكر العربي، 1973، ص130 وما بعدها.

ولعلّ من صوره هذا التشبّث الكبير للشعراء بالمرأة الرّمز في مطالع القصائد وتوزعها بين هند وسلمى وفاطمة وعبلة وأم أوفى وخولة وغيرها من الأسماء لتعبّر عن إحساس لدى الشاعر الجاهلي بأنّها مصدر الجمال وعزاء بقاءه وهذا وحده أكبر دافع يكفل له الامتلاء النفسي أمام نزعات التشاؤم التي كانت تعتريه واليأس العدمي الذي كان يصيبه وهو يردد:

ما تبتغي من بعد هذا عيشة إلاّ الخلود ولن تنال خلوداً⁽¹⁾

ج- المرأة المتعة الحسيّة:

لم يعكس الشاعر الجاهلي في شعره المتغزل بالمرأة الأنس النفسي فقط، بل تعداه إلى الأنس المادي يتنازعه في ذلك إحساسان: إحساس باستحالة الخلود وبالتالي الفناء:

لقد أفسد الموت الحياة وقد أتى على يومه علق عليّ جنيب⁽²⁾

وإحساس بضرورة تكييف هذا الفناء والتماهي فيه عبر الإغراق في طلب اللذة والتزود بكل متاع من خلال التمتع بالمرأة الجسد التي يمهد لها امرؤ القيس - كمثل - بتعايير المّحت - كما سبق الذكر- إلى المرأة الأنس ليقفز عنها بعدها إلى ما يحقق رغباته الحسية بوصفها في بعد آخر إحدى المتع التي لا بد أن يغرف منها تدفعه إلى ذلك نزعته العابثة، ولذة العلاقة الجسدية بالمرأة، شأنها في ذلك شأن كل متعة لا بد أن يغتنمها الشاعر مادامت النتيجة الفناء، والتلاهي. يغتنمها عبر أفعال يؤديها تتضح بجلاء في قوله:

سموت إليها بعدما نام أهلها سموّ حباب الماء حالا على حالي

فقال: سباك الله إنك فاضحي أأست ترى السمار والناس أحوالي

(1)- ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق سير شارلس ليال، دار المعارف، مصر، دت ط، ص32.

(2)- لويس شيخو: شعراء النّصرانيّة، مكتبة الأدب، القاهرة، 1982، ص748

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

حلفت لها بالله حلقة فاجر لناموا فما من حديث ولا صالي

وصرنا إلى الحسنى ورق كلامنا ورضتُ فدلّت صعبة أي إذلال⁽¹⁾

لقد كان إباحيا تبع نساء يتنقل فيهن، لا يفرق بين بكر ومتزوجة ومرضع يقتحم العقبات من أجل مجونه متجاوزا حراسا لو ظفروا به لقتلوه يقول:

وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتعت من لهو بها غير معجلي

تجاوزت أحراسا إليها ومعشرا علي حراسا لو يسرون مقتلي⁽²⁾

لقد ظل ينشد اللذة المادية والحسية ويقبل عليها "كيفما تيسرت دون شرط أو ظرف خاص فحسبه أنّها اللذة التي يشعر معها أنّه يراود جسد المرأة ويعبث بمفاته، وينال منها مناله دون أن يكتفي بأن يهدر أيامه في التحديق الحائر المتردد بنعيمه المرصود"⁽³⁾ لينصهر فيها وبالتالي ينصهر في الوجود منطلقا من دعوة التزود بالملذات كمكان وحيد لقهر الفناء والموت يقول:

من البيض كالآرام والأدم كالدمى حواصنها والمبرقات الروّاني⁽⁴⁾

لقد ملأت ساحة الشاعر النفسية هواجس الحب الحسي فراح يفتق خواطره بتعابير رسمت خريطة الأنثى الجسد يدفعه إلى ذلك إحساسه الدائم بالموت الذي اتخذ ذريعة للهو والمرح والعبث يقول:

(1)- الديوان، ص 106.

(2)- المصدر نفسه: ص 39.

(3)- عفت الشرقاوي: دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي ، ص 237.

(4)- امرئ القيس: الديوان، ص 528.

هصرت بفودي رأسها فتمايلت علي هيم الكشح رياً المخلخل
مهفهفة بيضاء غير مفاضة ترائبها مصقولة كالسجنسل
كبكر المقاناة البياض بصفرة غداها نمير الماء غير مخلل
تصد وتبدي عن أسيل وتقي بناظرة من وحش وجرة مطفل
وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل
وفرع يزين المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعكل
غدائره مستشزرات إلى العلا تضلّ العقاص في مثنى ومرسل
وكشح لطيف كالجديل منحصر وساق كأنبوب السقي المذلل
وتضحى فتيت المسك فوق فراشها نعوم الضحى لم تنتطق عن تفضل
إلى مثلها يرنو الحليم صباة إذا ما اسكرت بين ذرع ومجول⁽¹⁾

وتتكامل الرؤيا مع طرفة بن العبد يفلسف للحياة بأنها لا تعدو أن تكون لذائد
ثلاث: شرب خمر وإغاثة ملهوف، وهو بامرأة حسناء يقول:

ولولا ثلاث هنّ من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى كان عودي
فمنهنّ سبق العاذلات بشربة كميت متى ما تعل بالماء تزيد
وكري إذا نادى المضاف محباً كسيد الغضى، نبهته المتورد
وتقصير يوم الدجن، والدجن معجب بهكنة تحت الطراف المعمد⁽²⁾

فاللهو بالمرأة الحسنة فيه نزوع إلى التمتع بالمرأة الجسد، وإلحاح على عدم تفويت أيّ

(1)-المصدر السابق، ص555.

(2)- طرفة ابن العبد، الديوان، ص34.

فرصة لتحقيقه والنيل منه قبل أن يأتيه الموت فينتزع منه هذا النعيم إلى الفناء التام والتلاشي الكامل، وبالتالي يكون الهروب إلى الأنتى هروباً إلى الزمن الخالد الخالي من أجواء اليأس والملل والتشاؤم.

لقد ظلّت الرغائب ثلاث عند الشاعر الجاهلي عموماً، تختلف بين شاعر وآخر ولكنها تشترك في رغبة واحدة وهي التمتع الحسي بالمرأة يقول عبيد بن عبد العزى:

وما العيش إلا في ثلاث هي المنى فمّن نالها من بعد لا يتخوّف

صحابة فتيان على ناعجية مناسمها بالأعزّ المحلّ ترعّف

وكأس بأيدي الساقيين روية يمدّان راو وقيهما حين تنزف

وربة خدر ينفخ المسك جيها تَضَوّع رباها به حين تصدّف⁽¹⁾

ويقول بشر بن أبي خازم:

وعشت وقد أفني طريقي وتالدي قتيل ثلاث بينهنّ أُصرّع

فإنّ سقاط الخمر كانت خباله قديماً، فلوموا شارب الخمر أو دعوا

وحبُّ القداح لا ي، زال مناديا إليها، إن كانت بليل تققعّ

نغاء الحسان المرشقات كأنّها جاذر من بين الخدور تطلّع⁽²⁾

ولعلّه يتضح لنا من خلال ما ورد من أشعار أنّ حرص الشاعر الجاهلي على التمتع بالمرأة هو في الحقيقة حرص على التمتع بالحياة بوصفها في تصوّره نزوع حسي نحو تحقيق الرغائب التي تترجم للخلود بأنّه: تفوّق على الموت والفناء وإثبات للوجود الإنساني اتجاه

(1) - يحيى الجبوري، قصائد جاهلية نادرة مختارة من مخطوط منتهى الطلب في أشعار العرب لابن ميمون بن مبارك (من رجال القرن السادس هجري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص128.

(2) - ديوان بشر بن أبي خازم: تحقيق دار صادر، و دار بيروت، 1960، ص11.

العدم والتلاشي⁽¹⁾.

2- الخمر:

قد يبدو مألوفاً أن يعاقر الإنسان الخمر، ولكنّها عند الشاعر الجاهلي تمثّل إحدى اللذائذ التي تحقق وجوده، وتضمن تضخّم أناه، وانتشاء نفسيته إذ تتحوّل من مادة مسكر إلى غاية تتمتع الإنسان وتمنحه مشروعية تحقيق رغائبه وأحلامه، ولا حلم عند الشاعر الجاهلي أكبر من الانتصار على الموت الذي كان يمثل بؤرة توتر لديه، ومأزقا وجوديا لا انفكّك منه إلاّ بالهروب إلى الخمر والانتشاء منها، «لا حبا في اللذة بوصفها لذة ولكن حبا في الحياة وتعلّقها بها، وكرهية في الفناء الذي تتوقف به ممارسة هذه اللذات»⁽²⁾ ذلك أنّ نعيم العيش وصلاحه ولذّته فيها، ما تغنم الحياة الفانية فتنسيه فكرة الموت التي تحيّم بظلالها السوداء على نفسه يقول طرفة بن العبد:

وما زال شرابي الخمر ولذّتي وبيعي وإنفاقي طريقي وملتدي

إلى أن تحامتي العشيرة كلّها وأفردت أفراد البعير المعبد

ألا أيهذا اللائي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي؟

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي⁽³⁾

يقول عفت الشرقاوي: "في هذا المقطع من القصيدة يصل الشاعر إلى قمة التأمل في فلسفة اللذة في الشعر الجاهلي، ولذلك وصفه بعض النقاد بأنّه يبلغ في هذه الأبيات مبلغ

(1)- للتوسّع انظر: حسني عبد الجليل يوسف: الزمان والإنسان في الشعر الجاهلي، ص 18 وما بعدها

(2)- عفت الشرقاوي: دروس ونصوص في قضايا الشعر الجاهلي، ص 287.

(3)- الديوان، ص 31-32.

الشعراء الوجوديين الكبار لاتحاد موقفه الذاتي مع جوهر اللحظة النفسية التي مرت بها المرحلة الجاهلية آنذاك، وعبرت عن صميم المشكلات الوجودية، في هذا المقطع يتحدث عن فلسفته في الحياة، فلا يزال يشرب الخمر ويشغل بإنفاق أمواله عليها بلا حساب، حتى تجتنبه العشيرة لعجزها عن فهم مذهبه في الحياة"⁽¹⁾ هذا المذهب الذي ينشد خلودا عبر الإغراق في اللذات التي تشكل غاية وجوده المقدور والتي جمعها كما سبق الذكر من خلال الأبيات في: المرأة، الخمر، والحرب.

وليس الأعشى بمعزل عن نظرة طرفة للحياة في كونها متع ولذائد تتركز أيضا على النهل من الخمر والعلّ منها حتى الثمالة، فهي لذته يتداوى منها، بما باعتبارها من أهم أسباب العيش وأهم أبوابه يقول:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

لكي يعلم الناس أنني امرؤ أتيت المعيشة من بابها⁽²⁾

ولعلّ من مظاهر فتنته بالخمر، أنه كان يصف لوئها ورائحتها يقول:

وكأس كحدّ الديك باكرت حدّها بفتيان صدق والنواقيس تضرب

سلاف كأنّ الزعفران، وعندما يصفّق في ناجودها ثم تقطب

لها أرج في البيت عال كأنما ألمّ به من تجر دارين أركب⁽³⁾

ويقول:

وكأس كماء النبي باكرت حدّها بغرّتها إذ غاب عني بغاتها

(1) - عفت الشرقاوي: دروس ونصوص في قضايا الشعر الجاهلي: ص 288

(2) - الديوان، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص 73.

(3) - المصدر السابق، ص 29-30.

كملت عليها حمرة فوق كمتة يكاد يفري المسك منها حماتها⁽¹⁾

واللافت للنظر أن كلا من الأعشى وطرفة بن العبد توخيا الخمر وسيلة لاقتناص لذّة الحياة، غير أنّ طرفة ربطت بها وإدمانه عليها إدماناً على الحياة الهاربة من قيد الزمن، والمنفلتة من حصار القهر المحسد في الموت إلى فضاءٍ يوّسّس له بما ملكت يده بصيغ فيها من الحدة وتضخّم الأنا والتمرد ما يوحي بأنّه كان عاشقاً للحياة، كارها لكلّ مصطلحات الفناء. ويدعم قولنا هذا قول أحد النقاد: «أنّ أسى الشاعرميتافيزيقي فلسفي. .. فليس ثمة شيء ذا قيمة ما دام الموت يحيله، ولقد ترددت فكرة الموت في معلقته جميعاً حتى يخيل إلينا أنه كان يتراءى له أبداً في قعر الكأس، وأنه لم يكن يدمن على شرب الخمر إلا للتهرب من حممة العدم»⁽²⁾ ودفعه بما ملكت يده:

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي⁽³⁾

إنّ فقدان الجاهلي للرؤية الشاملة للكون جعله يحاول أن يمسك باللحظة الحاضرة وأن يهرب من التفكير في الماضي والمستقبل⁽⁴⁾ إلى حين إشباع رغائبه مهما كان مستوى الألم الذي حلّ به ولعلّ هذا ما يفسر قول امرئ القيس حين وصله نبأ مقتل أبيه: «اليوم خمر وغدا أمر»⁽⁵⁾ لقد كان الخمر إذن المشجب الذي عطّل البطولة إلى حين، بوصف الشاعر يعيش بطولة أخرى هي بطولة المتعة والانتشاء، بما يوحي أنّ الحياة عنده تخلو من أيّ معنى، «لا تخضع لأية قواعد أو قوانين عقلية بمقدار ما تخضع لهذه الرغائب الفردية بأبعادها المتعدد»⁽⁶⁾.

(1)-المصدر نفسه، ص31-32.

(2)-إليّا حاوي، في النقد والأدب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص57.

(3)-طرفة بن العبد، الديوان، ص32.

(4)-حسني عبد الجليل يوسف: الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، ص55-54.

(5)-أحمد أمين الشنقيطي، المعلقات العشر وأخبار قائلها، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993، ص7.

(6)-كريم الوائلي: الشعر الجاهلي قضاياها وظواهره الفنية، www.samaanet.com

لاسيما وأنه اتخذ من مقولة الفناء منطلقاً للدعوة للتزود من الملذات حين نراه يقول: «تزود من الدنيا فإنك فان»⁽¹⁾.

لقد كان الخمر أيضاً غنيمة الحياة الفانية، يغرف منها الجاهلي ويتشي بما ما استطاع إلى ذلك بوصفها عنده نعيم العيش ولذته التي قد تطول بسكر الراح وغيوبتها فتتسبب الموت وتمنحه عمراً أطول من عمره المادي ولعلنا نلاحظ ذلك في دعوة حسان بن ثابت نديمه إلى عدم التفریط في شرب الخمر، والنهل منه في كل وقت كسلوى وحسن خلاص من الموت الذي قد يتلقفه، فيفنيه ويفني عيشه الصالح يقول:

وممسك بصداع الرأس من سكر ناديته، وهو مغلوب، ففداني
لما صحا، وتراخى العيش قلت له: إن الحياة وإن الموت مثلان
فاشرب من الراح ما آتاك مشربه واعلم بأن كل عيش صالح فاني⁽²⁾

وهكذا تكبر لدى شعراء الجاهلية عموماً فكرة الموت، فيكبر معها الحرص على متع الحياة وتحقيقها بشتى الطرق ليكون الخمر - في اعتقادنا - بعدها وسيلة أخرى من وسائل الهروب إلى الخلود. وهنا لا ينبغي أن يفهم أن الشاعر الجاهلي " كان مقتنعاً بأنه يستطيع تحقيقه في واقع حياته، أو أنه قادر على تحقيق الفكرة من ذهنه إلى حيز الفعل ذلك أنه كان ثمة اتفاق تام لدى الشعراء الذين عرضوا لذكر الخلود على أن تحقيقه أمر مستحيل لا يبلغه الإنسان مهما حاول ذلك، غير أنهم، في أغلب الظن عبّروا بإرادتهم عن رغبة كامنة في نفوسهم تتمنى أن لو استطاعت إليه سبيلاً⁽³⁾.

(1) - امرؤ القيس: الديوان، ص 206.

(2) - الديوان، دار صادر، بيروت، ص 251.

(3) - عبد الغني أحمد الزيتوني: الإنسان في الشعر الجاهلي، ط 1، إصدار مركز زايد لتراث والتاريخ، الإمارات العربية، العين، 2001، ص 452 - 453.

3- الفروسية:

لقد كانت الفروسية رداء الجاهلي ولباسه الدائم، فما عرف العربي القديم إلا فارسا. وما عرف شعراء الجاهلية عموما، إلا فرسانا. تجلّت فروسيّتهم في شجاعتهم ومصارعتهم للعدو ليعبروا بصدق عن البطولة وقوّة الجأش وقد جاء ذلك نتيجة لارتباطهم بعالم الحرب، ذلك العالم الذي وجد الشاعر الجاهلي أنّه متنفس آخر يمكن من خلاله أن يحقق ذاته فيقهر الموت حين يصارع أخطاره ويتنصر على عذاباته وهو يسجل بشجاعته القتالية وجوده ويخلّد مآثره، وهذا الأمر يبدو أكثر جلاء إذا علمنا أنّ فقدان تلك القيمة يرتبط في ذهنه بقيم سلبية هي: الخوف والجبن وقلة العزم، هذه القيم التي تنزع به نحو الفناء.

لقد كان ملمح الشجاعة عند العربي "هو الإمام بفنون القتال وضروب الفروسية، والخبرة في استخدام الأسلحة، والتأهب الدائم لخوض الحروب، وشنّ الغارات، والذود عن حياض القبيلة"⁽¹⁾ كههدف أسمي وضرورة ملحة ألزمتها بما قبلته وتشرّبتها نفسه التي تطمح إلى الخلود، إذ كثيرا ما أوضح الشعر لنا أنّ تمجيد العربي للقوّة، وتعظيمه للبطولة، وإعلائه من شأن الفروسية كان مقرون بتحديه للموت تمهيدا للفناء، فمهدّ عنتر بن شداد لخلوده وهو يزدري الموت ويحتقر الحتوف حين يقول:

بكرت تخوفني الحتوف كأنني أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل

فأجبتها: إنّ المنية منهل لا بد أن أسقى بكأس المنهل

فاقني حياءك لأبالك واعلمي أنّي امرؤ سأموت إن لم أقتل⁽²⁾

(1)- المرجع نفسه، ص 213-214.

(2)- الديوان، تحقيق: محمد سعيد المولوي، المكتب الإسلامي، القاهرة، 1970، ص 251-252.

فالموت آت لا محالة، غير أن الفارس الشجاع يكاد يتمثله تشخيصا وتحسيذا يقول:

إنّ المنية لو تمثّل مثلت مثلي، إذا نزلوا بضنك المنزل⁽¹⁾

وهو يشير بطريقته إلى أن الفروسية بضاعة الأحرار والأبطال والشرفاء، وأن تلبس موتا أو تصيره يعني أنك قد بلغت المنتهى في البطولة، المنتهى في الانتماء إلى الحياة فهي بهذا المعنى «صيحة التمرد ضدّ العالم، وغايتها إثبات الوجود والعيش بامتلاء، حسّ الفروسية هو من هذه الناحية، حسّ الكفاح ضدّ الدهر»⁽²⁾ لقهر الخوف، وزلزلة الجوهر المهلهل بصورة يصير فيها الحديث عن الحرب وأهواله حديث عن النفس المتشعبة بقيم الشجاعة والإقدام والبأس والشرف يقول عامر بن الطفيل:

لقد تعلم الحرب أنّي ابنها وأنّي الهمام بها المعلم

وأنّي أحلّ على رهوة من الجد في الشرف الأول

وأنّي أشمس بالذراعين في ثورة الهرج الأقتم

وأنّي أكرّ إذا أحجموا بأكرم من عطفة الضيغم

واضرب بالسيف يوم الوغى أقدّ به حلق المبرم

فهذا عتادي لو أنّ الفتى يعمرّ في غير مامهرم⁽³⁾

ويؤكد هذه المعاني طرفة بن العبد وهو يردد:

ولست بحلالّ التّلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد⁽⁴⁾

(1)- المصدر نفسه، ص 252.

(2)- أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ط4، دار العودة، بيروت، 1981، ص 29.

(3)- الديوان، دار صادر، دار بيروت، 1963، ص 119-122.

(4)- الديوان، ص 28.

كما يظهرها وهو ينافح عن الضعفاء حين يقول:

وإن تبغني في حلقة القوم تلقني وإن تفتنني في الحوانيت تصطد⁽¹⁾

.....

وإن أددع في الجلي أكن من حماتها وإن يأتك الأعداء بالجهد أجهد⁽²⁾

.....

إذا ابتدر القوم السلاح وجدنتني منيعا إذا بلت بقائمه يدي⁽³⁾

ومن يعن النظر في أشعار عنزة بن شداد، وعامر بن الطفيل وطرفة بن العبد

وامرئ القيس، وعمرو بن معد يكرب وغيرهم من شعراء الجاهلية، يجدها عامرة بوصف شجاعتهم وبطولاتهم ومآثرهم في الحرب الموزعة بين خوض المهالك، وشن الغارات، ومصارعة العدو، وحصد الغنائم، "وذلك كله يعبر عنه بلغة فردية لا نرى فيها إلا ضمير المتكلم أو ما يعود إليه⁽⁴⁾ مما يوحي بالتميز الفردي الذي يتجلى فيه اعتداد كل شاعر بنفسه، وحضور أنه المتضخم في قصائده، إلى درجة تصغر فيها القبيلة ويخفت الضمير الجمعي ويبرز الشاعر كبيرا وهو ينافح عنها ولسان حاله يردد :

لما رأيت القوم أقبل جمعهم يتدامرون كررت غير مذمم

يدعون عنتر والرماح كأنها أشطان بئر في لبان الأدهم

مازلت أرميهم بغرة وجهه ولبانه حتى تسربل بالدم

(1)- المصدر نفسه، ص 29.

(2)- المصدر نفسه، ص 39.

(3)- المصدر نفسه، ص 43.

(4)- عبد الغني أحمد الزيتوني، الإنسان في الشعر الجاهلي، ص 98.

ولقد شفى نفسي وأبر أسقمها قول الفوارس: ويك عنتره أقدم⁽¹⁾

وعلى نحو مماثل نجد اعتداد عامر بن الطفيل بنفسه وافتخاره بفروسيته وشجاعته البارزة في كل موكب يقول:

إني وإن كنت ابن سيد عامر وفارسها المندوب في كل موكب

فما سودتني عامر عن وراثة أبي الله أن أسمو بأم ولا أب

ولكنني أحمي حماها، وأتقي أذاها وأرمي من رماها بمنكبي⁽²⁾

لقد كانت القبيلة بعضه، ولكنّه لم يسد فيها عن وراثة أو نسب، وإنما سوّده إيمانه ويقينه بأنّ الفارس المتميز هو من يذوذ عنها وهو مدركا في قراراته أنّه يدافع عن نفس تنزع نحو التفرد وتطمح أن تعبر عن بطولة الفارس وقيمته وأخلاقه ومشاعره ومواجهته، هذه البطولة التي تخلد لذكراه وهو يصارع الموت ويتخطاه، غير آبه به في كرهه وفره يشده إلى ذلك شغفه بالحياة وإحساسه الدائم بقيمة الخلود. الذي هو أقوى في شعوره من سلطة الموت. التي يتوخى منها انفلاتا وهروبا إلى عالم يمتص قلقة الوجودي حين يلفّه ببعض من التفاؤل وهو يخلد لشعره وتجاربه وتفوقه.

لقد عانق الشاعر الجاهلي الحياة، وعاش أرقها وألقها بعيدا عن أي تفسير ديني يخلّصه من عنائه، ومع هذا استطاع أن يفلسفها كما شاء وفق رؤية وجودية فيها من التلقائية والعفوية والسذاجة ما منحه مشروعية الهروب إلى الخلود عبر المرأة والخمر والفروسية، لقهر المصير المظلم، ولسان حاله يردّد بصيغة متفائلة قول أحد فلاسفة الوجودية (أونامونو): "دعونا

(1) - عنتره بن شداد، الديوان، ص 216-217.

(2) - عامر بن طفيل، الديوان، ص 13.

نستحقّ الخلود على الأقلّ" (1).

ثانياً: الشعر وصراع القيم:

، بزغ الإسلام كدين في جزيرة العرب، طرأ على حياتهم دافع يدعوهم إلى استكشاف دوره " كحركة فكرية ضخمة، زلزلت كثيرا من العادات والتقاليد التي كانت راسخة

(1) -جون ما كوري: الوجودية، ص364، نقلا عن محمد رشدي عبيد: الموت في التصور الوجودي والإسلامي وأثره في الأدب، مجلة الأدب الإسلامي، ع32، 2002، ص 29.

في أذهان أبناء القبيلة الجاهلية"⁽¹⁾، بوصفه طارئاً غير عادي، حمل من الأنوار والخير ما جعل العقل البشري يقف مدهوشاً حياله لما حمله من قيم وأخلاق ونظم غيرت وجه الحياة الجاهلية وأعطتها وجهاً آخر تنمّ ملامحه عن رؤيا واضحة حيال الوجود ومعناه والحياة وجدواها والإنسان ودوره الفاعل في التغيير والتأثير إلى درجة بات الدفاع عن قيمه هو الدفاع عن الحياة بكل ما فيها من معاني "ومما ساعد الإسلام على أن ينهض هذه التبعية الجليلة الثقيلة هو وضوحه، وفطريته، ووسطيته، وواقعيته في التمرس بأمور الحياة تمرساً عملياً، وقدرته على تحويل المثل والقيم التي يؤمن بها ويحث البشر على اعتناقها إلى سلوك يومي، وإحاطته بكل جوانب الحياة من عقيدة وفكر وسياسة وخلق وشؤون اجتماعية متعددة الجوانب"⁽²⁾ خالطت قلوب الناس فأرتهم الإيمان بالله الواحد تكريماً للإنسان ونفي التعصب القبلي توحيداً للصف وتقوية للعزيمة والعدل بين الناس برغم الفوارق الاجتماعية تطهيراً للقلوب من الأحقاد ومجلبة للخير والسكينة مما أحدث قفزة نوعية في مجال الوعي الديني ارتقى بالإنسان إلى المستوى الذي أضحي معه معيار الحكم على الناس هي التقوى والتقوى فقط.

لقد تلقف الجاهليون هذا الدين وتلقفه الشعراء أيضاً فكان منهم:

- من وإلى الدعوة وأمن بها واعتنق مبادئها وبشر بقيمتها ووقف إلى جانب الرسول ρ في معاركه كلها: الدينية والسياسية والاجتماعية والعسكرية.

- ومن نشأ على الدعوة مسلماً فكبر معها وصدر في شعره عن مواقفها وأفكارها

وتوجّهاً...

(1)- عبد الله التطاوي: أشكال الصراع في القصيدة المعاصرة - في عصر صدر الإسلام- مكتبة الأنجلو المصرية، 2002، ج2، ص23.

(2)- غازي طليمات، عرفان الأشقر: الشعر في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2007، ص37.

- ومن بقي جاهليا في عاداته ومواقفه من الدين الجديد... واستمرّ يقول الشعر وفق المنطلقات الفنيّة الجاهلية دون التّعرض للدعوة.
- ومن بقي أيضا جاهليا وكان معارضا للدعوة بشدّة.
- ومن سكت عن قول الشعر نهائيا فأسلم أو بقي على ما كان عليه...
- ومن أسلم تسترا ومحاباة... فاستمر على سيرته في الجاهلية، لكنّه ضمنّ شعره النّف القليلة من مضامين الدّعوة مخافة ومهابة من أتباعها"⁽¹⁾.
- وهي فئات تعايشت في ضلال الدعوة الإسلامية، وأصدرت شعرها وفق هذا التقسيم لتفصح عن مدى احتدام الصراع بين القيم السائدة آنذاك وبين قيم الدين الجديد.

1-السائد:

لقد كان من الطبيعي أن يتصدى لهذا الدين أعداؤه، وأن يسخرّوا كل ما لديهم من طاقات لمحاربه ومحاربة القيم، التي جاء بها بوصفها خرقا للعادات والتقاليد التي ورثوها أبا عن جدّ وبوصفها جديدا ممجوجا يقف حائلا أمام تضخم مكانتهم وبقاء هيبتهم التي التمسوها في خضم أيام العرب وحروبهم التي أعطتهم مشروعية الغزو السطو وإشعال نيران العصبية القبلية التي ما فتئ الشاعر الجاهلي يوظف لسانه في تأجيحها حتى ترتفع مكانته ويتألق في دائرة فحول الشعراء، وهنا بدا الموقف سلبيًا من قبل فريق من الشعراء إزاء الدعوة في تقبل قيم هذا ن الجديد الذي نبذ مثل هذه التّعرات وعمد إلى إطفاء جذوتها حين دعا إلى إخمادها في إطار الرابط الديني مدعما إياها بالدعوة إلى الإخوة والإحسان والعدل والسماحة في ظلّ فكر مختلف يحترم في الإنسان إنسانيته ويجلّ فيه إيمانه بالقيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية التي

⁽¹⁾ - سالم المعوش: القواعد المعرفية الإسلامية في أدب صدر الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 2001، ص331.

طالما حلم بما وتمناها ولو مرغما يقول أبو جهل:

عجبت لأسباب الحفيظة والجهل وللشاعبين بالخلاف وبالبطل
وللتاركين ما وجدنا جدودنا عليه ذوي الأحساب والسؤدد الجزل
أتونا بإفك كي يضلوا عقولنا وليس مضلا إفكهم عقل ذي عقل⁽¹⁾

على هذا النحو من الوصف (الإفك) حشد الشعراء الرافضة إمكاناتهم البيانية للنيل من هذا الدين فهذا ضرار بن الخطاب الفهري يرمي الهدي النبوي بالغي حين يقول مطالباً المسلمين بالارعواء عن هدي الإسلام:

ما ينتهون عن الغي الذي ركبوا وما لهم من لؤي . ويحهم عضد
وقد نشدناهم بالله قاطبة فما تردّهم الأرحام والنشد
حتى إذا ما أبوا إلا محاربة واستحصدت بيننا الأضغان والحدق
سرنا إليهم بجيش في جوانبه قوانس البيض والمحبوكة السرد⁽²⁾

بل إنه يبالغ في الاستهانة بهم وبما يحملون من قيم حين ينفي عنهم الرشد الذي يزعمون يقول:

كأنهم إذا صالوا وصلنا بباب الخندقين مصافحونا
أناس لا نرى فيهم رشيدا وقد قالوا ألسنا راشدين⁽³⁾.

(1)- ابن هشام الأنصاري: السيرة النبوية، تحقيق: إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربي، القاهرة، مصر، 2005، ج1، ص138.

(2)- المصدر نفسه، ج2، ص82.

(3)- الديوان، دراسة وتحقيق: عبد الله سليمان الجربوع، مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي، الكتاب 63، السعودية،

لقد رجحت الحمية الجاهلية السلاح على العقل في محاربة القيم فهذه هند بنت عتبة تستنفر الرجال يوم أحد للأخذ بالثأر من هذا الدين الذي سلبها أخاها وأباها وعمّها وبعض أحبّتها ولسان حالها يردد:

وبها بني عبد الدار وبها حماة الأدبار

ضربا بكلّ بتار⁽¹⁾

ل بلغ بما الأمر حدّ التشقي حين يقتل رجال الدعوة، بوصفهم أعداء لها تقول شامته بقتل حمزة:

نحن جزيناكم بيوم بدر والحرب بعد الحرب ذات سعر

ما كان عن عتبة لي من صبر ولا أخي وعمّه وبكري

شفيت نفسي وقضيت نذري شفيت وحشيّ غليل صدري⁽²⁾

ولعلّ من أشدّ الشعراء على الرسول وأصحابه وبالتالي دعوته هو: عبد الله بن الزبيري - وكان أشعر قريش وأبلغها- ومن أشعاره الكثيرة في محاربة الإسلام قوله في غزوة أحد:

كم قتلنا من كريم سيد ماجد الجدين مقدام بطل

صادق النجدة قرم بارع غير ملتاث لدى وقع الأسل⁽³⁾

إلى أن يقول:

فقتلنا الضعف من أشرافهم وعدلنا ميل بدر فاعتدل

(1)- ابن هشام الأنصاري، السيرة النبوية، ج2، ص9.

(2)- المصدر نفسه، ج2، ص27.

(3)- المصدر السابق، ج2، ص59.

لا ألوم النفس إلا أننا لو كررنا لفعالنا المفتعل⁽¹⁾

2-المستشرق :

ما كان للدعوة أعداؤها ممن كانوا يكيدون لها شعراء، كان لها شعراؤها المؤمنون بما المنافعون عنها، لعل من أشهرهم وأهمهم ثلاثة: حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك⁽²⁾ هؤلاء الذين أنصفوا الدعوة وناصروا قيم الدين الجديد لاسيما وأن الرسول ρ كان يحثهم على ذلك تشجيعا لهم وتحفيزا لقرائحهم، نصرة للدين وإعلاء لكلمة الحق وتأكيدا على أن الشعر من أهم الوسائل الكفيلة بتوضيح الرؤى وضحد الباطل، فكثيرا ما كان U يستنشد حسان بن ثابت ويسمع منه ما قاله في هجاء الكفار، فيطرب لذلك ثم يقول: «لهذا أشدّ عليهم من وقع النبيل»⁽³⁾ وفي هذا إشارة إلى أهمية الكلمة في التأثير ودورها في التغيير «وإذا كان حسان بن ثابت قد بلغ هذه المنزلة العالية فإن ابن رواحة وابن مالك لم يقصرا في ذلك وإن لم يبلغا شأوه»⁽⁴⁾ وإن كان الرسول ρ شهد لهما بالإحسان حين قال: "أمرت عبد الله بن رواحة فقال وأحسن، وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن وأمرت حسان بن ثابت فشفي وأشفي"⁽⁵⁾.

لقد كانت معركة الدعوة الإسلامية ضد معاقل الشرك جامية الوطيس، جند لها الرسول

(1)-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2)-مصطفى الشكعة: الأدب في موكب الحضارة الإسلامية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1968، ص58

(3)-ابن رشيقي، العمدة، ج1، ص14.

(4)-نايف معروف: الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، ط2، دار النَّفائس، بيروت، ولبنان، 1998، ص149.

(5)-ابن سلام الجمحي: طبقات الشعراء، ص180.

خيار رجال الكلام فأنصفوه وأنصفوا القيم. أنصفوه حين خلعوا على شخصيته من المهابة والرّزانة ما جعل أعدى أعدائه يطأطئ الرأس بين يديه. قال ابن هشام: "وقد كان عدو الله أبو جهل بن هشام مع عداوته للرّسول ρ ، وبغضه إياه، وشدّته عليه يذلّه الله له إذا رآه"⁽¹⁾.
لقد أنصفوه وأنصفوا القيم حين استطاعوا أن يتحوّلوا بالنّاس من الكفر إلى الإيمان، عبادة الأصنام إلى عبادة الله وأن يميلوا بهم من العصبية القبلية إلى أخوة الإسلام ومن التشتت إلى الوحدة ومن الحرب إلى السلم، متأثرين بالقرآن وتعاليمه السمحة في توجيه النفوس إلى الخير والبرّ والرحمة، مسترشدين بهدي النبي صلى الله عليه في توجيه شعرهم وجهة تنزع نحو الإيجابية التي تخدم الدين والعقيدة ولعلّ هذا يبدو في محاربة النبي ρ للعصبية في الشعر حين سمع الرّسول كعب بن مالك يقول:

ألا هل أتى غسان عناً ودونهم من الأرض خرق غوله مستمتع
مجالدنا عن جذمنا كلّ فحمة مدرّبة فيها القوانس تلمع⁽²⁾.

فيعكس قوله "جذمنا" روحاً قبلية شعر بها الرّسول فرفضها وأبدلها بلفظة "ديننا" قائلاً: لا تقل عن جذمنا وقل عن ديننا فكان كعب يقرأ ذلك ويفخر قائلاً: ما أعان رسول الله أحداً في شعره غيري⁽³⁾.

وكما حارب الرّسول ρ الروح القبلية، حارب روح الفخر في الشعر لما يثيره من أحقاد وضغائن حين سمع عبد الله بن رواحة يقول:

(1)- ابن هشام: السيرة، ج 4، ص 134.

(2)- الديوان، تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي، ط 1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2007، ص 40-41.

(3)- نايف معروف، الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، ص 162.

فخبروني أثمان العباء⁽¹⁾ متى كنتم بطاريق⁽²⁾ أودانت لكم مضر

«قال عبد الله راوحة: فكأني عرفت في وجه رسول الله الكراهية أن جعلت قومه أثمان العباء فقلت على الفور:

نجالد الناس عن عرض فنأسرهم فينا النبيّ وفينا تنزل الصور⁽³⁾.

وهكذا كان الرسول ρ يرى في الشعر قوة إذاعية كفيّلة بأن تغيّر الكون إذا وجهت توجيهها صحيحاً يقوم على تحميلها المعاني الإسلامية السامية وتمثلها رؤية وآداء ولذا كان عليه السلام يستنشد شعراءه ويطرب لقلوبهم، دعا يوماً عبد الله بن رواحة وقال له: (قل شعرا تقتضيه الساعة وأنا أنظر إليك). فانبعث يقول:

إني تفرست فيك الخير أعرفه والله يعلم أن ما خانني البصر
أنت النبيّ ومن يحرم شفاعته يوم الحساب فقد أزرى به القدر
مثبت الله ما آتاك من حسن تثبيت موسى، ونصراً كالذي نصراً
فقال: وأنت ثبتك الله يا بن رواحة⁽⁴⁾.

لقد رأى فيهم سند الدعوة فوجههم، ورأوا فيه الباعث الروحي لقيمها فمدحوه ودافعوا عنه وشهدوا له بالحلم والعلم والحكمة والرشاد وصدق السريرة والبصيرة ما زاد الدين تألقاً وزاده مهابة يقول كعب بن مالك:

رئيسهم النبيّ وكان صلماً نقي القلب مصطبراً عزوفاً

(1)- العباء: العباءة: وهو كساء مفتوح من قدام يلبس فوق الثياب .

(2)- بطارق: جمع بطريق: وهو القائد من قواد الروم.

(3)- ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المطبعة الشرقية، ج3، ص580.

(4)- السيرة النبوية، ج2، ص39.

رشيد الأمر ذا حكم وعلم وحلم لم يكن نزقا خفبفا⁽¹⁾.

ويقول حسان بن ثابت:

وأحسن منك لم تر قط عيني وأجمل منك لم تلد النساء

خلقت مبراً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء⁽²⁾

بل إنه هجا أبا سفيان وكان هجا النبي قبل أن يسلم مناصراً إياه مدافعاً عنه قائلاً:

أنهجه ولسنت له بكفاء فشركما لخيركما الفداء

هجوت مباركا برا حنيفا أمين الله شيمته الوفاء

فمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء⁽³⁾

ولا ريب في أن مدح محمد ρ ووصفه بكل تلك الأخلاق وتحميله كل تلك القيم، هو في الحقيقة تنبيه للناس كي يعيدوا النظر ويراجعوا أنفسهم إزاء القيم السائدة بينهم في ظل رؤية حضارية جديدة ربطت قضايا الإنسان بالعقل والوجدان. وشدت خيوطه بجبل من الإيجابية والتفاؤل في النظر إلى الأشياء بما يكفي للخلاص من صراع القيم.

(1) - الديوان، ص 48.

(2) - الديوان، ص 10.

(3) - المصدر نفسه، ص 9.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المفصل الثاني:
التفأؤلية في الشعر الإسلامي القديم:
الرؤية والتشكل

أولا: مخاطبة العقل

ثانيا: تحريك الوجدان

الفصل الثاني:التمازلية في العصر الإسلامي القديم: الرؤية والتشكُّل

في خضم الصراع المرير الذي شهدته الدعوة الإسلامية توجّه الشعر وجهة حضارية جديدة، تنطلق في رؤيتها من وحي القرآن هذا الوافد الجديد الذي ترسم خطى تكريم الانسان: ك ك ك ك ك (1) بوصفه نفحة ربانية تبوّأت أعلى مراتب الوجود حين اختيرت للاستخلاف أ ب ب ب ب ب ب ب ب (2) إعماراً للأرض، وصنعاً للحضارة التي تهدف في بعدها الإنساني إلى حماية الإنسان في إطار منظومة من القيم التي تقوم على مخاطبة العقل ودغدغة الوجدان وفق فهم واع ومتكامل لقيمة الإنسان في الوجود، وقيمة الوجود عند الإنسان، والتي تتجلّى في الغاية منه وهو تحقيق العبودية لله عز وجلّ ب ج ج ج ج ج ج ج ج (3)، من منطلق تقويم اعوجاج الفكر وجبر انكسار الروح ، التي ضيّق عليها الفكر الجاهلي مساحة التواصل مع الحياة في إطار فعل التعمير والتطهير والتعبّد، وفق رؤية تعانق ثقافة التفعيل الإيجابية التي تستوحي حضور ذخيرتها من كتاب الله عز وجل الباني للإنسان عقلاً، ومهدباً إياه وجداناً.

هذه الذخيرة المفتوحة على ثقافة القيم بوصفها قوة معنوية كفيلة بصوغ جديد فاعل يمكن أن يؤصل للفكر الإسلامي عموماً وعياً، يضمن رؤية حضارية طالما اشتاق لها الإنسان الجاهلي، رؤية تمنحه القدرة للسيطرة على قوى الطبيعة وعلى نوازعه الداخلية وأهوائه وشهواته، حتى تكون منضبطة بالقيم الأخلاقية التي تصحح مساره مع الأرض، من خلال مخاطبة العقل وتحريك الوجدان.

(1) - سورة الإسراء: الآية 70.

(2) - سورة البقرة: الآية: 30.

(3) - سورة الذاريات: الآية 51.

ي ي ي ي
 (1) ذلك أنه يضع المرء في مواجهة ساخنة مع حقائق لا سبيل إلى دفعها أو تجاهلها وعلى قدر ما يتفكَّر المرء في الملكوت والسموات والأرض، وما يقبله من طرف في عجائب الكون وبدائع الخلق، بقدر ما تسمو نفسه عن السفا سف وتتوق إلى الملا الأعلى والحقائق الكلية⁽²⁾ التي لم يشأ ربنا عز وجل أن يكشف عنها الحجاب بل أعطى من أسرارها بقدر حتى تضيء النفوس وتستنير العقول فتستشعر قيمة التوحيد، وقيمتها، وقيمة الوجود. وبالتالي يرتقي الشعور الإنساني، ويسمو الحس الحضاري فيه على اعتبار أن الحضارة في تصوُّري وفي معناها العميق هي مجموعة القيم الإيجابية التي من أعلى قيمها التوحيد، والتي يمكن للمتلقي أن يلتقطها مفتاحا يفك به كثيرا من الألغاز الوجودية فيكسر أفق توقُّعه القلق ليعانق الرؤيا الإيمانية انطلاقا من:

1- معرفة الله - عز وجل -:

لعلَّ الجدير بالذكر هنا أنَّ عرب الجاهلية عموما، لم يكونوا بمعزل عن معرفة الله، عزَّ وجلَّ فقد كان معروفا عندهم ومعبودا ومقدسا لديهم غير أنَّ هذه المعرفة خالطها اعتقاد فاسد بوجود آلهة أخرى هي الأصنام ترتقي إلى مكانة قريبة من مكانة الله ما عبدت إلا لتشفع لهم

(1)- سورة الروم، الآية: 20، 24.

(2)- محمد علي أبو حمدة: الفكر الإسلامي وطرائق النقد الأدبي، جمعية عمال المطابع التعاونية، ط1، 1974، ص17.

العقدي الذي كان يسود العقل العربي عموماً مستثنى منه العقل الحنفي الذي يتركز في تصوّره على:

- عبادة إله واحد.

- تسفيه عبادة الأصنام، وتسفيه رأي الداعين لها والقائلين بها⁽¹⁾.

ولعلّ هذا ما تمثّله أشعار الحنفاء من أمثال أمية بن أبي الصلت⁽²⁾، وأبي قيس بن الصلت⁽³⁾، وزيد بن عمرو بن نفيل هذا الأخير الّذي اعتزل الأصنام واعتقد في إله واحد منزهاً عن الإشراف بأبرز الأصنام التي كان الجاهليون يتعبّدون لها وهي اللات والعزى يقول:

أرباً واحداً أم ألف رب
عزلت اللاة والعزى جميعاً
أدين إذا تقسّمت الأمور
فلا العزى أدين ولا ابنتيها
كذلك يفعل الجلد الصبور
ولا هبلاً أدين وكان رباً
ولا صنمي بني عمرٍ أوزور
لنا في الدهر إذ حلمي صغير
ألم تعلم بأنّ الله أفنى
رجالا كان شأنهم الفجور

المزني:

إني حلفت يمين صدق برّة بمناة عند محلّ آل الخزرج .

نقلا عن: عبد الغني الزيتوني: الوثنية في الأدب الجاهلي، ص44

(1)- للتوسّع انظر: كامل فرحان صالح: الشعر و الدين، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 2005، ص45 وما بعدها

(2)- الديوان: تحقيق سجع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، 1998، ص 134-135، 150، 190.

(3)- ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1 ص 284، وج1ص438.

وأبقى آخرين ببرّ قوم فيربو منهم الطفل الصّغير⁽¹⁾

ويتابع فيقول:

ولكن أعبد الرّحمان ربي ليغفر ذنبي الرّبّ الغفور

فتقوى الله ربكم احفظوها متى ما تحفظوها لا تبوروا⁽²⁾

ولعلّ الذي نلاحظه أنّ هذا النوع من الشعر حمل مضامين عقدية، ساهمت في تهيئة العرب وجدانيا لتقبّل عقيدة التوحيد، بما يوحي أنّ " الإسلام لم يكن قد أتى مفاجأة بلا إرهاصات أو مقدّمات دينية إذ كان شعر الأحناف يمثل تلك الإرهاصات"⁽³⁾ التي أصبحت فيما بعد سند الرسول ρ في نشر الدّعوة، وبالتالي تحركّ العقل اتجاه الحقيقة. حقيقة التوحيد الشاملة لكلّ جوانب الحياة المرتبطة بالإنسان، لتنشئ في القلب والعقل الاستقامة... فالإنسان الذي يدرك من حقيقة ربّه ومن صفاته ومن علاقته به... لا شك يستقيم في التعامل معه بقلبه وعقله ولا يضطرب ولا يطيش"⁽⁴⁾.

فهو في خضم هذا التّصوّر " ينزع من نفسه اليأس، وأوهام الشرك، وينفض عن مشاعره الرّكام الهائل من التّصوّرات الوثنية، وكذلك يسمو بمشاعره فوق الرّغبات الدنيا ولا يتدنّى للدرك الأسفل من النّفاق والخداع ابتغاء مكسب مادي، أو خوفا من عقوبة جائرة، أو طلبا لجاه دنيوي. لأنّ إيمانه بالتوحيد الخالص يرفعه إلى مقام كريم، حيث لا يطلب إلاّ من الله، ولا يتقرّب إلاّ إلى الله⁽⁵⁾ ولا يخاف إلاّ من الله ولا يطمع إلاّ في الله. وبالتالي "يعرف على وجه

(1)-المصدر السابق، ج1، ص153.

(2)-المصدر نفسه.

(3)-للتوسع انظر: كامل فرحان صالح: الشعر والدين، ص53.

(4)-سيد قطب: خصائص التّصوّر الإسلامي، ص201.

(5)-صابر عبد الدائم: الأدب الإسلامي بين النّظرية والتّطبيق، ط2، دار الشّروق، مصر، 2002، ص55.

التحديد والدقة: من هو؟ وما غاية وجوده؟ وما حدود سلطاته"⁽¹⁾ ومن ثمّ يتصوّر الأشياء ويتعامل معها في حدود مضبوطة تضمن انضباطا في طبيعة العقل وموازينه وانضباطا في طبيعة القلب وقيمه فيتحرّك لتفعيل الحياة بحس تفاعلي عال تمتد آثاره الإيجابية في كل نواحيها.

لقد عانقت ثورة التوحيد قلوب متلقيها في بداية الدعوة، منبئة عن إلهها العظيم، وكان أن ترجم لها شعراء من أمثال: حسان بن ثابت، وعبد الله بن أبي رواحة وكعب بن زهير، والنابغة الجعدي، و النعمان بن بشير... فتحدّثوا عن وحدانية الله، وعن عقيدة الخلق والحياة، وعن الموت والبعث والحساب وعن الثواب والعقاب والجنة والنار والحلال والحرام، وربطوها كلّها بالله وهي أغراض جديدة، ولون من الشعر لم يكن دين العرب يستوعب أن يتحدّثوا عنه بغرض شعري من قبل⁽²⁾ وإن بدت فاعلة في التّأصيل لتلك الأغراض يقول حسان بن ثابت، مستوعبا معنى الألوهية، شاهدا بوحداية الله، عارفا بقدره، مستسلما لجلاله مستأنسا بثوابه:

وأنت إله الحق ربّي وخالقي بذلك ما عمّرت في في الناس أشهد

تعاليت ربّ الناس عن قول من دعا سواك إلهها أنت أعلى وأمجد

لك الخلق والنعماء والأمر كلّه فإياك نستهدي وإيّاك نعبد

لأنّ ثواب الله كلّ موحد جنان من الفردوس فيها يخلد⁽³⁾

ويقول النابغة الجعدي متفكرا في أي الله مستشعرا عظمته وقدرته وسلطانه في خلق

(1)- سيد قطب: خصائص التّصوّر الإسلامي، ص201.

(2)- سامي مكّي العاني: الإسلام و الشعر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، يونيو 1983 ص83.

(3)- الديوان، ص47.

الكون والإنسان والطير:

الحمد لله لا شريك له من لم يقلها نفسه ظلما
المولج الليل في النهار وفي الليل نهارا يفرج الظلما
الخافظ الرافع السماء على ال أرض ولم بين تحتها دعما
الخالق البارئ المصور في ال أرحام ماء حتى يصير دما
من نطفة قدّها مقدرها يخلق منها الأبخار والنسما
ثم عظاما أقامها عصب ثمت لحما كساه فالتأما
ثم كسى الريش والعقائق أب سارا وجلدا تخاله أدما
ثمت لا بد أن سيجمعكم والله جهرا شهادة قسما
فأتمروا الآن ما بدى لكم واعتصموا إن وجدتم عصما
في هذه الأرض والسماء ولا عصمة منه إلا لمن رحما⁽¹⁾

ولا يقف الأمر عند هذا الشعر الذي يقرّ فيه العبد بوحدانية الله وقدرته وإنما يتعدّها إلى ذكر القيامة وما فيها من أهوال يقول النعمان بن بشير الأنصاري:

فاتقوا الله واحذروا شرّ يوم قمطير عذابه مشهود
فطعام الغواة فيه ضريع وشراب من الحميم صديد⁽²⁾

لقد امتدّت هذه المعاني وغيرها ممّا ذكر بحمولتها الإسلامية وشاع في الشعراء الأموي والعباسي الحديث عن عقائد الدين ومثله العليا وشاعت أغراض جديدة كان من أشهرها

(1) - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 174.

(2) - الديوان، تحقيق: يحيى الجبوري، مطبعة المعارف، بغداد، ص 75.

الوعظ الديني وشعر الحنين والغربة وشعر الفتح والجهاد مقترنا بالزهد في الدنيا وطلب الموت واستعداد الشهادة في سبيل الله⁽¹⁾ أفصحت أكثر المضامين فيها عن روح إيمانية عالية وإيجابية تنزع منزع التفاؤل حتى وهي تقارع الموت كما في قول قطري بن فحاة:

أقول لها وقد طارت شعاعا من الأبطال ويحك لا تراعي
فإنك لو سألت بقاء يوم على الأجل الذي لك لا تطاعي⁽²⁾

إنّ هذا الخيط الرّوحي الموصول بالآخرة أسّس لنفسية قويّة تستشرف الموت ولا تخشاه بل تدفعه إليه دفعا ليقينها بأن الأجل قدر محتوم، مسك حاتمته حين تتصل بالله يقول:

حتى متى تخطني الشهادة

والموت في أعناقنا قلاده

ليس الفرار في الوغى بعاده

يا رب زدني في التقى عباده

وفي الحياة بعدها زهاده⁽³⁾

على هذه الشاكلة كان الإسلام يؤثّر في نفسية الشعراء، "وانعكس هذا التأثير على الموضوعات المختلفة التي تكلموا فيها، وهو أثر مازال يتعمّق نفرا منهم حتى انقلبوا وعاظا بعضون الناس ويدكروهم بالآخرة وما ينتظرهم من ثواب وعقاب. كما يتحدثون عن الدنيا ونعيمها الزائل مصورين طريق النّجاة وأنّه يقوم على التّقوى والعمل الصّالح ومجانبة كلّ خلق ردىء من مثل الكبر والبخل والخيانة والتحلّي بكلّ خلق كريم من مثل التواضع والجود

(1)- سامي مكّي العاني، الإسلام والشعر، ص 82 وما بعدها.

(2)- إحسان عباس: شعر الخوارج، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص108.

(3)- المرجع السابق: ص117-118.

والأمانة"⁽¹⁾ الذي ينسحب على السلوكات فيجعل معطيَّها في هذا الجانب إيجابيا، وينسحب على الحياة فيغمرها بكثير من الحركة التي لا تستسلم للسكون وإنما تعمل جاهدة لإرضاء الله.

وعلى هذا النحو أثر الإسلام أيضا في الشعراء العباسيين وبانت ملامح التفاؤل في أشعارهم تغذي معظمها رؤيا إسلامية منفتحة على ثقافات مختلفة تؤمن بالتنوع ساهمت في إرساء مناخ شعري جديد مثل الذوق الحضاري المترف في أدقِّ صوره⁽²⁾.

2- فهم الوجود:

لم تكن فلسفة الإنسان في مسارها الطويل وفي نظرتها للوجود تتكىء على رؤيا واضحة الملامح ثابتة المعالم تستشرف الحقيقة وحقوق الحياة وإنما كانت تنطلق من رؤية ساذجة تستأنس بالمحسوس متجاوزة إعمال العقل وسؤال البصيرة.

فالشاعر الجاهلي في مساءلاته لفهم الوجود وأسراره لم يعكس ما يدلنا على وعي بقيمته على اعتبار أن الإطار العام لتلك الرؤيا إطارا جاهليا يفتقد الإحساس بالغاية الجوهرية الصحيحة للوجود مما استدعى بحثه عن مخارج تشفي ضمنا قلقه الوجودي في تأكيد خلوده

(1)- انظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ط12، دار المعارف، مصر، ج2، ص182.

(2)- للتوسع أنظر: المرجع نفسه، ج3، ص89 وما بعدها.

المقهور بالموت كما سبق الذكر⁽¹⁾ كي يتخلَّص من الإحساس بالتناهي وهي صورة تكشف عن الإحساس بالفجيعة أمام الوجود "مصدرها عدم قابلية الوجود للفهم واستغلقه باعتباره عنده وجود ملغز لا يبين عن نفسه"⁽²⁾، معقّد أشدّ التعقيد يبدو كلّ شيء فيه زائفاً وهو لهذا كلّ لا يخلف له إلاّ الحسرة والشّعور بالعجز واليأس المفرط من الحياة ترجمتها كثير من الأشعار الجاهلية كقول عبید بن الأبرص:

فوالله إن عشت ما سرّني وإن متّ ما كانت العائدة⁽³⁾

وقول النمر بن التّولب:

ألا يا ليتني حجر بواد أقام وليت أمي لم تلدني

فإنّي قد لبست العيش حتّى مللت من الحياة فقلت قدني

وأعلم أن ستدركني المنايا فإن لا أتبعها تتبّعي⁽⁴⁾

لقد اختزلت أمنية الشاعر (ليتني حجر بوادي) و(ليت أمي لم تلدني) معنى الوجود عنده وهو فيما أراه يعني العدم لعدم إدراكه جوهر الحياة وسرّ الموت وألحت إلى أنّ النّظرة العدمية قد برزت في غيبة الدّين الذي يربط النّاس بالخالق الحكيم⁽⁵⁾.

صحيح أنّ مغزى الوجود لا يمكن الإمساك به، وإنّما يمكن فهمه وفكّ رموزه، تحت إمرة الدّين موصولاً بالرؤية الإسلامية التي تتلذذ حضور العقل في الكون وهو يكثّف وعي الإنسان

(1)- انظر مبحث: ثلاثية الهروب إلى الخلود في الفصل الأول.

(2)- يحيى الهويدي: مقدّمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، 1971، ص162

(3)- الديوان، تحقيق: سير شارلس ليال، دار المعارف، مصر، ص12.

(4)- الديوان، صنعه: نوري حمودي العيسى، بغداد، 1969، ص118-119.

(5)- حسني عبد الحليل يوسف: الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، ص150.

لَهُ حين يستشرف الموجودات من الدَّرّة إلى المجرّة، ومن أولى الكائنات الحيّة إلى الإنسان فيدرك بعد تأمّل ونظر أنّ للكون إله، " وأنّ هذا الكون أو الوجود يتقدّم لغاية ولم يوجد عبثا قال تعالى: ⁽¹⁾ وقال أيضا: ⁽²⁾

والشّان في هذا هو الشّان في كل ما خلق الله، فمشهد السّماوات والأرض بما فيهما من شمس وأقمار، وجبال وبحار وأنهار، يشروق وغروب وليل ونهار" يجيئ بحقيقة عميقة: إنّ هذا الكون بذاته كتاب مفتوح يحمل بذاته دلائل الإيمان وآياته، ويشي وراءه يد تدبره بحكمة.... فتبتدئ في كلّ صفحة أية موحية، تستجيش في الفطرة السليمة إحساسا بالحق المستقر في صفحات هذا الكتاب وفي تصميم هذا البناء.."⁽³⁾. فتتصل بحقيقة الكون التي أودعها الله أيّاه وتدرّك غاية وجوده، وعلة نشأته الموصولة بمبدأ التفكير الإيجابي بوصفه وسيلة ناجعة في إيصال العقل المتعطش لفهم الوجود إلى الله.

لقد التحم فهم الوجود، بفهم حقيقة الكون، وما وراء الكون من قدرة وتديير، والتحم أيضا بفهم معنى الحياة الموصولة بما بعد الموت (الآخرة)، ليصير وعي السلوك الإنساني مرتبط بهذه الثنائية في تفعيل قيم الحق والخير والجمال سواء على المستوى النفسي أو الاجتماعي أو الإنساني العام. وفق إرادة حرّة منطلقها في واقع الفكر قوله تعالى: ⁽⁴⁾ على اعتبار أنّ الجبر فيه سدّ لجميع منافذ الأمل والتّفاؤل والحركة، ومنطلقها في واقع الحياة قوله عزّ وجلّ: ⁽⁵⁾ على اعتبار أنّ المسئولية لا تقوم إلّا

(1)- سورة القمر، الآية: 49.

(2)- سورة الفرقان، الآية: 2.

(3)- سيد قطب: في ظلال القرآن، ط35، دار الشروق، القاهرة، 2005، مج 1، ص544.

(4)- سورة الكهف، الآية: 29.

(5)- سورة فصلت، الآية: 46.

إلا على دعامة من الحرية في الفعل أو الترك.

لقد كان للمرجعية القرآنية إذن دورا مهما في بلورة فلسفة الوجود وتحديد معالمه المادية والمعنوية وربط العلاقة بينهما انطلاقا من جوهر الوجود - الله - وانتهاء إلى غاية الوجود - وهو تحقيق العبودية لله كثابت ممتدّ في عمر الأجيال.

لقد تمثلت هذا المعاني أشعار كثير من الشعراء أثناء دعوة الرسول ρ غير أنّ هذا التمثّل كان عفويا إذ لم يتوقّف الشاعر عند فلسفتها وتلمّس ما فيها من أبعاد جدلية يناقشها أو يحلّلها أو يتخذها مادة لمناظرة أو حوار أو جدل، وإنما عرضها كمسلّمة من منطلق التصديق بكلّ ما جاء به سيّدنا محمد ρ كما في قول صرمة بن أبي أنس الأنصاري:

سَبَّحُوا اللَّهَ شَرْقَ كُلِّ صَبَاحٍ طَلَعَتْ شَمْسُهُ وَكُلَّ هَلَالٍ
عَالَمِ السَّرِّ وَالْبَيَانِ لَدِينَا لَيْسَ مَا قَالَ رَبَّنَا بَضَلَالٌ⁽¹⁾

وقول النابغة الجعدي:

الحمد لله لا شريك له من لم يقلها نفسه ظلما
المولج الليل في النهار وفي الليل النهار يفرج الظلما
الخافض الرافع السماء على الأرض ولم بين تحتها عدما⁽²⁾

ومن منطلق التطبيق، تطبيق تعاليم الوحي كمظهر من مظاهر فهم الوجود رسّخها تبني مفاهيم جديدة لم تعهدها العقلية العربية القديمة كتقوى الله في مثل قول لبّيد بن ربيعة:

(1) - ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص77.

(2) - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص184.

وإذن الله ربّي وعجل إن تقوى ربنا خير نفل

أحمد الله فلا ندّ له بيديه الخير ما شاء فعل

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل⁽¹⁾

والإيمان بالقدر كما في قول كعب بن زهير:

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني سعي الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لأمر ليس يدركها والنفس واحدة والهّم منتشر

والمرء ما عاش ممدود له أمل لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر⁽²⁾

والاعتقاد بالجنة والنار في مثل قول حسان بن ثابت:

وأندرنا نارا وبشرّ جنة وعلمنا الإسلام فالله نحمد⁽³⁾

أو في قول كعب بن مالك:

شتان من هو في جهنّم ثاويا أبدا ومن هو في الجنان منخلد⁽⁴⁾

واستمرّ الشعراء في العصر الأموي يتناغمون مع هذه المعاني تثبيتا لعقيدة التوحيد وتأكيدا على فهم الوجود، ولكن سرعان ما استشرى الجدل في مسائل العقيدة، "فأخذ علم الكلام في الظهور وتكوّنت فيه مذاهب القدرية والجزرية والمرجئة والمعتزلة، وكان من أهمّ المسائل التي أثّرت مسألة حرّية الإرادة، وهل الإنسان حرّ مختار في أفعاله أو هو مجبر مسير"⁽⁵⁾ وامتدّت في

(1) - شرح ديوان لبيد بن ربيعة، حققه وقدمه: إحسان عباس، وزارة الإرشاد والإنباء، الكويت، 1962، ص174.

(2) - الديوان، صنعه: الإمام بن الحسين العسكري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996، ص168.

(3) - الديوان، ص47.

(4) - الديوان، ص23.

(5) - شوقي ضيف: تاريخ الشعر العربي، ج1، ص204-207

العهد العباسي إلى البحث في طبيعة الكون وفي جوهر الله بعد أن تغلغت الفلسفة في الفكر العربي، واختلط العرب بغيرهم من الأمم.

غير أن تأثر الشعراء العباسيين بالأفكار الفلسفية التي انتشرت في جميع الأوساط الأدبية، لم تدفعهم لأن يفرّدوا القصائد في البحث الفلسفي عن جوهر الله⁽¹⁾ بل اكتفوا بأن ذكروه عرضاً من منطلق أنه هو المدبّر، وهو الذي يقضي ويقدر كما في قول أبي النّوّاس:

ليس للإنسان إلاّ ما قضى الله وقدر

ليس للمخلوق تدبير بل الله المدبّر⁽²⁾

أو في قوله:

يا سائل الله فزت بالظفر وبالنّوال النهي لا الكدر

فارغب إلى الله لا إلى البشر منتقل في البلى وفي الغير

وارغب إلى الله لا إلى جسد منتقل من صبا إلى كبر⁽³⁾

ومن منطلق أنه هو المخاف كما في قول أبي تمام:

أخاف إلهي ثم أرجو نواله ولكنّ خوفي قاهر لرجائي

ولولا رجائي واتكالي على الذي توحد لي بالصنع كهلا وناشيا

لما ساغ لي عذب من الماء بارد ولا طاب لي عيش، ولا زلت باكيا⁽⁴⁾

غير أن الأمر يختلف عند أبي العلاء المعريّ، ففي لزومياته آراء تأملية في الله فهو برغم

(1) - للتّوسع انظر: ثريا ملحسن: القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 78

(2) - الديوان، شرح: محمود أفندي واصف، ط 1، المطبعة العمومية، مصر، 1889، ص 196.

(3) - المصدر السابق، ص 196.

(4) - أبو تمام: ديوان أبي تمام الطائي، ضبط شاهين عطية، المطبعة الأدبية، بيروت، 1889، ص 432.

إيمانه بالله ووحدانيته كما في قوله:

توحد فإن الله ربك واحد ولا ترغبن في عشرة الرؤساء⁽¹⁾

انفرد الله بسلطانه فما له في كل حال كفاء⁽²⁾

وبرغم إيمانه بإبداعيته وقدرته في صنع الوجود كما في قوله:

وبدائع الله القدير كثيرة فيخور فيها لبنا ويحار⁽³⁾

والناس من صنعة الخلاق كلهم كالخطّ يقرأ حيناً ثم يندرس⁽⁴⁾

أما يرى الإنسان في نفسه آيات ربّ كلّها غر⁽⁵⁾

إلا أنّ، إغراقه في قضايا عقديّة وإثارتها من جديد بفعل تأثره بالفلسفة اليونانية خاصة كقضية الألوهية والنبوة والمصير⁽⁶⁾ - رغم أنّ الإسلام قد فصل فيها- وتذبذبه بين شكّ ويقين أفضى إلى بروز النزعة التشاؤمية في شعره انتفت معها السعادة عن الدنيا التي يسميها تارة دار

(1)- لزوم ما لا يلزم برواية الإمام التبريزي، تقدم وشرح وفهرست: وحيد كباية، حسان حمد، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، لبنان، 1998، ج1، ص61.

(2)- المصدر نفسه، ج1، ص67.

(3)- المصدر نفسه، ج1، ص431.

(4)- المصدر نفسه، ج1، ص611.

(5)- المصدر السابق، ج1، ص447.

(6)- عبد القادر زيدان: قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص137-

ظفر وتارة دار الشرور لتتحد بالموت الذي يتخذ منطلق سعادته في منحى عدمي هروبي صارخ قائلاً:

إن حزننا في ساعة الموت أضعاف سروري في ساعة الميلاد

ضجعة الموت رقدة يستريح الجسم فيها والعيش مثل السهاد⁽¹⁾

هذه النزعة التي سرعان ما أصبحت عقيدة وسلوكا بل مذهباً فلسفياً عبر بصدق عن روح عصر مزروع بالفتن فوضى والاضطراب والمجون مشهوراً بالفلسفة والشك والزندقة أضحت معه الحياة أرق دائم فيه من الحيرة والقلق واليأس⁽²⁾ ما يفسر نزوع كثير من الشعراء والفلاسفة إلى الزهد والتّصوف كأبي العتاهية وأبي حامد الغزالي كمنخرج تفاعلي للعودة بالعقل المفكّر إلى أحضان الله يدفعهم حدس واعى أنّ الله سخر كلّ شيء للإنسان وسخر الإنسان له.

3- غاية الإنسان:

لا ريب أنّ الإنسان الجاهلي القديم، حاور نفسه يوماً محاولاً، اختراق كنه الوجود متسائلاً: لماذا أتيت؟ وفيم الموت؟ وإلى أين المصير؟ وهل وجودنا فوق هذه الأرض محظ صدفة؟ وهل نحيا لنفنى؟ وهل العبث هو صورة وجودنا؟ لقد حيرته الأسئلة وحيره أكثر غياب الجواب ومع هذا تعلّق بالحياة باعتبارها الفرصة الوحيدة التي تمنحه وجوداً مؤقتاً يستطيع من خلالها أن يحقق ذاته، ويحمي حقيقته التي لا تتجاوز عنده حدود المحسوس، لقد حمل انشغاله هذا الشاعر الجاهلي وتفنّن في التعبير عنها، ولكن ظل مأزقه الوجودي محمولاً على تفسيرات

(1)- أبو العلاء المعري: سقط الزند، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج3، ص978-979.

(2)- للتوسع انظر: شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر، ط5، دار المعارف، مصر، ص106 وما بعدها.

الفصل الثاني:التمازلية في العصر الإسلامي القديم: الرؤية والتشكُّل

موصولة بالشكِّ واعتقاداتٍ منفتحة على العدمية والفناء - كما سبق الذكر - ساقطهم سوقاً عنيفاً إلى العبِّ من الحياة والاستغراق **ملذَّاتها الحسيَّة ومتعها المعنوية هروباً من الآلام،** والتوتُّرات والعذابات النَّفسية التي لم يستطيعوا صدِّها في ظلِّ مبهم اسمه الموت وفي ظلِّ واقع لم يبرِّر الغاية من وجود الإنسان.

ولذا كان تحقيق الوفاق المرتجى مع النفس والكون والحياة هو ربط الإنسان بمهاميته، وسرِّ وجوده من خلال تصوُّر جديد حمَّله الإسلام " يقوم على اعتبار الإنسان سيد هذه الأرض وأكرم من فيها إذ من أجله خلق كلُّ شيء، ولأجل عبادة، الله وخلافته، خلق هو. قال تعالى: **ج ج ج ج ج ج ج** ⁽¹⁾ وقال أيضاً: **ب ب ب ب ب ب ب** ⁽²⁾، لقد استخلفه وسخرَّ له كلَّ ما في الأرض: ⁽³⁾ ومنحه

من الإمكانيات الذاتية: الحسيَّة والعاطفية والخيالية والعقلية والانفعالية والروحية ما يستطيع من خلالها تحقيق هدف التعمير في بعديه المادي والمعنوي، آليته في ذلك الإيمان بالله، "بوصفه تبصير حيوي للإنسان بطبيعة وجوده في الكون وأبعاد هذا الوجود، وحدود الحياة الدنيا وزوال هذه الحياة، وكونها الفرصة الوحيدة التي أتيحت للإنسان لصياغة مصيره وتحقيق الانسجام بين مصيره هذا وبين متطلبات وجوده الملحة" ⁽⁴⁾، وتفعل قيم هذا الإيمان وهو يتعامل مع الحقيقة الإلهية، ممثلة في آثارها الإيجابية، وفعاليتها الواقعية، وهو: "يتعامل مع الحقيقة الكونية ممثلة في مشاهدتها المحسوسة المؤثرة أو المتأثرة، وهو يتعامل مع الحقيقة الإنسانية ممثلة في الأناسي كما هم في الواقع وربط كلِّ ذلك باليوم الآخر والجزء" فالיום الآخر والجزء حتمية من حتميات التَّصوُّر الإسلامي، وهذا الإيمان على هذا النحو هو الذي يكيِّف ضمير الإنسان وسلوكه... فيمضي في

(1) - سورة الذاريات، الآية: 56.

(2) - سورة البقرة، الآية: 30.

(3) - سورة الجاثية، الآية: 13.

(4) - عماد الدِّين خليل: في النَّقد الإسلامي المعاصر، ص 32.

طريق الطاعة، وتحقيق الخير والقيام على الحق والاتّجاه إلى البرّ... لا يرحمه عن الطاعة والحق والخير والبرّ أن، تقف له الدنيا كلّها بالمعارضة والأذى والشرّ"⁽¹⁾.

"إنّ الإسلام لم يضع في يد "بلال" و"عمار" و"صهيب" قنابل ذرية لَوْحوا بها في قلب قريش فاستكانت وذلت! ولكنّ الذي أعطاهم الإسلام إياه، هو وجودهم الذي كان ضائعا، وإنسانيّتهم التي كانت ضالّة وأرواحهم التي كانت مضيّعة. فلما ردّ إليهم إنسانيّتهم وأبان لهم على أرواحهم، عرفوا أنّهم ليسوا سائمة تباع وتشتري، وإنّما ذلك الإنسان الذي خلق ليكون سيد هذا الوجود"⁽²⁾ فيه تلتقي الأرض والسّماء ويتصارع الخير والشرّ ويتناسخ الظلام والنّور ويتغالب الجسد والروح ويتقاتل العدم والخلود لينتهي إلى انتصار السّماء والخير والنّور والخلود.

لقد لبست هذه الروحانية عقول شعراء صدر الإسلام فخرجت على ألسنتهم شعرا وطّد علاقتهم بالحياة بوصفها معبر الآخرة وقضى على الانفصال المحزن بين الإنسان وربّه والإنسان وذاته والإنسان والعالم من حوله حين وضع أمامه أهدافا وغايات قضت على عوامل السلب في وجود⁽³⁾ وخلقت في أعماقه توترا من نوع جديد، توتر المتممي إلى المشيئة الإلهية التي يتمنى لو أنه يرضيها وهو يصلي وهو يعمل وهو يفكر، وهو يتعامل.

هذا التوتّر الذي تجلّى في بداية الدّعوة حين أخذ الشعراء على عاتقهم نصرّة دينهم والدّفاع عنه فحوّلوا شعرهم إلى مواقف إيمانية تطرح قضايا العقيدة وما حولها من الدّعوة إلى الله، والدّفاع عن الرّسول وعرض الجوانب العملية التي ارتبطت بحركة الجهاد الإسلامي في مجموعة الغزوات التي شهدتها المسلمون تحت لواء هذا الدّين الجديد يقول عبد الله بن أبي رواحة في الدّعوة لله:

(1)- سيد قطب: خصائص التّصوّر الإسلامي، ص 169-170.

(2)- عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدّين، دار الفكر العربي، ص 13.

(3)- للتوسّع انظر: عماد الدّين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ط2، مؤسّسة الرّسالة، 1988، ص 57-58.

فلم أر كإسلام عزا لأمة
ولا مثل أضياف الأراسي معشرا
نبي وصدّيق وفاروق أمة
وخير بني حواء فرعا وعنصرا⁽¹⁾
ويقول في مدح النبي P:
لو لم تكن فيه آيات مبيّنة
كانت بديهته تنبيك بالخبر
فثبت الله ما آتاك من حسن
قفوت عيسى بإذن الله والقدر⁽²⁾
بل إنه ينتشي وهو يسجّل ما يراه من بعد أعماله حين يقول:
وفينا رسول الله يتلو كتابه
إذا انشقّ معروف من الصبح ساطع
أرانا الهدى بعد العمى فقلوبنا
به موقنات أن ما قال واقع
بييت يجافي جنبه عن فراشه
إذا استثقلت بالكافرين المضاجع
وأعلم علما ليس بالظنّ أنني
إلى الله محشور هناك وراع⁽³⁾
وينتشي أكثر وهو يحرص على تأكيد عقيدته ويقينه بها حين يقول:
شهدت بأنّ وعد الله حق
وأنّ النار مثوى الكافرين
وأنّ العرش فوق الماء طاف
وفوق العرش ربّ العالمين
وتحمّله ملائكة كرام
ملائكة الإله مقربين⁽⁴⁾

(1)- وليد قصاب : ديوان عبد الله ابن أبي رواحة- دراسة في سيرته وشعره، ط1، دار العلوم للطباعة والنشر، 1981، ص156.

(2)- المرجع نفسه، ص160.

(3)- المرجع السابق، ص162.

(4)- المرجع نفسه ، ص165.

لقد كانت أشعاره وأشعار غيره بمثابة وثيقة تاريخية أصلت لفاعلية لإنسان في الوجود وهو يدافع عن الرسول كرمز لحركية الحياة وغايتها وصورة لهدأة النفس وتفاؤلها بغدها المفتوح على زمن الآخرة تماما كما هي في قول حسان بن ثابت:

والله ربي لا نفارق ماجدا عفّ الخليفة ماجد الأجداد
متكرّما يدعو إلى ربّ العلا بذل النصيحة رافع الأعماد
مثل الهلال مباركا ذا رحمة سمح الخليفة طيب الأعواد⁽¹⁾

أوفي قول عبد الله بن رواحة:

خلّوا بني الكفّار عن سبيله
خلّوا فكلّ الخير في رسوله
قد أنزل الرحمن في تنزيله
في صحف تتلى على رسوله
بأنّ خير القتل في سبيله
يا ربّ إنّني مؤمن بقبيله
أعرف حقّ الله في قبوله⁽²⁾

لقد كان دفاعهم أيضا عن النبيّ ρ - ممثلا فيما جاء به- دفاعا عن خيرية الإنسان بوصفه خير بطبعه، واعتقادهم بأنّ الأصل فيه الخير وليس الشرّ دفعهم إلى اتخاذ موقف إيجابي تفاؤلي من الحياة وما فيها فهجروا اليأس والقنوط إلى تبنيّ التفأول فلسفة في الحياة ونمط سلوك

(1)- الديوان، ص49.

(2)- وليد قصاب : ديوان عبد الله بن أبي رواحة، ص144.

بدوا معها متسقين مع ذوا تهم، واثقين كل الثقة من عقيدتهم وعبادتهم وهم ينافحون عن هذا الدين وليس أدل على هذا الاتساق من مخاطبة عبد الله بن رواحة نفسه محرّضا إياها على الجهاد -وقد دخلها شيء من الروع- حين استشهد زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب في غزوة مؤتة وتقدم هو لأخذ الراية:

أقسمت يا نفس لتنزلنه

طائعة أولا لتكرهنه

إن أجلب الناس وشدوا الرنة

مالي أراكي تكريهين الجنة

قد طالما كنت مطمئنه

هل أنت إلا نطفة في شنه

جعفر ما أطيب ريح الجنة⁽¹⁾

إن هذه القابلية للموت، ودعوتها بهذه الطريقة، هي صورة أعمق عن قابلية أكبر للحياة يحسها من يؤمن بقدرته على خلق الظروف المواتية لتجاوز ظروفه "ذلك أن عجز الإنسان عن التحكم في المستقبل"⁽²⁾ معناه أن الحياة بما تشمل عليه من أحداث وتقلبات يجعله قمينا بالإحساس بالخوف وبالغموض، ولكن إذا ما تسلح الإنسان بما يكفل له السلامة والحماية من تقلبات الزمن، فإنه يضمن لنفسه التخلص من الهواجس والشكوك ابتداء من الإحساس بالعناية الإلهية وانتهاء إلى تبني كل قيم الخير والحب والفضيلة في سبيل هذه العناية على هذا المستوى بدت حقائق الإسلام وقيمه أكثر سيرورة وانتشارا في مضامين الشعراء فهذا كعب بن

(1)-المصدر السابق، ص153.

(2)-للتوسع انظر: يوسف ميخائيل أسعد: التّفاؤل والتّشاؤم، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ت ط، ص 48.

زهير في ظلّ وضوح الغاية يحسم اطمئنانه إلى قضية الأرزاق بقوله:

فلا تخافي علينا الفقر وانتظري فضل الذي بالغنى من عنده نثق

إن يفن ما عندنا فالله يرزقنا ومن سوانا ولسنا نحن نرتزق⁽¹⁾

ويفعلّ طاقة الاطمئنان عليه بالدعوة إلى البرّ والتقوى في قوله:

سأدعوهم جهدي إلى البرّ والتقوى وأمر العلاما ما شايعتني الأصابع

فكونوا جميعا ما استطعتم فإنّه سيلبسكم ثوب من الله واسع⁽²⁾

إنّما تزداد اتساعا في ظلّ رعاية ربّانية تلبسهم من أثواب العناية والرّحمة والاحتواء ما

تجعل من صبر العبد على ضوائق الحياة ومها كرها وعلوّ همّة لا يأنس بها إلاّ عارف قد تتحلّى في قول كعب وهو يواسي زوجته:

فاصبري مثلما صبرت فإنّي لا أخال الكريم إلاّ الصبور⁽³⁾

وتتعمّق في إيمانه بالقضاء والقدر، كما في قوله:

لو كنت أعجب من شيء لأعجبي سعي الفتى وهو مخبوء له القدر

يسعى الفتى لأمر ليس يدركها والنفس واحدة والهّم منتشر

والمرء ما عاش ممدود له أمل لا تنتهي العين حتّى ينتهي الأثر⁽⁴⁾

(1)- الديوان، ص168.

(2)- المصدر نفسه، ص98.

(3)- المصدر السابق ص123

(4)- المصدر نفسه، ص167.

ولعلّ هذه الأبيات تقرّر حقيقة إنسانية عامة تتجلّى في سعي الإنسان الدؤوب نحو تحقيق أمانيه وأحلامه رغم أن الموت يطلبه، ولا بد أن سيدركه يوماً إلاّ أنّ ثمة روح من الأمل والصفاء والسكينة والتواضع والزهد تنبض فيها **لوضوح المعنى الوجودي** الذي كسر هاجس الموت عنده فأصبح في بعده الروحي فلسفة تدعو الإنسان المؤمن إلى فعل الخير وبسط السلام والرضا والتّصالح مع النفس، والناس والكائنات.

إننا نلمس هذه الحقيقة أيضاً بما فيها من روح في قول لبّيد:

إنّما يحفظ التّقى الأبرار وإلى الله يستقرّ القرار

وإلى الله ترجعون وعند الله ه ورد الأمور والإصدار

كلّ شيءٍ أحصى كتاباً وعلماً ولديه تجلّت الأسرار

إن يكن في الحياة خير فقد أنظ رت لو كان ينفع الإنظار

عشت دهراً ولا يدوم على الأيّ ام إلاّ يرمرم وتعار⁽¹⁾

وما من شكّ أنّ هذه المعاني سرت في قلب القصيدة الأمويّة، وامتدّ غصنها "في ظلال نفسيّة جديدة آمنت برّبها واستشعرت حياة تقيّة صالحة، فيها نسك وعبادة، وفيها تقوى وزهد، وليس معنى هذا أنّ كلّ الشعراء كانوا ناسكين زاهدين، وإتّما معناه أنّ الحياة الروحيّة الجديدة لم تنفصل عن حياتهم الفنيّة، بل أثّرت في كثير من جوانبها وطوّرتها، وظهر هذا التطوّر في صور مختلفة⁽²⁾، أبان عن تأثرهم بالإسلام وارتباطهم به يشدّهم إليه وعي عميق بثقله وقيّمته فهذا الفرزدق وعلى الرّغم من اشتهاه بالفسق والاستهتار إلاّ أنّنا نجد في كثير من قصائده عناصر إسلامية تختزل حسّه الديني وتأثره العميق بالإسلام يروى أنّه حضر هو والحسن

(1) - إحصان عباس، شرح ديوان لبّيد بن ربيعة، ص 41 وما بعدها.

(2) - شوقي ضيف: التطوّر والتجديد في الشعر الأموي، ط 9، دار المعارف، القاهرة، ص 62.

البصري جنازة زوجه النّوار، فقال له الحسن وهو بإزاء القبر: "ماذا أعددت لهذا المضجع؟ فقال شهادة أن لا إله إلاّ الله منذ ثمانين سنة، فقال له الحسن هذا العمود فأين الطّنب؟ فقال في الحال:

أخاف وراء القبر إن لم يعافني	أشدّ من القبر التهابا وأضيقا
إذا جاءني يوم القيامة قائد	عنيف وسوّاق يسوق الفرزدق
لقد خاب من أولاد دارم من	مشى إلى النّار مغلول القلادة موثقا
يقاد إلى نار الجحيم مسربلا	سراويل قطران لباسا محرّقا ⁽¹⁾

لقد أيقظ فطرته، قبر معتم، وأحسّت نفسه في لحظة إشراق روحاني، تقصيرها مع باربيها وخوفها من عذابه وبالتالي خيبته وهوانه إذا اقتيد لنار الجحيم فألمح دون أن يقصد إلى تجذّر الدين فيه وأبان عمّا في نفسه من صدق وحرارة شعور تماهت مع موقف آخر ترجمته قصيدته التي هجا فيها إبليس رأس الشرّ الوجودي بقوله:

ألم ترني عاهدت ربي وإنني	لبين رتاج قائما ومقام
على قسم لا أشتّم الدّهر مسلما	ولا خارجا من فيّ سوء كلام
أطعتك يا إبليس سبعين حجة	فلم انتهى شيبتي وتمّ تاممي
فررت إلى ربي وأيقن،ت أنني	ملاق لأيام المنون حمامي

(1) -إليا حاوي: شرح ديوان الفرزدق: ط1، دار الكتاب اللّبناني، 1983، ج2، ص138.

ألا قد طالما قد بت يوضع ناقتي أبو الجن إبليس بغير خطام
يظلّ يميني على الرّحل فاركا يكون ورائي مرّة وأمامي
يشّرني أن لا أموت وأنه سيخلدني في جنّة وسلام
فقلت له هلاّ أخيك أخرجت يمينك من خضر البحور طوام⁽¹⁾
رميت به في اليمّ لما رأيتَه كفرقة طودي يذبل وشمام
فلما تلاقى فوقه الموج طاميا نكصت ولم تحتل له بمرام
ألم تأت أهل الحجر والحجر أهله بأنعم عيش في بيوت رخام⁽²⁾
فقلت اعقروا هذي اللقوح فإنها لكم أو تنيخوها لقوق غرام
فلما أناخوها تبرّأت منهم وكنت نكوفا عند كلّ ذمام
وآدم قد أخرجته وهو ساكن وزوجته من خير دار مقام
وكم من قرون قد أطاعوك أصبحوا أحاديث كانوا في ظلال غمام
وما أنت يا إبليس بالمرء أبتغي رضاه ولا يقتادني بزمام
سأجزيك من سوات ما كنت سقتني إليه جروحا فيك ذات كلام⁽³⁾

ويبدو الفرزدق في هجائه لإبليس أكثر إشفاقا على عمره المخدول بالمعاصي، وأكثر

(1) - لعله يشير إلى قصة فرعون وغرقه المشهورة في القرآن الكريم أو لعله يشير إلى قصة ابن نوح التي وردت في سورة هود الآية: 43 وما بعدها.

(2) - الحجر: ديار ثمود.

(3) - المصدر السابق: ص 470.

إحساسا بعظم جرمه أمام انسياقه وراء الشيطان، بؤرة الشرّ، التي أمضى العمر يتمرّغ في سراهما، حتّى إذا استشعر هلاكه عبّر عن كوايبس ترهق كاهل وعيه الإنساني - مثل: المعصية وشتّم المسلمين والجهر بالسوء. ..-، ففرّ إلى الله فرار المستيقن برحمته وإحسانه مجسدا صورة المنتمي إلى المشيئة الإلهية وهو يتعلق بجمال الأمل والرّجاء والخوف والطاعة عساه يحظى بالقبول. راسما عن وعي أو دون وعي طريق النّجاة لكلّ من أمضى العمر مثله حبيب شيطان. فصورة الانفلات (وما أنت يا إبليس بالمرء أبتغي رضاه)، وصورة التمردّ (ولا يقتادني بزمام) وصورة الانتقام (سأجزيك من سوات ما كنت سقتني) هي في الحقيقة صور اكتشاف الخير في داخلنا عند مغالبة الشيطان كمعادل موضوعي للشرّ.

ولا ريب أنّ دواوين الشعراء المويين مليئة بهذه الصور وإن اختلفت طرق سوقها ممّا يوحي بتجنّد الجانب الديني فيها وإن ألحّت أكثرها إلى شيوع الوعي وغياب التقوى لاسيما على مستوى الممارسة والسّلك وليس أدلّ على ذلك من شيوع الغزل الفاحش ممثلا في شعر عمر بن أبي ربيعة وشعر الأحوص⁽¹⁾، اللذين مثلا خطّي النّار في إشعال الجسد وإطفاء الفضيلة بصورتين:

- صورة النّرجسي المطلوب . عمر بن أبي ربيعة . الذي يتوهمّ وله الحرائر به فلا يتوانى عن التباهي والتصريح بذلك، إذ يقول وهو يصوّر شغل ثلاث أخوات به:

قالت الكبرى أتعرفن الفتى	قالت الوسطى نعم هذا عمر
قالت الصغرى وقد تيمّتها	قد عرفناه وهل يخفى القمر
ذا حبيب لم يعرّج دوننا	ساقه الحين إلينا والقدر ⁽²⁾

(1)- انظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ، ج1، ص 349 وما بعدها .

(2)- الدّيون، شرح وضبط وتقديم: علي العسيلي، ط1، منشورات مؤسسة النور للطبوعات، بيروت، لبنان، 1998، ص150.

بل إنه يتحوّل إلى مواسم الحجّ غير آبه لقداسة الشعيرة محرماً بتغزّل النساء لا يصدّه عن ذلك خوف ولا ورع يقول:

أبصرتها ليلة ونسوتها
يمشّين بين المقام والحجر⁽¹⁾
بيضا حسانا خرائدا قطفا
يمشّين هونا كمشية البقر
قد فزن بالحسن والجمال معا
وفزن رسلا بالدلّ والخفر⁽²⁾
ينصتن يوما لها ملاطفة:
لتفسدن الطّواف في عمر
قالت تصدّي له ليبصرنا
ثمّ أغمز به يا أخت في خفر
قالت لها: قد غمزته فأبى
ثمّ اسبطرت تسعى على أثري⁽³⁾

إنّه يجمع في الطّواف ذنوبه، دلّ أن يتطهّر منها، على عكس قصد الناس، منتش بها، مصرّحا بحاله فيها لا يمنعه خوف ولا يشدّه ورع. فهو برغم وعيه بحرمتها في الدين إلاّ إنّه يفعلها عن رضا يقول:

يقصد الناس للطّواف احتسابا
وذنوبي مجموعة في الطّواف⁽⁴⁾

-صورة الطالب الولهان -الأحوص - لذي لا يتورّع في طلب النساء والتغزّل بهنّ

حتّى وإن كنّ إماء وجوار من مثل قوله في الدّلفاء:

إنّما الدّلفاء همّي
فليدعني من يلوم
حبّ الدّلفاء عندي
منطق منها رخيّم

(1)-المقام: مقام سيّدنا إبراهيم - عليه السّلام - . والحجر: هو الحجر الأسعد في زاوية جدار الكعبة .

(2)-الرسل: الرّفق، الدلّ: الدّلال والغنج، الخفر: الحياء

(3)-الديوان، ص 145. اسبطرت: أسرع .

(4)-نقلا عن: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج2، ص350.

حبّها في القلب داء مستكن لا يريم⁽¹⁾

لقد هام بالدّ لفاء الجارية المغنّية، وهام بغيرها⁽²⁾ معللاً تجاوزه بقوله:

إذا أنت لم تعشق ولم تدري ما الهوى فكُن حجراً من يابس الصّخر
جلمدا⁽³⁾

إنّ الحبّ حق مشروع، وعين المشروعية فيه أنّه يتناغم مع الحسّ إنساني، ولكن مع هذا تبقى الأعراف والتقاليد وضوابط الدين، القيود التي تكبح جماح الشعر حين ينفلت إلى الإباحية كما هو الشّأن عند الأحوص " إذ كان لا يتحرّج أحياناً من إباحة، ومن ثمّ شكاه أهل المدينة لأبي بكر بن حزم عامل سليمان بن عبد الملك فأقامه على البلس للنّاس. ولما وليّ عمر بن عبد العزيز أمر بنفيه إلى دهلك"⁽⁴⁾ وما الإقامة على البلس والنّفي إلاّ إشارتين مضيئتين عن عربدته الغزليّة. وعن رفض مجتمعه لها في ظلّ وعيّ مسؤول لازل حياً في الضّمير الجمعي المسلم آنذاك.

وغير بعيد عن ملامح التجاوب والتّجاوز أيضاً الشعر العبّاسي هذا الذي نلمس فيه لطائف الوعي التي حوتها أشعار الكثيرين منهم تمثّلت فيما حملته من معاني طريفة مثّلت عمق الحسّ الإسلامي، من دعوة إلى السماحة والكرم والحلم والحزم والمروءة والعفة والشرف وعلوّ الهمة والشّجاعة والبأس كقيم أخلاقية إيجابية، تزيد من عمر الأمم حين يلبسها الخليفة عباوات تطهرّ يكون بها نموذجاً حياً في المجتمع الذي وليّ عليه.

لقد أشعل الشعراء العبّاسيون جذوة هذه المعاني في نفوس العامة حين ربطوها بخلفائهم

(1)- نقلاً عن: المرجع نفسه، ص 356.

(2)- وفي هذا إشارة إلى أمّ جعفر الأوسية، المرأة التي هام بها، وكانت تدفعه عنها دفعا هي و أخوها أيمن. للتوسّع انظر: المرجع نفسه، ص 355 وما بعدها .

(3)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4)- المرجع السابق، ص 356.

فأضافوا إلى هذه المثالية "مثالية الحكم وما ينبغي أن يقوم عليه من الأخذ بدستور الشريعة نوى الله والعدالة التي لا تصلح حياة الأمة بدونها، وبذلك كانوا صوتا قويا يخترق آذان الحكام بما ينبغي أن يكونوا عليه في سلوكهم وسياستهم"⁽¹⁾ ولعلّ هذا يتجلّى في قول مروان بن أبي حفصة في مطلع قصيدة للمهدي:

أحيا أمير المؤمنين محمد سنن النبيّ: حرامها وحلالها⁽²⁾

ويبين أيضا في قول أبي العتاهية في هارون الرشيد:

وراع يراعي الله في حفظ أمة يدافع عنها الشرّ غير رقود

تجافى عن الدنيا وأيقن أنّها مفارقة ليست بدار خلود⁽³⁾

كما يظهر في قول منصور النمرى:

بورك هارون من إمام بطاعة الله ذي اعتصام

له إلى ذي الجلال قربي ليست لعدل ولا إمام⁽⁴⁾

لم يقف الشعراء في ظلّ هذا الوعي عند ذكر المعاني الإيجابية المنوطة بالخليفة فحسب وإنما امتدّت إلى تصوير الوقائع والأحداث التي خاضوها مستبسلين في سبيل نشر الإسلام، لا سيما وأنّ هارون الرشيد والمأمون والمعتصم، كانوا يقودون الجيوش التي كانت تمحق البيزنطيين والترّك محققا. وفي هذا ملمح يزيد من توطيد العلاقة بين القائد والمقود. وليس أدلّ على ذلك من شعر أشجع شاعر البرامكة في فتح الرشيد لهرقلة في آسيا الصغرى واكتساحه لجيش نقفور

(1)- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص160.

(2)- الراغب الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب، ج10، ص89.

(3)- أبو العتاهية، الديوان، دار صادر، بيروت، 1964، ص156.

(4)- الأصفهاني، الأغاني، ج13، ص189.

إمبراطور بيزنطة⁽¹⁾ وشعر أبي تمام في فتح المعتصم لأنقرة وحرقة لعمورية في بائته المشهورة التي نقتطف منها هذه الأبيات:

خليفة الله جازى الله سعيك عن جرثومة الدين والإسلام والحسب
بصرت بالراحة الكبرى فلم ترها تنال إلا على جسر من التعب
إن كان بين صروف الدهر من رحم موصولة أو ذمام غير منقضب
فبين أيامك اللاتي نصرت بها وبين أيام بدر أقرب النسب
أبقت بني الأصفر الممراض كاسمهم صفر الوجوه وجلت أوجه العرب⁽²⁾

و لو فتشنا في أية قصيدة لما فاتنا أن نرى آثار الوعي بالإسلام فيها تتأرجح بين وجود تقوى وغيابه أسهمت كثير من الظروف في إحداثها لعل تقادم العهد به وانفتاح العصر على ثقافات الأمم الأخرى كان من أهمها.

(1)- للتوسع انظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص278 وما بعدها.

(2)- الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، قدمه له: راجي الأسمر، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص48-49.

ثانيا: تحريك الوجدان:

إذا قدرنا قيمة الوجدان في الحياة البشرية، فإننا نقول بأنها تمثل نصف الكيان الإنساني، وجزؤه الثاني ذلك أنها تمثل مجمل عواطفه ومشاعره البشرية، في مختلف حالاتها ومجالاتها فلا ر نفس من عاطفة ولا تخلو عاطفة من شعور ولا يخلو شعور من تأثر وتأثير ولذا عني بها الإسلام وأعطاهها نفس المساحة التي وهبها العقل البشري وهو ويدعوه للتأمل في الكون والإنسان والحياة.

والحق أنها تمثل صورة إيجابية في شد الوجدان الإنساني نحو خالقه ليقوم علاقات جديدة مع الأشياء ويخلق نوعا من التناغم والانسجام بين ما هو مادي وما هو معنوي، بينما هو واقع

سعيداً⁽¹⁾ كما قال الشاعر والفيلسوف الألماني شيللر وهذا من خلال:

1- الارتقاء بالشعور الإنساني:

إن نظرة متفحصة في حياة الجاهلي القديم، لا تدع مجال للقول أنّ المشاعر الإنسانية لا تكاد تختلف عن مشاعر الإنسان في عمومها، فهو يحب ويكره، ويظلم ويعدل، ويقسو ويسامح، ويثور ويهدأ، إنه خليط من كلّ هذه المشاعر، وهذا هو الطبع البشري، غير أنّه يميّز عن غيره في أنّه شديد التعصّب "وهذا ما أبرزه ذا شخصية مميّزة في علاقاته الاجتماعية وجدت ممثلة في التزام العربي بقضايا القبيلة ونسبها وفي الانقياد التام لسيدها، وفي دفاعه الشديد عن حماها وفي الحنين إلى موطنها، ثمّ في بكاء أفرادها وندبهم وتأينهم"⁽²⁾، كما أبرزه ذا إحساس مرهف، إذا أحبّ غرق في الحبّ، وهمل منه حتّى الشماله، وإذا أبغض غلّت مراجله بالثورة والغضب. وهنا يتمثّل وجدانياته الشعرية التي يعبرّ بها عن شعوره المستمدّ من طبعه تمثلاً رجولياً فيه كثير من التضحيات التي لا تعرف هدفاً إلاّ إرضاء القبيلة، ولا تأنس لمحّب إلاّ في حدود رغائبه الحسية وفي كليهما جنوح عن الجمال الروحي الذي تمثله منظومة القيم الإنسانية وهي تعرج بمعارج من نور إلى سرّ الأنوار

وليس أدلّ على ذلك من قول الأعشى الكبير (ميمون بن قيس):

يا جارتني ما كنت جاره باتت لتحزننا عفاره
ترضيك من دلّ، ومن حسن مخالطه غراره

⁽¹⁾ -نقلاً عن: أحمد خليل: الكون الشعري (مدارات ومسارات في التذوق الجمالي، الهيئة السورية للكتاب، دمشق، 2007، ص52.

⁽²⁾ -عبد الغني أحمد الزيتوني: الإنسان في الشعر الجاهلي، ص 513

بيضاء ضحوتها، وصف	راء العشيّة كالعرارة
وسبتك حين تبسّمت	بين الأريكة والسّتاره
بقوامها الحسن الذي	جمع المدادة والجهارة
وبجيد مغزلة إلى وجه	تزيّنه النّضارة ⁽¹⁾

إننا نلمح في خطاب الحبّ هذا نمطا من الغزل الشهواني المؤسس على رغبة حسية طاغية أفرزت اهتماما كبيرا بجمال الشكل دون الروح ولعلّ " أقلّ ما يفيدنا به هذا الخطاب الغزلي أنّ المرأة كانت تعنى عناية كبرى بجمال شكلها، وكان الإغراء يحتلّ صميم ذلك الاهتمام، .. لأنّ الذوق العربي الجمالي القديم، كان يتمحور حول هذا النوع من الجمال، إذ المعروف أنّ المرأة تتحمّل للرجل بالكيفية التي تحسب أنّها كفيلة بإرضاء إحساسه الجمالي"⁽²⁾.

إنّ في هذا تضيق لمساحة الحبّ والجمال كفلسفتان ترتبطان في معنهما البعيد بالتوحيد كصورة أولى لكل فلسفة في الحبّ وكلّ فلسفة في الجمال منطلقها رؤية جمالية متميّزة تنبثق عن تصوّر الإسلامي، رؤية جديدة لها خصائصها وقيمها الخاصة تهدف إلى الارتقاء بالشعور الإنساني، والسّمو به إلى المصّاف التي يرى فيها الإنسان نفسه أكبر من كلّ الإغراءات إن أراد.

إنّ فلسفتي الحبّ والجمال في بعدهما الإيماني، ينطلقان من حبّ الله وجماله كحقيقة مطلقة تشعّ منها كلّ الأنوار وتنبثق عنها كلّ المعاني التي تفلسف للحب والوجد والأنس بمعنى أنّ الشعور الإنساني إن خالجه حسّ الإيمان وهو يتأمّل الطبيعة بجبالها وسهولها، بسماؤها

(1)- الديوان، ص153.

(2)- انظر: أحمد خليل: الكون الشعري، ص115.

وأرضها وماءها، بأشجارها وأثمارها وأحجارها وكلّ ما فيها، استشعر جلال الله وعظمته في الأكوان، وأدرك وحدانيته وهو يبحث في أعماقه عن سرّ هذا الجمال، الذي يحمل ذوبا عاطفيا، وشحنات نفسية دافقة بالحبّ، تجلو صدق الميل وعمق النظر والتبصّر، لتوصله إلى قوله عزّ وجلّ: **و وَ و وَ و** ⁽¹⁾ وتنتهي به إلى ترديد قوله عزّ وجلّ أيضا: ⁽²⁾.

حتى إذا مال بنظره إلى ذاته يتأمّلها ويستشرف الجمال فيها امتطى صهوة الظاهر ليتجلى له الانسجام والتناسق الكبير بين الظاهر ومكوّناته من خلال حيويته ونشاطه في الحركة والسلوك والشكل فيفهم قوله عزّ وجلّ: " **وَصُورَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ** " فإذا غار في الباطن وهو الجانب غير المنظور بذاته ولكنّه منظور بآثاره اكتشف جمال الباطن المتأزّر بإزار القيم الذي وصفه ابن القيم . رحمه الله . بقوله: " **فالجمال الباطن هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة، وهذا الجمال الباطن هو محلّ نظر الله من عبده، وموضع محبّته، كما في الحديث الصحيح: (إنّ الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)** .." ⁽³⁾ وهنا مربط الجمال. أي باطن خزائنه قيم بناءة وصورته مدى استجابة الظاهر لهذه القيم.

على هذا النفس استنشق شعراء الدعوة الأوائل عبق الإسلام وحول هذه المعاني دارت معظم أشعارهم وهم يفلسفون للحبّ والجمال تجرّهم إليه قناعة قرآنية منطلقها أنه " ليس هناك إيمان هو مجردّ مشاعر في الوجدان، أو تصوّرات في الذهن، لا ترجمة لها في واقع الحياة. وليس هناك إيمان هو مجردّ شعائر تعبدية، ليس معها عمل يكيّف منهج الحياة كلّه ويخضعه

(1) - سورة الأنبياء، الآية: 22.

(2) - سورة لقمان، الآية: 11.

(3) - نقلا عن: صالح أحمد الشامي: ميادين الجمال . في الظاهرة الجمالية في الإسلام ، ط1، المكتب الإسلامي بيروت، 1988، ص185.

لشريعة الله⁽¹⁾ ولكن من هذا وذاك يحدث التوازن ويظهر جمال الحب، حين تجسده صور الاعتراف والتضرع والابتهاال إلى الله عز وجل وذلك في مثل قول أبي بكر الصديق:

جد بلطف يا إلهي من له قلب عليل
مفلس بالصدق يأتي عند بابك يا جليل
ذنبه ذنب عظيم فاغفر الذنب العظيم
أنت شافي، أنت كافي في مهمات الأمور
أنت ربي، أنت حسبي، أنت لي نعم لوكيل
قل لناري ابرد في حقي كما
قلت نارا كو ني في حق خليل⁽²⁾

ويظهر حب الجمال وهو يتطلع إلى تطهير القلب من قبح الذنب في قوله (من له قلب عليل) متوسلا بالصدق، والتودد، وطلب المغفرة والاستسلام الكامل له كي يطفء نار القبح ويشعل نور الحق واليقين في صدره فتسمو النفس وترتقي الروح إلى حيث الجمال.

لقد كان من المستحيل أن يندفع الإنسان كل هذا الاندفاع نحو تطهير النفس بغية الوصول إلى الجمال لولا الإيمان بالله كمقياس ففيه يتجلى الحب والكراهة والعطاء والمنع كما قال p: "من أحب لله، وكره لله، وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان"⁽³⁾ ومنه يأخذ الجمال أبعاده فيقفز من الجمال الحسي إلى الجمال المعنوي كقولنا جمال الحب، جمال المنع، جمال العطاء، جمال القرب، جمال الصبر... إلخ".

(1) - سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 163.

(2) - الديوان، أبو بكر الصديق، دار صادر، بيروت، ص 17.

(3) - أبو داود: سنن أبي داود، رقم 4681.

وبين يدي محتس طويل كآني قد دعيت له كآني

أجن بزهره الدنيا جنونا وأفني العمر منها بالتمني

فلو أني صدقت الزهد فيها قلبت لها ظهر المجن⁽¹⁾

ولعلّ هذه الأبيات تمدّنا بتصور واضح حول تطلّعات النفس البشرية إلى الكمال في عزّ إحساسها بالنقص، وتطلّعاتها إلى الجمال في عزّ شعورها بالقبح، وكلا التطلّعين منشؤهما حبّ.

لقد صاغ الإسلام للحبّ فلسفة جميلة، عمّق حضورها الرّاقى على مستوى العلاقات الإنسانية صيغة "لله" وزاد في تفعيلها خيط الآخرة هذا الذي مهدّ لظهور ما يسمّى بالحبّ العذري⁽²⁾ بعدها في الشعر الأموي ومن ثمّ انفتح متبنّوها من الشعراء على الرّؤيا الجديدة التي مهدّ لها الأوائل من شعراء الدّعوة "رؤية أنضجتها التقوى وزيّنتها العفّة، وطيّبتها الفطرة، وعطرّتها النّقاء، فلا سعي وراء شهوة، ولا تصوير لإغراء، ولا انشغال بجمال الشّكل، وإنّما هي أحاسيس صادقة تتدفّق، ومشاعر جيّاشة تتفتّق، وهوى يبيث، ولوعة تشكى"⁽³⁾.

لعلّ أكثر من أشاعها هم النّجديون من شعراء الغزل العذري من أمثال: جميل وعروة بن حزام وقيس بن ذريح لكثرة "ما أشاعوا فيه من نبل وسموّ وطهارة"⁽⁴⁾ انبثقت عن حسّ عالي بالإسلام، وما أحاط به المرأة من جلال ووقار وما حرّم من الآثام ظاهرة وباطنة⁽⁵⁾ أسهمت في

(1)-المصدر نفسه، ص 125.

(2)-الحبّ العذري: هو الحبّ النّقي الطاهر الممعن في النقاوة والطّهارة، وقد نسب إلى بني عذرة إحدى قبائل قضاة التي كانت تنزل في وادي القرى شمالي الحجاز لأنّ شعراؤها أكثرها من التّغني به ونظمه. للتوسّع انظر: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج2، ص359 وما بعدها.

(3)-أحمد خليل: الكون الشعري، ص 117

(4)-شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج2، ص 150

(5)-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انتعاش الروح والارتقاء بالشعور الإنساني إلى المستوى الذي أصبح فيه حب المرأة نوع من التصوّف أي: توجيه الحب وجهة تتعالى عن الإسفاف والميوعة وتسمو عن رغائب الجسد، "إلى الحبّ العفيف السامي الذي يصلّى المحبّ بناره ويستقرّ بين أحشائه، حتّى ليصبح كأنّه محنة أو داء لا يستطيع التخلّص منه ولا، الانصراف عنه"⁽¹⁾.

ومع هذا يتجلّد ويصبر خوفاً من الوقوع في المحذور لفظاً وسلوكاً يعصمه عن ذلك لطائف الوعي والتّقوى اللّذين أسهما في حمل الشعر العذري خطاباً عاطفياً مفعماً بصدق المشاعر والبوح الذي لا ترفضه الفطرة السليمة وإنّما تستأنس بإيقاعاته عندما تستمع لجميل بن يعمر المشهور بجميل بثينة وهو يقول في خطابه الغزلي:

إذا قلت ما بي يا بثينة قاتلي من الوجد، قالت: ثابت ويزيد

وإن قلت: ردّي بعض عقلي أعش به مع الناس قالت: ذاك منك بعيد

فلا أنا مردود، بما جئت طالبا ولا، حبّها فيما يبىد، يبىد⁽²⁾

أو تقرأ قول قيس بن الملوّح محبّ ليلي العامرية:

تشكّ المحبّون الصّابة، ليتني تحمّلت ما يلقون من بينهم وحدي

وكانت لنفسي لذة الحبّ كلّها فلم يلحقها قبلي محبّ ولا بعدي⁽³⁾

أو تقف عند قول عروة بن حزام - وقد كان من فقهاء المدينة :-

إنّ التي زعمت فؤادك ملّها جعلت هواك كما جعلت هوى لها

(1)- المرجع نفسه، ص 359.

(2)- جميل بن يعمر: ديوان جميل بن يعمر، تحقيق إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربي، 1992، ص 62- 63 . للإشارة هنا (ثابت ويزيد هما جبلان)

(3)- شرح ديوان قيس بن الملوّح، شرح وتحقيق: رحاب عكاوي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ص 71.

فبك الذي زعمت بها وكلاكما يدي لصاحبه الصبابة كلّها
بيضاء باكرها النّعيم فصاغها بلباقة، فأدقّها، وأجلّها
منعت تحيّتها فقلت لصاحبي ما كان أكثرها لنا وأقلّها⁽¹⁾

لنتتهي بالقول أنّ هذه الخطابات هي رقائق حبّ نسجت خيوطه قيم الفضيلة وهي تغازل وجدان الإنسان لتسمو به حتى ليصبح شهيد عشقه كما هو الحال عند قيس بن الملوّح وجميل بثينة.

ثيقة أن خطابات الحبّ العفيف امتدّت أغصانها إلى العهد العبّاسي، وإن كان مجراها - كما أورد شوقي ضيف- أخذ يضيق ضيقاً شديداً بالقياس إلى عصر بني أمية وحدّتها. أت تخفّ وتقلّ أمام طغيان شعر الجون وانتشاره، ومع ذلك فقد بقيت له بقية عند علي بن أديم الكوفي، ومحمد بن أمية وعبّاس بن الأحنف هذا الأخير الذي وقع في حبّ إحدى الجاريات واسمها فوز فراح يصرّ ذلك " لا في قصيدة أو قصائد معدودة وإنما في ديوان رائع تجد فيه النفوس غذاء روحياً ممتعا، لأنّه يرتفع عن الحسّ والمادّة ارتفاع الشعر العذري الأموي"⁽²⁾ تماماً كما في قوله:

الحبّ أوّل ما يكون لجاجة تأتي به وتسوقه الأقدار
حتّى إذا سلك الفتى لجج الهوى جاءت أمور لا تطاق كبار
نرف البكاء دموع عينك فاستعر عينا لغيرك دمعها مدرار
من ذا يعيرك عينه تبكي بها أريت عينا للبكاء تعار⁽³⁾

(1)- الأصفهاني، الأغاني، ج8، ص324.

(2)- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج3، ص377.

(3)- العبّاس بن الأحنف، الديوان، تحقيق وشرح: عاتكة الخزرجي، مطبعة الدار الكتاب المصرية، القاهرة، 1954،

أوفي قوله أيضا:

أزين نساء العالمين أجيبى دعاء مشوق بالعراق غريب
كثبت كتابي ما أقيم حروفه لشدة إعوالي وطول نحيب
أخطّ وأمحو ما أخطّ بعبرة تسحّ على القرطاس سحّ ذنوبي
أيا فوز لو أبصرتني ما عرفتني لطول نحولي بعدك وشحوبي
وأنت من الدنيا نصيبي فإن أمت فليتك من حور الجنان نصيبي
أرى البين يشكوه المحبّون كلهم فيا ربّ قربّ دار كلّ حبيب⁽¹⁾

وبتدقيق النظر في هذا النوع من الخطاب يمكن أن نستخلص أنّ النفس البشرية، إذا استعفت، استعذبت عذابها وهي تستمع لنغمة الألم في داخلها، تفأؤلا بغد مشرق على حضارة القيم.

2- الاستئناس بالغيب:

لعلّ اعتقاد الإنسان القديم بوجود الله، وإحساسه العميق، بأنّه خالق الموجودات ساعد بما لا يدع مجالا للشك في طرح إشكالات كثيرة بداية بسرّ الإيجاد وانتهاء عند المصير. أي: مآل الناس ومصائر أرواحهم بعد الموت، هذه الأسئلة التي سرعان ما تكمّشت في ذهن العربي وأخذت حيزّ انشغاله بلذائذ الدنيا وما فيها من زينة هروبا من واقع ملغز أرقه سؤال الوجود والمصير، ومع هذا ظلّ يبحث عمّا يمكن أن يشبع غروره في اكتشاف المجهول.

لقد عكس قسم من الشعراء هذا الواقع، وعكس أيضا رفضهم للغيب بكل ما فيه من أسرار البعث والنشور، والجنة والنار بمعنى آخر: عالم آخر وحياة ثانية يقول أحدهم:

حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو⁽¹⁾

ولا ريب في أنهم قد أظهروا لنا هذا في رثائهم لأنفسهم سواء أكان في التدب والتأبين كما في قول أبو الطمَّحان القيني:

ألا عدلاني قبل نوح النوائح وقبل ارتقاء النفس بين الجوانح

وبعد غد، يالهف نفسي على غد إذا راح أصحابي ولست برائح

إذا راح أصحابي تفيض دموعهم وغودرت في لحد علي صفائحي

يقولون هل أصلحتم لأخيكم وما اللحد في الأرض الفضاء بصالح⁽²⁾

أو في دفن الجسد وافتراس الضباع له كما في قول مشعث العامري:

بإصر يتركني الحيّ يوما رهينة دارهم وهم سراع⁽³⁾

وجاءت جيئل وبنو أبيها أحمّ المأقيين به خماع⁽⁴⁾

فضلاً ينبشان التّرب عني وما أنا ويب غيرك والسّباع⁽⁵⁾⁽⁶⁾

(1) - عبد الملك الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص 130.

(2) - الأصفهاني: الأغاني، ج 11، ص 133.

(3) - بإصر: من صيغ القسم، والإصر: العهد الثقيل

(4) - جيئل: علم جنس لأنثى الضبع غير مصروف، وصرف هنا للضرورة. و الأحمّ: الأسود، والمأقي: وهو طرف العين مما يلي الأنف. و الخماع: العرج

(5) - الويب: الويل والهلاك، وويب غيرك: هلاكك لغيرك.

(6) - الأصمعي: الأصمعيات تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، 1967، ص 148

وهي كلّها إشارات إلى ما كان يعتري الإنسان من خوف اتجاه المجهول الذي يعني الموت والقبور والفناء. وبالتالي صار الحنين إلى الحياة، سمة من أبرز سمات الشعر آنذاك في دفع التشاؤم واليأس عنه، وصار الشاعر معها مجرد حكاية لا توجد إلاّ في السرد ولا تحضر في الذاكرة "إلاّ بقدر ما تتيه وتضل"⁽¹⁾.

لقد سبق وأن ألمحنا إلى هذا في ثلاثية الهروب إلى الخلود كوسائل تخطّي لمعاني السلبية والعدم أمام شهود لا غيب معه⁽²⁾، ووعينا أنّ ضنك الإنسان القديم هو غياب دين يفك أسر حياته المملّغة، حتّى إذا جاء الإسلام لفّه بكثير من الحبّ والأنس وهو يفلسف لعالم الشهادة بمقابل هو الغيب، وليس الغيب هنا سوى بداية التفكير لفهم الذات والحياة والوجود: أي بداية الفرح بوصفه بداية الخلود. "وهي نقلة بعيدة الأثر في تصوّر الإنسان لحقيقة الوجود كلّ، ولحقيقة وجوده الدّاتي، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قوّة وتدبير، كما أنّها بعيدة الأثر في حياته على الأرض.

فليس من يعيش في الحيز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته، ويتلقّى أصداؤه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر بأن مداه أوسع في الزّمان والمكان من كلّ ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود⁽³⁾، فيتفاءل بوصف "التّفاؤل أثر

(1) - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي - مجاوزة الميتافيزيقا-، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 2000، ص 131.

(2) - يجب الإشارة هنا إلى أنّه هناك من الشعراء من كان يؤمن بالغيب لاسيما الشعراء المتحنّفين من أمثال: أميّة بن أبي الصلّت، زهير بن أبي سلمى وعديّ بن زيد... ولكن السائد عموما هو الإنكار، واقد أقرّ القرآن الكريم هذا في مثل إنكارهم البعث في قوله عزّ وجلّ: وقالوا إذا كنّا عظاما ورفاتا أءنّا لمبعوثون خلقا جديدا "الإسراء، الآية 49 وغيرها من الآيات التي تصبّ في هذا المجال.

(3) - سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 1، ج 39

يرغبون ويرجون، لأنَّها موصولة بغيب، وداخلة في قوله عزَّ وجلَّ: **يٰٓرَبِّ يٰٓرَبِّ يٰٓرَبِّ يٰٓرَبِّ يٰٓرَبِّ** (1)
لقد ترجم لهذا علي بن أبي طالب قي قوله:

وكم لله من لطف خفيّ يدقّ خفاه عن فهم الذكيّ
وكم يسرّ أتى من بعد عسر ففرّج كربة القلب الشجيّ
وكم أمرا تساء به صباحا وتأتيك المسرّة بالعشيّ
إذا ضاقت بك الأحوال يوما فثق بالواحد الفرد العليّ
ولا تجزع إذا ما ناب خطب فكم لله من لطف خفيّ⁽²⁾

شت قناعاتهم على أنّ الغيب كلّه خير وأنه مربوط بحكمة يعجز عقل الإنسان عن إدراكها في حينها، أنّها في علم الله من اللطف الخفيّ، إنّ مساحة التّفاؤل في الاستئناس بالغيب واسعة، وواسعة جدا، وهو في واقع الحياة، المستور المكشوف في حينه، هذا الحين الذي هو نافذة أمل ورجاء وترقّب للأحسن والأجمل في كلّ الظروف ومع كلّ المحن.

ولا شكّ أنّ هذا الخطّ هو الذي أكسب النفس البشرية أيام الرّسول ρ قوّة عظمى في تقبّل الموت كغيب كما في قول حبيب بن عديّ:

ولست أبالي حين أقتل مسلما على أيّ حال كان في الله مصرعي⁽³⁾

(1) - سورة البقرة، الآية: 216.

(2) - علي بن أبي طالب: الديوان، ص 84

(3) - ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 91.

في استعذابها مصيبة كما في قول أبو الحكم بن سعيد بن يربوع وهو يعزّي أخته نعم بنت سعيد في زوجها شمّاس بن عثمان بقوله:

اقني حياءك في ستر وفي كرم فإنما كان شمّاس من الناس⁽¹⁾
لا تقتلي النفس إن حانت منيته في طاعة الله يوم الرّوع والباس
قد كان حمزة ليث الله فاصطبري فذاق يومئذ من كأس شمّاس⁽²⁾

وفتح المجال واسعا أمام تشرب الهموم وتقبلها من وحي أنّها في ضيقها غيبا قد يحمل فرجا جميلا يقول عليّ بن أبي طالب:

إذا اشتملت على اليأس القلوب وضاق لما به الصدر الرّحيب
وأوطنت المكاره واستقرت وأرست في أماكنها الخطوب
ولم تر لانكشاف الضرّ وجهها ولا أغنى بحيلته الأريب
أتاك على قنوط منك غوث يمنّ بها اللّطيف المستجيب
وكلّ الحادثات إذا تناهت فموصول بها فرج قريب⁽³⁾

ويمكن ملاحظة فاعلية هذا الغيب أيضا في الشعر الأموي، حين نرفع أستار قصائد كثير من الشعراء لتكشف عن أفراح الرّوح وهي تستسلم للموت استسلاما هادئا مطمئنا يلفّه رجاء العفو والزحزحة عن النار كغيب مرعب في مثل قول ذي الرّمة:

يا ربّ قد أشرفت نفسي وقد علمت علما يقينا لقد أحصيت آثاري

(1)-اقني حياءك: احفظي حياءك والتزمي به

(2)-السيرة النبوية، ج2، ص168.

(3)-علي بن أبي طالب: الديوان، ص 12.

يا مخرج الرّوح من جسمي إذا احتضرت وفا رج الكرب زحزحي عن النار⁽¹⁾

انجذاب الوجدان نحو الغيب المصوّر، و اعتاقه من أسر المجهول، يعني ارتباطه بما هو أقوى وأسمى وهو إرضاء الله، الذي يتجلّى في الرضا بقضائه تماما كما هو في قول مسكين الدارمي:

ما أنزل الله من أمر فأكرهه إلّا سيجعل لي من بعده فرجا⁽²⁾

لعلنا نلاحظ تعلق الشاعر بالغيب الجميل في عز كراهته للمقدور النازل، حفاظا على روحية التفاؤل عنده، يدفعه إلى ذلك يقينه الجازم بالحكمة الإلهية التي ترمي إلى إيقاظ "الفطرة بالابتلاء، وترقيق القلوب التي فيها بقية من خير"⁽³⁾

إنّ هذه الثقة، هي الزاد الذي يوفّره الإيمان للإنسان، ولولاه ما استعذب الغيب ولا استشعره جميلا فهو الذي يمنحه القدرة على بلورة وجدانه حيال المقدور بلورة إيجابية ينشأ معها حسّ التّقبّل للمصائب والهموم بطريقة فيها الكثير من الرضا والاحتساب.

ولعلّ إدخال الإرادة الإلهية في شؤون الغيب وربطها بشؤون الحياة أمر يبعث على التفاؤل خصوصا إذا وعينا أنّ ضعف الإنسان، وقلة تقديره للأشياء ت ت ت ⁽⁴⁾ كفيل بزعزعة الداخل ولفه بكثير من الأفكار السوداوية التي تفسد جوهره وتخرب براءته وفطرته السليمة.

(1)-الديوان: قدم له وشرحه: أحمد حسين سبيح، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص130

(2)-الديوان: تحقيق كارين صادر: دار صادر، بيروت، لبنان، ص31.

(3)-سيد قطب، في ظلال القرآن، مج1، ج ، ص208.

(4)-سورة النساء، الآية: 28.

إنّ تعلق الإنسان بالغيب هو تعلق بمقدور يتمناه جميلا حتّى وإن لبسته الرّيايا كلّ عمره
تماما كما هو حال الحجاج بن يوسف فرغم أنّه أمضى العمر جبارا إلاّ أنّه أ نشد - وهو يحتضر
- نشيدا يملأه حسّ التّفاؤل بعفو الله يقول:

إنّ ذنبي وزن السّماوات والأر
ض وظنّي بخالقي أن يحابي
فلئن منّ بالرّضا فهو ظي
ولئن مرّ بالكتاب عذابي
لم يكن ذاك منه ظلما وهل يظ
لم ربّ يرجى لحسن مآب⁽¹⁾

إننا لو تواصلنا مع هذه الأبيات تواصلنا نفسيا لوجدنا أنّ نفسيّة الحجاج المثقلة بعبء
الخطايا حين استحضرت مآبها العادل توسّلت غيبتها بوسائل معنوية بدأت باعتراف وانتهت
رضا وحسن ظنّ ورجاء قلبت معادلة القيم عنده وعبأتها بكثير من الصور التي بدأت
سلبية. يوضّحها صورة المذنب (قيمة سلبية)، وانتهت إيجابية متفائلة يوضّحها صورة المعترف
(قيمة إيجابية)، صورة الرّاضي بعدل الله (قيمة إيجابية)، و صورة الرّاجي في حسن المآب (قيمة
إيجابية) أيضا.

لقد استجاب الشعر في عصر بني أمية لمفاهيم الغيب، واستأنس به كثير من الشعراء لا
سيما الشعراء الرّهاد . في تقبل أرزاء الحياة وما فيها من عذاب فهذا ثابت قطنة يقول:

وما قضى الله من أمر فليس له
ردّ وما يقضي من شيء يكن رشدا⁽²⁾
وهذا عروة بن أذينة يردد:

لقد علمت وما الإشارك من خلقي
أنّ الذي هو رزقي سوف يأتيني

(1)- أبو علي القالي: ذيل الأمالي والنواذر، دار الكتب المصرية، ص172.

(2)- نقلا عن: شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص76.

أسعى له فيعيني تطلبه ولو قعدت أتاني لا يعيني
كم قد أفدت وكم أتلفت من نشب ومن معاريض رزق غير ممنون
فما أشرت على يسر وما ضرعت نفسي لخلّة عسر جاء يبلوني
خيمي كريم ونفسي لا تحدّثني أن الإله بلا رزق يخليني⁽¹⁾

و لعلنا نلاحظ في أبيات عروة بعض من التواكل الذي يرفضه المؤمن بالسعي كفلسفة سليمة لقهر العجز والتآكل، ولكنّ الذي يشدنا للأبيات هو استئناسه بالغيب الجميل في يقينه بأنّ رزقه لن يخطئه وهذا مدعاة لبعث الهدأة في داخله وبالتالي محو بؤر القلق والخوف التي تؤدّي في كثير من الأحيان إلى اليأس والتشاؤم.

لقد كان الغيب بحمولاته حاضرا أيضا في الشعر العباسي تمثلته كثير من الأشعار وإن كانت بشعر الزهد ألصق **ك أنّ شعر المحون بلغ مداه في التقلّت والانكفاء عن قيم الدين والإغراق في الملذات "والإقبال الحسيّ على الحياة، ساعدت عليه ظروف الاستقرار والانتعاش الاقتصادي الذي عرفته الدولة العباسية في طورها الأول كما ساعد عليه كثرة حانات القصف والعريضة وبيت المقينين وما إليها... [إلى الدرجة التي] صار فيه المحون بكلّ صورته العادية والشاذّة مباحا"**⁽²⁾ فهذا أبو النّوّاس يناغي مجونه وهو يوظّف عناصر الغيب توظيفا فنيا لا نوافقه عليه حين يجعل الحمرة قرينة الملائكة في قوله:

هي الصّباح تحيل اللّيل صفوتها إذا رمت بشرار كاليواقيت
رمي الملائكة الرّصاد، إذا رجمت في اللّيل بالنّجم مراد العفاريت⁽³⁾

(1) - نقلا عن: شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج2، ص372.

(2) - للتوسع انظر: عزّ الدين إسماعيل: في الأدب العباسي-الرؤية والفنّ، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص289.

(3) - أبو النّوّاس: شرح محمود أفندي واصف، المطبعة العمومية، مصر، 1889، ص252-253.

أوحين يمدّ خيط عمرها بيوم الحشر الذي تتمنى أن تخلد فيه مع الخضر في صحبة
شيطان يحدوها والشاعر بألوية السكر يقول:

فقلت لها يا خمر كم لك حجة؟ وقالت سكنت الدنّ ردحا من الدهر
سمعت بزدي القرني نقبل خروجه وأدركت موسى قبل صاحبه الخضر
ولو أنني خلّدت فيه سكنته إلى أن ينادي هاتف الله بالحشر
فبتنا على خير العقار عوابسا وإبليس يحدونا بألوية السكر⁽¹⁾

وهذا الانفلات له خطره، وإن كان سرعان ما انكفأ عنه ومال حين مالت نفسه عن
الدنيا واستشعرت معاني الأُنس الإلهي بعد أن غطّاه الشيب وبدأ يفيق من سكره
مفكراً في الحياة وعواقبها وفي الغيب وما فيه من خفايا البعث والنشور والموت والفناء فنراه يردّد:

يا طالب الدنيا ليجمعها جمحت بك الآمال فاقتصد
والقصد أحسن ما عملت له فاسلك سبيل الخير واجتهد
واعمل لدار أنت جاعلها دار المقامة آخر الأبد⁽²⁾

إنّ تصالح أبا التوّاس مع نفسه جرّه إلى التصالح مع الغيب، وقراءته قراءة مشرقة بشمس
التوسّل كما في قوله:

أدعوك سبحانك اللهمّ فاعف كما عفوت ياذا العلي عن صاحب الحوت⁽³⁾

(1) - المصدر السابق، ص 292.

(2) - المصدر نفسه، ص 193.

(3) - المصدر نفسه، ص 252.

مستنيرة بنور المناجاة كما في قوله أيضا:

يا ربّ إن عظمت ذنوبي كثرة
فلقد علمت بأنّ عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلاّ محسن
فبمن يلوذ ويستجير المجرم⁽¹⁾

ولعلّه هنا يتقاطع مع أبي العتاهية في زهدياته حين يقول:

إلا هي لا تعذبني فإني
مقرّ بالذي قد كان مّي
ومالي حيلة إلاّ رجائي
لعفوك إن عفوت وحسن ظني⁽²⁾

أو في قوله:

أدعوك ربّ كما أمرت
تضرّعا فإذا رددت يديّ فمن ذا يرحم
مالي إليك وسيلة إلاّ الرجا
وحميل عفوك ثمّ إنّي مسلم⁽³⁾

ويحمل على نفسه أيضا حديث الموت والقبور والبعث والنشور كما في قوله:

ولو أنا إذا متنا تركنا لكان
الموت راحة كلّ حيّ
ولكنّا إذا متنا بعثنا ونسأل
بعدها عن كلّ شيء⁽⁴⁾

ويظهر من خلال نموذج كلّ من أبي النّوّاس وأبي العتاهية أنّ النّفس الغارقة في الإثم

(1)-المصدر السابق، ص 199.

(2)-الديوان، دار صادر، بيروت، 1964، ص425.

(3)-المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(4)-المصدر نفسه، ص483.

والخطيئة إذا استيقظ داخلها انفتحت على عوالم عليا تبعث فيها من الطاقات ما يدفعها إلى إعادة صياغة وجودها بطريقة تمكّنها من اكتشاف حجم الضياع الذي كان يلفّها، فتحاول ما استطاعت جبر انكسار الروح باستدعاء الجمال النائم فيها والخير الذي أسكره خمر التلاهي والعبث مردّة قول أبي العتاهية:

يا عجباً للناس لو فكّروا وحاسبوا أنفسهم وأبصروا⁽¹⁾

ذكر عزّ الدين إسماعيل⁽²⁾ وشوقي ضيف⁽³⁾ أنّ العامّة من الناس في دولة العباسيين تلقّفوا أشعار أبي العتاهية، وعانقوا أفكار الزهد والتقوى، لا لأنس يبعث على التفاؤل بغد فيه كثير من الأمل في فرج الله، إنّما لأنّها ارتبطت بواقع نفسي متأزم يلوّن جوانب المعيشة فيه تشاؤم وسواد، لضيق الحال وعموم الشعور بالفروق الهائلة بين الناس بعضهم وبعض، أمام الثراء الفاحش الذي غمر بيوتا وتجانى عن أخرى، غير أنّنا نرى أنّ هذا التفسير هو تفسير ماديّ محظ تنفي معه القراءة الروحية للظاهرة كمخرج تفاؤلي يأنس فيه الإنسان بالغيب، وهو يعيش لحظة مصارحة مع الذات، التي أمضت العمر تغرف للمحسوس كلّ ما لذّ وطاب وتأسف وتحزن إن عزّ المطلوب.

أضف إلى ذلك أنّه لا يمكن تحليل الظواهر في الواقع الإسلامي بمعزل عن الأثر الذي تركه الإسلام في النفوس، فالزهد في تصوّري لطيفة من لطائف الوعي التي كانت سائدة في الضمير الجمعي الإسلامي آنذاك استطاعت أن تحافظ على الحدّ الأدنى لتواصل العامّة مع الغيب ذلك إنّ الاستئناس بالغيب ليس حكراً على العارفين فقط وإنّما هو ملاذ المتعبين من

(1)-المصدر السابق، ص178.

(2)-للتوسّع انظر: عزّ الدين إسماعيل: في الأدب العباسي الرؤية والفنّ، ص 291 وما بعدها.

(3)-للتوسّع النظر: شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص 107.

الأناسي، بل هو فتحة أمل على خير كبير، إذا كشفه الإنسان ووعى أسراره، استطعم الدنيا بكل ما فيها من شؤم، و تقبلها بكل ما فيها من عذاب، لأنّ المتفائلين وحدهم من يقولون إنّ الله لا يقدّم للإنسان إلاّ الخير، وعدم كشفه للغيب هو شرط لبلوغ الحقيقة، حقيقة الوجود، وحقيقة المصير، وحقيقة الخلود التي يفتكها الإنسان من اعترافه بالحدود التي يمكن أن يصل إليها الإنسان وهو يتدافع مع هذا الغيب مرّة بالصبر والتّحمل ومرات بتفسير مغالقه تفسيرات تقوم على مبدأ التفاؤل الذي يتحرّى لحركيته عبارة (لعلّ فيها خير) كاحتجاج إيجابي على قهر الظروف.

3- تفعيل القيم الإيجابية:

ليست القيم في فلسفة الأدب، متاه وتلاش، إنّما في عمقها الكبير بؤرة إحساس عال تتوهج بها الهوية الفرديّة للأديب، ويظهر من خلالها مستوى وعيه بحضارة تنبت في الأصل من الأعماق، حضارة منطلقها قيمة إيجابية، توزّعها في الأمم والأجيال قدرة الأديب على تفعيلها في مجتمعه ودفعها قدما نحو الحياة والخلود، فهل عاشت هذه القيم في ذاكرة الجاهلي؟

مّا لا يخفى على دارس الأدب أنّ الشعر الجاهلي، في عمومته تبنّى ثقافة القيم، وعاش على إيقاعها تشدّه إليها الأعراف والعادات والتقاليد⁽¹⁾، وتدفعه إلى تبنّيها اعتقادات سادت تدعو إلى تبنّي الخير فلسفة في الحياة كانت في بعض ملامحها بقايا أثر من الديانات التي سادت المجتمع العربي آنذاك، من نصرانية ويهودية⁽²⁾، فجرى العرف بين العرب عموما على إكرام الضيف، وحفظ الجوار، والوفاء بالعهد ونصرة القبيلة، والانتصار للمظلوم، وقول الحق ودفع

(1)- للتوسّع انظر: عبد الغني أحمد الزيتوني: الإنسان في الشعر الجاهلي، ص 193

(2)- انظر: المرجع نفسه، ص 194، وانظر أيضا: حسني عبد الجليل يوسف: لشعر والمجتمع في العصر الجاهلي، ص 35 وما بعدها.

الزور، وتقدير الشرف، والتحلّي بالعبو والحلم والعفة،، كان الشعراء أول من تحلّى بها ودعا إليها، وأول من هجوا من خرج عنها ونأى عنها ومن يستقرئ الأشعار الجاهلية يتأكد بأن الأخلاق الفاضلة كانت من ألمع الصور المشرقة التي ميزت فطرة العربي، فهذا الأعشى يفخر بما يتحلّى به من أخلاق تنأى به عن الضغينة والحقد حيث نجده يقول:

واني لتراكَ الضغينة قد أرى قذاها من المولى فلا أستشيرها

وقور إذا ما الجهل أعجب أهله ومن خير أخلاق الرجال وقورها

وقد ينس الأعداء أن يستفزني قيام الأسود، وثبها وزئيرها⁽¹⁾

وهذا المتلمس يدعو إلى، عدم البغي على الناس وظلمهم فيقول:

ومن يبغ أو يسع على الناس ظالما يقع، غير شك، لليدين، وللفم⁽²⁾

وبهذا المعنى قول زهير بن أبي سلمى:

ومن لم يذذ عن حوضه بلسانه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم⁽³⁾

وتوضّح أشعار كثيرة فخر العربي بكرمه في مثل قول ليبيد بن ربيعة:

وكم فينا إذا ما المحلّ أبدى نحاس القوم من سمح هضوم

يباري الريح ليس بجاني ولا دفن مروّته لئيم

إذا عدّ القديم وجدت فينا كرائم ما يعدّ من القديم⁽⁴⁾

(1)-الديوان، ص15.

(2)-الديوان: تحقيق وشرح كامل الصيرفي،معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، 1970، ص323.

(3)-أحمد أمين الشنقيطي، شرح المعلقات العشر، ص62.

(4)-إحسان عباس، شرح ديوان ليبيد بن ربيعة، ص105-106.

كما تعكس في مواضع كثيرة مدى تقدير الإنسان العربي لقيمة الوفاء في مثل قول خدّاش بن زهير:

أبي فارس الضيحاء عمرو بن عامر أبي الذّم واختار الوفاء على الغدر⁽¹⁾

لا غرابة بعد ذلك أن نجد أنّ الشعر الجاهلي يشير في كثير من مضامينه إلى تلك القيم العالية، ويذوذ عنها ذوداً لتعطينا بذلك صورة مصغّرة عن الحسّ الإنساني المرهف الذي كان يميّز به العربي والذي أخفت ملامحه ما شاع عنه من روايات حول عصبية وحبه للذّم والوآد والثأر.

إنّ تفحصاً سريعاً للامية الشنفرى كنموذج⁽²⁾ يكشف أنّ القيم الإيجابية في حياته، كان لها الصدى على مستوى حياته ومعاملاته "فهي تحتوي على أصول تربية عريقة استقاها الشاعر من الحياة، وفيها يبحث عن الإباء، ودعوة إلى مفارقة مالا يرجى خيره، ودعوة إلى الصبر والجلد وتحمل المشاق في سبيل المآرب الجليلة"⁽³⁾ ولذا أقرّها النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقد نسب إليه قوله: "رووا أولادكم لامية الشنفرى، فإنّها تعلم مكارم الأخلاق. .."⁽⁴⁾ وليس أدلّ على ذلك من قوله:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإنّي إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمّت الحاجات واللّيل مظلم مطايا وأرحل
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها لمن خاف القلى متحوّل

(1)- الأخصف الأصغر: الاختياران، تحقيق فخر الدين قباوة، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974، ص438

(2)- للتوسّع انظر: علي الشعيبي: الإيجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والإسلام، ص148

(3)- المرجع نفسه.

(4)- مجموعة من المؤلّفين: محاضرات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1954، ص147

لعمرك ما في الأرض ضيم على امرئ سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل⁽¹⁾

إنَّ ميل الشاعر عن قومه، ورحيله والليل مظلم، هو في الحقيقة رحيل عن ليل الظلم والأذى، ليل الضيق والقلبي والأحقاد، ليل القيم السلبية التي لا يرتضيها والتي تأبأها نفسه هذه النفس المغلفة بلاآت الترفّع عن كل ما يشين من صفات الذلّ والجبن والاستكانة يقول:

ولست بمهيف⁽²⁾ عشى سوامه⁽³⁾ مجدعة⁽⁴⁾ سقبانها⁽⁵⁾ وهي بهل⁽⁶⁾
ولا جباً⁽⁷⁾ أكهى⁽⁸⁾ مرب⁽⁹⁾ بعرسه
ولا خرق⁽¹⁰⁾ هيف⁽¹¹⁾ كأنّ فؤاده
يظالها في أمره كيف يفعل
يظلّ به المكاء⁽¹²⁾ يعلو ويسفل⁽¹³⁾

المشبعة بقيم الإيجاب من تجلّد وصبر وإقدام وإباء كما في قوله:

إذا الأمعز⁽¹⁴⁾ الصّوان لاقى مناسمي
تطائر منه قاذح ومغلل

-
- (1)- ديون الشنفرى، جمعه وحققه وشرحه: إميل يعقوب، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996، ص58-59.
 - (2)- مهيف: السّريع العطش.
 - (3)- سوامه يرعاها ليلاً خوف العطش
 - (4)- سيّئة الغذاء.
 - (5)- أوّلادها.
 - (6)- يشدّ به ضرع النّاقة لئلاّ يرضعها ولدها
 - (7)- جباً: جبان.
 - (8)- أكهى: جبان ضعيف.
 - (9)- مرب: ملازم لزوجته
 - (10)- خرق: دهش من الخوف
 - (11)- هيف: رقيق طويل
 - (12)- المكاء: طائر
 - (13)- ديوان الشنفرى، ص61.
 - (14)- الأمعز: الأرض الغليظة ذات الحجارة.

أديم مطال الجوع حتى أميته وأضرب عنه الذكر صفحا فأذهل
و أستفّ ترب الأرض كيلا يرى له عليّ من الطّول امرؤ متطول⁽¹⁾
ولولا اجتناب⁽²⁾ الدّم لم يلف مشرب يعاش به إلاّ لديّ ومأكل
ولكنّ نفسا حرّة لا تقيم بي على الضّيم⁽³⁾ إلاّ ريشما أتحوّل⁽⁴⁾

وفي هذا ملمح بارز عن تجذّر القيم في العمق العربي، وتقرير تربوي ميداني عن تأديب النفس ورياضتها على مكارم الأخلاق، والنّهوض بتكاليف إيجابية كثيرة تتركز عليها، إن على مستوى الفرد كما هو الحال عند الشنفرى أو على مستوى العامّة كما عبّر عنها غيره من الشعراء.

غير أنّ هذه القيم في ثقافة العربي القديم تملك وجودها، ولكنّها كانت تفتقر لرؤية تستلهم منها استقرارها وثباتها" من منطلق أنّ الفرد كان يلتزم بما بوصفها مفخرة من مفاخر الرّجل الكامل، دون انتظار جزاء غير رضا الجماعة وتحقيق الذات"⁽⁵⁾ وضمان الذّكر الحسن.

ولعلّ الجدير بالذّكر هنا أنّ الرسالة المحمّديّة، في ظلّ جاهلية الإنسان القديم، لم تنطلق من مبدأ رفض الكلّ، وإنّما جاءت لتدعم ما ساد من قيم إيجابية في الواقع الجاهلي حين صور النبي ρ بأنّها استكمال للقيم الأخلاقيّة في قوله: "إنّما بعثت لأتمّم مكارم

(1)-متطول: الممتنّ .

(2)-الدّم: العيب

(3)-الضّيم: الظلم .

(4)-ديوان الشنفرى، ص62-63.

(5)-حسني عبد الجليل يوسف: الشعر والمجتمع في العصر الجاهلي، ص36

الأخلاق" (1).

وهكذا رسمت خطأ جديدا في مفهوم القيمة، خطأ يقوم على قواعد الأخلاق ذلك أنّ القيمة الإيجابية هي ليست ما يحسّه الإنسان من نبل فقط، وإنما ما يتركه من أثر فعّال يحمل على التغيّر والتغيير نحو الأفضل إن على مستوى الذات أو على مستوى الجماعات.

هذا الأثر الذي أسماه محمد عابد الجابري "العمل الصالح" (2) والذي يعتبره في الموروث الإسلامي قيمة مركزية منها يأتي الرضا والقبول، بما يرتقي الإنسان في سلم القيم. قيمة مركزية، منشأها إيمان، ولذا كثيرا ما "ورد لفظ الإيمان وما اشتقّ منه مقرونا في القرآن في الغالب الأعمّ، بألفاظ وعبارات أخرى تشير إلى وجهته الاجتماعية ومضمونه الإنساني ومن العبارات التي تتكرّر في القرآن بعد لفظ "الإيمان" وكأنّها ترتبط معه بعلاقة شرط بمشروط عبارة "العمل الصالح". ويكفي أن يقوم المرء باستعراض سريع للخطاب القرآني حتى يلاحظ أنّ عبارة "الذين آمنوا وعملوا الصالحات" التي تكرر مرارا بهذه الصيغة أو بصيغ أخرى ترمز حقا إلى أنّ العمل الصالح هو محور القيم الإسلامية" (3).

ولعلّه لا جدال في أنّ ربط العمل الصالح بالإيمان، هو الذي فتح قلوب الجيل الأوّل من أصحاب الرسول على معانقة الوحي، وتثمين القيم التي دعا إليها، بحسن تفعيلها في المجتمع وتبنيها مفاهيم جديدة في الفلسفة للخير. حتى إذا قوبلت جهود الواحد فيهم وهو في عزّ عطاءاته بالنكران والجحود وقلة التقدير، فعّل طاقة الإيمان كقيمة ثابتة لتحريك القيم الإيجابية فيه من منطلق التفاؤل والاستمرار في تطهير الأنا والآخر، ولعلّ بلال

(1) - رواه البخاري في كتاب الأدب المفرد، كما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة بلفظ (لأتمّم صالح..)

(2) - للتوسّع انظر: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، ط1، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 593 وما بعدها

(3) - المرجع نفسه، ص 593 وما بعدها.

بن رباح أصدق من عبر عن هذا وهو ينافح عن قيمة التوحيد.

لقد كان لشعراء الدعوة الأوائل اليد الطولى في تفعيل هذه القيم في قلب القصيدة الإسلامية، لا يجرّهم إلى ذلك رضا القبيلة أو انتصار الذات أو ابتغاء الذكر الحسن، وإنما يدفعهم حسّ الآخرة المعلق بحبّ الحق والخير والجمال.

لقد كانت الشحنات الانفعالية التي تحملها أشعارهم، شحنات إيجابية مفعمة بالرضا والثناء والامتنان وغير ذلك من العواطف الإيجابية التي لونت حياتهم بلون وجدانهم وما يعتمل في قلوبهم من مشاعر تنم عن اتجاهاتهم المتفائلة تحوّل معها شعر الشاعر فيهم إلى ضرب عملي من ضروب الحياة، كشفت عن الفواصل الدقيقة بين الشاعر الموحد والشاعر الوثني فهذا كعب بن مالك تتحوّل الحكمة على لسانه إلى مادة إسلامية روح القيمة فيها الفعل الحسن أي العمل الصالح الذي يشكر به الإنسان عند الله، وما سواها زاد فان يقول:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشرّ بالشرّ عند الله سيّان

وإنما قوّة الأ حساب ما عمرت عارية كارتداد الثوب للسان⁽¹⁾

إن يسلم المرء من قتل ومن مرض في لذّة العيش أبلاه الجديدان

فإنما هذه الدنيا وزينتها كالزاد لا بد يوما أنّه فان⁽²⁾

هذا العمل الذي يفعل قيمته قوله أيضا:

شتان من هو في جهنم ثاويا أبدا ومن هو في الجنان منخلد⁽³⁾

إنّ هذا الحسّ الديني يطرح نفسه عند كعب بن مالك مع كل القيم، وعلى كلّ

(1)-السان: الإنسان

(2)- كعب بن مالك: الديوان، ص76-77.

(3)-المصدر نفسه، ص23.

المستويات مستثمرا أخلاق الرسول ρ من صلابة ونقاء قلب، وصبر، وحلم ورشد وعلم وورزانة، عناصر معنوية لتثبيت القيم وتفعيلها يقول:

رئيسهم النبيّ وكان صلبا نقيّ القلب مصطبرا عزوفا
رشيد الزمر ذو حكم وعلم وحلم لم يكن نزقا خفيفا⁽¹⁾

إنّه يطرحها كشخصية متكاملة، أخذت رؤيتها عن كلّ شيءٍ بطرف تدعّمها أنوار الوحي، حتّى تأكّدت وترسّخت في العقول والقلوب فصارت واقعا مطلوباً ومرغوباً ارتقى معه وعي الشاعر بقيمة القيم كالرشد والسماحة والكرم كما في قول كعب بن زهير:

صموت وقوال فللحلم صمته وبالعلم يجلو الشكّ منطقه الفصل

فتى لم يدع رشدا ولم يأت منكرا ولم يدر من فضل السّماحة ماالبخل⁽²⁾

وهي بحمولتها الإسلامية وبرسمها الجديد أكثر المصطلحات قدرة على تغيير الدّاخل وتوجيه نحو الإيجابية والفاعلية. "و تصوّر المسلم للأمر على هذا النحو، لا جرم يرفع من قيمته في نظر نفسه، كما يرفع من اهتماماته"⁽³⁾ فيصير الصبر مثلاً قيمة إيجابية يبلغ معها صاحبها مرتبة الكريم وهو يجالده همومه كما في قول كعب بن زهير:

فاصبري مثلما صبرت فإني لا أرى الكريم إلاّ الصبور⁽⁴⁾

ويصير معها قوّة البأس والوفاء بالذّمم وفعل الخير قيما إسلامية، تحطّت البعد الجاهلي إلى أبعاد إيمانية صاغت لأصحابها وجوداً حقيقياً وهي تفعل القيم يقول كعب بن زهير:

(1)- المصدر السابق، ص48.

(2)- كعب بن زهير، الديوان، ص188

(3)- سيّد قطب: خصائص تصوّر الإسلامي، ص168

(4)- الديوان، ص188.

الفصل الثاني:التمازلية في الشعر الإسلامي القديم: الرؤية والتشكُّل

القيم الإيمانية في تثبيت الوحدة، وتأكيد نجاعتها في المحافظة على روابط الألفة والمحبة بين الناس بما يعبر عن الثراء الداخلي للإنسان وما يرتبط به من موقف روحي يستطيع بتفعيله أن يسهم بلا شك في العمل على إقرار الحق والعدل والسلام.

لقد أدرك علي بن أبي طالب هذا الثراء فراح يدعو في ثنائية الخير والشر إلى التحصن بفعل الخير كما في قوله:

والخير أمنع جانبا منقمة الجبل المنيعه
والشر أسرع جرية من جرية الماء السريعة
ترك التعاهد للصديق يكون داعية القطيعة

لا تلتطخ بوقية في النّاس تلتطخك الوقية⁽²⁾

والتخلق بالحلم كما في قوله:

وكن معدنا للحلم واصفح عن الأذى فإنك لاق ما عملت وسمع⁽³⁾

أو في قوله:

ما ودني أحد إلا بذلت له صفو المودّة مني آخر الأبد
ولا قلاني وإن كان المسيء بنا إلا دعوت له الرحمان بالرشد
ولا ائتمنت على سرّ فبحت به ولا مددت إلى غير الجميل يدي
ولا أقول نعم يوما فأتبعه بلا ولو ذهبت بالمال والولد⁽¹⁾

(1) - سورة آل عمران، الآية: 103.

(2) - علي بن أبي طالب، الديوان، ص 52.

(3) - المصدر نفسه، ص 34.

لا شك أن هذه اللوحات الأخلاقية، هي انبثاق تلقائي من قلب مؤمن وعقل مستنير ونفس تواقّة لتحرير الإنسان كي يؤدي دوره ويتحكّم في سلوكه ويضبط مسار حياته، ضبطاً يقوم على ضوء الهدي الإلهي، والتّوجيه النبوي، وأحكام الشريعة الغراء.

إنّ المتنبّع للشعر الأموي يقف على بعض النماذج التي شحنت قوافيها لإثراء القيم حيث تبدو الصّور فيها منسجمة مع بدايات التّصوّر الإسلامي، "القائمة على مبدأ تفعيل قيم الخير ونبذ الشرّ فهذا الفرزدق يغوص على الأساس النفسي للأخلاق جاعلاً للإنسان نفسين: نفس خيرة هي مصدر كلّ خير ونفس شريرة، هي مصدر كلّ شرّ حيث يقول:

لكلّ امرئ نفسان نفس كريمة وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها
ونفسك من نفسك تشفع للندي إذا قلّ من أحرارهنّ شفيعها⁽²⁾

ولعلّ الفرزدق استوحى هذا المعنى من قوله عزّ وجلّ، " قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ آيَاتٌ فَذَكِّرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ الَّتِي كُنْتُمْ تُعْبَدُونَ " وهو يرمي من خلاله إلى الإشادة بالنفس الكريمة، التي وجه كرامتها، مقدار ما فيها من خير، وغير بعيد عن الفرزدق قول العجاج أيضاً عارضا ثقافة القيم:

لا أشتّم المرء الكريم المسلم ولا أرى شتم البريء مغنما
ولا ابن عمّي أن أراه مفحماً وجارة البيت أراها محرماً

(1)-المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)-الفرزدق: الديوان، شرح وتعليق وطبع: عبد الله إسماعيل الصّاوي، ط1، ص514

(3)-سورة الشمس، الآية: 10.

كما قضاها الله إلاّ إنّما مكارم السّعي لمن تکرماً
مخافة الله وعلماً أنّما يجزي المجازى عاملاً ما قدماً⁽¹⁾

إنّ لآت رفض القيم السلبية تتصدّر الأبيات، رافضة الاصطدام بوجودان الآخر (الكريم المسلم) مبرزة قوّة روحية عالية، تلاشت فيها قيم الصراع والمشاحنة والازدراء، مهياًة في باطنها ناهرها لاحتضان الإنسان ومدّه بقيم الخير، وجعله قيمة كبرى في الحياة صورتها الأم عمل الصالحات.

وعلى هذا النحو امتدّ حسّ الإيجابية في أشعار الشعراء، يدفعهم إليه وعي كبير بقيمتها، وقيمة تذكير الناس بما مربوطة بالخوف من الله، وابتغاء الجزاء الأوفى في الآخرة.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن كثيراً من صفحات الشعر الأموي، طبعت بالطابع القيمي بفعل تأثير الروحية الإسلامية الجديدة التي غيرت نفسية العامة، كما غيرت مثلهم الأعلى في الفضائل والأخلاق⁽²⁾ فأضحى رأس الحكمة أجراً لآخرة قال أبو الأسود الدؤلي مخاطباً من عطلّ في داخله قيم الخير يمينه طول الأمل داعياً إياه إلى الإحسان:

أيّها الآمل ما ليس له ربّما غرّس فيها أمله
ربّ من بات يمنيّ نفسه حال مندوب مناه أجله
والفتى المحتال فيما نابه ربّما ضاقت عليه حيله
قل لمن مثّل في أشعاره يهلك المرء ويبقى أمله

(1) - لويس شيخو: شعراء النّصرانية بعد الإسلام، القسم الثاني، ص 136-137

(2) - شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 66

نفس المحسن في إحسانه فسيكفيك سناء عمله⁽¹⁾

إنّ تغيير وتعديل وجدان الإنسان في الشعر، يحتاج إلى إيمان شاعر ذلك أنّ تساوق ما يؤمن به من قيم أقرّها الدين أو دعى إليها، مع القيم الاجتماعية يعمل على غرس روح التفاؤل وبزوغ نتائج مؤثّرة في حياة المرء وفي علاقاته مع ذويه والمتصلين به عن قرب⁽²⁾ وليس أقرب للشاعر في هذا المقام من المتلقي، فهو خزّان أفكاره، ووعاء قيمه "، ويستطيع عبر توفير المفاهيم العقلية التي تؤكّد صحّة الخير وبطلان الشرّ⁽³⁾ من تغيير الرّكّامات الوجدانية من رديء إلى جيد ومن سلبي إلى إيجابي ومن راكد إلى حركي إلى درجة تصبح فيها القيم الإيجابية في الأشعار ساقية تدور تغسل بحركيتها أدران العقل والوجدان.

ونحسب أنّ الشعر العباسي أيضا لامست أشعاره هذه الأبعاد فهذا ابن الرومي يدعو إلى فعل الخير في قوله:

فانفذ لخيرك لا لشرك واتّبع أولاهما بالقادر الغفار⁽⁴⁾

وهو حين يربط فعل الخير بالله عزوجلّ إنّما يربطه - في اعتقادي - لما فيه من راحة للنفس التي تبغي سعادة الدنيا والدين، ويلاحظ الموقف نفسه لدى أبي العلاء المعري وهو يدعو بإيمانية كبيرة إلى التآزر في فعل الخير حين يقول:

أنجد أخاك على خير يهّم به فالمؤمنون لدى الخيرات أنجاد⁽⁵⁾

(1)- ابن عبد ربّه: العقد الفريد، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940، ج3، ص190-191

(2)- للتوسّع انظر: يوسف ميخائيل أسعد: التفاؤل والتشاؤم: ص102

(3)- المصدر نفسه، ص113

(4)- الديوان، مطبعة توفيق الأدبية، مصر، 1924، ج2، ص169.

(5)- ديوان لزوم ما لا يلزم برواية الإمام التبريزي، تقديم وشرح وفهرست: وحيد كباية، حسن حمد، ط2، دار الكتاب

أبجاء، بطاقة الخير الكامنة فيهم، والتي تمّ بهم إلى مسالمة الناس حتى يسلموا من
غوائلهم تماما كما قال البستي:

من سالم الناس يسلم من غوائلهم وعاش وهو قير العين جذلان
فالرّوض يزدان بالأنوار فاغمة والحرّ بالعدل والإحسان يزدان⁽¹⁾

ولعلّ في البيت إلماحا إلى قوله ρ "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"⁽²⁾
ومثل هذا الخطاب ضرورة اجتماعية ومطلب جوهري لتفعيل القيم ولعلّها في شعر الزهد
أرسخ فهذا محمود الورّاق لا يلقى الإساءة بالإساءة إذ يجد في ذلك وقودا لتهييجها، وإنّما
يلقاها بالعمو والرفق والبر والرحمة مطفئا نار الجهل بالحلم وموحدة الغضب بالصّفح مستئنسا
بقوله تعالى: عى ك ك وؤ⁽³⁾ وقوله أيضا: ⁽⁴⁾ حيث
نجده يقول:

إني وهبت لظالمي ظلمي وغفرت ذاك له على علمي
ورأيته أسدى إليّ يدا لما أبان بجهله حلمي
رجعت إساءته عليه وإح ساني إليّ مضاعف الغنم
وغدوت ذا أجر ومحمدة وغدا بكسب الظلم والإثم

العربي، 1998، ج1، ص306.

(1) -ديوان أبي الفتح البستي، مطبعة جمعية الفنون، بيروت، 1294هـ، ص74.

(2) -رواه البخاري: ج1، رقم10.

(3) -سورة الشورى، الآية: 40.

(4) -سورة البقرة، الآية: 237.

وكأنما الإحسان كان له وأنا المسيئ إليه في الحكم
ما زال يظلمني وأرحمه حتى رثيت له من الظلم⁽¹⁾

إنّ الروحانية التي سكنت جوانحه رسمت لوحة جميلة لنفس مؤمنة تشعّ ألقا وضياء، وهي تحاصر الشرّ بالخير، وتضغط على القبح، بالعمل الصالح منبئة أنّ القيم الإيجابية عاشت في نفوس شعراء بني العباس وانزعت في قصائدهم تماما كما انزعت قبلا عند بني أمية، وقبلهم عند شعراء الدعوة من منطلق أنّ "الدين عقيدة شاملة ومثلا أعلى للقيم، يتمسك الإنسان بأهدابه فيهدب روحه وسلوكه، ويجعل منه أداة عطاء، فتصبح الحياة بناء على ما يرسخه الدين في نفس هذا الإنسان ساحة تنافس شريف نحو المثل الأعلى، تتلاشى فيها قيم الصراع التي تغذيها النوازع الفردية والظلم والازدراء، فيعيش الإنسان مع أخيه الإنسان يربطهما إحساس واحد بإنسانيتهم، وإحساس واحد بأنهما وحدا في هذه الحياة لكي يؤديا مهمة الاستخلاف الإلهي في الأرض"⁽²⁾.

إنّ إرادة التغيير في عمومها مرتبطة بإرادة الحياة، وإرادة الحياة مرتبطة بالتفأؤل، ولا شيء أقدر على بعثه في النفس البشرية من تفعيل القيم الإيجابية.

وفي الأخير يمكن القول أنّ هذه القراءة الإسلامية جعلتنا نخلص، إلى تحديد منطلقات التفأولية في الشعر الإسلامي عبر مراحل من خلال رؤية حضارية تداخل فيها العقل والوجدان، انتهت إلى ما يلي:

أ- منطلقات التفأؤل على مستوى العقل هي:

(1)- نقلا عن شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج3، ص413

(2)- شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص45.

الفصل الثاني:التأويلية في العصر الإسلامي القديم: الرؤية والتشكُّل

- معرفة الله
- فهم الوجود
- غاية الوجود
- ب- منطلقات التّفاؤل على مستوى الوجدان هي:
 - الارتقاء بالشّعور الوجداني.
 - الاستئناس بالغيّب
 - تفعيل القيم الإيجابية.

وإنّ قراءة مننّدة للشعر العربي القديم في إطار التّأصيل لفكرة التّفاؤلية، تجعلنا نعيد النظر في كثير من المعاني والمفاهيم المغيّبة، بسبب عدم الوعي بألية التّأصيل الإسلامي للأدب والشعر العربيين، وما هذه الدّراسة، سوى محاولة انفتاح على قراءة التراث قراءة إسلامية.

مقارن للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

التفأؤلية في الشعر العربي الحديث والمعاصر: المدّ و الانكسار

أولا: المسار التأصيلي.

ثانيا: المسار الانفتاحي.

إنّ التّراسل الشّفاف بين القديم والحديث في الشعر العربي، يؤكده تواصل الشعراء مع الرّؤية التّفاؤليّة، عبر المضامين الخاصّة بالتفاعل والتّواصل الاجتماعي والسياسي والنّفسي الذي حملها الشعر المحافظ، فما كادت الحملة الفرنسيّة، تمّد جذورها في تاريخ العالم العربي عموماً ومصر بوجه خاص، حتّى أحدثت تغييراً جوهرياً، وردّ فعل عنيف، نجم عنه انقلاب واسع النّطاق في الكيان العربي، وشغف كبير بالانفتاح على الحياة الجديدة في ظلّ ألوان المدنيّة الحديثة، التي شهدتها أوروبا وفرنسا في القرن التاسع عشر ممثّلة فيما جلبه نابليون بونابرت من أساليب حديثة أثناء الغزو سنة 1798⁽¹⁾ ترجمها الانتصار السهل الذي حقّقه الحملة الفرنسيّة على المماليك، وهي تقطع طرق الممرّات إلى الهند.

هذا الانتصار كان بمثابة الصدمة⁽²⁾، أيقضت المسلمين من وهم القناعة بقوّتهم ومنعتهم وتفوّقهم⁽³⁾ ومدّت جسراً من الأسئلة التي بدأت تدور حول الهوية، والعقيدة، والنّظم المؤسّساتيّة، والتقاليد الاجتماعيّة والثّقافيّة، تعمّقت بعد وضوح التأثير الحقيقي للغزو الفرنسي على مصر" وذلك حين أحكم محمّد علي (1769-1849) قبضته على مصر، وراح -وراء البحث عن سرّ تفوّق الغرب العسكري- يستقدم التّقنيين والخبراء، وأقدم على تبنيّ نظم التعليم الغربيّة، وإرسال الطّلبة العرب إلى الغرب وخصوصاً إلى فرنسا.

يمكن تحديد بداية مسيرة التحديث في عام 1816، حين فرض على البلاد نظام تعليم غريباً، لا يتّفق في كثير من جوانبه مع نظام التّعليم التّقليدي، مستقدياً لتحقيق ذلك مدرّسين

(1)- للتّوسّع انظر: محمّد أحمد العرب: عن اللّغة والأدب والنّقد - رؤية تاريخيّة فنيّة، ط1، دار المعارف، مصر، 1980، ص 89.

(2)- هناك صدمات كثيرة تعرّض لها العالم العربي قبل هذا التاريخ، ولكنّ ما يهّمنا هنا هو تلمّس الخطوات الأولى التي أثّرت بشكل أو بآخر في حركة التّجديد الشعري.

(3)- للتّوسّع انظر: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ط3، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ص 51 وما بعدها.

من إيطاليا وفرنسا وبريطانيا مما أدى في المحصلة النهائية إلى إضعاف سيادة القيم التقليدية، وقد تابع إسماعيل حفيد محمد علي (تولي الحكم بين عام 1863. 1879) سياسة تحديث التعليم بحماس، وكانت نيته أن يجعل مصر جزءاً من أوروبا⁽¹⁾ مما فتح المجال واسعاً أمام الثقافة الغربية بطرائقها المختلفة للتوغل في قلب العالم العربي، محاولة إحداث القطيعة مع الأنا، أسهمت بحظ كبير في تحريك الصراع بين القديم والجديد وطرح سؤال الأنا والآخر في ظل قيم الثبات والتحول.

في ظل هذه المعطيات تشكل الأدب من بعض وجوهه، وسلك في خطه الإبداعي مسارين اثنين: مسار تأصيلي، ومسار انفتاحي.

(1) - كامل فرحان صالح: الشعر والدين - فاعلية الرمز الديني المقدس في الشعر العربي، ص 153.

أولاً: المسار التأصيلي / المد:

ويمثل ريادته جيل جديد، أفاده الاحتكاك بالغرب ففتح عينيه على ذاته، وعلى تاريخ أمته، فراح يستوحي التراث، ويحاكي نماذجه من حيث المعاني والصّور والأحيلة، ونهج القصيدة، والأسلوب الموسيقي، هذفه تطوير الشّعر بالعودة الحميدة إلى أصوله التراثية، والخروج به من الرّكاسة والضعف والعامية التي شهدها قبل النهضة، إلى قوّة المعنى ورسالة المبنى في إطار ثقافتنا العربية الإسلامية الأصيلة، وتراثنا العربي السّامق، ومقوماتنا الشعرية الخليلية عبر مواضيع لا تفصل عن وجدانات الشعراء وتجاربهم الدّاتية، وقضاياهم السّياسية والاجتماعية التي شهدها عصرهم⁽¹⁾.

والجدير بالذكر هنا، أنّ المسار التأصيلي، مثله حركة الإحياء للقديم بريادة محمود سامي البارودي، وشكيب أرسلان، وعائشة التيمورية، وإن استمرّ نامياً متطوراً وداعياً للتّجديد في إطار التّأصيل عبر إنتاج شعراء أعلام ك: حافظ إبراهيم، وأحمد شوقي، وأحمد محرم، وعمر أبوريشة، و خليل مردم، والجواهري... وغيرهم كثير، يدفعهم إلى ذلك انبعاث الوعي الدّيني في العالم العربي الحديث، بفضل حركات الإصلاح⁽²⁾ التي عايشت الإشكاليات النهضوية الأولى، وحاولت تنبيه الأمة إلى ما يحدّق بها من أخطار، جرّاء تطويق العالم الأوربي للعالم الإسلامي ومحاصرته لقيمه ولغته ومعتقداته وتراثه، باسم المدينة والنّهضة، ليدخلوا جميعاً في فلك الإحياء أو الانبعاث أو ما نسميه بمرحلة التّقليد الواعي التّأصيلي.

(1)- للتّوسّع انظر: عمر الدّسوقي: في الأدب العربي الحديث، ط8، دار الفكر، مصر، 1973، ص209-211.

(2)- ولعل أهمّ الحركات التي نهت للخطر الذي يحيط بالمسلمين، ودعت إلى الإصلاح هي: الحركة الوهابية التي ركّزت على الجانب العقيدي، والحركة الأفغانية التي ركّزت على الإصلاح السّياسي، في حين اهتمت حركة محمد عبده بالإصلاح الاجتماعي، حيث كان لهم اليد الطولى في إذكاء الوعي والتنبيه إلى خصوصية الشّرق الدّينية والعربية والحضارية، مع ضرورة التّصدي للاستعمار الأوربي الذي اتّخذ من مصطلح التّجديد والنّهضة وسيلته في تفتيت العالم الإسلامي وضرب بعضه ببعض. للتّوسّع انظر: محمد الكتّاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، ج1، ص74 وما بعدها. وانظر أيضاً: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص312.

لقد كان السؤال المحوري الذي دار حوله الصراع هو: إحياء ماذا؟ وبعث ماذا؟ والحفاظة على ماذا؟ ليأتي الجواب مرتبطا بضرورة إحياء الماضي، واستعادة أساليبه في التفكير والتعبير تماما " كما لجأ الأوروبيون إلى تراثهم الإغريقي والروماني القديم يلتمسون فيه ذخرا ينتفعون به في بناء تحضنتهم الحديثة، ويربطون به بين حاضرم وماضيهم ... جامعين إلى ذلك لنظر من جديد في حياتهم الروحية، ملتصقين في منابع دينهم الأولى، ما يحقق التوازن بين طبيعة الحياة القديمة، ومقتضيات الحياة في المجتمع الحديث"⁽¹⁾ وبعث الوعي بقيمة ما يحمله ديننا من قيم، تستطيع بما فيها من أبعاد عقديّة وحضاريّة، توجيه العاطفة الدنيّة لخير الأمّة، وصدّ المعتدي، ودفع عجلة التطور إلى الأمام.

لقد أخذ هذا الحلم طريقه إلى التجسّد عبر رجالات آمنوا بالفكرة، فسخرّوا أقلامهم للذود عنها وراحوا بأشعارهم يثّون في وجدان الشعوب ما يكن به مدّ جسر التّفاؤل بقدرتهم على الحياة. وقدرتهم على التغيير، ندرتهم على التشكّل من جديد وفق رؤية إسلاميّة تقوم على مبدأ الإيمان بالإنّيّة⁽²⁾ كمعطى حضاري، تمثله محمود سامي البارودي وجدانا وكيانا شعريا، بدأ من الذات، التي ترمز في بعدها العميق إلى الذات العربية القادرة على الانبعاث متى ما انزعت في تربة الأصول، تمثّلها من خلال أشعاره التي ردتّ بدلالات الذاتيّة المخزونة فيها، قيم الإجابيّة في الحياة، عادت للناس في عصره، ثقّتهم بأنفسهم ومواهبهم وإسلامهم المحيد، الذي كان على المدى مبعث القيم . يقول حاثا الإنسان على أن يكون فاعلا في الحياة:

بادر الفرصة واحذر فوتها فبلوغ العزّ في نيل الفرص

(1)- عبد القادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر المعاصر، مكتبة الشّباب، المنيرة، 1992، ص19-20

(2)- الإنّيّة: أوّل من أورد هذا المفهوم هو ابن سينا في كتابه الاشارات والتنبّهات، وهو يعني الشعور بالذات، ومنه أخذ ديكارت المبدأ الذي جعله محور فلسفته " أنا أفكر إذن أنا موجود" أو ما عبر عنه " بالكوجيتو ". ويعتبر العلامة ملود قاسم ناي بالقسام أول من أعاد إحياءه بنفس المعنى كأساس فلسفي لفكرة الوجود المستقلّ ولقد أشار لكلّ هذه التّفصيل في كتابه: أصاليّة أم انفصاليّة ط1، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1991، ج2، ص326 وما بعدها.

واغتتم عمرك أيام الصبا فهو إن زاد مع الشيب نقص

لن ينال المرء بالعجز المنى إنما الفوز لمن هم فنص⁽¹⁾

فالمبادرة بالفرصة لنيل العز، واغتنام العمر لبلوغ المنى، هي في الحقيقة همّة العربي الأصيل، وحرمة النفس التواقة للتميز، حتى إذا سادت أفرغ عليها من قيم الثبات ما زادها ألقا وتألّقا يقول:

إذا سدت في معشر فاتبع سبيل الرشاد وكن مخلصا

ووال الكريم ودار السفيه وصل من أطاع وخذ من عصا

ونقب لتعلم غيب الأمور فإن من الحزم أن تفحصا

ولا تبقيّن على فاجر فإن اللئام عبيد العصا

وإن خفي الحق فاصبر له وبادر إليه إذا حصحصا

وأخلص لربك في كل ما نويت، تجد عنده مخلصا

فما الدهر إلاّ خيال سرى وظلّ إذا ما سجا قلّصا⁽²⁾

ولعلنا نلاحظ في هذه الأبيات أنّ الآخر المخاطب هو في الحقيقة أنا القيم المزروعة فيه، توحدت مع كاف الخطاب، لتحسد مظهر الارتقاء بالشّعور الإنساني، وهو يلبس العقل والكرم والعلم والصبر والإخلاص، معاني تمتدّ وتتسع لتعبّر عن الذات.

لقد كان زمن محمود سامي البارودي زمنا صعبا، ومع هذا استطاع بشعره أن يقذف فيه بعض أنوار الماضي، وينبّه إلى قيمة التراث وقيمة العروبة وقيمة الإسلام راسما خطا تفاعليا،

(1) -محمود سامي البارودي: الديوان، حققه وصحّحه وضبطه وشرحه: علي الجارم ومحمد شفيق معروف، ج2، دار المعارف، 1971، ص183 وما بعدها.

(2) -المصدر نفسه، ص187

غمرت بريقه الأحداث، فكان بحق رائد الانبعاث والإحياء.

"لقد كان الشعور بالتراث، وقوام الدين عليه شعورا حاضرا باستمرار، بفضل هذا الارتباط بين الثقافة والدين، واللغة والدين... وكانت لهذه الثقافة هيمنتها الروحية وسلطانها الفكري على جميع المستويات"⁽¹⁾ بوصفها "نظام من التفكير أولا، وتصور شامل للحياة الإنسانية على أساس ذلك النظام ثانيا"⁽²⁾ ولذا وجدت مع معطيات التجديد بانعكاساته الفكرية والادبولوجية في عصر النهضة من يتصدى للدفاع عنها كمنظومة من القيم، تستطيع أن تضمن لنفسها البقاء ما بقي لها الدين كأساس خالد، هذا الدفاع الذي تجلى في إطار مسار التأصيل في:

1- دعم الوحدة الإسلامية:

لم يكن الوعي الديني الموجود في نفوس الشعراء الذين نهضوا بحركة البعث باهتا، ولا إحساسهم بخصوصيتهم الحضارية مهتزا، وإنما كانت تتحرك مع الأحداث السائدة آنذاك حيث " كانت الظروف التي تسود العصر، توحى بأن الخصومة بين الشرق والغرب هي خصومة بين الإسلام والمسيحية أو هي استمرار للحروب الصليبية كما تصور بعض زعماء الوطنية وكتابها. وكان يعين على تدعيم هذا التصور ما يدور من حروب بين تركيا من ناحية، وبين الدول الأوروبية الطامعة في اقتسام أملاكها من ناحية أخرى [يزيد في تأكيده] مهاجمة كثير من سياسة الغرب وكتابه للإسلام والمسلمين وتصويرهم في صورة الهمج والمتخلفين..."⁽³⁾ لتترجم عن واقع إسلامي يعاني تكالب الاستعمار الأوروبي عليه وسعيه الحثيث، لتقوية روح الانفصال

(1)- محمد الكتّاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ص 174

(2)- المصدر نفسه: ص 145.

(3)- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط 1، مكتبة دار الآداب، القاهرة، ج 1، ص ح (مقدمة)

بينه وبين هذه الدولة، التي كانت تمثل رمز الوجود ورمز الخلافة الإسلامية.

لقد كانت مقولة جمال الدين الأفغاني في نهاية القرن التاسع عشر "لاجنسية للمسلمين إلا في دينهم"⁽¹⁾ " معبرة عن إحساس عام بين التابعين للدولة العثمانية، يقتضي منهم التوحد لمواجهة أعداء الإسلام، وأعداء الدولة لعثمانية، التي هي في نظر معظم المسلمين حينئذ حامية حمى الدين، والمنوط بها الدفاع عنه، حتى أن الشيخ محمد عبده كان يرى " أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله، إنها المحافظة لسلطان الدين الكافلة لبقاء حوزته، وليس للدين سلطان في سواها"⁽²⁾ وهو وإن ردّد هذا، فقد ردّده في حينه ليضمن التفاف المسلمين حولها، وتأييدهم لخلفائها، وبالتالي تأييدا للإسلام ودفاعا عنه.

لقد اتضح هذا الاتجاه بين كثير من كتّاب العصر ومفكره وعلمائه على اختلافهم، ولكنه كان لدى الشعراء أوضح، ترجم صدق عما اعتراهم من خوف وما أصابهم من تدمر وهم يرون المارد العثماني تتساقط أوراقه الواحدة تلو الأخرى مع كل معركة يخسرونها، ومع كلّ خيانة تجيء، ومع كلّ تمرد داخلي يتسع ويرمي بأطنابه في كل اتجاه، ليأتي شعرهم وثيقة تحدي ترفع " لتنمية الشعور بالرابطة الإسلامية، تغذية الإحساس بالخطر الذي يهدّد شعوبها أمام غول الاستعمار الغربي المتربّص بما فيدعوها للتجمّع حول تركيا، بوصفها أقوى هذه الشعوب وأقدرها على قيادة المعركة ضدّ العدو المشترك"⁽³⁾ من جهة وصورة الخلافة الإسلامية من جهة أخرى.

لقد كان مدخل الشعراء من أمثال أحمد شوقي، وأحمد محرم، وحافظ إبراهيم وغيرهم هو مدح الخلفاء، لا بوصفهم صورة العدل الحقيقي، وإنما بوصفهم رموز الخلافة الإسلامية، إذ تمثل

(1)- نقلا عن: سعد أبو الرضا، الأدب الإسلامي قضية وبناء، ط1، عالم المعرفة، جدة، ص57.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3)- محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج1، ص3.

مظهرا من أعظم مظاهر الإسلام، ومدحهم يعني بلا شك التفاف الجماهير حولهم، وبالتالي ضمان الترابط والوحدة يقول أحمد شوقي مادحا الخليفة التركي عبد الحميد:

رضي المسلمون والإسلام

فرع عثمان، دُم فداك الدوام

إيه عبد الحميد جلّ زمان

أنت فيه خليفة وإمام

عمر أنت، بيد أنك ظلّ

البرايا وعصمة وسلام

ما تتوّجت بالخلافة حتّى

توّج البائسون والأيتام

أمة التّرك والعراق وأهلوا

ه لبنان والرّبي والخيام

عالم لم يكن لينظّم لولا

أنك السّلم وسطه والوئام⁽¹⁾

إنّه حين يمدحه إنّما يمدح عمر الغائب الحاضر فيه، يمدح نموذج الخليفة الإسلامي وهو يتحمّس الرّعيّة ويلفّها بكل الخير، ليعود بالذاكرة، إلى زمن الخلافة الرّاشدة، وهي تتوّج بيد من سلم تاج العدل على رؤوس البائسين والأيتام، ليصبح بعدها عبد الحميد الرّمز، معادلا موضوعيا لكلّ الوئام الممكن، القادر على جمع التّرك والعرب وهم يجابهون العدوّ المشترك.

لقد أدى الخطر الكبير الذي كان يهدّد العالم الإسلامي آنذاك، بالتّشردم إلى يقظة الشعراء والشعراء فركّزوا على مدح الخليفة، وجملوه بوحدة الدّولة التي بنيت للسّعد والنّور دفاعا عن الإسلام وتمكيننا له في الأرض فهذا حافظ ابراهيم يقول في ذكرى تأسيس الدّولة العليّة سنة 1906:

لقد مكّن الرّحمان في الكون دولة

لعثمان لا تغفو ولا تتشعب

بناها فظنّتها الدراري منزلا

لبدر الدّجي تبني وللسّعد تنصب

(1) - أحمد شوقي: الشوقيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، مج 1، ج 1، ص 183.

وقام رجال بالإمامة بعده فزادوا على ذاك البناء وطنبوا
وردّوا على الإسلام عهد شبابه ومدّوا له جاها يربّي ويرهب
أسود على البسفور تحمي عربنها وترعى نيام الشرق والغرب يرقب⁽¹⁾

ليفصح عن دولة لها تراث وتاريخ وهوية ومشهد مثل لقرون صدمة للغرب.

لقد تفنّن حافظ إبراهيم في لغة الخطاب، وهو يدغدغ مشاعر الجماهير، ويشدّهم شدّاً إلى حيث دولة التمكين، حين اختار الألفاظ المشحونة بالحس الإيجابي، وهو يمدحها مثل (مكن، بناها، بدر الدجى، فزادوا على، البناء، ردوا. عهد الشّبّاب، مدّوا لها جاها) ليزيد من خط التّفأول بالوحدة، وخط الدّفاع عن هذا الدّين، الذي يعدّ على الدّوام تحدياً يفسّر حميّة أحمد محرم وهو يشيد بالترك والعرب على السّواء في مثل قوله:

يا آل عثمان من ترك ومن عرب وأيّ شعب يساوي التّرك والعرب⁽²⁾

ويوضّح ولاءه لآل عثمان متوحّداً فيهم كعربي مسلم مفاخرًا بعلمهم، وقوّتهم وسياستهم

بقوله:

إنّا بنو عثمان⁽³⁾ أعلام الورى والأرض تشرف فوقها الأعلام

إنّا السنّام إذا الأنام تفاخرت والنّاس فيهم منسم وسنّام⁽⁴⁾

(1) - حافظ إبراهيم: الديوان، ضبطه وصحّحه وشرّحه: أحمد أمين، غيره، ط2، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1987، ص331.

(2) - أحمد محرم: ديوان - السياسيات -، جمعه وحقّقه وشرّحه: محمود أحمد محرم، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت ج2، 1984، ص488.

(3) - عثمان بن ارتغرل زعيم أتراك وادي قرّه سو في الأناضول، هزم البيزنطيّين عند بروسا وازنق، 1301، ميلاديّة ثمّ أسّس سلالة بني عثمان.

(4) - أحمد محرم، الديوان - السياسيات -، ج1، ص41.

هذا العلم، وهذه القوة، وهذه السياسة التي أبان عنها الخليفة عبد الحميد وهو يذوذ عن
حياض الإسلام، ليحميه يقول:

إنّا يسوس أمورنا وقيمها ملك بأمر إلهه قوام
رحب الذراع كفى الذي نعني به رأي له في المشكلات حسام
عبد الحميد أتاح في أيامه للملك ما ذهبت به الأيام
لولا حزامته وشدة بأسه ومضاؤه لتضعع الإسلام
مازال يحمي حوضه مذ جاءه وكذاك يحمي غيله الضرغام
دم يأمر المؤمنين فما لمن عاداك بين العالمين دوام
لازلت يا ركن الخلافة شامخا تعنوك الأعراب والأعجام⁽¹⁾

لقد كان الخليفة في رؤية الشاعر، ركن الخلافة المتين، وصيغته التي اكتملت وهو يدافع
عن الأنا الحضارية التي تأبى الفرقة والموت والتشتت. ولذا عمد إلى إصباغه بكل تلك الصفات
الإيجابية من حكمة وحزم وشدة بأس راسما له صورة مثالية، سيطرت على ذهنه، واعتملت في
أنحائه واقعا، يضمن استمراره كلما امتد في ماضيه واستلهم منه الرؤيا التي تضمن تحريك الواقع
الذي كان آنذاك ينشد من يوجهه نحو الوحدة، التي ارتخت حبال أمصارها وهي تستجيب
لدعوات الانفصال والتّمرد والتي تفتن لها الخليفة العثماني عبد الحميد فأطلق صيحته المشهورة:
(يامسلمي العالم اتحدوا). "محاولا بعث العالم الإسلامي بعثا روحيا، يسترجع فيه فعالية
عقيدته وحيويتها، ويخلق وحدة إسلامية شاملة تجمع المسلمين على تباعد الديار واختلاف

(1) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الدول"⁽¹⁾.

لقد كان بعض المفكرين يرون أنّ عبد الحميد استغلّ في الحقيقة جوهر الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي أطلق فكرتها جمال الدين الأفغاني فسعى لترويج سياستها من منطلق "أنّه يتوفّر ولو من الوجهة الشكلية على الأقلّ على أكبر قوّة وأقوى سلطة في العالم الإسلامي"⁽²⁾ غير أنّ" أحدث الدراسات التاريخية كشفت عن سلامة موقف السلطان عبد الحميد⁽³⁾ فهو صاحب الصيحة المعروفة المشهورة التي هزت الغرب والعالم كلّه: **يامسلمي العالم اتحدوا.**

كما كشفت ترجمة مذكرات هرتزل الصحفي اليهودي، صاحب كتاب (الدولة اليهودية)، ومؤسس الصهيونية الحديثة براءة موقف السلطان عبد الحميد التاريخي، من كثير ممّا ألصقه به أعداء المسلمين لاسيما عندما عرض عليه هرتزل خمسين مليوناً من الجنيهات الذهبية لخزانة الدولة، وخمسة ملايين أخرى لخزانة السلطان الخاصة، بالإضافة إلى بعض المشروعات لدعم الدولة العثمانية اقتصادياً، مقابل السماح لليهود بإنشاء مستعمرة صغيرة لهم قرب القدس ينزلون بها وكان ممّا ردّ به السلطان عبد الحميد على هذا العرض: (إنّ بيت المقدس قد فتحه المسلمون أوّل مرّة بخلافة سيّدنا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ولست مستعداً أن أتحمّل في التاريخ وصمة بيعها لليهود وخيانة الأمانة)"⁽⁴⁾.

على هذا الوجه مدحه كثير من الشعراء، وعلى طريق الاعتزاز بالوحدة، والدعوة إلى التماسك تجاوزوا مفاصده وأخطائه فهذا علي الغياثي في عيد الدستور العثماني سنة 1908

(1)- محمد الكتّاني: الصّراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص 79 .

(2)- المرجع نفسه: ص 81.

(3)- للتوسع انظر : أنور الجندي: تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث، دار الاعتصام، القاهرة، انظر أيضا دراسة محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار الجيل، بيروت، 1977، وانظر أيضا: علي حرب: مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق: محمد حرب عبد الحميد، دار الأنصار، القاهرة، 1978، ص 4 - 16.

(4)- سعد أبو الرضا: الأدب الإسلامي قضية وبناء، ص 95 .

يتجه إليه، في أخريات أيامه، مذكراً بأمل الأمة فيه لانتشال مصر من الضياع الذي تعانيه في ظل الاستعمار الإنجليزي يقول:

أمير المؤمنين مضت قلوب إليك يحثها الحبّ المكين
تؤمل أن تراها لها معيناً وأنت لها على الدهر المعين
وأنتك أمامها الأمل المرجى وفيك لدائها البرء المبين
فيا أمل القلوب إليك مصر تشير وبين جنبها حنين
تحنّ إليك ياربّ المعالي وقد حلتّ بساحتها الشجون
رمتها الحادثات بشرّ قوم لهم في كلّ مظلمة شؤون
قضت في عصرهم مصرولولا رجاء فيك ماقرت عيون
فأعزز يا حمى الإسلام شعبا بعزك لا يذلّ ولا يهون⁽¹⁾

وهذا حافظ ابراهيم -رغم هجائه له - يعود ليمدحه من جديد لما بذله من جهد في تأمين الحرمين وتخليصه من مفاسد الشريف - بعد تمرده في مكة- واحتوائه فكرة الوحدة العربية:

أثنى الحجيج عليك والحرمان وأجلّ عيد جلوسك الثقلان
أرضيت ربك إذ جعلت طريقه أمنا وفزت بنعمة الرضوان
مني على دار السلام تحية وعلى الخليفة من بني عثمان
وعلى رجال الجيش من ماش به أو راكب أو نازح أو داني

(1)- علي الغياطي: ديوان الغياطي، ط2، مطبعة عطايا، مصر، 1938، ص55.

وعلى الأولى سكنوا الحسنى سوى ذا كالذي يدعوالى العصيان

وإلى الحجاز الخارجي ومابه إلا اقتناص الأصفر الرّنان

ماللشريف المنتمي حسبا إلى خير البرية من بني عدنان

أمسى يمالئه، وينصر غيّه وضلاله بحثالة العربان⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ في كلّ ما سبق من شعرالمدح للخليفة الرّمزكنموذج، قوة ارتباط الشعراء بدينهم وقوة إحساسهم بضرورة الوجود الإسلامي، الذي شكل إلى يومنا الحدّ الفاصل بين حضورنا أو غيابنا في خريطة التاريخ.

لم يقف الشعراء لدعم الوحدة عند مدح الخليفة الرّمز وإنما تعدّوها أيضا إلى الدّعوة إلى دعم الخلافة العثمانية ضد أعدائها، وتعبئة الشعور الإسلامي لمساندتها بوصفها حامية الإسلام والذّائدة عنه، ومن ذلك ما يقوله محمّد عبد المطّلب في الحرب بين تركيا وإيطاليا في طرابلس الغرب:

بني أمنا أين الخميس المدرّب وأين العوالي والحساب المدرّب

إذا اهتزّ في نصر الحفيف تساقطت نفوس العدا من حدّة تتحلب

بني مصر هذا الدّين يدعو فأقبلوا على الله في تأييده وتقربوا

بني مصر قد رام الخلافة معشر تنادوا على غدر بها وتألّبوا

بني مصر هذا موقف العزم فانهضوا سراعاً إلى إحرازه وتألّبوا

إذاما تنادى المسلمون فإنّما لنجدتنا كلّ الممالك ترقب

وكم في سبيل الله من أريحية لمصريها ربّ الخلافة يشعب⁽¹⁾

إننا نلاحظ في هذه الأبيات تعاطفا وجدانيا كبيرا، ينبعث من قلب الظروف السياسية، ليروي حرارة تعلق الشاعر بمبدأ الوحدة، نلمسه في نداءات التعبئة المكررة بلفظ (بني مصر) تقوية للعزائم، وتحفيزا لهمم الشعوب، كي تدافع عن الخلافة وتؤكد انتماءها لذاتها الحضارية. ولعل أحمد شوقي يسانده في هذا أيضا حين يقول:

ياقوم عثمان والدنيا مداولة تعاونوا بينكم ياقوم عثمان

كونوا الجدار الذي يقوى الجدار به فالله قد جعل الإسلام بنيانا⁽²⁾

فهذه التعبئة هي نوع من التذكير بقيمة الترابط والتعاون لتثبيت الوحدة، وتأكيد الانتصار لهذا الدين.

لقد أفرز هذا الشعور في وجدان الشعراء حمية القول، لرفع الهمم وفتح باب الأمل والرجاء في الحفاظ على دولة الخلافة بنجدة الإسلام ومؤازرة المجاهدين، من منطلق أن كل عدوان هو في الحقيقة عدوان على الإسلام والمسلمين فهذا محمد عبد المطلب يقول في عدوان إيطاليا على طرابلس دائما:

دعا صارخ الإسلام يالبنبي الهدى أغار العدا أين الحسام المهند

أرادت حما الإسلام روما فأقبلت زعانفها في بغيها تتشعب

حذار فللإسلام في كل بلدة دهاة إذا ما أظلم الرأي أثقبوا

إذا ما تنادى المسلمون فإنما لنجدتنا كل الممالك ترقب⁽³⁾

لقد شدّ أوصال الأمصار التي كانت مفككة، خيط الشعور بضرورة الوحدة، وشدّ جبل

(1)- الديوان : مكتبة الاعتماد، مصر، ج1، ص25-31.

(2)- الديوان، مج1، ج1، ص187

(3)- الديوان، ج1، ص212.

الوحدة، تحذير الشعراء من خطر الانقسام والفرقة ومن ذلك ما يقوله أحمد شوقي مخاطباً الخارجين عن الصّف الإسلامي:

أيها النّافرون عودوا إلينا ولجوا الباب إنّه الإسلام
غرض أنتم وفي الدهور سهم يوم لا تدفع السّهام السّهام⁽¹⁾
أوما يقوله حافظ إبراهيم:

هالك الفرد منشأه توان وموت الشعب منشأه انقسام
وإنّا قد وينا وانقسمنا فلا سعي هناك ولا وئام
فساء مقامنا في أرض مصر وطاب لغيرنا فيها المقام⁽²⁾

وهي كلّها معان تنهل من روح الإسلام، دَعَم الشعراء بها مبدأ الوحدة، لجمع الشّمْل في مواجهة الخطر الصليبي على بلاد الإسلام.

2- تأكيد الهوية:

ليس الرجوع إلى الوراء، يمثّل دائماً صورة التخلّف والركود، بل على العكس من ذلك فقد يكون الرجوع، بداية الامتداد في الحاضر، وذلك عندما يتعلّق الأمر بالمجتمع العربي، ذلك لأنّ "تتمتع العربيّ الحديث، سليل المجتمع الإسلامي القديم الذي كانت العقيدة الإسلاميّة تسيطر عليه، وتستقطب كلّ رؤى الحياة فيه وهذا أمر طبيعي بالنسبة لدين شمولي كالإسلام، لا يقبل بطبيعته الفصل بين الأمور الدنيويّة والدنيويّة.

"فالإسلام بحسب النظام الفقهي الذي يمثل الشطر الأكبر من الثقافة الدنيويّة، يستوعب كلّ الأحكام التي تنظم سلوك الأفراد، وعلاقاتهم بالمجتمع في جميع المستويات كما يختص علم

(1)- الديوان، مج 1، ج 1، ص 185.

(2)- الديوان، ص 369.

الكلام، وهو الفقه الأكبر، بتحديد جوهر العقيدة الدينية. وبذلك يتغلغل الدين عميقة ونظاما وأخلاقا في حياة الفرد والجماعة، ويربط بين حلقات الوجود ربطا محكما لا سبيل إلى تفكيك عراه أو الأخذ ببعض أحكامه ونبد البعض⁽¹⁾.

لذا ظل فجر الإسلام مشرقا، يتحرك في فكر المبدع في دائرة الاعتزاز بالهوية العقديّة التي هي منطلق تواصله مع الذات والحياة، حتى إذا تغيّرت الأوضاع واعتري الحياة العربية في العصر الحديث، ما اعتري الأمم من أسباب الضعف والانحسار، بفعل عوامل عدّة أولها الاستعمار وآخرها انصبغ العالم العربي بالصبغة الأوربية فكرا وسلوكا، إذ "انفصل الدين عن الدولة، وانحصر دوره في تنمية النوازع الأخلاقية بعد أن كان هو الوجه السياسي للمجتمع...، وشاعت الأفكار المعادية للدين.

كما ظهرت دعوات حارّة تدعو إلى إهمال اللغة العربيّة وإحلال العاميّة محلّها أو كتابتها بحروف لاتينية، بلغت هذه الموجة ذروتها في نهاية العشرينات⁽²⁾، وهنا وجد شعراء التيار الإسلامي المحافظ أنفسهم مظطرون لمواصلة معركة الأفكار، للتأكيد على الهوية الإسلامية في أبعادها العقديّة والتاريخيّة واللغويّة، بعد أن اتّضحت مساعي الداعين إلى التّجديد، لاسيما بعد سقوط الخلافة وإعلان كمال أتاتورك عن قيام الدولة العلمانيّة.

لقد انبروا يدافعون عن العقيدة كعمق تتحرّك في دائرته الأخلاق، وتتوحّد من خلاله مشاعر المسلمين وهي تدافع عن وجودها في إطار منظومة قيم لا يتميّع فيها التّصوّر ولا السلوك وإنّما تنطلق بجدس الإيمان بالله لتعظيم الإسلام، "والكشف عن مزاياه، من خلال ما اشتمل عليه من مبادئ تتصل بحياة النّاس في معاشهم ومعادهم وسائر شؤونهم السياسيّة والاجتماعيّة

(1)- محمد الكتّاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج 1، ص 71

(2)- أحمد حسن يوسف: التيار الإسلامي في قصص عبد الحميد جودت السّحّار: الهيئة المصرية للكتاب، 1985، ص 19.

والاقتصادية والفكرية" (1). ن أن بدأو بالرد على من هاجموا الإسلام واتهموه بأنه دين رجعي، لا يصلح أن يقوم على أساسه نظام اجتماعي راقى مثلما صرح كرومر وغيره من المستشرقين (2) فهذا معروف الرصافي يدافع عن الإسلام بقوله:

يقولون في الإسلام ظلما بأنه يصدّ ذويه عن طريق التّقدّم
فإن كان ذا حقا فكيف تقدّمت أوائله في عهدها المتقدّم
لقد أيقظ الإسلام للمجد والعلّاء بصائر قوم عن المجد نوم
وأطلق أذهان الورى من قيودها فطارت بأفكار على المجد حوم
فلا تنكروا شمس الحقيقة أنّها لأظهر من هذا الحديث المرجّم (3)

إنّ أبياته تتحرّك تحركا إيجابيا، تبعث في المتلقي دفقة الشّعور بأنّ هذا الدّين عظيم، حين تنفي عنه صفات الجمود وتلبسه من معاني التّألّق والرّفعة ماجعله شمس حقيقة أضاءت على المدى القلوب والعقول.

لقد كان التّكالب الغربي على العالم العربي عظيم، وكان إحساس الشعراء بالخطر أعظم ولذا تحرّكت أشعارهم، عن وعي كامل في كلّ البقاع لتجلي روح التّجاوب مع الإسلام بكلّ قيمه ومثله في مثل ما قال ممدوح حقي:

إنّما الدّين نفحة من هناء خطّ فيه الرّحمان عهد السّماح
من حميم الصّحراء أنبتة الله منارا فوق الرّبي والبطاح

(1) -نبيل سليمان طبوشة: الاتّجاه الإسلامي في الشعر المصري المحافظ -من 1882 إلى 1919-، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، 1990، ص286.

(2) -للتوسّع انظر: محمد محمّد حسين: الاتّجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر، ص273 وما بعدها.

(3) عبد اللّطيف شرارة: شعراؤنا - الرّصافي، دار بيروت، للطباعة والنّشر، بيروت، 1982، ص87.

فتهاوى الجهالة والظلم وشعت منائر الإصلاح
وزها العلم والسلام يرفان عليها من مسفر وضاح⁽¹⁾

لتعرض لمحات من طاقات العقيدة، وهي تمتد في داخل الشعراء نفحة من هناء، تضيء جوانح الوجود، مراهنة على الإصلاح والعلم والسلام.

تمتد منبهة المتلقي إلى أن الغرب لم يجرز تقدما، إلا بفضل مأخذ من ديننا فهذا أحمد الكاشف يقول:

بني الشرق أدعوكم إلى خير منهج يعيد إليكم نضرة العيش ثانيا
فجاروا بني الغرب الذين تشبهوا بأجدادكم، حتى تناولوا المعاليا
وأنتم بتقليد الجدود أحق من عدى سلبوكم مظهرا كان زاهيا
أسركم أن المحارم تستهى ولم تلق فيكم من حماها محاميا
و أعجبكم أن الطرائف تعفى ولم نر منكم يابني الشرق واقيا
وإن لكم سيفا من الدين ماضيا يفل إذا جردتموه المواضيا
فأحيوا به نهج النبي وجددوا مقاما لدين الله أصبح باليا
و ردوه حتى تستعيدوا شبابه نضيرا، وإلا عاش ضمآن ذاويا
كفاه اكتئابا ما مضى من سكوتكم وغفلتكم عن أمره وكفانيا
فأرضوه عنكم بانتهاج طريقه فما أجمل الدنيا إذا بات راضيا
هنالك نحيا في نعيم ونضرة ونأمن عدوان العدى واللياليا⁽¹⁾

(1) - مجلة التمدن الإسلامي: م5، العدد3، 1939، ص92.

ولعلّ الشاعر هنا ينبّه إلى أنّ الدّين في عمقته حضارة، وليس التّفلت منه سوى بداية اليأس والصمت والغفلة، ولذا فالأولى التّمسك به، والالتفاف حوله لضمان الأمن والدّعة.

لم يقف الشعراء عند حدّ الدّفاع عن الإسلام كعقيدة، وإنّما ألحوا على الإشادة به وإبراز الكيان الإسلامي، والتذكير بأعجاد المسلمين، والتنبيه إلى ما يضمّه الإسلام من أسباب حضاريّة، تمكّنهم من العودة إلى الذات، بتفعيل القيم النّائمة فيهم، بعد أن جرفهم تيار التغريب نحو التقليد، والتظاهر بالحدّات، والتبجّح بالتعاصر، مما أدّى إلى الوقوع في المفاصد الاجتماعيّة وتعاطي الخلاعة والتحرّر من القيم الدّينيّة والأخلاقيّة⁽²⁾.

قد وجد الشعراء مادّتهم في التّنديد بمجذّ المفاصد بالعودة إلى التاريخ واستلهام أحداثه ومواقف رجاله لترشيد العقل، وتطبيب النّفس تطبيبا روحيا تدرك من خلاله قيمة ما ضيّعت من قيم. من منطلق أنّ " التاريخ واقع، والماضي والحاضر سلسلة متّصلة الحلقات، والتّجربة الحضاريّة، مهما مضى عليها من عقود وأقرون تبقى مصدر إشعاع، ومعين خبرات، وينبوع عظات وعبر، والبطولة الفدّة المرتبطة بفكر أو عقيدة، تسبغ هيمنتها على كلّ العصور"⁽³⁾ وبالتالي كان المبدأ الأوّل في استلهام التّاريخ هو الإشادة بشخص النّبي ρ لا بوصفه نبيا فحسب، ولكن بوصفه مجاهدا نافع عن الإسلام وأبان عن مزاياه، في جهاده وغزواته مستثمّرين في ذلك سيرته وأخلاقه استنهاضا لهمم النّاشئة للحفاظ على الذات وتأكيد للهويّة: يقول أحمد شوقي:

نبيّ البرّ، بينه سبيلا وسنّ خلاله، وهدى الشّعابا

(1)-الديوان، مطبعة التّرقّي، مصر، 1914، ج2، ص82.

(2)-للتوسّع انظر: محمّد الكتّاني، الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص66.

(3)-نجيب الكبلاني: رحلتي مع الأدب، ط2، دار ابن حزم، بيروت، 1992، ص66

تفرّق بعد عيسى الناس فيه فلما جاء كان لهم متابا
وشافي النفس من نزعات شر كشاف من طبائعها الذئبا
وكان بيانه للهدي سبلا وكانت خيله للحق غابا
وعلمنا بناء المجد حتى أخذنا امرة الأرض اغتصابا
وما نيل المطالب بالتّمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا⁽¹⁾

إنّ استحضار المعاني الأخلاقية بهذه الصورة، هو في الحقيقة استحضار لفطرة السليمة التّوافة في عوالمها إلى الرّفعة والمجد وبلوغ المرام "بوصفها الشاهد الأمثل الذي ينبغي للإنسان أن يستحضره في تطلّعه إلى الالتزام القيم"⁽²⁾، والنّبي في هذا الموضوع مثل أعلى لهذا الالتزام لاسيما إذا تعلّق الأمر بواقع مترديّ عاش فيه شباب تلك المرحلة نفور من كلّ ما هو قيمي، أمام انبهار كبير بما أنجزه الغرب.

ولا عجب أن نرى خط الشعراء موصولاً بمدحه⁽³⁾ بمدحه استنهاض وجداني للقيم

(1) - أحمد شوقي: الديوان مج1، ج1، ص 65-66

(2) - طه عبد الرّحمان: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة-، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص127.

(3) - لقد حفل التراث الإسلامي بشعر غزير في مدح النّبي ρ بدأ مع حسن بن ثابت وكعب بن زهير ومن عاصرهما من الشعراء الإسلاميين، وظلّ اسم الرّسول ألقا ممتدا في أشعار الكثيرين لعلّ من أشهرهم محمد بن سعيد البوصيري في قصيدته "الهمزية" و"البردة" ثم صفي الدين الحلّي في قصيدته البديعيّة "الكافية البديعيّة في المدائح النّبويّة" ثم تلاها بديعيّة ابن جابر الأندلسي "الحلّة السّير في مدح خير الوري، فبديعيّة ابن حجّة الحموي فبديعيّة عائشة الباعونيّة المسماة "الفتح المبين في مدح الأمين" فبديعيّة عبد الغني النّابلسي المسماة "نسمات الأسحار في مدح النّبي المختار، وتواصل المدح حتّى عصر النّهضة مع قصيدة مطوّلة نظمها محمود سامي البارودي أسماها "كشف الغمّة في مدح سيّد الأُمّة" تلاها "الهمزية النّبوية"، "صحح البردة"، "ذكرى المولد" لأحمد شوقي فالملحمة الإسلاميّة لأحمد محرم والتي كانت بحق أضخم عمل شعري جمع

الكامنة فيهم، وذكره محاولة لاستئناف العزة الآفلة والمجد الغائب، هذا المجد الذي يمثل فيه النبي صلى الله عليه وسلم بما قدمه من تضحيات، وما بناه من نفوس لإعزاز الفطرة حصن الإسلام الدائم الذي تمثله على المدى أخلاقه التي لو حافظوا عليها لكفتهم كل نحس يقول أحمد شوقي متوشحا هذا المعنى:

ولو حفظوا سبيلك كان نورا وكان من النحوس لهم حجابا
بنيت لهم من الأخلاق ركنا فخانوا الركن، فانهدم اضطرابا
وكان جنابهم فيها مهيبا وللأخلاق أجدر أن تهابا
فلولاها لساوى الليث ذئبا وساوى الصارم الماضي قرابا⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ هنا أن شوقي في مدحه للنبي ρ تجاوز هاجس التغني بسيرته إلى التركيز على جهاده وغزواته⁽²⁾ لبعث الهمّة في نفوس مسلمي عصره من خلال أحداث السيرة، وبذل النصيحة لهم والتحسّر على ما أصابهم، زيادة في بث روح التفاؤل لمقاومة الواقع النفسي المهزوم والواقع المادي ممثلا في استباحة الاستعمار للأراضي العربية.

ويجلو أحمد محرم هذه المعاني أيضا وهو يستحضر غزوة بدر في ملحمة قائلا:

ضمت سيوفك يا محمد فاسقها من خير ما تسقى السيوف وتنضح
فجر ينابيع الفتوح فريها ما تستبيح من البلاد وتفتح

بين دفتيه مفاخر التاريخ الإسلامي الخلقية والعمرانية والسياسية والإصلاحية والحربية ... والتي كان فيها النبي ρ سيد المقام . للتوسع انظر: محمد عادل الهاشمي: أثر الإسلام في الشعر الحديث في سوريا، ط1، مكتبة المنار، الأردن، 1982، ص49 وما بعدها، وانظر أيضا: حسن علي شهاب الدين مقال: أحمد محرم والملحمة الإسلامية، مجلة الأدب الإسلامي تصدر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ع 32، 2002، ص4.

(1)- أحمد شوقي: الديوان، مج1، ج1، ص66.

(2)- انظر: المصدر نفسه، قصيدته الهمزية النبوية ص 33-34، وقصيدته ذكرى المولد ص65،

اليوم توردها الدماء فترتوي نشوى اللمتون فتفرح
خذهم ببأسك لا ترعك جموعهم فلأنت إن وزنوا الكنائب أرجح
ضلوا السبيل وفي يمينك ساطع يهدي النفوس إلى التي هي أصلح⁽¹⁾

فغزوة بدر التاريخ هي فجر الفتح في كل عصر، ومقومات انتصارها هي مقومات انتصار كلّ جيل يؤمن بتاريخه، ولعلّ هذا مربط الفرس في الاتكاء على مبدأ القيمة، مبدأ للبقاء وتأكيد الهوية.

لقد حمل شعراء تلك المرحلة أشجان الأمة، بكلّ ما فيها من شرخ، وامتدوا في التاريخ يستحلبون بطولاته قبسا من نور، لتحريك الذات المهزومة، نحو الذات الفاعلة الحية، ومدّها ببعض من الثقة في موروثه الحافل بالأحداث التي غيرت مجرى التاريخ الإنساني إلى حيث المجد والنور والفخار، فهذا بدوي الجبل يقف بمعركتي اليرموك والقادسية، وهما من أشهر معاركنا الإسلامية في التاريخ، منوها بانتصاراتنا على الروم والفرس. وقد كانتا أكبر قوتين عظيمتين في العصر القديم. لينبه الشباب إلى ضرورة الإيمان بالذات وبالتالي الإيمان بقدرتنا على تغيير الواقع المتردي وهزم العدو أيّ كان، كما هزمته الأسود العربية قديما يقول:

قف على اليرموك واخشع جاثيا وتيمم من صعيد القادسيه
هاهنا مثوى الصناديد الألى دوخوا الأرض بيض المشرفيه
دوخوا الروم وثلّوا عرشها وطووا حمر البنود الفارسيه
وقضوا بين العوالي والظبا هكذا تقضي الأسود العربيه⁽¹⁾

(1) - ديوان مجد الإسلام: حقه وراجعة: محمود أحمد محرم، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982، ص 80.

لقد كانت المعارك تخاض بالرجال، وكان رجال الفتح الإسلامي أقوى النماذج تمثيلاً للبطولة والريادة والطعان، ولذا لم يتوان الشعراء عن استجلائهم كرموز جسدت هذه القيم، وأفنت العمر في سبيل تثبيتها وتأكيد الانتماء للمعتقد والتاريخ يقول عمر أبو ريشة في واحدة من روائعه عن خالد بن الوليد:

أعلمتم من الفتى المثنى بوشاح البطولة الأرجواني
إنه الوليد زغردة النصر وأنشودة الجهاد الباني
مرّ في ناظري طيفاً بعيداً عبقري النضال ثبت الجنان
وكأنني أراه يضرب شرق الأرم ض بالغرب، مشرق الإيمان
وأرى كبرياءه دمعة التّك فير مسفوحة على القرآن
صدق العهد فالفتوح توالى وصدى خالد بكلّ مكان
أيّما حلّ فالماذن ترجيع أذان المهيمن الديان⁽²⁾

إنّ خالد الرمز عند الشاعر، هو وشاح البطولة المرتجاة، وأمل النصر المرغوب في خالد الواقع المتردّي الذي يمثله نماذج الشباب العربي المستلب في تلك المرحلة، واستجلابه هو في الحقيقة محاولة لإثارة مناخ من المفارقة الدرامية بين عصر مجيد مضى وحاضر تعيس "ليثير في ذهن المتلقّي رسالة غنيّة بالإيجاءات المعكوسة المتناقضة المتشابكة بين الدلالة الأصلية والدلالة المعكوسة"⁽³⁾ من جهة وليستتهض الهمم ويثير شجون العودة إلى الذات البطلة، الشجاعة،

(1) -بدوي الجبل: الديوان، العرفان، صيدا، 1925، ص108

(2) -عمر أبو ريشة: الديوان م1، دار العودة، بيروت، ص537

(3) -خليل الموسى: بنية القصيدة العربية المعاصرة المتكاملة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص28.

لمجاهدة، المؤمنة بقيمة وجودها، وهي تصارع الباطل من جهة أخرى كمن يمكنه قد يعرفه الواقع وهو يستعير شخص خالد بن الوليد ليعبر عن أمله في بعث الحياة وتجديد العزائم.

ولعلّ عبارة "و كأني أراه يضرب شرق الأرض بالغرب..." أصدق دليل على رغبة الشاعر في استعادة الشباب المسلم إيمانه بإنبيته الحضارية.

لقد كان من المفيد أن تقرأ رموز التاريخ الإسلامي، قراءة إيجابية، وأن تستغلّ أحداثه، استغلالاً إيجابياً قصد إضاءة جوانب الحاضر، إضاءة "واعية يحرّكها فقه بطبيعة المجتمع والحضارة، فيستشعر ضرورة الماضي، لتشكيل حاضر يحافظ على الشخصية والهوية"⁽¹⁾، وهذا ماتبّه له شعراء مرحلة الإحياء، واستغلّوه في أشعارهم لاستعادة الحركة الحضارية، وتنظيم واقعها والتكيف مع مستجداتها بما ينسجم مع شروط ومعطيات الانفتاح والتحوّل.

والواقع أنّ هذا الذوق القابل للتفاعل مع المستجدات الظاغطة، عبر تفعيل الأدوات العقيدية والتاريخية في النصّ الإحيائي عموماً، أنقذ التراث من مقولة "انظر خلفك في غضب"⁽²⁾ ووسمه بسمّة التراث الفاعل⁽³⁾ الذي تجلّى بعدها أنواراً أشرقت في ذهن المتلقّي.

(1) - الطيّب بوعزة: مشكلة الثقافة في الوطن العربي، ط1، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، 1992، ص 88.

(2) - هو عنوان مسرحية للمسرحي الإنجليزي جون أزون، عاج فيها مسألة صراع القديم مع الجديد، معلنا رفضه لقيم المجتمع الإنجليزي المحافظ مراهنًا على الجديد مراهنًا مطلقة، والحق أنّ هذا العنوان يصلح أن يكون عنوان عصره بأكمله لا عنوان مسرحية فقط، فثقافة العصر الإحيائي عاشت مثل هذا الصراع ودعت لتجاوز قيم الماضي والتضاد مع عاداته وتقاليده مع بدايات النهضة كما سيأتي توضيحه في مباحث لاحقا للتوسّع انظر: المرجع السابق، ص 93.

(3) - لقد دأبت حركة التاريخ على تقسيم التراث إلى تراث حامل: أي مسكوت عنه لم يقرء بعد قراءة انتقائية واعية يمكن أن يستغلّ في تحفيز الوعي. وتراث هامل: أي مرفوض الأولى إهماله لما يحمل من ركامات فكرية وفلسفية ونفسية وتعبدية واجتماعية تنتمي إلى عصر الطفولة البشرية. وتراث فاعل: أي الذي يمكن أن تستغلّ مآثره ومنجزاته في تفعيل الطاقات البشرية تفعيلاً إيجابياً كما هو الحال في أغلب التراث الإسلامي الواضح الرؤية والمنهج.

لقد كان دأب شعراء الإحياء عموماً هو المحافظة على الهوية، ولما كانت اللغة العربية الوجه الآخر للهوية فقد تصدّوا لحمالات التشويه التي طالتهم، والتي دعت إلى إهمال اللغة العربية، لعمامة مكانها أو كتابتها بحروف لاتينية⁽¹⁾، "تحت ستار من الرغبة في الإصلاح ومسايرة الزمن"⁽²⁾.

لقد بلغت الموجة ذروتها في نهاية العشرينات من هذا القرن، فهيات للشعراء جوّ مناصرتهما والدفاع عنها، معبرين عن إيمانهم العربي، مؤمنين بقوة لغتهم على مسايرة الواقع، وطرق باب الإبداع بما تحمله من دخائر وذرر، حاول الاستعمار طمسها، بدعوى أنّها لغة متخلفة، لا تقوى على استيعاب المعارف والعلوم، فجاءت قصيدة حافظ إبراهيم المشهورة، معبرة عن ذلك يقول متحدّثاً بلسان اللغة العربية:

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي وناديت قومي فاحتسبت حياتي

رموني بعقم في الشباب، وليتني عقت فلم أجزع لقول عداتي

ولدت ولما لم أجد لعرائسي رجالاً وأكفاء وأدت بناتي

وسعت كتاب الله لفظاً وغاي وماضقت عن آي به وعظات

(1) - بدأت هذه الدعوة في أواخر 1881 حين اقترح المقتطف كتابه العلوم بلغة الحديث، ثم هاجت المسألة مرة أخرى في أوائل 1902 حين أُلّف أحد قضاة محكمة الاستئناف الأهلية في مصر من الإنجليز وهو القاضي ويلمور كتاباً عمّا أسماه، " لغة القاهرة "، وضع لها فيه قواعد واقترح اتّخاذها لغة العلم والأدب، كما اقترح كتابتها بالحروف اللاتينية، وثارت المسألة من جديد حين دعا إنجليزي آخر، كان مهندساً للرّي اسمه وليم ولكوكس سنة 1926 إلى هجر اللغة العربية تماماً فترجم أجزاء من الإنجيل إلى ما أسماه "اللغة المصرية"، وكانت كلّها دعوات استعمارية تغريبية الغرض منها محاربة الإسلام ولغة الإسلام وضرب الهوية العربية، هذه الدّعوات التي وجدت لها صدى عند دعاة التجديد لعلّ أشهرهم على الإطلاق سلامي موسى وتلميذه من بعده لويس عوض ... للتوسّع انظر: محمد محمد حسين: الاتجاهات الجديدة في الأدب المعاصر، ج2، ص341 وما بعدها . وانظر أيضاً: أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، دت ط، ص204 وما بعدها.

(2) - للتوسّع انظر: الطيّب بوعزة مشكلة الثقافة في الوطن العربي، ص88.

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة وتنسيق أسماء لمخترعات
أنا البحر في أحشائه الدرّ كامن فهل سألوا الغواص عن صدفاتي
فيا ويحكم أبلى وتبلى محاسني ومنكم . وإن عزّ الدواء . أساتي
فلا تكلوني للزمان فإنني أخاف عليكم أن تحين وفاتي
أرى لرجال الغرب عزّا ومنعة وكم عزّ أقوام بعزّ لغات
أتوا أهلهم بالمعجزات تفننا فياليتكم تأتون بالكلمات
أيطربكم من جانب الغرب ناعب ينادي بوادي في ربيع حياتي
ولوتزجرون الطير يوما عرفتم بما تحته من عشرة وشتات
سقى الله في بطن الجزيرة أعظما يعزّ عليها أن تلين قناتي
حفظت ودادي في البلى وحفظته لهنّ بقلب دائم الحسرات
غزيرة الفضل لم يجحد محاسنها إلاّ الجهول بإيجاز وتبيان
لها الفصاحة تعزى أينما وجدت شهودها مثل قس أو كسحبان
وفي البلاغة هلخود تضارعها وأصلها صاعد يسمو لقحطان
وفاخرت أهل الغرب، والشرق مطرق حياء، بتلك الأعظم النخرات
أرى كلّ يوم بالجرائد مزلقا من القبر يدنيني بغير أناة
وأسمع للكتاب في مصر ضجة فأعلم أنّ الصائحين نعاتي
أيهجرنني قومي . عنا الله عنهم إلى لغة لم تتصل برواة

سرت لوثة الإفرنج فيها كما سرى لعب الأفاعي في مسيل فرات

فجاءت كثوب ضمّ سبعين رقعة مشكّلة الألوان مختلفات⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ أنّ الأبيات على ما فيها من بكائية، وأسى، إلا أنّ روحا من الاعتزاز والافتخار بها والتّمجيد لها ارتسم في قلب القصيدة، وهي تحكي عدااء الاستعمار وسعيه الدائم لكسر شوكتها، وحرص بعض من أبنائها على محاربتها والنيل منها رغم أنّها عاشت لقرون لغة الفلسفة والعلوم.

بهذا المقدار من الوعي بالهدف الاستعماري، راح الشاعر السوري قسطاكي الحمصي⁽²⁾

يدافع عن اللغة الهويّة مبينا رحابتها واتّساعها الممتدّ في تاريخها العريق يقول:

حروفها لمعان لا تطاولها بنت يونان ورومان

ألفاظها درر، تركيبها سرر آياتها غرر في كلّ قرآن

غزيرة الفضل لم يجحد محاسنها إلاّ الجهول بإيجاز وتبيان

لها الفصاحة تعزى أينما وجدت شهودها مثل قس أو كسحبان

وفي البلاغة هل خود تضارعها وأصلها صاعد يسمو لقحطان

(1) - حافظ ابراهيم: الديوان، ص 254.

(2) - قسطاكي بن يوسف بن بطرس الحمصي (1858-1941) شاعر من الكتاب النقاد، اشتغل بالتجارة، وقرأ علوم العربية على بعض العلّمين في أوقات فراغه، أكثر من الرّحلات إلى فرنسا، وإنجلترا، وإيطاليا، والقسطنطينية، ومصر، ترك التجارة، 1905، وكان من أعضاء المجمع العربي بدمشق، راجع الأعلام للزركلي دار العلم للملايين، بيروت لبنان ج 5، ط 5، 1980، ص 197.

والشعر محتدها، من ذا ينازعها فيه؟ وكم تيمت من ندحسان⁽¹⁾

بل إنه أشار إلى دورها في الحضارات العربية مكنياً عنها بليلى:

وهل أمية صالت واستقام لها ملك وطرف ليلي غير يقظان

وهل سما عرش هارون الرشيد على ملك بناه على عدل وعمران

والأرض في ظلمة للجهل حالكة وملكه مشرق من نور وعرفان

إلا وأعلام ليلي غير خافية في كل مأثرة تعلقو ببرهان⁽²⁾

بد كنى عنها بليلى لأنها صدى الآباد، بل وجه اللغة المضيء، وصورتها المشرقة بنور

الوحي والعرفان، ودفاع عنها يعني دفاع عن الإسلام، ودفاع عن الهوية ودفاع عن البقاء.

وليس من شك في أن هذه المقاومة الإيجابية كان لها تأثيرها في ترسيخ القناعة لدى

الشباب بأن الهوية اللغوية جزء من الإنية الحضارية، فلا معنى لأمة فقدت لسانها، وترجم عنها الغير بما يريد.

3- الحرية:

ربما كان من الصعب علينا أن نجد شعباً مقهوراً، يرضى بالذل أو يتحمل الدنية، لأنّ

الإنسان مجبول على الرّفص، ورفض الذل يعني طلب الحرية، هذه الحرية التي صاغها الإسلام

صياغة جميلة، حين حرّر الإنسان من كلّ أنواع الرّق المادي والمعنوي، وحفز الوعي لإدراك معنى

التوحيد، و معنى الوجود ومعنى الغاية، كي يفلسفها التزاماً يحقق فيه شرط العبودية لله ليقيد

(1)- نقلاً عن: محمد عادل الهاشمي، أثر الإسلام في الشعر الحديث في سوريا، ص 52.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الشر ويفتح الباب واسعا أمام كل خير.

إنها ثقافة "التزام بالثوابت والأصول التي لا تتغير أبد الدهر"⁽¹⁾، لكنها تحررا للإنسان في كل زمن من كل عبودية إلا لله، حين تخرجه من الأنانية إلى الغيرية ومن القيود التي تفرضها الوثنية والعبودية إلى الإرادة الحرة المؤمنة بالله وحده خالقا ورازقا ومعطيا ومانعا، والمنطلقة إلى الخير، المتجاوزة للشر، والقادرة على التحكم في الغرائز والتسامي بها، والوقوف في وجه الأهواء بالتعالي عليها، إيمانا بأن حرية الإنسان إنما هي في تحقيق كماله استعدادا للحياة الأخرى "⁽²⁾" فلا حبّ لدنيا يغزو القلوب ويصرفها عن رسالتها الأصيلة، ولا خوف على الحياة أو الرزق أو المكانة لأنّها جميعا بيد الله"⁽³⁾.

غير أنّ المتأمل في الواقع العربي إبّان الاستعمار الأروبي له يلحظ كم كانت صورة الحرية باهتة وهي ترتبط بفكرة أن الاستعمار قدر لا يمكن دفعه، كما يلحظ أيضا كم كانت ثورة شعراء الإحياء فاعلة في تحفيز الوعي بالمفهوم وكسر فكرة الإذعان للاستعمار من منطلق "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"⁽⁴⁾ لتفصح عن رفضها له ورفعها لشعار "حبّ الوطن من الإيمان" كمعنى يتحدّد به مفهوم الحرية.

لقد كان الدفاع عن الأوطان هاجس الشعراء، وهم يرون العالم العربي بين فكي عدوّ أمعن في إذلال الشعوب، من خلال استغلال ثرواته وبث بوادر الشقاق والخلاف بينها، بعد أن وقف العرب على تفسير كثير من الأمور والقضايا التي كانت مثار خلاف بينهم، فلم يعد خافيا الهدف من تعاون الأوروبيين مع القوى العربية المناهضة للجامعة الإسلامية عموما أو

(1)- نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ط2، دار ابن حزم، بيروت، 1992، ص83

(2)- أتور الجندي: معلمة الإسلام، المجموعة الثالثة، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1986، ص107.

(3)- محمد عادل الهاشمي: أثر الإسلام في الشعر الحديث في سوريا، ص153.

(4)-قوله مشهورة للخليفة الراشد عمر بن الخطاب .

الخلافة الإسلامية على وجه الخصوص، ولم يعد مجهولا الغاية من إثارة الخلافات الدينية أو المذهبية، واحتضان الطوائف الأقلية في داخل الدولة الواحدة، ولم يعد مستورا المقصد من تنمية النزاعات المختلفة تحت الشعارات البراقة مثل: الوطنية، والحرية والعلمانية، وغير ذلك مما انتشروا في أحرى القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وأساغ به أبناء أوروبا الصليبية هم إلى البلاد العربية، ومقامهم بها تحت ستار التعمير، والتحضير والانقاذ من استبداد العثمانيين، والتخليص من الجهل.. الخ وكل تلك العلل الوردية التي زنتوا بها صدورهم عند دخولهم أرضنا العربية سواء في سوريا ولبنان وفلسطين أو العراق أو في تونس والجزائر والمغرب، فهم لم يدخلوا أيّا من هذه البلاد إلاّ تحت ستار التعاون الإنساني لإنقاذ العرب من فساد العثمانيين وظلم وآثمهم"⁽¹⁾.

حيث تعرّت الحضارة الغربية من كل فضائلها، وتراءت الفضائل في كثير من الأحيان مجرد شعارات زائفة"⁽²⁾ أحدثت بعدها تغييرا عميقا في مجال القيم الفكرية والأدبية لاسيما مع بداية الحرب العالمية الثانية، تغييرا أفضى إلى تحرك الوعي نحو الدفاع عن الكرامة العربية الإسلامية، لتأكيد الالتزام بالقضايا الوطنية في بعدها السياسي والاجتماعي والفكري.

لقد كان الصّراع مع الغرب ذو طبيعة مختلفة⁽³⁾، عن تلك التي تروج لها أبواق التجديد، وكان الشعر في هذه المرحلة ضرب من الرّحيل لفك رموزه، " فقد رصد الشعر أبعاد هذا الصّراع وكشف عن أهدافه وغاياته وأسلحته ونبه الأمة إلى ذلك كله بجرأة وشجاعة وحصافة وذكاء في الفهم لطبيعة الصّراع"⁽⁴⁾ جسّدته . بقوة . نزعة الدفاع عن الأوطان وتأكيد الاستقلال والحرية

(1)- إبراهيم عوضين: الإسلام في الأدب العربي المعاصر، مطبعة السعادة، مصر ، 1987، ص214.

(2)- محمد الكتّاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص24.

(3)- للتوسّع انظر: خالد حاجي: من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2006، ص131 وما بعدها.

(4)- شلتاغ عبّود: الأدب والصّراع الحضاري، ط1، دار المعرفة، دمشق، 1995، ص131.

بلسان حال الشعراء جميعا وهم يرددون قول الشاعر:

الشاعر الحساس صرخة أمة نهضت لتطرد باغيا ودخيلا
ما قيمة الأشعار إن لم تنبعث نارا تثير شبيبة وكهولا⁽¹⁾

يقول شلتاغ عبود "لقد كان الشعر أداة تحريض واستنهاض للهمم وتثويرا للطّاقات، ومراة لعكس الرّوح الكامنة في الأُمَّة وقدرتها على رفض الحضارة الغازية، أي أنّ الشعراء قد عكسوا فكرة "الالتزام" عمليا قبل أن تكون سلعة نقدية في العصر الحديث، وقبل أن يقصد بها الالتزام بمصالح طبقة معينة ويصبح وقفا على طبقة معينة"⁽²⁾.

ولا غرابة في أن يلتزم الشعراء بقضية الوطن، وينشدوا حرّيته واستقلاله، يغذي نوازعهم لذلك حس إيمانيّ عالي بفكرة الجهاد، هذا الجهاد الذي سرعان ما انفتح على ذواتهم ليحرّرها من ريقه الذلّ والخنوع مستدعيا الغائب الكامن فيهم راسما حدود عودته قول لأحمد شوقي:

وللحرية الحمراء باب بكلّ يد مطرّجة تدقّ⁽³⁾

إنّ دفع النّفس في سبيل الحرّية ليس بالأمر السّهل، ومع هذا استرخس النّاس أنفسهم لأجل الوطن، فعاش الوطن بذلك كبيرا في نفوس الشّعراء إلى الدّرجة التي بالغ فيها شوقي بقوله:

وطني لو شغلت بالخلد عنه شغلتنني إليه في الخلد نفسي⁽⁴⁾

(1)- أحمد أبو السّعد: الشعر والشّعراء في العراق، دار المعارف، لبنان، 1959، ص181.

(2)- شلتاغ عبود: الأدب والصّراع الحضاري، ص132.

(3)- أحمد شوقي: الديوان، مج1، ج2، ص75

(4)- المصدر نفسه، ص45.

لقد سرى حبّ الوطن في قلوب الشعراء، فأدركوا أنّ حرّيته، كنهه، وأنّ كنهه هو تحرّر الشعوب من ربة الاستعمار الذي يعني الخوف والجبن والذّلّ " وأيّ إنسان خدمت في صدره نار الحرّية، وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع، جديرا بأن لا يعتبر إنسانا "⁽¹⁾ ولذلك عملوا على إنجاح الثورة في كلّ الأمصار بوصفها كيان واحد، فهذا أحمد شوقي يقول - حاثا شباب سوريا على بذل الدماء لأداء حقّ الوطن -:

وللأوطان في دم كلّ حرّ يد سلفت ودين مستحقّ
ومن يسقى ويشرب بالمنايا إذا الأحرار لم يسقوا ويسقوا
ولا يبني الممالك كالضحايا ولا يدني الحقوق ولا يحقّ
ففي القنلى لأجيال حياة وفي الأسرى فدى لهمو وعتق⁽²⁾

وهذا أحمد محرم يستنهض شعب مصر للدفاع عن الوطن بقوله:

إنّ الحياة لأمة مقدامة تعي العدو شجاعة ومصاعا
تزجي إليه من الحفاظ جحافلا وتقيم منه عاقلا وقلاعا
إن سامها في الحادثات تفرقا عقدت على خدلانه الإجماعا
وإذا أراد بها الهزيمة أرهفت همما يضيق بها الدهاة ذراعا
ياربّ مصر تولّ مصر وهب لها شعبا يريد لها الحياة شجاعا

(1)- ثريّا عبد الفتاح ملحسن: القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه، ص333.

(2)- الديوان، مج 1، ج2، ص75.

لو سيم يوماً أن يبيع بلاده بممالك الدنيا معا ما باعا⁽¹⁾

في ظلّ هذا الانتماء لثقافة الدفاع عن الوطن، والإصرار على المقاومة وبذل النفس له يقول أحمد الكاشف:

مجد الرجال على مقدار ما بدلوا من الدّم الحرّ، لا الدّم الذي سكبوا

ذودوا عن الوطن الغالي وعن شرف بذل النفوس له بعد الذي يجب

ومن أراد حياة العزّ طيبة فالأرض تحمله حرّاً أو الشهب⁽²⁾

لقد خالج الأبيات مجتمعة حسّ إسلاميّ عالي، وجّه الشعراء نحو الدّعوة للحريّة، هذه الحريّة التي هي بداية الأمل في الحياة، وأولى خطى التّحدّي، وأجمل صورة يحملها وطن مسلوب، ولا ضير أن ينزعوا إليها لرفض الوجود الأجنبي بوجهه الصّليبي الحاقد على حضارة الإسلام. بعد أن عايشوا تغلغل مذاهب الاحتكاك غزوه، وشهدوا صراعه العسكريّ المباشر⁽³⁾. في كلّ الأقطار، من مصر إلى سوريا إلى لبنان إلى العراق إلى المغرب إلى تونس إلى الجزائر إلى غيرها من البلدان.

لقد كانت شحنة إستنكار المستعمر، تسيطر على كلّ الأمصار، وتحفزّ الشعراء إلى مزيد من القول فهذا خليل مردم يقول:

يا أيّها الثّوار هذا يومكم فإذا انقضى لا تدركون فلاحا

حلفاؤكم حسبوا البلاد غنيمة جادوا بها إذ قسّموا الأرباحا

(1)-الديوان، السياسيات، ج1، ص368-369.

(2)-الديوان، ج2، ص9.

(3)-للتّوسّع أنظر: شلتاغ عبّود: الأدب والصّراع الحضاري 129.

الحكم لله المهيمن لا لهم ذلّ الذي يلقي الغداة سلاحا

أين الكتائب منكم رجاجة تذر الروابي والتلاع بطاحا

الموت أربح صفقة من عيشة من أسرها لا ترتجون سراحا⁽¹⁾

بل إنه يوقظ في الغافلين ثوارا، هم بقايا سيوف تستلذّ الموت، وتعشق التضحية وتدفع أرواحها مهورا في العظام يقول:

يا بقايا السيوف رمز الأضاحي وشعار الفدى، وسرّ العظام

أوقدوها حمراء تلتهم الأف ق فتشوي بها اللظى والسّمائم

وامنحوها دماءكم تنزّي وامهروها أرواحكم والجماجم

واملكوا الأرض أنتم سادة الأر ض وأنتم بنوا الليث الضراغم

أنتم الأسبقون في حلبة العزّ بكم تنجلي العوادي الغواشم⁽²⁾

إننا نشم بين ثنايا الأبيات ريح الإسلاميّة، وهي تدفع الثوار دفعا لإشعال نار الثورة، لامتلاك الوطن وبسط السيادة عليه، حتى يلبس العزّ وتلبس أرواحهم ثوب الشّهادة والجنّة. ولعلّ المنزع الرّوحي في هذا المقام، هو ما جعل الثورات في العالم العربي، تعيش بعدها التحرري، وتنجح في قهر الاستعمار وإخراجه فيما بعد.

لقد توالى المظالم على الأمة الإسلاميّة من كلّ حذب وصوب وتوالى الشعراء يدفعونها

بالحظ على الاستماتة في الجهاد يساند بعضهم بعضا فهذا محمد العيد آل خليفة يقول:

أغار على الكنانة شرّ عاد فقلّ يامصر: هيا على الجهاد

(1)- نقلا عن: محمد عادل الهاشمي: أثر الإسلام في الشعر الحديث في سوريا، ص 35.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولا تخشى من الباغي وعيدا ولو أملى الوعيد بلا عداد

ولا تثقي بوعد غير صدق تألق كالسراب لكل صاد⁽¹⁾

هـ. الروح الشفافة يتفاعل محمد العيد آل خليفة مع مصر وبنفس الروح ينفعل أحمد

شوقي مع سوريا وهكذا يقول:

سلام من صبا بردى أرقّ ودمع لا يكفكف يادمشق

وبي مما رمتك به الليالي جراحات لها في القلب عمق⁽²⁾

وأى جرح أعمق من سلب الحرية، هذه الحرية التي تغنى بها رمضان حمود في الثلاثينات

وفلسف لبعدها الثوري بقوله:

لا تلمني في حبها وهواها لست أختار ما حبيت سواها

هي عيني ومهجتي وضميري إن قلبي وما إليه فداها

إن عمري ضحية لأراها كوكبا ساطعا ببرج علاها

فهنائي موكل برضاها وشقائي مسلم لشقاها⁽³⁾

فلسف لبعدها الثوري لتمتد في أشعار غيره من الشعراء امتياز الوطن الذي باع فيه

الأجداد أرواحهم ليشتروه، يقول الربيع بوشامة مخاطبا الاستعمار:

إن كنتم تجار حرب، إن من أجدادنا من باع فيها واشترى

(1)-الديوان، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص344.

(2)-الديوان، مج 1، ج 2 ص72.

(3)-نقل عن: صالح خرفي: الشعر الجزائري المعاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص302

فرسان حومتها؟ سلوا صهواتها
كم أسرجت ب (ابن الوليد وعنترا)
سنشئها (عمرية) (سعدية)
سنشير رملتها قتاما أغبرا
ذكرى سنجعلها، وتبقى عبرة
في الخافقين لمن وعى وتذكرا⁽¹⁾

وهكذا تفتق معاني الانتماء للوطن، صهوة جواد، وسراج بطل وحمية عمرية تمتد في التاريخ الإسلامي لترسم للأجيال حدس الشعراء في الدفاع عنه، إيماننا عميقا بأن الأوطان بعض من بقايا الديانات، وأن انتصارها يعني انتصار الدين في قلوب الشعراء.

ثانيا: المسار الانفتاحي/الانكسار:

وتتضح معالمه في دعوات التجديد التي صاحبت الحركة الإحيائية، والتي اشتد أوارها بعد اتصال الشرق بالغرب، ولاسيما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث بدأ متبنوا هذا المسار بالدعوة إلى هجر العربية ورفض ما هو عربي قديم، والافتداء بالغرب في أدبه وطرق آدائه، في المعنى والخيال، والعاطفة والتعبير، تأثرا بالجديد الوافد من أوروبا.

لقد شكلت المذاهب الأدبية باتجاهاتها المختلفة، وتصوراتها المتباينة بداية الانحراط في الغرب، والانفتاح على آدابه، " على الرغم من الإدراك العميق لجوهر التناقض بين الإسلامية

(1)- المرجع نفسه، ص128.

الفصل الثالث: التمازج في العصر العربي الحديث والمعاصر

والمذاهب الأدبية الغربية من حيث المرتكزات والغايات والمنهج⁽¹⁾ فهي في عمومها تفتقد التّصوّر الشامل للحياة، فالكلاسيكية الغربية "غالت في تقديس العقل الوثني، والأخلاق الوثنية وغيرهما، وذهبت في هذا الاتجاه إلى أبعد حدوده، وأهملت سائرالعناصر المكوّنة للفكر المتوازن الأمين وفقدت هذه المدرسة عدالة الرّؤية وشمولها، وجمال الحقيقة المتناسقة المترابطة، وقدمت أدبا يحمل ظاهرة القلق وطبيعة المغالات في ناحية محدّدة"⁽²⁾ انتهت إلى تأليه الإنسان.

إنّ الرومانسيّة كذلك لم تكن تحمل معها نظرة شاملة من فكر أو فلسفة أو عقيدة⁽³⁾ تعبّر عن التّصوّر واع للحياة، بل كانت ردّ فعل عن الجموح الكلاسيكي اتجاه العقل الأرسطي، والعقل عامة، ومن هنا ابتعدت عن التوازن، فتحوّلت عن الخضوع للعقل إلى الخضوع للقلب المفعم بالثورة على الواقع، وما يعج به من صراعات.

"ومن ثمّ برز في الأدب الرومانسي النزوع الفردي والتّعبّد للطبيعة، والإسراف في التّغني بالآلام واستعدادها، والتعلّل بها والإمعان في التّفوق والانطواء"⁽⁴⁾، "وأصبح الأدب الرومانسي يعنى بتصوير الإنسان في أحاسيسه ومشاعره، دون قيد من تقاليد ولا اعتبار لأعراف، وأصبحت الطبيعة ميدانا خفياً له. ... لقد أصبح التّحرّر شعارا لمعظم أوجه النشاط، وأصبح التعبير الليبرالي سائدا في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، لترادف التعبير الرومانسي في الأدب"⁽⁵⁾ ممّا فتح المجال واسعا أمام اتجاهات مغايرة في الفكر، والفلسفة والأدب، أن تضع بذورها وتهاجم بقيمتها الجديدة ما كان سائدا بين الرومانطيين في ظلّ ثورة صناعيّة دفعت بالإنسانيّة دفعا

(1)- سيّد سيّد عبد الرّازق: المنهج الإسلامي في النّقد الأدبي، ط1، دمشق، دار الفكر، 2002، ص 150

(2)- للتّوسع انظر: عدنان النّحوي: الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ط2، دار النّحوي، للنشر والتوزيع، 1987، ص 190

(3)- المرجع نفسه، ص 193

(4)- سيّد سيّد عبد الرّازق: المنهج الإسلامي في النّقد الأدبي، ص 140.

(5)- المرجع نفسه، ص 140.141

نحو تيار من الحياة جديد، ونحو قيم وأفكار تختلف في قيمها وأفكارها عن قيم وأفكار الحركات السابقة.

لقد ساد المذهب الواقعي وسادت معه القيم المادية، "و أصبح المال هو عصب الحياة الاجتماعية، يحرك معظم أوجع ميادينها، لقد أصبحت النظرة المادية تبعا لذلك هي النظرة السائدة الممتدة تزيح بقوتها النظرة الدينية والنظرة المثالية، وتضع الناس أمام واقع مادي يطبق على نواحي الحياة في لحظات لا يجدون فيها إشراف العقيدة الحانية ودفقة الايمان الممتد، وصدق الدين المتكامل، فسادت النظرة المادية سيادة واسعة على نماذج مختلفة من فلسفة وفكر وأدب" (1).

وتعمقت "بالتفسير الحيواني للإنسان، والتفسير الجنسي للسلوك وفقا لما قاله دارون وفرويد، حيث ارتبط مفهوم البطولة عند أدبائها بالانحراف، وانحسرت التجربة الأدبية في دائرة الواقعية في محيط التعبير عن السلوك الجنسي، والصراع الطبقي" (2)، امتدت إلى ما هو أخطر وهي الفلسفة المادية الجدلية والتاريخية التي ترفض الدين معتبرة المادة هي الأصل.

لقد ارتبطت المذاهب الأدبية منذ نشأتها، بالجذور الوثنية المادية، وظلّ الارتباط بالأصل اليوناني قائما، يشير إليه المذهب البرناسي والذي هو نسبة لجبل برناس في اليونان، يزعم اليونانيون أن "أبولو" إله الشعر عندهم كان يقيم عليه مع غيره من آلهة الفن التي ابتدعوها، لقد مثل هذا المذهب توجهها آخر للأدب، يقوم على رفض الرومانسية والواقعية ويدعو إلى أدب اللاغاية واللا انفعال واللا منفعة، فالأدب أو الفن "حقيقة قائمة بذاتها، حقيقة.. مستقلة تتعامل مع ذاتها ولا تنحني للحاجات والضرورات الاجتماعية" (3).

(1)-عدنان النحوي: الأدب الإسلامي إنسانيته وعلميته، ص194

(2)-سيد سيد عبد الرزاق: المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص141

(3)-إليا حاوي: البرناسية أو مذهب الفن للفن، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983، ص 16

إنها نأخنت فقدت كل قيمة لها لأنها تتنازل عن ماهيتها وسويتها" لقد زعم البرناسيون أن غاية الفن " مقتصرة على ذاته، وأنه بداية نفسه ونهايتها، وأنه لا مبال إزاء الخير والشر والتقدم والتخلف. والحرية والعبودية وأية قيمة من قيم الوجود. فليست غاية الفن إصلاحية، وهو لا يهدف إلى أي منفعة، بل إلى المتعة الجمالية الخالصة، وكل غاية تميل به عن الجمالية تخرجه من سويته وتزيفه وتعقمه وتدعه واسطة وليس غاية"⁽¹⁾ يقول غوته: "لا وجود لشيء جميل حقا إلا إذا كان لا فائدة له، وكل ما هو نافع قبيح"⁽²⁾.

أمام هذه الفلسفة المنتشئة باللاغاية، والمنفتحة على القبح، والقلق والاضطراب، والتناقض، "كان لا بد أن يشعر الإنسان الأوروبي بحاجته إلى الهروب من الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والبرناسية " ليحتمي بالرمز والغموض، فأقام مذهبا رمزيا يقوم على رفض ضغط العلم ونزعتة، وضغط الواقع وتوجيهه، ملتجئا إلى الرمز في التعبير، هروبا من التعبير المباشر والوضوح الذي يرمي في أبعاده الفكرية إلى الهروب والفرار من حقائق الحياة، ومتاعبها المفتوحة على كثير من القلق والاضطراب والعبث"⁽³⁾، لقد كان للنظرة المادية أثرها السلبي على عقلية الغربي عموما تجلت في عدم تشبعه بقيم الحب والخير والجمال، وعدم قدرته على احتواء ظروفه بواقعية إيجابية.

وانفتاحه مرة أخرى على المذهب الوجودي "الذي يقصر وجود الإنسان على الحقيقة بينة الوحيدة التي نادى بها ديكارت وهي تقول: أنا أفكر إذن أنا موجود، وبذلك ينحصر الوجود اليقيني للإنسان في تفكيره الذاتي الذي لا يوجد شيء سابق له، أو خارج عنه"⁽⁴⁾ فلا

(1)- المرجع نفسه، ص 15.

(2)- نقلا عن شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 106.

(3)- للتوسع انظر: عدنان النحوي: الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ص وما بعدها، وانظر أيضا، عبد الرحمن رأفت باشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ط5، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، 2004، ص 92 وما بعدها.

(4)- عبد الرحمن رأفت باشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ص 95.

إله يعبد، ولا مثل متوارثة، ولا قيم أخلاقية لها صفة اليقين.

"وهدف الوجود، هو تحقيق الوجود ذاته"⁽¹⁾ وذلك بممارسة الحياة الفردية، بحرية مطلقة لاسيما وأن الإنسان على قول هيدغر يمشي باتجاه العدم⁽²⁾. لقد كان لفلسفة ديكرت وهيدغر وجون بول سارتر تأثيرها الكبير في التحرر من ثقل القيم. على حد قولهم. وإلباس الشعر صبغة المساءلة الجوهرية لهذا الوجود كبعد مادي، لا يمكن أن يكون وراءه شيء، وبالتالي يمنح الإنسان مشروعية احتراق كل شيء، وفعل أي شيء دون قلق أو خوف أو تحسب.

ولعلنا نلاحظ في هذا المقام، أن وجودية الشاعر الجاهلي كانت وجودية ساذجة تفتقد للدين، أما الوجودية المعاصرة، فهي وجودية ترفض العقائد الدينية بل وتؤكد على خطورتها في تعويق تقدم الإنسان وتكبير حرته، غير أن "الصعوبة الحقيقية في هذه الحرية، ليست في أنها هدمت كل شيء وأنكرت كل شيء، وأسلمت الإنسان إلى التقزز والغثيان والرغبة في القبيء، والشعور بالعبث فحسب، وإنما الصعوبة الحقيقية في مدى إمكان استغلال هذه الحرية في التغلب على هذا الوجود الأحمق الميؤس منه، وانتشال الإنسان من هوة القنوط إلى قمة الأمل، أو من إنسان مغلوب على أمره ضائع إلى إنسان قادر على أن يتغلب على نفسه بحيث يصبح إنسانا يجعل من حرته مبدأ يتحدد على هديه كل ما يتعلّق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التي يعيش فيها"⁽³⁾.

وواضح في هذا المقام أن رؤيا التفأؤل بالوجود، وبحرية الإنسان نابع من اعتقاد جازم بمادية تفضي بالذات إلى التحرر من عوائق التبعية لكل ماهو غيب، والانفتاح على فضاء

(1)-المصدر نفسه، ص96.

(2)-اللتوسع انظر محمد ابراهيم فيومي: الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1984، ص57 وما بعدها.

(3)-محمد زكي العشماوي: الأدب وقيم الحياة المعاصرة، ط2، الهيئة المصرية للكتاب، فرع الاسكندرية، ص61

تتمحي فيه الأبعاد، ولسنا بحاجة هنا لكي نقرر أن ادعاء الحرية للإنسان عند الوجوديين صورة من صور التفاضل.⁽¹⁾

هذه هي بعض الخطوط الفكرية البارزة في أدب المذاهب عموماً والتي كانت بداية انكسار الرؤية الإسلامية المنبثقة عن العقل والوجدان والمنفتحة على عوالم الإنسية والإيمان بالقيم الحضارية.

لقد بدا خط الانكسار، في تبني أكثر المفكرين والأدباء العرب مع بداية التحديث، أساليب الغرب وطرائقهم في التفكير والتعبير دون فلسفة انتقاء أو مثاقفة، انتهت إلى تشوّه الرؤية، وغياب المقصدية، وطغيان النفعية، ولعلّ الجدير بالذكر هنا أنّ "تأثر هؤلاء بالغرب ليس معيياً في حدّ ذاته خصوصاً إذا كان تأثراً واعياً يقتصر على الثقافة الفنية، ومقومات الشكل الأدبي، ذلك مطلب الوعي الناهض ومتّجه الأمم الواعية عندما ترقب حركة الفكر العالمي، وطرق الإبداع فيه فتحاول اللحاق به عبر التأسّي والمحاكاة في كلّ ما لم تتوفر آدابها عليه ولا يتناقض مع سيرتها البيئية.

ولكن هذا التآثر إذا كان استسلاماً لآراء الآخرين وتقليداً أعمى وما لا يناسب في الشكل أو المضمون، أو المحتوى الفكري، فذلك مالا تحمد عقباه ولا يؤتمن شره، لأنّ الوافد في معظم الأحيان يمثّل بيئته الخاصة، وما تموج به من قيم وعادات وتقاليد ومعتقدات لا تمت إلى واقع الإنسان العربي بصلة، ولا تتلاءم في قليل ولا في كثير مع تقاليده الحضارية وقيمه الراسخة، ومحاولة محاكاة الأمم الأخرى في العقائد والسلوك، واقتلاع الإنسان من بيئته، وتجاهل موارثه الحضارية، والزجّ به في متاهات الغرب وصراعاته، مجافاة للواقع، وتزييفاً للصورة الإنسية في بيئتها"⁽²⁾. قد يتضح آثارها أكثر من خلال:

(1) - للتوسع انظر: يوسف ميخائيل أسعد: التفاضل والتشائم، ص 53 وما بعدها .

(2) - أحمد حسن يوسف: التيار الإسلامي في قصص عبد الحميد جودت السحار، ص 271

1 - تشوّه الرؤية:

لقد عرف الشعر العربي إذن، " عصرا قلقا متمردا ثائرا، يتجاوز نفسه في كل فترة، وتسلمه كل حركة تنهض بها طائفة من الشعراء، إلى حركة أخرى أبعد منها طموحا، وأكثر غامرة في ارتياد المجهول، وتحقيق الجديد وذلك بالنظر إلى التيارات التي تنازعت عقول الشعراء"⁽¹⁾. وهم يبحثون عن طرق جديدة للتعبير تتعد مضمونيا عن طبيعة الشعر العربي الموروث من خلال فلسفة جديدة استقلت بنفسها في تصوّر القيم.

نلمحها ونلاحظها في المضمون العام للشعر أو الطوابع النفسية فيه كالتشاؤم، والغنائية والغربة والحنين والانفصال عن المجتمع واعتبار الذات ينبوعا للوجود والحياة، والميل إلى التفلسف واستعمال الرموز⁽²⁾ بعيدا عن الدين كتصوّر شامل عن الكون والحياة والإنسان، وكعقيدة شاملة ومثل أعلى للقيم.

ولعلّ بعض هذا التفلسف تمثّل في اتجاه الشاعر الرومانسي كنموذج نحو الداخل، وانفتاحه، على ذاته، لنفي الخارج الذي يتوهم أنه غير معنيّ به في ظل هيامه الكبير بأناه ممّا جعله يغرق في التيه والحزن والكآبة يقول عباس محمود العقاد:

ضمآن ضمآن لا صوب الغمام	ولا عذب المدام ولا الأنداء ترويني
حيران حيران لا نجم السما ولا	معالم الأرض في الغمّاء تهديني
يقظان يقظان لا طيب الرقاد يدا	نيني ولا سمر السمار يلهيني
غصان غصان لا الأوجاع تبليني	ولا الكوارث والأشجان تبكيني

(1)- محمد الكتاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج 1، ص 401.

(2)- المرجع السابق، ص 402.

شعري دموعي وما بالشعر من عوض عن الدموع نفاها جفن محزون

أسوان أسوان لا طبّ الأساة ولا سحر الرفاة من الأواء يشفيني

سأمان سأمان لا صفو الحياة ولا عجائب القدر الممكنون تعينني⁽¹⁾

إنّ انكفاء الرؤية على الذات، عند عباس محمود العقاد هي ثمرة عقل متأقّ حاول أن يصوّر قلق الداخل فأغرقه في البؤس رغم أنه يملك رصيذا عقديا كبيرا يحول دون هذا التماهي، ولكن اندماجه في الخطاب الرومانسي المنفلت من الواقع حال دون التصدي لمتاه القول، وأدى به إلى تشوّه الرؤية.

كما أخذت الحركة نحو الداخل، في شعر إبراهيم المازني بعدا مغايرا تماما لما كان عليه من اندماج مع الواقع، ولبست ذاته رومانسية كثيفة، أفقدته التوازن، والإحساس بجمال الحياة، فهي مضطربة لا تكاد تستقر، مظلمة لا تكاد تضيء، متشابهة لا تكاد تختلف، ميتة تلبس جثمان الأحياء، لأنها تعيش غيب الروح في إدراك المعنى.

قد كنت أطرب للدنيا ويعجبني في رونق الحسن ماء ليس كالماء

وكان يفتنني تهديل ورقاء تسمو إلى الغصن أو تهزيج حسناء

فالآن قد صوّح الغصن الذي صدحت عليه أطوار نفسي يوم نعمائي

وصرت لا شيء في الدنيا أسرّ به ولا يفزعني دهري بأرزاء

وصرت أنكر أيامي وينكرني صفو اللذاذات من قصف وإصابة

كالبحري نفسي لا مأوى ولا سكن ولا قرار لها من فرط ضوضاء

أقول في الصيف وبلي من سمائه وفي الشتاء ألا بعدا لمشتائي

(1) - الديوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 193.

تمضي الليالي، ولكن لا أحسّ لها ماكنت أعهد من نور وضلماء
فلا ندا فوق خدّ الزهر يلثمه ولا يفوح له مسكي ببوغاء
قد مات مثلي إلا صورة ثبتت نفس قضت وهي في جثمان أحياء⁽¹⁾

إنّ الحسّ التشاؤمي كان يتحرّك في قصائد الرومانسيين من الشعراء، حراكا تصاعدا بتصاعد موجات العنف في ظلّ واقع سياسي عكس ألوانا من القمع والاستبداد ومصادرة الفكر الحرّ، لا سيما بعد تواطؤ الحكومات مع الاستعمار، بما أفضى إلى انعزال الشاعر والفنان والمفكر، وتوقعهم داخل ذواتهم، يلفّهم القلق واليأس، وخيبة الأمل والشعور بالغربة والانفصام عن الواقع⁽²⁾، فهربوا إلى الطبيعة فيلسفون، نزعاتهم الوجدانية بمعزل عن التأمل المفضي إلى كشف نواميس الكون وإدراك أبعاد الرؤية " وهذا موقف تصوّري نقيض بالكلية لموقف الإسلاميّة القائم على ارتباطيّة الكون، وغائيّة الحياة وجدوى الكدح البشري، وعدالة المصير⁽³⁾.

إنّ نزوع الذات نحو الطبيعة، ومحاولة الاندماج فيها بما يشبه الحلول الصوفي، هو نوع من وب بهذه الذات المتعبة إلى حيث الحبّ المفقود والأنس الغائب، هذا الحلم المتحرك في شعر أحمد زكي أبو شاذي مشاعر اندمجت في حركة طبيعة، تخشّي مظاهرها الأفلو، لثبتت قلق الدّاخل وهو يتحسّس غياب الحلم والرّوى والأنفاس يقول:

هتفت بي الأضواء فاستيقظت من نومي على قلق من الأضواء

(1)- الديوان، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، 1917، ص214-215.

(2)- للتّوسّع انظر: محمّد الكتّاني، الصراع بين القدم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص130 وما بعدها، وانظر أيضا: شلتاغ عبّود: الأدب والصراع الحضاري، ص128. وما بعدها

(3)- عماد الدّين خليل: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص157

ونظرت في أفق السماء فلم أجد إلا حديث الموج والدّماء
السحب تجري في اصطخاب الموج لا ترضى بهدأة لحظة لنداء
ناديتها فتلفتت، لكنه كتلفت الأطياف للشعراء
لا تستقر هنيهة، وتسير في لهف كتوب الموج فوق الماء
وكأنما الزمن العجيب يسوقها كالخيل في ركض وطول عناء
تخشى سياط الدهر يجري خلفها فالدهر قاس دائما ومرائي
وتغيب في بحر السماء كما مضى حلمي وأنفاسي ووحى رجائي⁽¹⁾

ولعلّ هذا القلق يتجاوز حدوده إلى ترانيم يأس وسأم عند أبي القاسم الشابي وهو يفرّ
بجلده من الواقع، إذ وبعد قصائده الثورية، (إرادة الشعب) و(إلى الطغاة) هاهو يخلو إلى
وحدته في الطبيعة مختارا الغاب مسكنه وملاذه بعيدا عن أمته وبلاده يقول:

ها أنا ذاهب إلى الغاب يا شعبي لأقضي الحياة وحدي بيأسي
ها أنا ذاهب إلى الغاب عليّ في صميم الغابات أدفن بؤسي⁽²⁾
بل إنه يزحف إلى الموت زحفا حين يقول:

جفّ سحر الحياة، يا قلبي البا كي، فهيا نجرب الموت هيا⁽³⁾

إنّ تشوّه الرؤية، هنا واختلاط المفاهيم، والاندماج في الخطاب الشعري الغربي، جعل
الشاعر الرومنسي، في عمومته يفقد معنى الاحساس بالمواجهة والتصدي للواقع النفسي بكلّ

(1)-ديوان الشفق الباكي، مطبعة السلفية، مصر، 1926، ص64.

(2)-أغاني الحياة، الدار التونسية، 1966، ص209.

(3)-المصدر نفسه، ص264.

مافيه من مآسي، وللواقع الاجتماعي بكلّ ما فيه من همّ، لتصبح الطبيعة متخيلا أسطوريا يقبع فيه الشاعر بعيدا عن كلّ معنى للصراع الحضاري⁽¹⁾ الذي تمثّله بقوة مضامين الشعراء في المسار التأصيلي، "وعلى هذا تستطيع أن تقيس بقية الدواوين الرومانسية الأخرى على تفاوت في الموضوعات وتشابه كبير في الأحاسيس والمشاعر الذاتية"⁽²⁾.

ويتجلّى منحنى الانكسار حقيقة عكست وجدانا مهزوزا لدى الشعراء يفتقد إلى المعرفة القلبية، التي تبعث في الإنسان روح الإقدام على الحياة، وتدفع به إلى تحمّل العظام، وتستحثّه لمعرفة الحقائق المرتبطة بالمطالب الفلسفية الكبرى، ليعرف نفسه ومبدأه ومنتهاه وخالفه⁽³⁾ ولعل خير من تمثّل هذا القلق الوجودي إليا أبو ماضي في قصيدة الطلاسم حين أنشد:

جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت
ولقد أبصرت قدامي طريقا فمشيت
وسأبقى ماشيا إن شئت هذا أو أبيت
كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي؟

(1) - ولعلّ هذا يعود أيضا إلى أنّ شعراء المرحلة الرومانسية، قد نشأوا في مرحلة الاستعمار غير المباشر وفي كنف حكومات وطنية، موجهة من الأوروبيين، ممّا جعل الأحاسيس غير الأحاسيس، ليستقط شعار الإنية الحضارية بكل ما فيه من مقومات، ويرتفع شعار الأنا الفردية المزروعة في تربة الأسي و التوجّعات. للتوسّع انظر: شلتاغ عبود: الأدب والصراع الحضاري، ص129 وما بعدها. وانظر أيضا: محمّد الكتاني: الصراع بين القلم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص401 وما بعدها.

(2) - شلتاغ عبود: الأدب والصراع الحضاري، ص129.

(3) - نقلا (بتصرّف) عن: محمد العربي بوعزيزي: محمّد إقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1999، ص351.

لست أدري⁽¹⁾

إنَّ غبش الرؤية، وعدم اتضاح معالم وجود هـ كإنسان، فعَلَّ سؤالاً قلقاً ظل يزاحم أفكاره، ويستدعي بؤر التوتر فيه، ثنائيات تفتقد المعنى والهدف، لكائن لا يعرف تاريخ بداياته، في مملكة الطبيعة، ولا حدود جدته، وسلطته واختياره يقول:

أجدد أم قديم أنا في هذا الوجود

هل أنا حرّ طليق أم أسير في قيود

أنا قائد نفسي في حياتي أم مقود

أتمنى أنني أدري ولكن

لست أدري⁽²⁾

لقد استمدّ من الطبيعة أسئلته المأساوية التشاؤمية، ولبست حيرته الفلسفية لا أدرياته قول المحيي وفحوى المحيي ومنتهاه، " فراح يخاطب البحر متخذاً منه كناية لسائر مظاهر الطبيعة، ويتحرّى فيه عمّا لا طائل له من أمور الحياة، أو عمّا يطفو على لجتها في أيّ ذهن عامي لا تغور فيه التجربة وتعمق لتنفذ إلى الجذور في ظلمة النفس والوجود"⁽³⁾ يقول:

قد سألت البحر يوماً، هل أنا يابحر منك

هل صحيح مارواه بعضهم عني وعنكا

أم ترى مازعموا زورا وبهتانا وإفكا

(1)- الديوان، دار العودة، بيروت، ص191.

(2)- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)- إلبا حاوي: إلبا أبوماضي شاعر التساؤل والتّفاؤل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972، ص81

ضحكت أمواجه مني وقالت:

لست أدري

أيها البحر أتدري كم مضت ألفا عليك

وهل الشاطئ يدري أنه جاث لديكا

وهل الأنهار تدري أنها ملك إليك

ما الذي الأمواج قالت حين ثارت

لست أدري⁽¹⁾

لقد كان البحر إذن وجه الطبيعة، الذي تحمل ملامحه حيرة الجواب في تحديد مواطن الحقيقة. هذه الحقيقة المنخرطة في كون الشاعر سؤالاً لا أدرياً، رغم أنها في الأصل علامات وآيات. على اعتبار أن الكون في غاية وجوده ليس مصدراً للحيرة عند الإنسان إلا إذا أغلق على نفسه منافذ الهدى الإلهي⁽²⁾ وراح يتماهى مع نفسه إلى حد التشيؤ، متجاهلاً مكانته في الوجود كإنسان مكرم متسائلاً عن موضعه من الكائنات الحية يقول:

أنا أفصح من عصفورة الوادي وأعذب

ومن الزهرة أشهى؟ وشذبا الزهرة أطيب؟

ومن الحية أدهى؟ زمن النملة أغرب

أنا أوضع من هذي وأدنى

لست أدري

(1) - إيليا أبو ماضي، الديوان، ص 192-193.

(2) - محمد عادل الهاشمي: الإنسان في الأدب الإسلامي، ص 325.

كلها مثلي تحيا، كلها مثلي تموت

لها مثلي شراب، و لها مثلي قوت

ورقاد وانتباه، و حديث وسكوت

فبماذا امتاز عنها، ليت شعري

لست أدري⁽¹⁾

إنّ اللاأدرية هنا هي خط السؤال التائه، و خطّ الرّفص لكل رؤيا تستحضر الحقيقة من
الدين ممثلا في أماكنه كالدير وفي شخوصه كسكان الصوامع يقول:

قيل لي في الدير قوم أدركوا سرّ الحياة

غير أنني لم أجد غير عقول آسنان

قيل أدري الناس سكان الصوامع

قلت إن صحّ فإنّ السرّ شائع

عجبا كيف ترى الشمس العيون في البراقع

إن تك العزلة نسكا وتقى، فالذّئب راهب

وعرين الليث دير حبه فرض وواجب⁽²⁾

لقد ختم إليا قصيدته ذات المائتين والأربع والثمانين بيتا حكاية أزلية⁽³⁾ تفتقد المعنى

والروح حيث بقي مستسلما لحيرة دائمة:

(1)- إليا أبو ماضي، الديوان، ص212.

(2)- المصدر السابق، ص197.

(3)- عيسى الناعوري: أدب المهجر، ط3، دار المعارف، مصر، 1977، ص273

إنني جئت وأمضي وأنا لا أعلم
وأنا لغز، ذهابي كمجيئي طلسم
لا تجادل! ذو الحجاب من قال: أني
لست أدري! ⁽¹⁾

بدو جليا أن ذهنية الشاعر، تهون المعرفة المنجزة على الدين، وتحاول القفز فوقه إلى
عولم الإيجابية والتناؤل من خلال الانخراط في الطبيعة، ومنح الإنسان دون سواه مفتاح السر
في إسعاد نفسه، لأنه وحده صانع الفرح ولا أحد من الخارج يستطيع أن يجلبه له ولذا تراه ينزع
منزعا تناؤليا وهو يفلسف للحياة في غير الطلاسم حين يقول:

أيها المشتكي وما بك داء كيف تغدو وإذ غدوت عليلا
إن شرّ الجناة في الأرض نفس تتوقى قبل الرحيل رحىلا
وترى الشوك في الورود وتعمى أن ترى فوقها الندى إكليلا
والذي نفسه بغير جمال لا يرى في الوجود شيئا جم
فتمتع بالصبح مادمت فيه لا تخف أن يزول حتى يزولا
واطلب اللهمثلما تطلب الأط يار عند الهجير ظلا ظليل
أنت للأرض أولا وأخيرا كنت ماكان أو كنت عبدا ذليلا
كلّ نجم إلى الأفول ولكن أفة النجم أن يخاف الأفول
ما أتينا إلى الحياة لنشقى فأريحوا أهل العقول العقولا

(1) - إيليا أبو ماضي، الديوان، ص214.

كن هزازا في عشه يتغنى
ومع الكبل لا يبالي الكبولا
هو عبء على الحياة ثقيل
من يظن الحياة عبئا ثقيل
أيها الشاكي وما بك داء
كن جميلا ترى الوجود جميلا⁽¹⁾

لقد أخذت الحياة عنده بعدا آخر، لا يمكن أن يكون جميلا، إذا لم يجمّله تصور يولّد به في التمتع بما دون التفكير فيها أو الاكتراث لهما، بروح يسري معها إحساس عميق بجدوى التفأؤل، هذه الفلسفة التي استغرقت ديوانه الأول "الجداول" وبثت في غير قصيدة استسلامه للمقادير، مع إنكار كبير لكل ما يقال عن الغد المجهول يقول:

رضيت نفسي بقسمتها
فليراود غيري الشها
ماغد يا من يصوره
لي شيئا رائعا عجا
ما له عين ولا أثر
هو كالأمس الذي ذهب
اسقني الصهباء إن حضرت
ثم صف لي الكأس والحبا
إن صدقا لا أحس به
هو شيء يشبه الكذبا
أنا من قم إذا حزنوا
وجدوا في حزنهم طربا⁽²⁾

على أن هذا التفأؤل "لم يكن فارغا من القلق والحيرة والإحساس بالأسى والألم، واقتران تفأؤله بهذا الإحساس هو الذي أعطاه حدته وتوجهه، فهو يقبل على التفأؤل فرارا من التشاؤم

(1)- المصدر السابق، ص 604-606.

(2)- إيا أبو ماضي، الديوان، ص 604-606.

الكريه وما يجرّ من حزن وقلق، بل لكأنّه الملجأ الذي يجد فيه راحة قلبه من الهواجس المخيفة والخواطر المفزعة المرعبة، وهي خواطر لا تأتيه من إحساس بآلام الإنسانية وحدها، بل تأتيه أيضا من عجزه عن حلّ ألغاز الوجود وفهم أسرارهِ"⁽¹⁾ ومن ثمّ كان تفأؤله اعترافا صريحا بأنّ بوادر الذات وغناها تنطلق من فهم وجودي، يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان في عبارة أنا أحياء التي يقابلها الموت والفناء والعدم، لتتقاطع تفأؤليته مع تفأؤلية طرفة بن العبد في الاعتراف من الحياة وملذاتها بالحبّ والخمر والطبيعة يقول:

اخلق لنفسك بالمدامة جنّة في الأربع المهجورة الأدراس

الحبّ فيها بلبل وحميلة وندى وأضواء على الأغراس⁽²⁾

وإذا تنقلت في قراءاتك الشعرية إلى نازك الملائكة فإنّك لا محالة ستلاحظ أنّ هذا الإحساس الفلسفي الروحي استغرق تجارها الشعرية أيضا، حين عانق الذات والوطن والزمن والموت والهوية وحقيقة الوجود تقول:

والذات تسأل من أنا

أنا مثلها حيرى أحدق في الظلام

لا شيء يمنحني السلام

أبقى أسائل والجواب

سيظلّ يحجبه سراب

وأظلّ أحسبه دنا

(1) - شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص 191

(2) - الديوان، ص 475-476.

فإذا وصلت إليه ذاب⁽¹⁾

فهي تعيش حيرة السؤال، حاول جاهدة أن تلقى جواباً لاغترابها الروحي الذي يترجمه قولها:

تعذبني حيرتي في الوجود وأصرخ من ألمي من أنا⁽²⁾

لقد كانت بين مدّ السؤال وجزر الجواب شاعرة، تفتقد عمق رؤيا، في ظلّ رؤية مقابلة شوهتها واقعية، غلبت عليها النظرة الشاؤمية للحياة أمام تضييع مفاتيح فك اللغز الذي كان سيثبث نهمها لو استخدمته لاكتشاف المجهول، وكما عجزت عن فهم الحياة، فقد عجزت عن فهم الموت أيضاً تقول:

هل فهمت الحياة كي أفهم الموت وأدنو من سرّه المكنون

لم يزل عالم المنية لغزا عزّ خلاّ عليّ فؤادي الحزين⁽³⁾

وهكذا امتلاً وبعيها القلق بضرورة التشبّث بالحياة، فراحت تخاطب الموت الذي تخافه:

أيها الموت وقفة قبل أن تغري بجسمي سكونك الأبديّ

آه دعني أملاً عيوني من الأنوار وارحم فؤادي الشاعر⁽⁴⁾

لقد جرّها خطاب الموت إذن إلى أسئلة كثيرة تعمق فيها الهمّ والعذاب، ترجمها قولها:

ماذا وراء الحياة ماذا؟ أيّ غموض وأيّ سرّ

(1)-الديوان، دار العودة، بيروت، 1979، مج2، ص117.

(2)-المصدر نفسه، ص50.

(3)-المصدر السابق، مج1، ص26.

(4)-المصدر نفسه، مج1، ص505.

وفيم جئنا؟ وكيف نمضي؟ يزورقي بل لأي بحر⁽¹⁾

لقد كان "ماذا" السؤال لوحدة تطفح باليأس والألم، عكست رؤية نفس مدمرة حائرة لا ينبض فيها أمل، ولا يعيش فيها رجاء اكتشاف الوجود والمصير بعد استغراق الشاعرة في الثقافة المستعارة، وتبنيها لمفاهيمها العدمية التي سرّبت إليها جموحا عاطفيا سلبيا أفرزته على ما أعتقد الفلسفات الفردية كالوجودية والرومانسية وغيرها من المذاهب.

ومن اللافت للانتباه أنّ مغاليق الإجابة الموصولة بأدوات الاستفهام: (أيّ وفيم وكيف ولأيّ)، عمّقت دلالات التمزّق وفلسفت للأغاية وصعدت موجة الإبحار نحو مجهول يفيض بالقلق، الذي استنفذت فيه الشاعرة كلّ وسائلها بحثا عن السرّ والأمان .

لقد استمرّ هذا التمزّق متوغّلا في قصائد الشعراء سمة من سمات التّوحد في الطبيعة نسانية وهي ترفض وضوح الرؤية التي جاء بها الأنبياء وتبني رؤية اللامنتهي فلسفة وجود يقول أدونيس:

هدمت قصر الرّمّل في العيون

منحت للشكايا مجامر الأفيون

مجامر السّجاد والمرايا

رجمت وجه الصبر والقبول

رقصت للأفول لجنّة الإله⁽²⁾

(1)-المصدر نفسه، مج1، ص562.

(2)- الآثار الكاملة، ط1، دار العودة، بيروت، 1971، ج1، ص452.

لقد كان رفض المطلق (الله) بداية الخلاص وتبني الضياع بداية الألق:

الضياع، الضياع
الضياع يخلّصنا ويقود خطانا
والضياع
ألق وسواه القناع
والضياع يوحدنا وسوانا
والضياع يعلّق وجه البحار برؤانا
والضياع انتظار⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ أنّ الدلالات التي تحملها هذه المقطوعة، تميز (أنا) الشاعر عن بقية أشكال (الأنا) لدى من سبقوا من الشعراء، أنا تتفاؤل بالضياع، وتتفاعل مع معطياته لتفريغ شحنة نفسية مكبوتة في اللاشعور تؤمن إيمانا كبيرا بأنّ بداية التفاؤل، هو موت الإله. (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) والحالة هذه تفيد معنى الوجود المتلبس بوهم الوعي وهو يقوّض الحقيقة، "ويدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي كالماركسيّة والتحليل النفسي"⁽²⁾ وهي تتصلّ من المعنى العقيدي الذي يطبع الحقيقة الموصولة بالغيب، متجاوزة الميتافيزيقا إلى فضاء احتمالي تجمله حسبهم التناقضات والاختلافات والتعدّد.

في هذا المستوى من التفكير، أغرقت القصائد المعاصرة، وفي هذا الخط رسمت معالم الرؤية المشوّهه وهي تقوّض الوجود الإلهي والغيبي:

(1)-المصدر السابق، ج1، ص280.

(2)-عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، -مجازة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص111.

مات إله كان من هناك
يهبط من جمجمة السماء
لربّما في الذعر والهلاك
في اليأس، في المتاه
يصعد من أعماقي الإله
لربّما: فالأرض لي سرير وزوجة
والعالم انحناء⁽¹⁾

أو:

لا تركعوا لا ترفعوا أيديكم إلى السماء
تدمّرت وانحدرت أسطورة السماء⁽²⁾

أو:

ومشيئة الرّحمان والأقدار بعض من نفايات القرون⁽³⁾

وبأيّ كهف ينزوي الله المعفّر بالتراب وبالذّخان وبالشرّ⁽⁴⁾

وتفعلّ العدميّة المفتوحة على الموت واليأس و الجليديّة والتّناهي:

موعدنا موت، وشطّاننا

(1) - أدونيس، الآثار الكاملة، ج1، ص173.

(2) - سميح القاسم: الأعمال الشعريّة الكاملة، دار العودة، بيروت، لبنان، ص100.

(3) - المصدر نفسه، ص323.

(4) - المصدر نفسه، ص325.

يأس ألفناه، رضينا به

بحرا جليديا، حديد المياه

نعبره، نمضي إلى منتهاه⁽¹⁾

وتجملّ المتاه والتلاشي الذي تبقى رايته عالقة بجفون السحاب حيث يتحول بوهم التّأله
إلى بهجة حارقة:

إنني حجر الصاعقة

والإله الذي يتلاقى مع المفرق الضائع

وأنا الرّاية العالقة

بجفون السّحاب المشرد والمطر الفاجع

وأنا الثائنه الذي يتقدّم سيلا ونارا

مازجا بالسّماء الغبار

وأنا بهجة البرق والصاعقة⁽²⁾

محاولة رسم معالم هويّة جديدة مستقلة بتصوراتها عن مفهوم العروبة والذات في سباحتها
الإسلامية إلى ما هو كوني⁽³⁾ كمفهوم بديل للهويّة الشعريّة⁽¹⁾.

(1) - أدونيس، الآثار الكاملة، ج1، ص304.

(2) - المصدر السابق، ص229.

(3) - إنّ الكونية المقصودة هنا لا هويّة لها، ولا خصوصيّة، ولا معنى للأصالة أو للفكر الأصيل في إطارها، وإنما تنبع من

2- غياب المقصدية:

لقد أدى تشوّه الرؤية في القصيدة العربية المعاصرة إلى غياب المقصدية، وانزياح المعنى الوجودي من وجود موصول بفكرة العبودية لله عزّ وجل، واستثمار الحسّ الجمالي فيها بكل أبعاده الإنسانية والتعميرية $\text{بج} \text{ج} \text{ج} \text{ج} \text{ج}$ ⁽²⁾ إلى معنى عدميّ يقابله الرّفص للواقع الثقافي والاجتماعي والقيمي الموصول بالثقافة الإسلامية.

فلا معنى لشاعر يؤسس للمضمون، أو يكتب للفضيلة أو يتوجّس خيفة من مصير معلوم أو يؤمن بالرسالية، لأنّه بصراحة الوجوديين الصورة المشرقة للقلق والشك والضياع "وهو يحتجّ على السلطة، أو يرفضها أو يتصارع معها أو ينسلخ منها، أو ينتمي إلى ما يقع خارجها أو إلى ما لا يندرج تحت مجال فاعليّتها"⁽³⁾ فالإنسان على قول مارتن هيدغر: هو وجود للفناء في جوهره ⁽⁴⁾ وبالتالي لا معنى للمقصدية عنده في ظلّ انقلاب تصوّري جوهرى ينفي سلطة الإله ويبني جدارا عازلا بينه وبين الأشياء في العالم. ويتصوّر أنّ الفناء أحد خصائص الهويّة البشرية، فيصرخ:

نحنا عالم افتراضي نحاول من خلاله الشاعر أن ينتج القيم والمعاني التي تتماشى ومفهومه المادي للحقيقة . للتوسّع انظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر ص 26 وما بعدها، وانظر أيضا، سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية . دراسة في الزمن في أدب القرن العشرين، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 305 وما بعدها.

(1)- للتوسّع انظر: كامل فرحان صالح: الشعر والدين، ص 284 وما بعدها

(2)- سورة الذاريات، الآية: 56.

(3)- انظر: كمال أبو ديب: الحداثة / السلطة / النص، ص 38.

(4)- ريجيس جوليه: المذاهب الوجودية، ترجمة: فؤاد كمال، الدار العربية، د ت ط، ص 102

أنا الذي أحيا بلا أبعاد

أنا الذي أحيا بلا آماذ

أنا الذي أحيا بلا أمجاد

أنا الذي أحيا بلا ظلّ بلا صليب⁽¹⁾

صحيح أنّ هذه الفلسفة لم تكن لتتبنّى من جانب كلّ الشعراء المعاصرين، ولكنّها في خطاب الحدائث، مثّلت الوجه الب للفكر الرفض للسلطة، بمعطياتها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والنفسيّة، هذا الفكر الذي اغتال في اعتقادي مفهوم القيمة ومضمونها المعنوي، ووجه وعي المتلقّي نحو الاهتمام بالأشكال الإبداعية مفرغة من كلّ مضمون، حيّ وفكرة مؤثرة إلى الدرجة التي أصبح فيها الرفض، والتّمرد، والعبث والمجون والفضيحة واللامعقول أهم العناصر التي تؤسّس للتفأولية المادية، كمصطلح يضمن استمراره، باستمرار الشاعر في رفض السلطة الدينيّة كمنظومة قيم، وفي تحرير خيالاته من وهم اسمه الحقائق الغيبية التي تصبح في النهاية مجرد حكاية: أي شيء يروى، ولا يوجد إلاّ في السرد⁽²⁾ ويصبح معها الشاعر حلما يجيء ليضيف للوجود صباحا واسما افتراضيين يقول أدونيس:

أجيء مع الناس للكون حلما

و أذهب حلما

وحسبي أضيف لهذا الوجود

(1)-صلاح عبد الصبور: ديوان صلاح عبد الصبور، ط3، دار العودة، بيروت، 1972، ص149

(2)-للتوسّع في هذه الفكرة انظر: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص131.

صباحا، ورفّة جنحين، واسما⁽¹⁾

صباحا فاقدا لشروط استمراره في الزمن، وهو يقطع أجنحة النور الموصولة بقيم الحب والخير والجمال، ويحلّق في عالم لامعقول، ممزقا أوتار التواصل مع مشكلات الواقع الاجتماعي والنّفسي والسياسي والإنساني العام وفق منظومة القيم.

ومن ثمّ يصبح الشعور بالفرح، نابعا من الإحساس بالعدم وغياب المقصدية، هذا الغياب الذي، يفترض القضايا الوهم:

سأسافر في موجة في جناح

سأزور العصور التي هجرتنا

والسماء الهلامية السابعة

وأزور الشّفاه

والعيون المليئة بالثلج، والشفرة اللامعه

في جحيم الإله⁽²⁾

ويفترض الشاعر الوهم، الذي " يمضي تائها في موانئ الحياة، لا يرى نور الطريق، ولا يبين عن مقصدها. يقول خليل حاوي:

خلني أمض إلى ما لست أدري

لن تغاويني المواني النائيات

(1) - أدونيس: الآثار الكاملة، ج1، ص114.

(2) - المصدر السابق، ص285.

بعضها طين محمى

بعضها طين موات

مبحر ماتت بعينه منارات الطريق

مات ذاك الضوء في عينه مات⁽¹⁾

لقد كان للوهم إذن، أثر في تبرير اللا غاية، وفي تبني الأسطورة مخرجا تفاعليا لحل المشكلات الوجودية المصطنعة ومن ثم أخذ الافتتان بما عند الشاعر العربي المعاصر "شكل الاستحضار والاستيحاء والتكليف والتبني حتى أصبح يقال إن الأدب كما لو كان يبدأ من جديد ليعيش عصره، عليه أن تكون بدايته الأسطورة"⁽²⁾.

الأسطورة التي يرى ليفي شتراوس أنها تعطي الإنسان "وهم القدرة على فهم الكون"⁽³⁾ كبديل عن معطيات الدين، ومن ثم يوظف الشاعر يوليوس وبرومثيوس وفاوست وايكارس وأوديب ونرسييس وديوايزوس وأوزيريس ويورديسه وجلجامش وتموز والخضر وسندباد وغيرهم أبطالا، لتجربته الشعرية التي تبرز تلك العلاقات التي تربط الإنسان بالله والكون ونفسه، وما تحمله هذه العلاقات من معاني الحياة والموت والخلود والفناء والشجاعة والخوف⁽⁴⁾

(1)- خليل حاوي: ديوان خليل حاوي، دار العودة، بيروت، 2001، ص 48-49

(2)- كامل فرحان صالح: الشعر والدين، ص 264

(3)- للتوسع انظر: كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حريبي، اللاذقية، سوريا، دار الحوار، 1985، ص 20.

(4)- انظر: أسعد زروق: الشعراء التمزويون، الأسطورة في الشعر المعاصر، دار الحمراء، بيروت، 1990، ص 15 وانظر أيضا: عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر. قضاياها وظواهره الفنية، ط 3، دار العودة، بيروت، 1981، ص 202 وما بعدها .

كقيم تحمل بعالمها القديم حلم الانبعاث الأسطوري⁽¹⁾ الذي يهرب نحوه الشاعر باحثا عن هويته (الوهم) وعن ملجأ يحميه من التفكير بأنه مقذوف به هنا⁽²⁾ فيترسم صورته الأسطورية القديمة عبدا عدما يحيا بظفيرة في مؤخرة الرأس، لا يرهقه هدف وجودي، ولا غاية قيمة يقول محمد الماغوط:

آه كم أودّ أن أكون عبدا حقيقيا

بلا حبّ ولا وطن

لي ظفيرة في مؤخرة الرأس

وأقراط لامعة في أذني

أعدو وراء القوافل

وأسرج الجياد في الليالي الممطرة

وعلى جلدي الأسود العاري

يقطر دهن الإوز الأحمر⁽³⁾

ولعلنا نلاحظ هنا أنّ فلسفة الوهم نقلته إلى عالم ماديّ محظ لا مجال للفكر فيه، ولا سيادة للحياة الروحية في وسطه وبالتالي فإنّ العالم المادي - الذي يحلم به في الأساطير القديمة -

(1)- للتوسّع انظر: أمال لواتي: التفرّب في الشعر العربي المعاصر (حركة شعر نموذجاً) رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2007، ص، 328 وما بعدها.

(2)- للتوسّع انظر: سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية دراسة الزّمن في أدب القرن العشرين، 27.

(3)- محمد الماغوط: الأعمال الشعرية، ط2، دمشق، دار المدى، 2006، ص39.

هو الحقيقة الوحيدة عنده كما يقول إنجلز⁽¹⁾ وليس من حاجة إلى عالم الروح.

لقد كانت الأسطورة بين يدي الشاعر المعاصر عموماً مخرجاً يتنفس من خلاله حلمه السريالي فيخلط ذاته بها، ويستلهم أجواءها متخذاً بعدها الفلسفي رمزا فنياً بدلالات متنوعة تقهر العدم فيه، وتلبسه طقساً أسطورياً يتلذذ الخلود معه وهو ينبعث حياً في رمز الفينق⁽²⁾ تارة يقول أدونيس:

فينق إذ يحضنك اللهب أيّ قلم تمسكه

والزغب الضائع كيف تهتدي لمثله

وحينما يغمرك الرماد، أيّ عالم تحسه

وما هو الثوب الذي تريده اللون الذي تحبه⁽³⁾

وفي رمز تموز⁽⁴⁾ تارة أخرى كما في قول بدر شاكر السيّاب:

وقام تموز بجرح فاغر مخضب

يصكّ موت صكّة محجّبا ذبوله

وخطوه الجليد بالشقيق والزنابق⁽¹⁾

(1) - نقلاً عن: محمد عبد المنعم خفّاجي: الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ص 90

(2) - الفينق طائر أسطوري كانت حياته تمتد لمدة 500 سنة، وحينما كان يحين موت هذا الطائر، كان يحضر محرقة بنفسه، وبعد أن يتحوّل اسمه إلى رماد يخرج من هذا الرماد فينق آخر فتي يعيش المدّة نفسها. للتوسّع انظر: خالد سليمان:

الغموض في الشعر الحرّ، مجلّة فصول، ع 1 و 2، 1986، ص 7

(3) - أدونيس: الآثار الكاملة، ج 1، ص 312.

(4) - تموز في الأسطورة السومارية والبابلية هو نفسه أدونيس في الأسطورة الفينيقية، وهو بعل في الأسطورة الكنعانية، وهو أزوريس في الأسطورة الفرعونية، وتمثّل عودته إلى الحياة كلّ عام، عودة الحياة إلى الأرض، ممثلة في الربيع، أمّ موت فهو إله الموت في الأساطير الأوجاريتية.

"إنَّ الرّغبة الدّائمة الملحّة على الإنسان هي الرّغبة في الوجود"⁽²⁾ وتمثّل الخلود فيه، ولذا لم يقف الشاعر المعاصر في استعماله للأسطورة عند حدّ استغلال الرّمز في إطار فلسفة الخلود كما سبق الذكر وإنما تعدّاه إلى تأليه نفسه وبالتالي فرض الأسطورة الذاتيّة التي تخلق العالم البديل، والوجود البديل والإله البديل الذي يعطي لنفسه مشروعية خلق كلّ شيء، والحلول في كلّ شيء، يقول بلند الحيدري:

أنا الخالق إنساني

أنا الهادم والباني

أنا ربّي وشيطاني

أنا العائش في ظلّ

أنا الموت بلا شكل⁽³⁾

وهكذا تكون رؤيا الذات، موافقة لرؤيا المجتمع البدائي، الذي يتوهم كلّ شيء ويقبل كلّ شيء، ويؤمن بكلّ شيء في ظلّ طفولة عقليّة تمنح الذات الشاعرة قدرتها على التضخّم بالغواية فتكسب حلما أسطوريا يمارس معه الإنسان سلطته المركزيّة فيصرخ:

ذاك مهيار قديسك البربري

يا بلاد الرّوى والحنين

حامل جبهتي لابس شفّتي

(1)- بدر شاكر السّياب: الديوان ج1، ص271.

(2)- عزّ الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، ص196.

(3)- بلند الحيدري: الديوان ط1، دار العودة بيروت، 1951، ص8685.

ضدّ هذا الزّمان الصّغير على التّائهن

ذاك مهيار قديسك البربري

تحت أظافره دم وإله

إنّه الخالق الشّقي

إنّ أحبابه من رأوه وتاهوا⁽¹⁾

في هذا اللاوعي الموصول بتوتر اللائمتي للمشيئة الإلهية، يعطي أدونيس لنفسه مشروعية التآله حين يقول:

أخلق أرضاً تنور معي وتخون

أخلق أرضاً تحسّستها بعروقي

ورسمت سماواتها برعدي وزينتها ببروقي

حدّها صاعق وموت

وراياتها الجفون⁽²⁾

ويمنحها سلطة الغواية، التي تبعث على محو كلّ حكمة عدا حكمته:

ماحيا كلّ حكمة

هذه ناري

ومن ثمّ تتشكّل رؤيته التفأولية للوجود، من انخيار المطلق (موت الإله)، والحلول مكانه

(1) - أدونيس: الآثار الكاملة، ج1، ص352.

(2) - المصدر السابق، ص422.

عبر بعث قيم المادية القائمة على لا غائية الوجود، ولا معقولية الحياة. الموصولة في الشعر المعاصر عادة بعالم الأسطورة. الذي تصبح أوهامه الميتافيزيقية أفتنة ينبغي تأويلها تأويلاً تفاعلياً. ومن ثمّ فالشاعر لا يرث الإحساس بالحياة عبر الأسطورة فقط، وإنما يتعدّها إلى استغلال الجسد وسيلة للتفأول باعتباره عنصراً بنائياً ينأى به الشاعر عن عالم الموت والضياع والفناء، لبناء عالم حي عناصره خريطة الجسد يقول أدونيس:

أه الجسد

قدر حلو أغوى الأرض

ولهيب شعور لا يترد

آه الجسد

من أطفال الجسد الأبد

فيه نغرس، فيه نقطف

فيه مالا يعرف يعرف⁽¹⁾

ويكفي اسم الفعل (آه) دلالة على هيام الشاعر به، وتوحده فيه عالماً "يحقق التحرر والانعقاد للطبيعة البشرية"⁽²⁾ ويضمن اكتشافه نواميسه يقول:

جسدك صوتي أسمع

نظري أتشرد فيه

(1) - أدونيس: الآثار الكاملة، ج 1، ص 291.

(2) - حنا عبود: القصيدة والجسد - مدخل إلى نقد الشعر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1988، ص 16

جسدك رحيلي وكلّ خلية منطلق

جسدك مرفأي وأضلّ المراسي

جسدك الصخر يسبقني

الغبار يطير بي

جسدك هبائي

ويظللني

جسدك فضاؤك وأنا وحوشه المجنحة

جسدك قوس قزح وأنا المناخ والتحول⁽¹⁾

لقد بدى واضحا هنا أنّ الجسد عند أدونيس، حبّ "يختصر كلّ عجائب الكون وكلّ قوى الوعي وكلّ اهتزازات الشعور"⁽²⁾، وهو يقوّض ألوهته المزعومة ويختزلها في اتحاد هـ به:

طامح جسدي كالأفق وأعضائي نخيل

تدورين فيّ

اقطف تحت صدرك، أيس وأنت ربحاني والماء

كلّ ثمرة جرح، وطريق إليك

أعبرك وأنت سكناي أسكنك وأنت أمواجي

جسدك بحر وكلّ موجة شرع

(1) - أدونيس: الآثار الكاملة، ج1، ص292.

(2) - نقلا عن: إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، ط2، دار الشروق، عمّان، الأردن، 1992، ص147

جسدك ربيع وكلّ ثنية حمامة نهذل باسمي⁽¹⁾

ليصبح هذا الارتباط الجسدي، هروبا نحو عالم سريالي، يطلب فيه الشاعر الحياة، التي يولد منها الوجود. ولعلي أرى أنّ الصورة هنا تتقاطع مع أحلام الشاعر الجاهلي، وهو يهرب عبر المرأة الجسد إلى حيث الخلود، ذاك الزمن المفتوح على كلّ وهم وحلم، غير أنّ الفارق بين الهروبين، هو أنّ الأوّل فرضته وجودية ساذجة تفتقر إلى الدين، والثاني أوجدته وجودية فلسفية دلجة، ترفض الدّين لتضيق معطيات الطرفين في فهم الحقيقة التي يتّضح بها المقصد والغاية والهدف. وتتأكد فرضية أنّ تكون المرأة الجسد مخرجا تفاعليا للشاعر المعاصر أيضا في الهروب إلى الخلود. ممّا طرح على الكثيرين سؤال المراجعة .

3. فكرة المراجعة:

بدأت هذه المراجعات مع " انصراف الكثير من أنصار التغريب، ولا سيما بعد الحرب لمية عن الحماس في الدّعوة إلى الحضارة الأوروبيّة، لأنهم شعروا بتضاؤل الثقة في الغرب وحضارته، فانقلبوا معتدلين أو متردّدين شاكّين. ... واستفاقت في نفوسهم معان جديدة إثر ما شاهدوه من الفوارق البعيدة بين شعارات الحضارة الغربيّة وبين واقعها وتصرفاتها الفعلية في العالم العربي والإسلامي فوقفوا وقفة النّظر والتأمّل، وغلبت عليهم عاطفة الإيمان بالوطن والتّراث، واعتقدوا أنّ المذاهب الغربيّة لن تصل بهم إلى الجديد الذي يطلبون. ولهذا قاوموا زملاءهم في فقد عارض هيكل دعوة طه حسين إلى كتابة الأساطير على أنّها جزء من سيرة الرّسول، وعارض توفيق دياب الأدب المكشوف، وعارض منصور فهمي التّقليد المطلق،

(1) - أدونيس، الآثار الكاملة، ج2، ص83.

وعارض فيليكس فارس نظريات التعريب في الثقافة، وعارض زكي مبارك النزعة اليونانية، وعارض المازني الكتابات الإباحية وترجمة القصص الفرنسية المكشوفة⁽¹⁾ لتمتد هذه المعارضة بعدها في كتابات أنور الجندي وسيد قطب وغيرهم من دعاة الحفاظ على الهوية. على أننا نقف هنا لحظة لتساءل عن موقع الشعراء من هذه المراجعات؟

ولا غرابة هنا أن نجد أنه من الشعراء من أحس بتورطه في خلخلة بنية الشعر عموماً فراح يبحث عن رؤيا ترسم له معالم الطريق وتعيده إلى جذوره من خلال العودة إلى الإيمان كسند عقيدي غيبتته المغامرة الوجودية التي مثلت لفترة انتصاراً على الذات، انتصاراً ظلّ بلا أمل عند نازك الملائكة كأشهر شاعرة عاشت الغربة الروحية وتمثلتها أشعارها كما سبق الذكر لتعود إلى "الإيمان الذي سيصلها بالمطلق الذي طالما بحثت عنه وأخطأت الطريق إليه"⁽²⁾ تقول:

باسمك، باسمك، باسمك، باسمك

يا ضوئي يا عطري يا مجدي يا نجمي

يا أمواج انشقي انشقي

عن ساحرة وعروس بحور

تمسح جرحي ودموعي

تضمن أن أعبر كالبرق

للشاطئ حيث حصاد نجومى وزروعي⁽³⁾

مؤكدة على أن الحب الإلهي هو رحلة في اللآهية:

(1)- محمد الكتّاني: الصراع بين القديم والحديث في الشعر العربي الحديث، ص 528 .

(2)- محمد راضي جعفر: الاغتراب في الشعر العراقي، منشورات اتحاد الكتاب العرب 1999، ص 62.

(3)- ديوان : للصلاة والثورة، ص 120، نقلاً عن : المرجع نفسه، ص 63.

حبّ حبّ مليكي رحلة في اللانهاية

وجهه يستغرق الكون، ومن آفاقه تبدأ لي كلّ بداية⁽¹⁾.

بداية الاستئناس بالقيم الروحية كعامل وحيد قادر على جبر كسر الروح ودفع القلق والخوف والاعتراب عن النفس البشرية. التي طالما استغرقت نازك وهي تردّد:

نخاف الأصيل

ونرحل لا رغبة في الرحيل

ولكن لنهرب من ذاتنا من صراع طويل

ومن أننا لم نزل غرباء⁽²⁾

لقد وجدت في الإيمان إذن صيغة تعويض عن غربة "شبه مطلقة... مرادفة للجحيم والعدم"⁽³⁾ ووجدت في الاستئناس باسم الله الغالي ملاذها الذي تستعين به على عذابات الشك والألم والظلمات وهي تنادي:

"باسمك، باسمك، باسمك، باسمك" لتؤكد حقيقة يجهلها الإنسان عموماً، وهي أنّ "العامل الإلهي هو وحده الذي يستطيع أن ينتصر على العزلة"⁽⁴⁾ لأنه "قوة حيّة مساعدة على التغيير والدفع إلى ما هو أفضل في حياة البشر"⁽⁵⁾.

"ولأنّ الشعر ليس فناً ثثاراً"⁽⁶⁾ فقد انحاز دائماً إلى ما هو قيمي فهذا بدر شاكر

(1)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2)- ديوان : يغيّر ألوانه البحر: ص136، نقلاً: عن المرجع السابق.

(3)- محمد راضي جعفر: الاعتراب في الشعر العراقي، ص62.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5)- محمد العربي بو عزيزي: محمد إقبال فكره الديني و الفلسفي، ص512

(6)- محمد العباس: ضدّ الذاكرة (شعرية قصيدة النثر)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص38.

السياب وبعيدا عن عالم الأسطورة والخرافة يحاول في أخريات حياته أن يتمثل هذه القيمة، قيمة الإيمان وهو يناجي مولاه ويشكوه بثّه في عزّ مرضه وضعفه يقول:

لك الحمد مهما استطال البلاء

ومهما استبدّ الألم

لك الحمد إنّ الرّزايا عطاء

وإنّ المصيبات بعض الكرم

ألم تعطني أنت هذا الظلام

وأعطيتني أنت هذا السّحر

فهل تشكر الأرض قطر المطر

شهور طوال وهذي الجراح

تمزّق جنبي مثل المدى

ولا يهدأ الدّاء عند الصّباح

ولا يمسح اللّيل أوجاعه بالرّدى

ولكنّ أيّوب إذ صاح صاح

لك الحمد إنّ الرّزايا ندى⁽¹⁾

إنّ حديث الحمد موصول عادة بخطاب المتصوّفة، وأن يدركه السياب، فهذا يعني أنّ

(1) - الديوان ، دار العودة، بيروت، 1971، ص248

مراجعة الذات ارتبطت بوعي عميق لدى الشاعر بقيمة الدين في منح الهدأة والسكينة وتبدو "سفر أيوب" نغما جديدا لم نتعوده من الشاعر، نغما فيه من أسرار البوح ما يجعل القصيدة شبيهة بـ"أنشودة دينية تعلن استسلام الشاعر لقدر الألم وخضوعه لإرادة الله"⁽¹⁾.

ولعلّ هذا الانتباه الفطري، هو فائض من ذخيرة شعورية محفورة في اللا وعي، سرعان ما تحرّكت في داخل الشاعر فيضا من نور، لتغسل ذلك الحشد الثقافي الموصول بالأساطير ومن ثمّ "توارت صورة تموز وعشتار والمسيح منذ أن افتقد الشاعر القدرة على الكفاح والتضحية وحلّت من دونها صورة أيوب المرتهن بشئى أنواع التنكيل والتعذيب. والله الذي كان غائبا عن خاطر الشاعر وضميره، وبالتالي عن شعره، بدأ حضوره يفعم القصائد، يقوم في متنها ويتنفس في أبحاثها ومقاطعها فقد وعى الشاعر، أخيرا، ضعفه وانخذه أمام القدر ولم يعد يحمل صليبه على كتفيه، ويعاند في العثور على خلاصه بل إنّه استدعى الله ليعينه عليه بل لينقذه منه. وبعد أن ألد في تجاربه السابقة، بإله الدين والعرف، إله آباءه، إله قريته ووطنه، واستعطى واستعطف عليه إله وثنيا له وجود شعري أكثر مما هو فكري وفعلي، تراه وقد انتصبت حقيقته السوداء أمام عينيه، ويعود إلى الدّعوات والضراعات في جوّها الإسلامي الصّرف"⁽²⁾ يقول:

يا ربّ أيوب قد أعيا به الداء

في غربة دونما مال ولا سكن

يدعوك في الدّجن

يدعوك في ظلمات الموت: أعباء

ناء الفؤاد بها، فارحمه إن هتفا

(1) - إيليا حاوي: بدر شاكر السياب، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980، ج5، ص22

(2) - المرجع السابق، ص24

يا منجيا فلك نوح، مزق السدفا⁽¹⁾

المكبوت المتجلي ناجي بدر شاكر السيّاب ربّه ليؤسس لتجربة شعريّة مغايرة،
تتدفّق من جنباتها مفهومات شعوريّة، موصولة بمعاني الخضوع والتذلل والتلذذ يقول:

لأنّه منك حلو عندي المرض

حاشا، فلست علي ما شئت أعترض⁽²⁾

وهكذا "وخلافا لما درج عليه المعذبون المسحوقون من ركوب الشك والتنكر للسماء، فإنّ
المرض عند السيّاب ارتفع بالعلاقة مع السماء عن مستواها الاعتيادي"⁽³⁾ إلى المستوى الذي
نلمح فيه قمة الاعتراف:

قالوا لأيوب: "جفاك الإله"

فقال: "لا يجفو"

من شدّ بالإيمان، لا قبضتاه

ترخي ولا أجفانه تغفو"

قالوا له: "والدّاء من ذا رماه

في جسمك الواهي ومن ثبته

قال: "هو التكفير عمّا جناه

(1)-الديوان، ص 257.

(2)-المصدر السابق، ص 259.

(3)-محمد راضي جعفر: الاغتراب في الشعر العراقي، ص 61

قبايل والشاري سدى جنته" (1)

وقمة المقاومة التي يسترسل معها في سياق تفاؤلي ليؤكد تشبته بالحياة:

إني سأشفي، سأنسى كل ما جرحا

قلبي، وعري عظامي، فهي راعشة، والليل مقرر

وسوف أمشي إلى جيكور ذات ضحي (2)

لقد مدّ حبل الأمل في الشفاء ونسيان الجراح، والعودة إلى جيكور فجر الفكر الذي ظلّ معتمًا في ذاته، إلى أن انكشف إشراقه أولى أمام باب الله الكبير، إشراقه أجلت حقيقة طالما كانت محجوبة عن الشاعر وهي قوة الله العظيم وقدرته المطلقة على دفع الأذى والألم ومن ثمّ جاءه مستجيرا وهو يقول:

منطرحا أمام بابك الكبير

أصرخ، في الظلام أستجير

يا راعي النّمال في الرّمال

وسامع الحصاة في قرارة الغدير

أصبح كالرّعود في مغارة الجبال

كآهة الهجير

أتسمع النداء؟ يا بوركنت تسمع

(1) - الديوان، ص 296.

(2) - الديوان، ص 259.

وهل تجيب إن سمعت؟ صائد الرجال

وساحق النساء، يا مفعج

يا مهلك العباد بالرجوم والزلازل

يا موحش المنازل

منطرحا أمام بابك الكبير

أحسّ بانكساره الظنون في الضمير

أثور، أغضب

وهل يثور في حماك مذنب⁽¹⁾

لقد اختار لمطلع القصيدة لفظ "الانطراح" الذي نستمدّ منه دلالة عميقة جسدت قمة الاعتراف والاستسلام والرجاء، فتحوّل الشاعر من عدمي عابث إلى متذلّل عارف يدرك في القرارات أنّ الله سيحتوي ضعفه وانكساره وذلّه الكبير أمام بابه الكبير وهذا الاعتراف المنسحق ينمّ عن ذاته وعن سواه، إنه إقرار بالعناية الكليّة التي تغمر بحكمتها ورحمتها كلّ ما هبّ ودبّ واستكنّ في الوجود⁽²⁾.

ولعلّ ما يستوقف النظر في هذين النموذجين، هو أنّ الرجوع إلى قوة العقيدة، فجرّ طاقة التّفاؤل في حسّ الشعارين وأهمهما من معاني الأُنس والرّضا والهدأة، ما هوّن عليهما حزّهما العميق، وحيرتّهما بيرة واضطرابهما الشديد الذي عمّفته لزمان، عوامل العلم والسياسة

(1) - الديوان، ص 135-136.

(2) - إلیا حاوي: بدر شاكر السياب، ص 8.

الفصل الثالث:التفأولية في العصر العربي الحديث والمعاصر

والفلسفة هنا نضع أيدينا على ملمح واضح من ملامح المنطلق الإسلامي لذا الشاعر وهو يكشف لاشعوريا عن أهمية العقيدة في تصفية الباطن الإنساني ودفعه نحو التّشبّث بالأمل والحياة، ممّا أبان عن ضرورة العناية المسؤولة بالشعر كمعطى حضاري تتحدّد به هويّته وهويّة الشاعر. هذه الحضارة التي هي في تصوّر مجموعة القيم الإيجابية التي من أعلى مراتبها التوحيد. كما سبق الذّكر.

ولعلّ الذي يلاحظ بعد تتبّع النّصوص الشعريّة الحديثة والمعاصرة في مساريها التّأصيلي والافتتاحي هو أنّ التفأوليّة في خطّها التّأصيلي تفأوليّة ذات مرجعيّة دينيّة مثلت مدّا تفأوليا يمكن من خلال معطياته القيمة العودة بالذات العربية للمحافظة على الإنيّة الحضاريّة، وفي خطّها الافتتاحي تفأوليّة ذات مرجعيّة ماديّة لا يمكن أن تمثّل سوى خطّ انكسار الأنا العربيّة المسلمة وهي تتشبّث بالوهم كصورة للتفأول المادي. في ظلّ تشوّه الرّؤية وغياب المقصدية.

العلوم الإسلامية

المفصل الرابع:
التفاضلية في الشعر الإسلامي المعاصر:
الانبعاش والاستشراق

أولاً: فكرة الثنائية

ثانياً: معادلة القيم

لقد كان لارتفاع الصوت الشعري الإسلامي توقع في المفترق الحضاري دفع إليه ما شهده العالم الإسلامي من أزمات ونكسات نتجت عنها ظواهر الاستلاب والتغريب والاعتراب جسدتها بصورة أعمق تشوّه الرؤية وطغيان المادية وغياب المقصدية والانفصال عن الهوية الذي أنتجه فلسفة الفكر الأحادي - كما سبق الذكر- .

فكان انبعاث المفاهيم الإسلامية في القصيدة الإسلامية المعاصرة - أمام الزخم الحداثي - كعقيدة التوحيد والإخلاص لله وحده، والإيمان بالأخوة الإنسانية، وتحرير الأوطان، وتكريم الله للإنسان، فضلا عن الإيمان بالقضاء والقدر وفاعلية الخير ومحدودية الشرّ في ذاته... إلخ بعدا تفاعليا حمل معه بشائر العودة إلى النفس الإسلامي واستشعار الإنية الحضارية، التي كان من قوامها فكرة الثنائية التي انبنى عليها الفكر الإسلامي واستمدّ منها لسيرورته على المدى حضوره وخلوده في مساره الحضاري،

إذ يخطئ من يقول أن المادية التي تمثّلت النظرة الأحادية على صعيد الفكر، استطاعت بما عندها من آليات أن تجلب للإنسان الخير وتمنحه اليقين والسعادة والأمان، وتضيف له جديدا قيميا يسوّغ له الاتكاء على معنى تفاعلي مادي محض، يؤمن بقيمة الحياة والحياة فقط، بعيدا عن أي معطى معنوي أو روحي، يمكن من خلاله إحداث التوازن. وخلق الانسجام المطلوب بين المادي والمعنوي كثنائية تضمن وجودها وامتدادها في عمر الأجيال،

حيث أنه من المنافي للفكر الإسلامي أن يفصل بينهما وتحدث عن المادّة بمعزل عن الروح وعن العقل بمعزل عن العاطفة، وعن الحياة بمعزل عن الموت وعن الشرّ بمعزل عن الخير وعن الجبر بمعزل عن الاختيار وعن الجمال بمعزل عن القبح وهكذا... لأن خط التوازن في اعتقادي موصول بفكرة الثنائية ومعادلة القيم كدعامتين يبنى عليهما البعد التفاعلي في التصور الإسلامي نعتبره خلاصة ما قدّمته كثير من النصوص النظرية التي حدّدت خصائص التصور الإسلامي ومقوماته التي انفتحت على مفهوم التفاعلية كمفهوم يقوم أساسا على الإيجابية في الحياة - كما سبق الذكر- لعلها تتضح فيما يأتي :

إن للحياة في التصور الإسلامي معنى آخر يرى أبعد من الحياة الدنيا، ويتمثل الوجود غاية ومقصداً، فلا شيء موجود عبثاً، ووجود الإنسان على وجه الأرض ضبط لعلاقته بالله والكون والبشر "وفق النموذج القيمي الذي جسده الأنبياء تحقيقاً للاستخلاف فوق الأرض"⁽¹⁾، هذا الاستخلاف القائم على عبادة الله واتباع منهجه ونشر الخير والعدل ومحاربة الفساد والطغيان بكل أشكاله "في إطار مشروع إلهي كوني يعني بخلص ومصير الإنسان"⁽²⁾.

هذا الإنسان الذي كثيراً ما تعزري طبيعته بعض جوانب الضعف وتقلب في المزاج وتغير في السلوك، تحت تأثير محيطه فيصاب بالقنوط أو يعتريه أمل مفرط في تبدل الأحوال والظروف استجابة لفطرة يميزها صبغتها الثنائية: روحية سامية وحيوانية غريزية يتحتم عليها تحقيق التوازن في معيار أخلاقي يساير فطرة الإنسان دون إحداث صدام بين مقتضياتها في ظل صراع أبدي بين قوى الخير والإصلاح وقوى الشر والفساد والظلم ومن ثم تكون الحياة الزمن المفتوح على الإعمار والبناء والارتقاء، يزيد فيها إحساس الإنسان بأنه خليفة الله في الأرض، وهو مسؤول عن هذا الاستخلاف بعد الموت.

وبهذا يبدو أن خيط الدنيا غير مفصول عن الآخرة وإنما هو مرتبط بها غير منقطع عنها يقول مصطفى صادق الرافعي: " النفس النية العاملة لآخرتها، وآخر النفس ما تؤدي إليه أعمال هذه النية، فليس في إنسان الدنيا إلا إنسان العالم الآخر، وبهذا يقدر صمته وكلامه، وحركته وسكونه، وما يأتي وما يدع، وما يحب وما يكره، إذ كل شيء منه على ذلك الاعتبار إنما هو صورة الحقيقة العاملة فيه"⁽³⁾ فالذات تحيا بالعمل وخلق المقاصد والحياة تستمر وتثمر بوجود المقصد الذي يبعث على الأمل يقول محمد إقبال:

(1)- رشيد ميموني: البعد الاجتماعي في القرآن - مقارنة سوسي ومعرفية-، مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009، ص170.

(2)- المصدر نفسه، ص178.

(3)- محمد صادق الرافعي: وحي القلم، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، ص43.

إنما فبقف الءفة المقصد ءرس فف رءبها ما فقصء
سّر عفش فف طلاب مضمرف أصله فف أصل مسفر
أءف فف قلبك هذا الأمل أ وفءل طفنك فربا مهملا
فءفف القلب به بفن الصءور هو فف صءرك مرآة ففر⁽¹⁾

والأمل هو أساس قفمة العقل وهو المنشئ للمقاصء:

رأس مال فف الءفة الأمل وكذا العقل منه ففسل
كل فكر وءفال واعفرار كل ءسّ وشعور واءكار
هف آلات الءفة الءاهءة ءفن فمضف فف وءاها صامءة⁽²⁾

فمضف فءركها المقصد والأمل، وفقوبها الصلة الففوازنة بفن الءفنا والآءرة، صلة وفرف على الإنسان الإءساس بالشقاء والضفاع وءفة الءم الفف قلبف موازن ءفر من الناس وءفءف الشعراء منهم إلى البءء عن مءارء للهروب من السّام .

وكان طبعفا أن فءء عند الشعراء المعبّفن بالفصور الإسلامف شءفهم الءفر بالءفة ساسهم الءائم بالفأؤل برءم ما فءءون من ظلم وقهر وءف ففأفهم بالله انبعاث ءفاه وءضوعهم له ءرّفة واستقرار، وإءراكهم لفءوى الوجود فعطف للءفة معنى، فشكل الففائف الضءفة ففه معاءلة قفم فرباً بما الإنسان عن الففه والسؤال والءفرة إلى العبوءفة والمعرفة والءضوع، ءفء الءلة عز، والءضوع ءرّفة، والءموض وضوح رؤفة، والوجود ءال، والءال إنسان،

(1)-مءمء إءبال: الأسرار والرّموز، فرفمة: عبء الوهاب عزّام، ط1، ءار المعارف، مصر، 1956، ص15

(2)-المصدر نفسه ص 17-18.

ان نور من أنوار الله، يتجلى فيه حسن الفناء والعبودية كما يقول عمر بهاء الدين الأميري:

أنا في عزتي وبأسي عبد

وأنا في تذلل النفس حرّ

حار قوم في الكشف عن لبس أمري

ما لأمري يا قوم لبس وسرّ

ما إبائي؟ ما ذلتي؟ ما شؤوني؟

ما شجوني؟ ما العيش: سرّ وضرّ

كلّ ما في الوجود حال يمرّ

وأنا في الوجود حال تمرّ

أنا لله عزّة وخضوعا

أرفع الرأس تارة، وأخرّ

هو نور محض يميت ويحي

من سنا ومضه الدنا تقشعرّ

وأنا منه قبسة ذات وهج

أبدي إشعاعها لا يقر

فانبعاثي منه عزيز أغرّ

وفنائني فيه عزيز أغرّ

أنا لله صاغني واصطفاني

وسوى الله في لا يستقر⁽¹⁾

لقد غيرت فلسفة التصور الإسلامي صيغ الخطاب في القصيدة الإسلامية المعاصرة
لأنها بالفاعلية في عزّ الألم والظلم فلا معنى للحياة إذا لم يغيّر الإنسان وضعه المتردي ولا
أمل يرجى منه إذا لم يصنع المعالي يقول عمر بهاء الدين الأميري:

يلمّ بك الضنى، أو لا يلمّ

مكابدة الجهاد عليك حتم

إذا لم يصنع الحرّ المعالي

فإنّ حياته زيف ووهم

فيمم شطر نور النور واصعد

فأول دربك المنشود نجم

ومرماه معارج في ذراها

ومبيض السنّا يدنو ويدنو

تعرض منه للنّفحات وأدأب

بعزم الرّوح إن أعياك جسم⁽²⁾

(1)- محمد بهاء الدين الأميري: إشراق، ط1، دار القلم، الكويت، 1990، ص 53

(2)- المصدر نفسه، ص168-169.

والإنسان بهذا الوصف هو من يزيد في الدنيا، ويضيف للحياة ما يجمّلها، ويبعث فيها الحركة وفي أهلها حسّ الصّمود الذي يزيدهم إصرارا على الحياة، بالدرجة التي يصبح فيها الإنسان فعل بناء للتاريخ والحضارة .
إنّ الإحساس بالوجود، لا يفارقه إحساس بالأمل، لأنّ إدراك الحقيقة، نور الحياة وسرّ الأمل وفي هذا المعنى يقول محمود حسن إسماعيل :

وجودي حقيقه

وذاتي حقيقة

وأني على الأرض طير حقيقه

ونور الحقيقة سرّ الحياة وسرّ الأمل

ومن لم يسر في ضياه

سيمشي ويمشي

ول وداس خدّ الجبل

وشقّ الرّيح بجنّ الخيال

ووهم المحال، وحلم الأزل

سيمشي ويمشي ...

ويلقي عصاه أخيرا على ترهات الفشل

وكلّ الذي حول دنياه ... عبد الحقيقة

وعبد الذي ساغ كلّ كيان الحقيقة !

هو الله...

في كلِّ قلب مضيء حقيقه

ولا غيره

في حذاء الليالي حقيقه

نماها وأوجد فيها الضياء

وللعقل مدّ طريق الرجاء⁽¹⁾

هذه الحقيقة التي تضيء للإنسان دهاليز الطريق وتفتح له مغالق المواجه الداخلي وهي تعتصر من قحط العدم واللاأدرية، واليأس حيث "ت المعرفة بالله من شأنها أن تفجر المشاعر النبيلة، وتوقظ حواس الخير وتربي ملكة المراقبة لله، والشعور بالمسؤولية"⁽²⁾ وفي هذا تتجلى قيمة الإيمان بالله فكرا وعاطفة وسلوكا، حيث يعرف المراد من الحياة فلا يعيش عيش الشريد وإنما يحيا سعيدا مستعل بعقيدته معتزا بها وإلى هذا ألمح الشاعر يوسف القرضاوي حين قال:

إن السعادة أن تعيش لفكرة الحق التليد

لعقيدة كبرى تحلّ قضية الكون العتيد

فتشيع في النفس يقيني وتطرد الشك العنيد

وتردّ للنهج المسدّد كلّ ذي عقل شرود

ليظلّ طرفك رانيا في ا لأفق للهدف البعيد

(1) - محمود حسن إسماعيل: ديوان نهر الحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص 37.

(2) - أحمد علي الملا: دراسة في علم العقيدة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، ط1، قصر الكتاب، البلدة، 1986، ص 222.

أنا عند دفات المقادير العتية والجناب

فإذا الطواغيت الكبار هباءة، لا كالتراب

وإذا الخلافة، راية الإنسانية الظمآى، كقاب

ذي لوحتي، وعقيدتي، فاختر لنفسك ما تحابي⁽¹⁾

إن الحياة اختيار، وغطاء الحرية نور يتأزر به المؤمن لذا نرى شعراءنا الذين استنارت عقولهم الآفاق يعلنون انتماءهم لهذا الدين دون أكثرات للمحن أو عذابات الحياة، بل إنهم يستفيضون في إعلان ولائهم لعقيدتهم وكلهم حب واستعلاء بالإيمان كقوة دافعة دافقة، تجمع عوانب الكينونة البشرية كلها وتتجه بها إلى وجهة واحدة، وتطلقها تستمد من قوة الله، نعمل لتحقيق مشيئته في خلافة الأرض وعمارتها، وفي دفع الفساد والفتنة عنها وفي ترقية الحياة ونمائها"⁽²⁾. هذه الحياة التي قد يكابد فيها مرًا ينتهي إلى سجن، ولكن يبقى متمردًا بالكفاح معتزًا بعقيدته صلبًا في مواجهة الملمات، ثابتًا على الحق صامدًا مؤمنًا بالصباح يقول سيد قطب:

أخي إنني ما سئمت الكفاح ولا أنا ألقيت عني السلاح

وإن طوقني جنود الظلام فإنني على ثقة بالصباح⁽³⁾

صباح النور الموصول بالسماوات، المتحرر من الهوى والطغيان البشري، المنفتح على فيوضات روحانية عالية تقهر الموت، وتزيد في الإنسان عمرا لا يقدر على

(1)- ملحمة النور، بيروت، 1394هـ-1974م، ص136.135.

(2)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 3، ج 9، ص1338.

(3)- نقلا عن: عبد الله عوض الحياص: سيد قطب الأديب الناقد، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، د ت ط، ص189.

محوه القيد والسوط والسكين يقول يوسف القرضاوي :

ضع في يد القيد ،ألهب أضلعي بالسوط ،ضع عنقي على السكين
لن تستطيع حصار فكري ساعة أو نزع إيماني ونور يقيني
فالنور في قلبي ،وقلبي في يد ي ربي ،وربي ناصر ومعيني⁽¹⁾!

ولعلنا نستشف من هذه الأبيات أنّ العقيدة هنا أنوار فجّرت في حس الشاعر طاقات التّحدّي والصمود والارتقاء للسير في طريق العبودية لله "هذه العبوديّة التي تعني الحرّية والسّمو والتكامل"⁽²⁾ الذي أبان عن مداه بماء الدين الأميري وهو يقول:

مداي ..مدى عقلي وقلبي ووجداني

يضيق عن استيعاب أسرار إيماني

ويشتدّ فيض النور ملء جوارحي

وينم وإذا اشتدّ إطباق أجفاني

ولكنني مهما تجاوز بي سنا

جناني من أكوان ما بعد أكواني

يردّد كنه الحقّ في نبض فطرتي

وغور خلايا خلقتي وعلا شاني

يردّد في "كليتي" من أرومتي

(1)-نفحات ولفحات: ص 58.

(2)- شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص94.

من الحمى المسنون مذمّم إباني

يردد تكويني الذي فيه أومضت

إرادة ربّ للخلافة رباني

يردد بالتمجيد توحيد منان

أوحده في لا نهايات ذاته

وأعبده منذ انبلاجة وجداني

وما بين توحيدتي وتجريد مدّع

ولوجا ببحر من سنا دون شيطان⁽¹⁾

ولوح إلى بحر الحبّ الإلهي الذي أبان عنه طريقة الشاعر الخاصة في الإحساس بالحياة، وقيمة الحياة وقيمة التوحيد. "على اعتبار أنّ الدين هو شعور بأنّ الحياة لها معنى يذهب إلى ما وراء حدودها"⁽²⁾ معنى هو لحظات مضيئة تحرّر الإنسان من كلّ سلطان غير سلطان الله وتدفعه إلى التغيير وتوطنين معطى الاستخلاف مستأنسا بالغيب الجميل في تجاوز الصعاب وقهر الظروف التي تطفئ بالخور بشر الوجوه المؤمنة وهي تردد قول محمد المجدوب :

بنفسي وجوها أطفأ الخور بشرها وإن هي لم تبرح وجوه هداة

لئن سلبت نور الحياة فلم تنزل تنير سواد الليل بالصلوات

ومن يقف آثار النبيين لم يسلم على الشوك يمشي أم على الشفوات

(1)- عمر بهاء الدين الأميري: إشراق، ص 206-207.

(2)- كولن ولسن: الشعر والصوفيّة، ترجمة: عمر الديراوي، أب وحجلة، بيروت، 1972، ص 158.

ولن تستقرّ الأرض يوماً لمؤمن
ولن تستقرّ الأرض يوماً لمؤمن
لنستسهلنّ الصعب حتى نردّها
إلى كنف الرّحمان بعد شتات
ونبعثها في معقل الظلم ثورة
تسدّ عليه وجه كلّ نجاة
وقد يتأبّى النصر حيناً على المنى
ولكنه رغم التّأخّر آت⁽¹⁾

ولعلّ ملفوظات النّور والحياة والنّصر هنا هي فضاءات للخير والبشر والتّفاؤل يثبّتها التّمسك الرّوحي بالصلوات والشعائر الإسلاميّة، نلمسها في قول الشاعر (تنير سواد اللّيل بالصلوات) هذه الشعائر التي عادة ما يوطّد المسلم علاقته بالله في عزّ الأسي فيفتح القلب عبرها للتواصل روحياً مع السّماء معبراً عن أشواقه الرّوحية ونبضاته الوجدانية وخفقاته القلبية وصبره الجميل في ترويض النّفس على الطاعة ومغالبة مصائب الحياة وهمومها، التي يهوّنها في حسّ المؤمن شعور بالتكليف ينفي عنه الإحساس بالسلبية وهو يواجه الخلائق والأحداث يقول عمر بجاء الدين الأميري :

أيّ سرّ يودي بدنيا حدودي
كلّما همت في تجلّي سجودي
كيف تذر و"سبحان ربي" قيودي
كيف تجتاز بي وراء السّدود
كيف تسم وبفطرتي ووجودي

(1) - نقلاً عن: أحمد بسام السّاعي، حركة الشعر الحديث في سوريا، من خلال أعلامه، ط1، دار المأمون للتراث، دمشق، 1978، ص411.

عن مفاهفم كونف المعهود

كف ترفف بطفنفف وجموؤف

فف سماواؤ عالم من خلوؤ

أؤراها روؤا من المعبوؤ

قؤ ءلؤ ذائها لعفن شهوؤف⁽¹⁾

إنّ الكفففاؤ هنا تمؤف فف اسؤءلاء ءبافا الروح وهف ءمارس انؤؤاقها بالسؤوؤ والسبفء؁ فؤؤؤاز عوالم الطفن؁ إلى كون ءفر معهود؁ كون ءسمو ففه الفؤرة وفؤنفس ففه الؤوؤؤ الإنسافف مفاهفم روؤائف؁ ءرؤقف بالطفنف الملفوف بالهموم والؤطوب والؤطافا والمؤنؤ بالءفلة والموؤ والؤموؤ إلى سماواؤ الإشراق والأنوار والؤؤلّفف.

على هؤا النؤو من ءؤكؤفف المعؤمؤ على المعافنة الروؤفة للشؤءائر؁ وفف هؤه الآفاق بفؤر الشؤءر ءوما بففؤ صوؤف فف روءة المؤؤار لفءلّ على أنّ إشراقات الؤؤ مسلك معنوؤ آؤر فعبر به الشؤءر إلى عالم الأنوار لفعلم الناس ءؤمة الاؤؤعال .

وفؤعلم هو كف فعرف؟ وكف فؤطهر؟ وكف فشرق؟ وكف فشمؤ؟ وكف فؤماهى؟ وكف ففنى فف ءب الله طائرا مؤلّقا؟ بعء أن ءسل ماء زمزم كل ءطافاه وأؤرانه:
فقول:

ءفن ءلؤ فف روءة المؤؤار

ءؤرؤنف أنواره فكأنف

(1)-عمر بهاء الؤفن الأمفر: "مع الله"؁ مطبعة الأصفل؁ سورفا؁ 1379هـ؁ ص 97

عنصر من عناصر الأنوار
وكأنّي والبيت يشرق حولي
شامخ المجد في سنا الأسحار
ذاب جرمي في ماء زمزم
خلتني طرت من خلال إزاري⁽¹⁾

"إنّ الإيمان تفتح ورؤية، وإدراك واستقامة، فهو نور بكلّ مقومات النور"⁽²⁾ وفيض الشعائر أنوار يستعلي بها الإنسان عن كلّ ظلم، وشروء وعسر وحرمان ولذا نجد محمد التهامي يهلل لرمضان كشعيرة نور تطهر النفس وتجعل طينة الدنيا سماء يقول :

تهادى في مرابعا ضياء	وأشرق في مواجعا دواء
وجاء وكلنا شوق تناهى	إلى أمل على كفّيه جاء
وحلق بالصفاء .. وكم تمطت	ليالينا ولم تلد الصفاء
له نفس يطهر كلّ	ويجعل طينة الدنيا سماء
يطوف على جوارحنا دعاء	يحيل عنادها الباغي رضاء
ويغرس في حنايا النفس عزما	من الإيمان يحكم كيف شاء
فيحيا الصائمون من البرايا	ملائكة فقد صاروا سواء
يزيد كرامة الإنسان فيه	ويغرس في مشاعره الإباء

(1)-المصدر السابق، ص 72.

(2)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج3، ج 8، ص1200.

تلحّ عليه حاجات ضوار
فلا يقضي لحاجته نداء
ويقتات الإرادة وهي تسمو
ويلقى من كرامته اكتفاء
ويسقى من رضاء الله شهدا
وكلّ الكائنات غدت ظماء
فلم يصبح لدنيا الناس عبدا
وقد صارت بعالمه هباء⁽¹⁾

ولعلنا نلاحظ هنا أنّ الشعائر الدينية كالصلاة والحجّ والصوم وغيرها في حسّ الشاعر المسلم قنوات عملية يعمّق من خلالها الشاعر تجربته الروحية وه ويتسلّق عبرها إلى مقامات الرفعة والإشراق والتّجلي، حيث يتنفس عبرها ألق الحياة الباقية التي تعني القرب والجنّة والخلود ويدفع بها أرق الحياة الفانية التي تعني المموم والحن والرّزايا. ليصوّر كيف للشعر أن يقف موقفا إيجابيا من الحياة حين يعطي مفهوما إيجابيا للسلطة يقوم لذا الإنسان على مبدأ تحقيق العبودية لله، كسلطة مطلقة فيها يتجلّى الحب والخير والجمال ومنها يبدأ وعي الإنسان بقيمة الحياة التي تتشكل في إطار ثنائية العبد والرب ومن ثمّ يفتح القلب على أسرار الرّوح ويفتح العقل على أسرار الوجود فتتحقق المعرفة التي تدفع الشاعر المسلم بالقول:

الله يا الله فوق مداركي
سرّ هناك على سنك مصون
إنّي أنا الإنسان أعرف من أنا
وأرى مكاني منك أين يكون
إنّي ذكرتك خاشعا بمدامع
ذابت لفرط حنينهنّ جفوني⁽²⁾

(1) - محمد التّهامي: ديوان يا إلهي، ص 14-15.

(2) - المصدر نفسه .

إضح أنّ شعور الإنسان بهذه الأحاسيس، هو في الحقيقة "انعكاس لمعنى الخير فيه وتعبير عن حاجته إلى التغيير الإيجابي في طريق الصلاح والخير والهداية"⁽¹⁾ في ظلّ قوة عظيمة يعرف حيالها من يكون، فه والفقير، الضعيف المذنب، المتذلل، المحتاج .. إلخ ومع هذا لا يغلق باب الحياة عليه، وإنما يفتحها عل التمسك بأهداب التّفأؤل والانطلاق إلى آفاق الانشراح والابتسام والسعادة "لأنّه يعرف كيف ينظر من نافذة العقيدة التي انتمى إليها.. كيف يطلّ على العالم من فوق من المكان العالي الذي رفعه إليه الإيمان... هنالك حيث يرى جيّدا المسالك والمنعرجات والدروب... حيث يرى مساحات الضوء وبقع الظلام حيث يعرف خارطة الأشياء فلا يتردد... ولا يتأرجح ولا يهيم"⁽²⁾، وإنما يتناغم مع العوالم التي تهديه فيض العرفان وهو يسبح في النفس فيصدق :

مع الله في سبحات الفكر

مع الله في لمحات البصر

مع الله في زفرات الحشا

مع الله في نبضات البهر

مع الله في رعشات الهوى

مع الله في الخلجات الأخر

مع الله والقلب في نشوة

مع الله والنفس تشك والضجر

مع الله في كلّ بؤسى ونعمى

(1)- نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص73.

(2)- عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص84.

مع الله في كل خير وشر⁽¹⁾

وتحديه قوة الإيمان وه ويغازل الأكوان فيقول:

مع الله في نسمات الرياح

.. اللواقح تخطر بين الشجر

مع الله في نفحات الشذا

مع الله ملء ثغور الزهر

مع الله في الحقل حل والجنى

مع الله في الروض داني الثمر

مع الله والنحل يحس والرحيق

ويحمي جناه بوخز الإبر

مع الله في زفرات الفراش

.. تلامع في الشمس مثل الدرر

مع الله ينفخ من روحه

على حما فيكون البشر

مع الله ما اختلجت نطفة

بروح خفي، وما درّ درّ⁽²⁾

(1)-عمر بهاء الدين الأميري: ديوان "مع الله"، ص41.

(2)-المصدر نفسه، ص46-47.

وتزيده معرفة بربه وه ويكشف سرّ الوجود ومغزى الحياة فينشد :

مع الله في سبر كنه الوجود

.. وروح الحياة وسرّ القدر

مع الله في عالم المدركات

.. وفي الغيب من كائنات آخر

مع الله وفق نواميسه

مع الله رهن القضا والقدر

مع الله في بعثه المرسلين

.. هداة دعاة إلى ما أمر

مع الله في وحي قرآنه

مع الله في آيه والسور⁽¹⁾

فينتهي المطاف به إلى الإبصار بالله، فالفرار إليه، فالحياة به، فالفناء في حبه الذي يعني

الحياة، الحياة، الحياة ليختم قوله بـ:

مع الله والفيض من قدسه

ينير بصيرتنا والبصر

ويدفع أعماق إيماننا

(1) - المصدر السابق، ص 47 - 48.

فرارا إليه، ونعم المفرّ

فبصره، جلّ من خالق

بالآئه البارعات الغرر

ونحيا به ثمّ نفنى به

فنحيا... ونحيا... ونحيا الدهر⁽¹⁾

وإذا كان هذا الكّل الرّوحي يحتل المساحة الواسعة من أشواق الشاعر وسبحاته وانسيابات مشاعره، فإنّه يمتد أيضا للتلاحم مع الآخر والاندماج معه لصناعة الفرغ من منطلق أن "ألا شيء في هذه الحياة يعدل ذلك الفرغ الرّوحي الشّفيف الذي نجده عندما نستطيع أن ندخل الرّضا أو والثقة أو الأمل أو والفرغ في نفوس الآخرين"⁽²⁾ ومن ثمّ يهديهم الشاعر من حبه وتجاربه ما يشعروهم بالاندماج في الحياة حين يقول:

يا أخي في المشرق والمغرب أنا منك أنت مني أنت بي⁽³⁾

هذا الاندماج الذي يتمثّل العمق الإيماني في الإحساس بالآخرين واستشعار معنى قوله عزّ وجلّ: "وَأُوْثِرُواْ وَأُوْثِرُواْ" ⁽⁴⁾ أخوة تفلسف للعطاء والتضحية وبسط اليد، فلسفة تتجلى فيها معاني التوحيد فلا تحبّ إلاّ الله ولا تكره إلاّ الله، حيث يضيق حيز المصلحة الشخصية وتنكمش معاني الأنانية وحبّ الذات التي تكاد تقضي على العلاقات الإنسانية التي يسيطر عليها تضخم الأنا كافة اجتماعية عموما "بوصف العلاقة الرّوحيّة بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة

(1)-المصدر السابق، ص 49-50

(2)-محمد رشيد عبيد، مقارنتان في النصّ الإسلامي المعاصر، مجلّة المشكاة ع12 يناير-فبراير-مارس، 1990، ص 43.

(3)-محمد إقبال: الأسرار و الرّموز، ص138.

(4)-سورة الحجرات، الآية: 10.

الاجتماعية.. في صورة القيمة الأخلاقية"⁽¹⁾ كما يقول مالك بن نبي _رحمه الله- وتفتح القلب على مباحج الأنوار التي تكون محراب العلاقات واستمرارها بين بني البشر يقول محمد غالب الكيلاني :

قلبي الكبير أنرته للتائمين من البشر
وجعلته محراب من ش رب المرارة والكدر
حتى إذا حطوا رحال قلوبهم بعد السفر
أهديتهم نوري فكا ن البلسم الشافي الأثر⁽²⁾

ولعلّ تخير الشاعر للفظ المحراب يوحي بالخيط الروحي الذي يجمع القلب الكبير في احتضانه أوجاع الآخرين وشرودهم والمحراب فيما يضي عليه من رحمت وشفاء على الإنسان وهو يتجهّد في خلواته.

إنّ الارتقاء، احتواء يمتن العلاقات الاجتماعية ويجعلها فنا، لأنّ الفنّ كما يقول الناقد الأمريكي جون كارندر: " فنّ الصادق عمل أخلاقي، لأنّه يسعى إل الحياة وتهديتها وتوجيهها نح والأفضل، وليس الحط من قدرها"⁽³⁾ في صورة كونية إنسانية⁽⁴⁾. تشمل جميع البشر.

كذا تبقى الحياة بكلّ معطياتها النفسية والاجتماعية والإنسانية العامة فلسفة وجود يتمثلها الشاعر المسلم في قضاياها تمثل العارف بقوة البعد الروحي الموصول بالآخرة في فك ألغاز الحياة والتخفيف من حدة التدمر واليأس الذي تنجم عمّا يعتريه من همّ ومشاكل بوصفه في

(1)- مالك بن نبي ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، الجزائر، دمشق، 1986، ج1، ص56.

(2)- مجلّة حضارة الإسلام، ع6، 1973، ص93.

(3)- في الرواية الأخلاقية: ترجمة: إيشي وإلياس يوسف، ط1، وزارة الثقافة، بغداد، 1986، ص12-13.

(4)- للتوسّع انظر: إقبال عروي: جمالية الأدب الإسلامي، ص40 وما بعدها.

النهائية فنأنا "يسعى نحو المثل العليا ليظهر الحياة من أقدارها وبيث روح الجمال والقوة فيها ويفرض مبادئ عليها تذكيتها وتوقظ القوة النائمة فيها"⁽¹⁾ وهي قوة التفؤل في الحياة بالحياة لأن الإنسان في النهاية حركة تسعى نح والأثر الذي يقابله في الفكر الإسلامي العمل الصالح .

2- الموت :

إن الحديث عن الموت في التصور الإسلامي، لم يكن ليمثل مشكلة وجودية يتقلب فيها الإنسان بين أنا معذبة قلقة وأخرى شديدة الإحساس بفداحة الموت الذي يهشم الوجود ويعثره، حيث تبدو الحياة تافهة، وغير معقولة ويبدو الموت كما قال سارتر هو العبث الأخير"⁽²⁾ فينعكس على الإنسان بالسلب، ملل، عزلة، انتحار، جنون، أو أسئلة أليمة: "أين أنا؟ ما معنى العالم؟ من أنا؟ وكيف دخلت هذا العالم؟ ولماذا لم يستشيروني حين أدخلوني فيه؟"⁽³⁾ وغيرها من الأسئلة القاتلة للحياة، والباعثة على الحزن واليأس والتشاؤم.

والباحث "في طبيعة الفلسفات الوجودية المعاصرة، سواء منها التي خطت على نسق منهجي (كالكير كجاردبة)، و(الماريسيلية) و(السارترية)، أو التي تلتهم أفكارها من بين حنايا رواية أو مسرحية اتخذت من الوجودية قاعدة لها كما نجد ذلك عند(دستوفسكي) و(كافكا) و(شتاينبك) و(ريلكه) و(فتزجرالد) و(همنغوي) و(كامو) والبرتومورافيا) و(ارثر كوستلر)... إلخ يجد أن مصطلحاتها التي استقطبت تلك الفلسفات تدور حول محورين، أحدهما: مشكلة

(1)- ثريا عبد الفتاح ملحسن: القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه، ص293

(2)- محمد رشدي عبيد: الموت في التصور الوجودي والإسلامي وأثره في الأدب، مجلة الأدب الإسلامي، ص29

(3)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

ذ ث⁽¹⁾، وهي في الوقت ذاته عرض حال لإنسان الله كيف يستقبل أمانته وكيف يجازى عليها أو يحاسب.

ويبدو هذا الحال واضحا في كثير من النماذج الإبداعية للشعر الإسلامي المعاصر حين نجدها تبسط في الحديث عن الموت كحقيقة ڇ ڇ ڇ ڇ⁽²⁾ وتعطيه بعدا مغايرا للمعنى العدمي ي د ت⁽³⁾ دون أن تلغي وهج الحياة ذاته و و و و و ي ي⁽⁴⁾ ومن ثم إن الشاعر المسلم لا يشعر بذلك الإشكال المتأزم في الذات الوجودية بين حب الحياة وتهديد الموت وإنما يعرضها كحقيقة لفها الكون:

وفجأة تلوح

كعاصف ذبيح

وصمته عيون

وخطوه وقوف

وسرّه كهوف....

يربض في الشّفاه

وفي شذا الحياه

وفي جبين الساجد

وهمهمات العابد

(1)-سورة الملك، الآية: 2.

(2)-سورة آل عمران، الآية: 185.

(3)-سورة العنكبوت، الآية: 57.

(4)-سورة التوبة، الآية: 105.

وفي يقين المؤمن

وفي رحيق المدمن

وفي عذاب الضارع

وفي ضباب الخادع

وخلف كل سار

في غفلة المدار

وفي شهيق تائب

جلاد كل شيء

حصاد كل حي⁽¹⁾

ويسألها أسئلته التي لا ترفضه قدرا :

لا أرفض الموت

لكنني أسأله

هل ذقت ما أنت بالإنسان فاعله

شيء هو الموت يا جبار

تكتمه خطاك، أنت وراء العين حامله

تمشي بلا شبح

تسقي بل قدح

(1) - محمود حسن إسماعيل : قاب قوسين، ط1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1964، ص230-232.

وكل باب ومهما أنت داخله⁽¹⁾

إنه يتقبلها واقعا لأنه يدرك أن بعد الموت حياة يكمل فيها الإنسان وجوده، ويحقق فيها ما كان يطمح إليه من أمان وأشواق ومن ثم لا يتصورها سوى رحلة من ضفاف بعضه لبعضه يقول :

مثلما تشهق الدموع دعوني

أذرف السرّ تقيات ومضي

لا فراق ولا وداع

ولكن رحلة من ضفاف بعضي لبعضي

لا شرع ولا سفين

لكن زورق يوقظ من سماء روحي لأرضي⁽²⁾

إنّ هذا التداخل الموجود بين الروحي والأرضي، النوراني والطيني، المادي والمعنوي لدى الشاعر يوحي إلى توحيده مع ذاته وتشعبه بفكرة الخلود الموصولة بما بعد الموت .

هذا الخلود الذي كثيرا ما يقتنن "بمناظر النعيم الرائعة مما يشدّ نفسيّة الإنسان إلى هذا الأمل الخالد ويدفعه إلى استغلال كلّ ما في وجوده من طاقات في سبيل الخير في الأرض لكي يراها في السماء في كتاب معلوم"⁽³⁾ ومن ثمّ يتقوى على مواجهة الموت كحقيقة رهيبه بالإيمان والتقوى والعمل الصالح، فلا يعني له أن يموت بقدر ما يعني له ماذا قدّم لما بعد الموت ومن ثمّ

(1)- محمود حسن إسماعيل، موسيقى من السرّ، ط1، دار مأمون للطباعة، مكتبة مدبولي، مصر، 1978، ص98

(2)- محمود حسن إسماعيل، قاب قوسين، ص233-234.

(3)- عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، ص171.

يرفض المشاعر السلبية والأفكار المريضة كالعبث والضياع والقلق على المصير والانحراف ونسيان
الله فيصرخ مذكراً بالفناء:

أيها السادر الذي نسي الله

تمهل... فللزمان ختام

كيف تنجو من قبضة الواحد القهار

... والكون ملكه و الأنام

أنت ماض إليه يا أيها الحالم

ماض... وهذه الأحلام

أنت ماض إليه في طرفة العين

وتجري قدامك الآثام

وعلى منكبيك ما اجترحت

يمناك... كل الذي جناه الكلام..

فاتق الله ما استطعت وحاذر

أن تصيب الفؤاد منك السهام⁽¹⁾

ويتعجب من كل من يختار حراما زائلا ويقاضيه بجنة الخلد فيقول:

أتقاضي بجنة الخلد . جهلا

لحظة كلها أسي وحرام

(1) - محمود مفلح: المرايا، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص23 .

بئست اللحظة التي سوف يأتي

بعدها ... موج حسرة لطام

بئست الشمعة التي تنجب الليل

و بئست ما تنسج الأوهام

يا أخي طهر الفؤاد وعجل

قبل أن تنقضي بك الأعوام

ليس غيرك ينجيك من غم

فبوركت أيها الإسلام⁽¹⁾

إن الشاعر هنا يتوخى للمتلقي، مصيرا مشرقا يصنعه تقديره لقيمة الحياة، فمزاحمة الملذات ونسيان الآخرة هو الفناء الحقيقي، فناء الروح من القيم الكفيلة برؤية الخلود عملا صالحا يزيد في عمره عمرا يشتري به زمن الآخرة . ومن ثم يربط جبل دنياه بكل ما يوجهه نحو الخير والجمال والحق حين يذكره بأن هذه الدنيا فانية ولا بد من استثمارها في تفعيل هذه القيم، استعدادا للرحيل الذي يأتي فجأة وهو عنه لاه . يقول عمر بجاء الدين الأميري :

في جبل دنيك لا تنشب أظافر من

حرص وشحّ ملحّ ... جبلها واه

كن مستعدّا إذا حُمّ الرحيل على

فجاءة، أيها السادر الساهي

واخضع لنا موس هذا الكون في رشد

(1) - المصدر السابق، ص 25.

إذا المثلول دنا، أنا أكون أنا؟

و يا لهول مثلول غير مممثل

ماذا ادّخرت؟ وماذا أستزید له

وكيف ألقاك، يا ربّاه، واخجلي⁽¹⁾

ولعلّه من المفید هنا الإشارة إلى أنّ وعي الشاعر في هذه الأبيات عموما مرتبط بفكرة يوم الآخر التي تنمو في أعماق الإنسان أسئلة تشع من جنباتها أنوار الإجابات الواضحة عن الخوف من التفريط في مسؤوليات وأعباء الاستخلاف في الحياة، فيخشى الموت لا لأنّه انقطاع عن الحياة وإنما يخشاه لما في النفس من إحساس غامر بثقل التفريط في جنب الله فيصرخ: (وكيف ألقاك، يارباه واخجلي)

و توزع الشعر هنا بين ملفوظات : (الأجل، آخري، الأزل، غد، وبعد غد وحراكه في جسد النص : ماذا تبقى، تمضي رقائقتها، كدّ بلا عمل، مثلول غير مممثل)، فضاء لتصور شمولي للزمن بكلّ ما فيه من أبعاد تختزن في داخلها الغاية من الحياة، والغاية من الموت أيضا والموصولة في متن النص بفقه العبوديّة لله. وفي مثل هذا المقام يتلاشى الإنسان (إذا المثلول دنا، أنا أكون أنا) لأنّه قائم على الخوف من المثلول بين يدي الله بجهد متعب وزاد قليل ليبقى الشاعر يكابد بأسئلته هذا الطواف الغيبي راجيا رحمة ربه وهو يردد:

أشكو الزّمان شكاة غيآن⁽²⁾

(1)-ديوان قلب ورب، ص179-180.

(2)-غيآن: غاوي

وأقول كبّني ... وأشجاني

وأشبح عن نفسي وغفلتها

وأنا على نفسي .. أنا الجاني

أين الإرادة أين طاقتها

العظمى الولود؟ وأين إيماني

أين انقذاح العزم في جلدي

أين ادّعائي؟؟ أين برهاني

هذي يدي . ياربّ . خذ بيدي

لأسوس بالإحسان أكواني⁽¹⁾

ولعلّ القارئ يحسّ في هذه المقاطع تعنيف الشاعر لنفسه على التقصير لتصوير النفس البشرية وهي تتجادل مع واقعها باستفهامات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يرجو أن يلقاه بعد الموت . ف الحياة هي التي تهيبّ للإنسان مجالاً للعمل تكسبه بقاء أو فناء وجنة أو نار . ومن ثمّ يبقى الأمل في الله هو الصيغة التي تتحرّك بها النفس لتسوس بالإحسان الأكوان .

لقد كان الموت وجع الشاعر القديم ولا يزال، ولكن مع فارق هو أنّ الإيمان بحقيقة البعث والجزاء غير فلسفة الحكم على الأشياء لدى الشاعر المسلم ومهدّ لأن يتقبّل الموت في أحبابه وأهله وخلّانه بنفس راضية تقول: ج ج ج ج ج ج⁽²⁾ لأنّها تدرك أنّ

(1)- المصدر السابق، ص 201- 202

(2)- سورة البقرة، الآية: 156.

الفراق لن يكون أبدياً، وإنما هو موصول بالآخرة التي ستكون ملتقى الأحبّة يقول محمود مفلح في "نفحة من خلود" عند فقد ابنته أمامة :

لا تقولي ماتت فإنّ فتاتي

في جناب الرّحمان .. في الغرفات

لا تقولي ماتت ...

فينبثق الحزن بصدري .. وتلتوي كلماتي

أنا أدري بأنّها ليس في اللّحد

وليست في زمرة الأموات

أنا أدري بأنّها تخطر الآن

بأثواب سندس عطرات

لا يضمّ التراب روح ملاك

هي روح الخلود في العالم الثاني

وسرّ العزاء في مأساتي⁽¹⁾

إنّنا نلاحظ هنا أنّ جمل الرّفص تتعاطف في إيضاح دلالة البقاء: (لا تقولي ماتت، إنّها ليس في اللحد، ليست في زمرة الأموات) وكلّها تلتقي في نفي الموت لتدخلنا عالماً آخر هو عالم الخلود حيث ترفل الطفلة في الغرفات بأثواب سندس عطرات، ممّا أعطى للشاعر دفقا شعورياً عالياً لتحملّ عذاب الفراق المؤقت والصبر على المأساة، ومنحه طاقات من الصبر

(1) - المرايا: ص 27-29 .

المفعم بالتفأؤل؁ كد ءت على كءمة الأمل الءى ءءزءها أعماقه وهو يستشرف العالم الثاني ببعضه . وأقصد هنا عالم الآخرة.

من ءم فإن " هذا الفرد الفاني ..يملك في لحظة أن يتصل بقوة الأزل والأبد؁ أن يمتد طولا وعرضا في ذلك الكون الهائل ..يملك أن يصنع أشياء كثيرة وينشئ أحداثا ضخمة وأن يؤثر في كل شيء ويتأثر..يملك أن يحس الوجود في الماضي والحاضر والآتي ...وإنه لقادر إذن على مواجهة الحياة والأحداث والأشياء بمثل قوتها وأقوى"⁽¹⁾ على اعتبار أن "الإيمان بحقيقة البعث والجزاء لا يقضي على يأس الإنسان وءءوفه من المصير المظلم فحسب وإنما يمنحه قوة نفسية خارقة"⁽²⁾ تستلذ الموت وتستعذبه فهذا مفدي زكريا يصور شموخ أحمد زبانا⁽³⁾ أثناء تنفيذ حكم الإعدام عليه حين يصور المشهد بقوله :

قام يءءال كالمسيء وئيدا يءهادى نشوان يتلو النشيدا

باسم الشفر كالملائك أو كال طفل يستقبل الصباح الجديد

شامءا أنه؁ جلالا وءيها رافعا رأسه يناعي الخلودا

رافلا في خلاءل زغرءء تم لأ من لءنها الفضاء البعيدا

ءالما كالكليم كلمه المء د؁ الءبال يبغي الصعودا

وءسامى؁ كالروح؁ في ليلة القء ر؁ سلاما يشع في الكون عيدا

وامءطى مءبء البطولة؁ مع راجا؁ ووافى السماء يرجو المزيءا

(1)-عماء الدين ءليل: في النقء الإسلامي المعاصر؁ ص171

(2)-سيدا قطب: السلام العالمي والإسلام؁ ءار الشروق؁ القاهرة؁ ص5.

(3)-أءمء زهان المشهور بزبانا هو أول شهيد جزائري من منطقة وهران ءشن مقصلة الاستعمار الفرنسي؁ في ءءء وشموخ معءرا بءينه ووطنه وكان ذلك في ليلة 18 جويلية (ءموز) 1955.

وتعالى مثل المؤذن يتلو... كلمات الهدى، ويدعو الرقودا

صرخت ترجف العوالم منها ونداء مضى يهزّ الوجودا⁽¹⁾

إن استهلال الشاعر بـ "قام يختال" فيه إلماح إلى القوّة العجيبة التي كانت تلبس الشهيد وهو يستعدّ للموت غير آبه به، صامدا في شموخ يستشعر الحياة والخلود مستبشرا بالشهادة منفتحا على آفاق الأمل في تفرّد نفسي عجيب يحركه إيمان عميق بقيمة الاستشهاد في سبيل الله والوطن .

فهو المختال، النشوان الباسم، الشامخ الرافل، الممتطي مذبح البطولة، المؤذن بكلمات التوحيد لأجل صباح الحرّية، وصباح استشهاده الذي لفّه تحدّ كبير للموت مؤكّدا فيه على شجاعته وقوّة إيمانه، الذي تسنده هذه البوادر :

أشلقوني فلست أغشى حبالا واصلبوني فلست أخشى حديدا

وامثل سافرا محيّاك جلاّ دي، ولا تلتثم فلست حقودا

واقض ياموت في ما أنت قاض أنا راض إن عاش شعبي سعيدا⁽²⁾

إننا نلاحظ هنا أنّ الموت لم يصنع عذاب الشهيد ولم يقبر إحساسه، وهو يرسم لحظة الفصل. وصرخة الشنق (اشلقوني) لم تكن صرخة الإحساس بفقد الحياة ونبرة الصلب (اصلبوني) لم تكن نبرة قلق واضطراب وإنما كانت صرخة تحدي ونبرة اعتزاز كثفت زمن الخلود إقه وهو يسلم روحه لله بمهدة مؤمن كي يحيا شعبه سعيدا، ومن ثمّ نرى أنّ هذه

(1)-اللهب المقدّس، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ص9

(2)-المصدر نفسه، ص10

أبتاه ماذا قد يخطّ بناني و الحبل والجلاد ينتظراني
هذا الكتاب إليك من زلزلة مقرورة صخرية الجدران
لم تبق إلا ليلة أحيا بها وأحسّ أنّ ظلامها أكفاني
ستمّر يا أبتاه لست أشكّ في هذا وتحمل بعدها جثماني
الليل من حولي هدوء قاتل والذكريات تمور في وجاني
ويهدّني ألمي فأنشد راحتي في بضع آيات من القرآن
والنفس بين جوانحي شفافة دبّ الخشوع بها فهزّ كياني
قد عشت أومن بالإله ولم أذق إلا أخيرا لذّة الإيمان⁽¹⁾

حيث يعرض لنا همسا تسرّ به نفسه لنفسه لتكشف خط الضعف الإنساني، وهو يستقبل الموت بأسئلة منهارة يعرض فيها "صورة حية للحوار الذي يدور في أعماقه -والذي يثيره المقارنة الأولى- حالته وهو ينتظر مصيره القريب وحالة الآخرين في سلامتهم وحياتهم الآمنة، وتثور عليه نفسه، تلومه وتحاسبه على تصرفاته التي أوصلته إلى ما وصل إليه... وخصوصا عندما تجرّد ثورته من كلّ أثر إيجابي فالظلم باق، والبغي مستمر... والتضحيات الهائلة التي قدّمها لا قيمة لها بل هي خسران مبین"⁽²⁾ حين يقول:

ويدور همس في الجوانح ما الذي بالثورة الحمقاء قد أغراني
أو لم يكن خيرا لنفسي أن أرى مثل الجموع أسير في إذعان
ما ضرّني لو قد سكتّ وكلمّا غلب الأسي بالغت في الكتمان

(1)-الديوان: تحقيق محمد حسن بريغش، ، مكتبة الحرمين، الرياض، 1400هـ، ص 299.

(2)-عبد الباسط بدر: قضايا أدبية. رؤية إسلامية، مكتبة العبيكان، الرياض، 1992، ص48.

هذا دمي سيسيل يجري مطفئا ما ثار في جنبي من نيران

و الظلم باق لم يحطم قيده موتي، ولن يودي به قرباني⁽¹⁾

ولكن سرعان ما يجبر الشرخ في النموذج القيمي لإنسان العقيدة، حين تستيقظ في أعماق الشاعر نفس ثانية يملأها الإيمان بقيمة موته في سبيل الله حيث يصبح موته دخانا يخنق الطغاة وقروح جسمه وهي تحت سياط الجناة قسمت صبح يهاجم الجاني. فيستدرك بقوله:

هذا حديث النفس حين تشفى عن بشريتي... وتمور بعد ثواني

وتقول لي إن الحياة لغاية أسمى من التصفيق للطغيان

أنفاسك الحرى وإن هي أخدمت ستظل تغمر أفقهم بدخان

وقروح جسمك وهو تحت سياطهم قسمت صبح يتقيه الجاني

لو لم أكن في ثورتي متطلبا غير الضياء لأمتي لكفاني

فإذا سقطت، سقطت أحمل عزتي يغلي دم الأحرار في شرياني⁽²⁾

فيزيل الفواصل بين مساحات الموت والحياة، ليصبح الموت وجه آخر لعملة الحياة في نظره، فتتهياً النفس لاستقبال المصير في قناعة تامة بعدالة الله التي تبشر بانتصار الذات المؤمنة كل ظلم، هذه الذات التي تؤمن بأن الموت نهاية لقاء يمهد للقاء آخر يلتقي فيه الناس ويحاسبون في ظل عدالة الله التي لا تظلم أحدا يقول:

وإلى لقاء تحت ظل عدالة قدسية الأحكام والميزان⁽¹⁾

(1)-الديوان: محمد حسن بريغش، ص300-301

(2)-المصدر نفسه، ص 301 - 302.

إنّ نعمة الموت عبر النماذج المعروضة لم تكن لتشكّل في حسّ الشاعر المسلم أرقاً فكرياً يعبر بصاحبه إلى حيث المتاه والتلاشي، الذي يؤسس للعدم والفناء بقدر ما كانت رؤية تستسلم للمصير وتعانق فيه حدس الآخرة الذي يفتح على حياة أخرى هي بداية الخلود. صحيح أنّ قوة الموت تززع الداخل الإنساني وترسم له صوراً من الخوف والرهبنة تجعله يهاجم ويخشها تماماً كما رأينا عند هاشم الرفاعي، ولكن القوة التي يطرحها الإيمان ما تنفك تفتح مغاليق الموت على حياة مليئة بطاقات الأمل والتفأؤل. ويضحى معها الموت صغيراً، من حيث يبدأ كبيراً في تصوّر الإنسان .

3- الزمن:

إنّ سؤال المصير، يستدعي عادة وقفة مع الذات، وأسئلة تطرح، هل أنا ابن الماضي الذي فات؟ أم ابن الحاضر الذي يجري؟ أم أنني لم أعش بعد زمني كي أفكّر في أزمنة الحضور والغياب؟ ليبقى السؤال يطرح ويبقى الإنسان مع غبش الرؤية في حالة تقلّب دائمة، غير قابل لأن يكون فكرة إيجابية تتخمر في الداخل لتعطينا نموذجاً بشرياً يمكن أن يفهم معنى الاستخلاف فيختزل الزمن ويستوحي منه معنى الوجود. بوصف الزمن عند هيدجر كنموذج خاضع للعدم والتفسخ والانحلال، فهو "لا يقرّر ثنائية الوجود وإنما حصر نفسه داخل الوجود الزماني .

والوجود الزماني متحلّل إلى لحظات متغيّر مرتبط بالعدم، الذي ليس بعده وجود يبعث الأمل في الإنسان"⁽²⁾ الذي "ألقي في الكون إلقاء وترك وحده"⁽³⁾ ليصبح في إطار من الوجودية

(1)- المصدر السابق، ص 303

(2)- محمد إبراهيم الفيومي: الوجودية فلسفة الوهم الوجودي، ص 77.

(3)- يحي هويدي: مقدّمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، 1971، ص 160.

الخالصة مقترن إحساسه بالزمن مع الإحساس بالفناء ومن ثمّ يحتاج إلى رؤية تتجاوز القول بالوجود الزمني إلى الوجود اللازماني أي الأبدى الذي ينكشف معه السرّ ويتجلى الإحساس بغائية الوجود.

والحق أنّ الإسلام عرض "الضربين من الوجود هما الوجود المتزمن والوجود اللامتزمن الذي لا يخضع لزمان معيّن وربط بينهما ربطا عميقا يقوم على العلاقة بين الخالق والمخلوق، والنسبي والمطلق، فأما الوجود المتزمن فمرتبط بالغاية الكلية للحياة، وأما الوجود اللامتزمن فهو الزمن السرمدى القائم من الأزلية إلى الأبدية، وهو الزمن الرّحّب الذي يميّز الزمن الإسلامى، هو امتداد الزمان هذا العالم بين الخلق بوصفه بدايته، والبعث بوصفه نهايته وبينهما يمتدّ تاريخ الإنسانية على الأرض، لذا فالإنسان المؤمن ينظر إلى الوجود الزمني بوصفه متصلا بين الدنيا والآخرة، لا يقطعه موت أو رغبة موقوتة، وتتعلق آماله بالأبدية والسرمدية التي هي مصدر خير وابتهاج"⁽¹⁾ ومن ثمّ يربط بين الدنيا والآخرة في وحدة زمنية منطلقا من مفهوم الإعمار والاستخلاف بوصف الدنيا مزرعة الآخرة .

ولا ريب لدينا أنّ الشعراء كانوا ولا يزالون أكثر الناس إحساسا بالزمن، وأقدرهم على التعبير عن رؤيتهم للحياة، لما يبعثه الزمن في نفوسهم من أحاسيس وانفعالات، تعبّر بشكل أو بآخر عن رؤية الإنسان لواقع زمني معيّن مفروض عليه مسبقا، وليس في مقدوره تغييره وتعديله فحياته محدودة بدءا بالولادة وانتهاء بالموت، وإحساسه بهذه الحقيقة يستدعي منه استثمار هذه الحياة وتحريكها حراكا إيجابيا يزيد في العمر ويضيف للمجتمع جديد الحركة وجديد التفاعل مع الحياة .

وفي هذا السياق يمكن أن نبدأ بمعالجة نماذج من الشعر الإسلامى المعاصر من حيث صلتها بالزمن كمفهوم ارتبط في التصور الإسلامى بتفاعل الدنيوي مع الأخروي و الزمني مع

(1) - محمد عادل الهاشمي: الإنسان في الأدب الإسلامى، ص471

اللامتزن عبر أثر إنساني يعبر عنه العمل الصالح، بوصف الدنيا دار عمل وجدّ وأدخار .
ولعل ما يرجح هذا الرأي أنّ الإسلامية بفضائها الرؤيوي على امتداده، عمّقت فهوم
الشعراء للزمن ومنحتهم مساحات للتواصل معه كحقيقة ذاتية يتسع وجودها الخارجي ويمتدّ
عندما يتحرّك في دائرة القيم الإيجابية كمعاني مركزية يذوب فيها المعنى المادي له، ويبرز طاقة
تحمل، وصبر على الأيام بما تحمله من ضنك وهمّ ومشاق، يصبح زمن الوجدع فيها، تفكّر
وتدبّر ورضا، واستشعار للأمان في الثقة بالله، والصبر على المضايق لسيادة اليقين في صبح
ينشق من ظلمة الليل يبشّر بالخير والأمل والتفؤل يقول عمر بهاء الدين الأميري:

صبرا على الأيام ..أنهرها

نكد .. ولغو، و الدّجى أرق

.....

صبر على الأيام، بل ثقة

يا نفس، لا ريب ولا قلق

وتفكّر وتذكّر ورضا

حتّام هذا الضيق و النّزق

واستشعري بالله أمنك في

الأعماق، لا ضنك و لا فرق

من كان باسم الله منطلقا

بدءا، سيمضي وهو منطلق

ربّ وحبّ والمنى أمل

وتفأؤل..روض له عقب⁽¹⁾

إنّ تحفيز النفس على مغالبة الظروف وضبط دقات الهمّ على اسم الله فيه امتداد في الزمن التفأؤلي وتأكيد على ما للقوة الإيمانية من قدرة في حفاظ الإنسان على روح التفأؤل في أوج الضيق والنزق وتزاحم المصائب والنكبات لأنّ ما يحصل عليه من هدأة وسكينة من طريق الرّوح المشدودة حبالها بالله مرآة تعكس داخلا مشرقا يستنشق الصبر عطرا وهو في روضة الإيمان .

ومن ثمّ كان الزمن المشحون بالهمّ لذا الشاعر المسلم، حكمة دهر يتوخى فيها الارتقاء بالشعور الإنساني، والارتفاع بالروح عن كثافة الأرض المليئة بالإعسار. من خلال المجاهدة والتصبر والاستئناس بالغيب الذي يضمّر في خفاياه يسرا يقول عمر بماء الدين الأميري:

لا تضع لمحة من العمر هدرا
وارتفع عن كثافة الأرض قدرا
و تقدّس بحمل همّ البرايا
واسأل الله فوق صبرك صبيرا
وتفاهم و الدهر، فهو حكيم
لا تقل جار! إنه بك أدري
ربّ عسر شكوت منه ملحا

(1)- ديوان قلب ورب، ص228.

يضمّر الدهر في خفاياه يسرا

فتشبّث مسلماً لقضاء الله،

في السعي . يا عبد . حرّاً⁽¹⁾

إنّ حركة الحياة زمن، وحركة الإنسان تجري في الزمن جهودا وطاقات ومن ثمّ نهي الشاعر عن تضييع العمر هدرا، هذا العمر الذي يتقدس به وهو يندمج إنسانيا في الذات الجماعية حاملا همّها في نضال فاعل مستمر من أجل البناء والتعمير . متشبّثا بعقيدته مستسلما لقضاء الله، ساعيا في الأرض حرّاً .

حرية لا تقوّض الغيب، وإنما تفتحه على زمن العودة إلى الله حين تحضر معاني رفض البعث وإنكار اليوم الآخر عبر ولادة "الأنا أفكر"⁽²⁾ في وعي الإنسان المعاصر كمصدر لرفض الوجود اللامتزن . كما يعرضها عماد الدين خليل:

وقالوا : سدى

فدنيانا نحيا بها ونموت

ولانبعث

وكلّ جمال الشباب غدا

سيغدو في القبر للدود قوت

(1)-المصدر السابق، ص 283- 284 .

(2)-للتوسّع انظر: عبد العزيز بومسهولي: الشعر، الوجود، الزمان، ص 128 .

فكيف يكون . ترى . العبث؟

وكلّ كفاح الحياة

وأمالها

وما عمر الفكر أو شيّدا

على دربها

وكلّ عذاب الذين أحبّوا

وأحلامهم في المدى

وما يستحبّ

وكلّ صراخ الذين أذيقوا

من القهر والحزن ما يفتدى!!

فصبّوه فناً

وصاغوه لحناً..

كقطر الندى!!

سراب سيكشف معنى الحياة

فياويلها..

أليست سدى؟

وكيف يكون . ترى . العبث،

إذا نام كل أولاء.... ولم يستفيقوا..

غدا ؟ !

لهذا الضياع العميق

بكت أعين الأقدمين

وظلّت خطاهم

على كلّ مفترق في الطريق

ولكنّ مأساتهم .. كلّهم ..

طووها على ألف سرّ دفين..⁽¹⁾

إنّ جدل الأسئلة هنا، ينخرط في الزمن الواحد. أي الوجود الزمني فحسب ليربط أرق الإنسان المعاصر بأرق الإنسان القديم في لا غائية وعدمية الوجود ومن ثمّ يصبح الإنسان كما يعرفه هيدجر "كائن الموت، أي أنّه الكائن الذي يدخل الموت في نسيج وجوده"⁽²⁾ ومن ثمّ تصبح كل حركة في الحياة هي حركة نحو الموت. حيث يطلّ العبث والضياع وتحلّ المأساة التي تتدثّر بالزمن الواحد زمن الدنيا الذي يخفي ألف سرّ دفين. ويعزف بالوتر الواحد لحن السامة" ممّا يجعل من ذاتية الكائن فضاء لصراع قوى تستخدم مجبرة الذات على الوقوف إزاء الفوارق والشروحات التي تظهر وتختفي، وتعلن وتحجب"⁽³⁾ إلى حين يأتي اليقين فائض قيمة يحدّد به عماد الدين خليل صيغة رافضة للزمن الواحد حين يربط رؤية الموت بعالم الآخرة. الذي تفتح به الأعين الحائرة على عالم لا يزول، هو عالم العودة إلى زمن الله حيث الأمل والفرح والتفأؤل

(1)- جداول الحبّ واليقين، ط2، مؤسسة الرّسالة، 1988، ص120.119

(2)- يحيى هويدي : مقدّمة في الفلسفة العامة، ص162.

(3)- عبد العزيز بن مسهولي : الشعر، الوجود، والزّمان، ص128

يقول:

فلولا يرى المتعبون
من الزمن الواحد
مآسي تكرارهم للحياة
تغذّ الخطى للأفول
وهم راجعون،
على مركب صاعد
إلى الله ربّ الحياة
وقد بلّلت بالدموع العيون
فها أنا جئتكم
لأسمعكم..
على كلّ قيثارة ألف لحن
وأطرب أعماقكم
وأحكي عنكم ..وعني..
وعن عودة المتعبين،
من اليأس والذكريات البليدة
إلى زمن الله حيث العقيدة
ستنفخ في لحظة كالسنين

مشاعر ألف زمان طويل⁽¹⁾.

يبقى الزمن في فضاء الشاعر و من خلال الرؤية الإسلامية عبر قصيدة أخرى عنوانها "الموت" يتحرك في ظل مفهوم الثنائية (الزمني و اللا زمني) الذي يقطع فواصله خطاب الموت الذي سمّاه النداء الأخير فيصبح ممتدا في الأزلى، ممتدا بما قدّم الإنسان من خير أو شرّ، لأنّ الانخراط في الزمن، هو انخراط في الحياة، وبالتالي انخراط في العمل الذي يتجاوز الإغراق والعبث والنسيان إلى ما هو غائي يلبس فيه الإنسان مسؤولية صناعة المصير الذي ينتظره بعد النداء الأخير، هذا اليقين الذي يحدّد معالم الطريق في رؤية واقعية لسرّ الوجود بأبعادها الثلاثة: دقائق قلب (زمن تمتدّ فيه الحياة)، نداء أخير (موت ينتهي فيه الزمن المحسوس)، مصير (يبدأ منه حياة ما بعد الموت) يقول :

هكذا دقائق قلبي...

تذكّرني دوما أنّ ميعادي قد حان

وأنّ هناك دقيقة أخيرة ستسلمني للقبر..

وحينذاك

أتجاوز الاغراق والعبث والنسيان

أحدّد مكانا لكل خطوة من خطواتي ..

فتجربة كهذه تتيح لي رؤية واقعية لوجودي..

رؤية تضع في مدى نظري:

(1) - جداول الحبّ واليقين: ص 122 - 123

مساحة من الأرض سآحيا فوقها
وعددا من الخطوات سآخطوها
وحسابا عادلا سينتظرنى في نهاية الطريق
على الأرض التي أتيح لي أن أمشي عليها
والخطوات التي وهبت لي
والحرية التي مكنتني من الاستجابة لنداءات الحياة
الموت يذكرني بهذه الرياضيات العادلة
والرؤية الحقيقية، والعناق بين الحياة والمصير..
إنّ النداءات جميعا قد علاها الصدا
وكفنها الغبار
والأصوات قد شلتها الرغبة في التكاثر
فلا أروع من أن نتكلم عن المقابر
لأنّها النداء الأخير
اليقين الذي يفتح أبواب الجحيم أمام الضائعين
يعلق مسؤوليتهم الكبرى في أعناقهم
مسؤوليتهم على الأرض التي مشوا عليها يوما
والحرية التي أعطيت

اصنعوا بها مصيركم⁽¹⁾

ومن ثمّ يكون الشعور بالزّمن، في وعي الشاعر المسلم هو شعور بالحياة وبمسؤولية الحياة، ورؤية قائمة على هذا الحس تتيح له الاندماج في الواقع، بكلّ ما فيه من أسى وهموم، فهذا عمر بهاء الدين الأميري يغدو ليل همّه الموصول بهمّ الأمة، التي لم يستقم لها اعوجاج ليل قلق وضيق وبكاء بعد أن سها بنظراته في الأفق، يرتقب الفجر في ليل خلوته الشديد البرودة، برودة القضايا النائمة للأمة أين يتداخل النفسي مع الكوني في تلاحم عجيب حين يقول :

أوقدت مدفأتي، وغصت بمقعدي والليل ساج

وسرحت بالطرف الكليل أفكّ عن بصري الرّجاج

وأغيب ثمّ أغيب أجتاز الحدبقة والسيّاج

تسهو بنظري الرّوى في الأفق، من خلف الرّجاج

مرايا اللّيل في الجنبات منه وفي الفجاج

صورا وأخيلة لأضواء تلبّسها عجاج

وشردت من طوق المكان .. من الزّمان بلا انتهاج

.....

ماحيلتي في أمة لا يستقيم لها اعواج ؟

والعصبة الأخيار منها في متاهات الحجاج⁽²⁾

(1)- جداول الحبّ واليقين: ص 123 - 124.

(2)- إشراق: ص 254-255.

يتداخل راسماً أبعاد تجربته رؤية تفاعلية، تجمع بين نور القلب والتقوى، بعد الحيرة واليأس وبين ظلمة الليل وانبلاج النهار، هذه الرؤية التي يضح ماء الحياة فيها ذكر الله، وذكر ما أعدّ لعبده من خيرات تتضح معالمها في الزمن الآتي، زمن الآخرة حيث الكوثر والجنة والهدأة والنجاة. يقول:

وذكرت ربّي، واستغثت مسلماً تسليم راح

وذكرت "كوثره" الفرات وماءنا الملح الأجاج

وذكرت جنّته، كأنّ بمسمعي منها ثواج

واشتدّ حسن الظنّ في حدسي بخلاقي وراج

برق اليقين بفقّه قلبي: أنّي لاشك ناج

وصحا على شفّتي الدّعاء، فصحت حيّاً على انفراج

ها قد مضى اللّيل المديد فلا مناص من انبلاج

وشعرت في أغوار نفسي بارتياح وابتهاج⁽¹⁾

لقد كان لاندماج الشاعر في عوالم اللّيل واستشراق الماورائي، عبر مسالك معنوية كحسن الظنّ، وفقه اليقين المدثّر بالدّعاء رسم لزمن مستور، تستشعر فيه النفس الرّاحة والابتهاج، وهي تسافر عبر إضاءات الروح إلى نهارات الفرج والابتهاج والخلد، فيتداخل الوجود المتزمن ويمتد في الوجود اللّامتزمن، محافظاً على البناء الحسيّ والمعنوي للشاعر في ظل رؤية إسلامية تؤمن بالخلود .

(1) -المصدر نفسه، ص 256.

هذه المحافظة، التي طوّعت لحكمت صالح أن يتجاوز عوالم الليل الساجد ليصوّر ليلاً آخر خان تسايحه، يصوره بأوجاعه ومآسيه واضعاً يديه على مواضع الشؤم والألم في "إدانة لزمن العهر"، الذي أطبق فيه الفساد الخفي على العصر، وتغيّرت فيه فلسفة القيم حيث ضاع مفتاح الأمانة، أمانة الاستخلاف التي عرضها الله عزّ وجل على السماوات والأرض، فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، فتفتشت أراشيف الخيانة في صور شتى. يقول:

أيها الناس خذوا حذرکم

إنّ في الأرض تدبّ الإرضة

حيث أخفى الله سرّ القمر المنشقّ ...

عن أخذوده

ضاع مفتاح الأمانة

وسط السراق فوق السور،

وابنزوا عيون السابلة

فتفتشت في الأراشيف الخيانة

برشاوي العهر قد يبيع عريس....

عرضوا قبل المزايدات قرانه

ثمّ شلّ الجسد العاري

ومازال قتيل الغدر....

يسقي قاتله

من دنان النشوة السكرى

يقيم المهرجانات بقاعات مدانة

وبديوان الأزمة

يجلس النحاس خلف الطاولة

يصرف الأنظار.....

عن جثمان أمة⁽¹⁾

إننا نلتقي عبر هذه الصور بزمن مجتث من روحه . وجود مترمّن ، يرسم جثمان أمة
فقدت مشروعية وجودها، حين فقدت قيمها واندمجت مدانة في زمن آخر، دبّت في أرضه
الإرضة فأكلت خصوبته، زمن أسماء الشاعر زمن العهر يقول:

زمن العهر مدان

آه من هذا الزمن

عريدة الدرب تعوي

عريدات الليل بحث

والوجوه الشاحبة

علقت فوق جدار الشؤم

"ديكور" مذلة

داخل الحانات والنادل يستنكر شكله

(1)-ديوان: حيّ على الفلاح، ط 1 ، دار البشير، 1996، ص48-49.

والقناني تفرع الشجر بشعر

ملؤها الكونيات

والوسكي

وارهاصات ديسكو صاحبة⁽¹⁾

ولعلّه استعار للتعبير عن هذا الزمن ألفاظاً ك: العهر والعريدة والحانات ليولّد فينا شعوراً بأنّ الفناء يلفّ الأمة، إذا غرقت في غيابات الغناء و الرقص و الخمرة، وأنّ زمن الفناء موصول بفناء القيم، ولكنّه سرعان ما يتواصل مع دلالات الحياة والبشر والتفأول وهو يرسم معالم زمن جديد في قصيدته " الدولة الحلم " حين يناغي الزمن الماضي ويستشرف أنوار الوحي بإرهاف حس شحيّ وهو واقف في حمى الحرم النبويّ، يستجلب الدلالات الروحيّة للأمكنة (المدينة، مكّة، غار حراء...) أين تحرّكت الفكرة المتوضّعة التي امتدّت بها الأمة في الزمان، يستجلبها معتزاً بالزمن الماضي، زمن الوحي الذي ربط الأرض بالسّماء وأسّس للبطولة والرّجولة والتغيير يقول :

ينساب من راحتيّ الشّروق

يذكر الله في هدأة

حول رمل "الجزيرة" ينثر نخالاته العائمة

رائع أن أرى الوسم ...

(1) -المصدر السابق، ص 50.

في أنهر النور...

....

يريني المدينة .. مهد الفتوحات

والهجرة العارمة

مكة ومناثرها تزدهي بندااءتها الباسمة

للووجه التي نحلته المسافات

من كل فج عميق

أمة كحلت جفنها ...

بنغيمات "غار حراء"

فجرت ثورة ...

تربط الأرض في هولها بالسّماء⁽¹⁾

ويتواتر لدى الشعراء المسلمين المعاصرين عموما الاعتزاز بالزّمن الماضي لما فيه من إشراقات، في عزّ رفضهم لزمن الرّدة والقهر فيستحلبونه في أشعارهم تحفيذا للهمم من أجل التغيير والدّفاع عن مكتسبات الأمة فهذا مصطفى الغمّاري يقول :

هذا زمانك يا جياذ الله ..مدي ألف عيد

(1)-ديوان، حيّ على الفلاح، ص 30-31.

صوغي من الآلام قصة حاضر لغد سعيد
وتوآبي مطرا على عطش المعاناة الشريد
في مقلتيك مواسم الماضي.. وأسرار الخلود
هذا زمانك يا جياذ.. فحطمي جدر الحديد⁽¹⁾

"إنّ للتحريض الشعري وظيفته وتأثيره في النفس"⁽²⁾، ولكنّ التحريض على الشهادة أكثر قعا في حس المتلقي بحيث لا يعرف للخوف أو التهديد معنى بوصفه بما يمتد في الزمن ويأنس لود حين يموت شهيدا لفكرة الحق المجيد، على اعتبار أنّ الرؤية الإسلامية للزمن تنزع الفاصل بين الزمنى و اللامتزمن، فإذا بالشهيد الذي يحسبه الناس ميتا هو في حقيقة الأمر حيّ. وهذا الوضوح الوجودي يعكس إحساسا بالامتلاء الفكري الذي يستثمره الشاعر في تفعيل القيم حين ينظر إلى الواقع وإلى أحداث التاريخ فيرى أنّه لاشيء غير الله حيّ، وأنّ الإنسان موصول بما قدّم .

ومن ثمّ لم يعد الزمن.. فناء ضائعا مع الأيام يثير مشاعر الفقدان والحسرة على ما مضى، وإتّما انفتح على عوالم التفأؤل والإيمان بالخلود في حضرة هذه السرمديّة المطلقة التي هي مصدر كلّ الوجود⁽³⁾.

4-القدر:

(1)- نقلا عن: شلتاغ عبّود: الغمّاري شاعر العقيدة الإسلامية، دار مدني، ص203.

(2)- المرجع نفسه، ص 137.

(3)- انظر : عفت الشرقاوي : أدب التّاريخ عند العرب، مكتبة الشباب، 1977، ص183-185.

للإنسان مع القدر قصة قديمة، بدأت مع الخلق، وامتدت في أعماقه سؤالاً مرعباً يتوخى اكتشاف الأسرار، فهو "في حسّ الإنسان حقيقة هائلة، رهيبة مخوفة.. مرتقبة متقاة ذلك أنّها تتصل بالقوة التي تدبّر الكون وتصرف الحياة.. القوة التي تمنح وتمنع، وتسعد وتشقي، وتفرح وتحزن، وتأخذ وتعطي، وتعذب وترضي، وتحرم وتعقد، وتحب الحياة وتأخذ الحياة! وتتصل في الوقت ذاته بالجهول.. بالغيب المحجوب عن الأبصار.. تتلفّع بالكتمان! لا تفصح عن سرّها قبل أن تقع، وقد تقع وهي مع هذا مغلفة بالأسرار!"⁽¹⁾.

هذه الأسرار التي كثيراً ما دفعت بالإنسان إلى البحث في القيم الكبرى، قيم الوجود والسعي والمصير، ممّا أربك حسّه ودفعه إلى الاعتراف مبدئياً بالقدر كمعنى غيبي يجبر الإنسان على تقبّل المقدور، مع البحث عن وسيلة تحرّره من هذا الجبر، الذي يتجاوز مقدرته على تحريك الأشياء، في ظلّ ثنائية الجبر والاختيار، أو القضاء والقدر، أو الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.

هذه الثنائية التي تبنّاها الإسلام وصدر لها برؤية تقوم على أنّ القدر هو: "إرادة الله المسيطرة على الكون والحياة والإنسان في جميع التفاصيل والدقائق"⁽²⁾ فلا شيء يحدث مصادفة بل كلّ شيء متعلّق بحكمة مرتبط بقدر الله في العبد والكون والحياة، فلا صراع بين العبد والرّب وكلّ شيء يحدث فإمّا يحدث لغاية، وينبني على حكمة يعجز العقل البشريّ على إدراك مغزاها دائماً لأنّها في علم الله من العدل الخفيّ.

ف"حكمة القدر واضحة حيناً، مغيبة أحياناً، ولا يمكن للإنسان أن يقف عليها دائماً في المواقف الجزئية: لماذا فشل هنا ونجح هناك؟ ولما مات هذا وعاش الآخر؟ فحكمة القدر مل حركة الحياة كلّها، وما لا ندركه الآن قد ندركه بعد مدّة، بل إنّ الحياة ذاتها مرحلة

(1)- محمد قطب: منهج الفنّ الإسلامي، ص 97.

(2)- عبد الباسط بدر: قضايا أدبية - رؤية إسلامية-، ص 39.

وليست النهاية، وعمر الإنسان القصير، وعلمه المحدود، لا يتجاوزان سدف الغيب، والمسلم يؤمن دائما بوجود حكمة وراء الأحداث، فمن وراء علم البشر القاصر علم الله المحيط، ومن وراء الحادث الذي قد يتوهم فيه المرء بأنه ظالم . لأنه منقطع على صورته المتكاملة . يتحقق عدل وخير كثيران"⁽¹⁾.

صحيح أن "النفس البشرية قد تستغرقها اللحظة الحاضرة، وما فيها من أوضاع لاسيات وقد تغلق عليها منافذ المستقبل، فتعيش في سجن اللحظة الحاضرة، و تشعر أنّها سمرمد وأنّها باقية، وأنّ ما فيها من أوضاع وأحوال سيرافقها ويطاردها .. وهذا سجن نفسي مغلق مفسد للأعصاب في كثير من الأحيان .

وليست هذه هي الحقيقة، فقدر الله دائما يعمل، ودائما يغير، ودائما يبذل، ودائما ينشئ مالا يجول في حسابان البشر من الأحوال والأوضاع . فرج بعد ضيق، يسر بعد عسر. وبسط بعد قبض ... ويريد الله أن تستقرّ هذه الحقيقة في نفوس البشر ليظلّ تطلّعهم إلى ما يحدثه الله من الأمر متجدداً ودائماً ولتظلّ أبواب الأمل في تغيير الأوضاع مفتوحة دائماً. ولتظلّ نفوسهم متحرّكة بالأمل، ندية بالرجاء"⁽²⁾.

وينطوي هذا على قيمة الغيبي في ملء الشعور الإنساني بالأمان، وتعبئته لقبول الواقع أو التحرك نحو التغيير. هذا الغيبي الذي ترفضه في عصرنا الوجودية السارتريّة " وتنفي كلّ احتمال لوجود قيم سابقة مسطورة في عليا سمائها، نقيس عليها أعمالنا وتكون لنا نبراسا نستضيء به في حياتنا و عذرا نبررّ به سلوكنا . فالإنسان وحيد في هذا العالم، لا يجد في نفسه ولا خارج نفسه متكأ يتكئ عليه .. ليس هناك مرشد، ليس هناك قاض و لا معذر، ليس هناك من

(1)- المرجع السابق، ص40.

(2)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6، ج28، ص3600.

جبرية، لا من الطبيعة ولا مما فوق الطبيعة، الإنسان حرّ، الإنسان هو الحرية"⁽¹⁾.

ومن ثمّ فهو "ليس ألعوبة في يد أيّ قوّة تأتيه من خارجه، أيّة قوّة منفصلة عنه الإنسان حرّ طليق مستقلّ الإرادة.. ومن ثمّ كان المستقبل أمامه مفتوحا يشكّله كما يشاء، ولو كانت هناك قوّة أخرى تقرّر له من أمر مستقبله كلّ شيء. وتعرف عن مستقبله كلّ شيء لأغلق أمامه هذا المستقبل وأصبح الوجود بالنسبة إليه كشبكة الصائد"⁽²⁾.

إنّ هذا الاختلاف من حيث هو فكر، ليس سوى تعبير اختياري عن قناعات الإنسان عموما في تقبلّ القدر أو رفضه. ولذا لم يتماه الشعراء المسلمون المعاصرون مع الأفكار لسارترية في رفض القدر وإنما عمدوا إلى عرض تصوّراتهم لاقتناعهم ب"أنّه قدر الله النافذ الشامل الدقيق، العميق"⁽³⁾ فيه تكمن الرحمة وتبين الحكمة ويظهر العدل وتتجلّى الحرية، فهذا محمّد إقبال يؤكّد في ديوانه الأسرار (أسرار خودي) على حرية الإنسان ويدعو المؤمن إلى استغلال هذه الحرية في تحقيق الذات ونبذ التواكل وعدم الارتواء في أحضان الإيمان الخاطيء بالقدر، بوصف الإيمان الحقيقي بالقدر موصول بالحرية الإنسانية، التي تعني أن الإنسان الحرّ هو الذي يسخر العالم لفائدته شريطة أن يقيّد نفسه بالشرعية يقول:

فاحمل الفرض قويا لا تهاب

وارجون من عنده حسن المآب

اجهدن في طاعة ذا الخسار

فمن الجبر سيبدو الاختيار

بامثال الأمر لا يعلو من رسب

وهو الطاغي ولو كان اللهب

(1)- سارتر: الدّباب، ترجمة وتقديم د. محمّد قصاب، المقدّمة، ص 16-17.

(2)- المرجع نفسه، ص 37-38.

(3)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 6، ج 27، ص 3441.

سخر الأفلاك في همته من ثوى في القيد من شرعته
قد سرى النجم يوم المنزلا طوع قانون له قد ذللا
ونما العشب بقانون النما فإذا ما حاد يجفى بالعراء
ولهيب دائم دين الشقيق دمه من ذاك يسري في العروق
يربط الذرات قانون الوصال فهي بحر وهي بر باتصال
كل شيء فيه قانون سرى كيف في هذي المعاني يمتري؟
ارجعن يا حرّ دستور قديم زينن رجلك بالقيد الوسيم
شدة فيشرعنا لا تشكون وحدود المصطفى لا تعدون⁽¹⁾

إنّ القدر هنا حرّية، لأنّ قيد القضاء، قيد أحكام شرعها الله، وفي غير هذه الأحكام يسقط الجبر والاستسلام للظروف والأحداث يقول :

قيد القضاء ترى أم قيد أحكام ما أعجزت هذه أرباب أفهام
في كلّ حين ترى التقدير في غير رهينها بين لذات وآلام
إنّ النبات و إنّ الجمادات لها من القضاء قيود ذات إحكام
والمؤمن الحرّ لا شيء يقيده لكن لخالفه في قيد أحكام⁽²⁾

ولعلّ نجيب الكيلاني أشار في هذا السياق إلى أنّ محمّد إقبال قد ربط مبدأ الاختيار في فلسفته التي تقوم على مبدأ الطاعة وضبط النفس ونيابة الله في الأرض حتى إذا ما وصل إلى

(1)-ديوان أسرار خودي: ترجمة: عبد الوهاب عزّام، ط1، دار المعارف، مصر، 1956، ص37-38.

(2)-ديوان ضرب الكليم: ترجمة: عبد الوهاب عزّام، مصر، 1956، ص44

المرحلة الثالثة في تربية الذات، أصبح كامل الحرية، مطلق الاختيار وجديراً بقيادة العالم⁽¹⁾.

ن الاعتقاد في القدر بهذه الصورة " يعطي للنفس الإنسانية قوة عظيمة على مواجهة الضرورات التي لا مفرّ منها فيتقبل القدر بخيره وشره"⁽²⁾ بكثير من الإيجابية التي يطعمها الإيمان بأنّ الإنسان الحرّ هو الذي يسخر الكون لفائدته و يتعاطى مع ظروفه القاهرة بأن يجعل لها مخرج

يقول حسن الأمرئي:

أيها الضارب أكباد الليالي

وبعينيك تصلي الكبرياء

ذارعا تفاحة الأرض

وقد ضاقت بأشواقك أرض وسماء

لا تطب نفسا بمن جاء

و لا تركزن إلى ظل

ولا يغورك ماء

واحذر الأشجار

و الأطيّار

و الأنهار طراً

(1) - نجيب الكيلاني: إقبال الشاعر الناصر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1980، ص87.

(2) - محمد العربي بوعزيزي: فكره الديني والفلسفي، ص410

.. لمن دبر كونا⁽¹⁾

إننا نلمس في هذه الأبيات وعيا فطريا بقيمة التسليم بما قضى الله لأنها تحمل في طياتها بعد تفأؤليا يؤسس مبدئيا للهدأة الروحية والاطمئنان النفسى الذى يجليهما قوله دوما:

لو أخذ الإنسان في يومه

لغده العبرة من يومه

وأنفذ النظرة عبر النهى

تقرأ سر الغيب في طرسه

وأرهف السمع وراء الحجا

يصغي إلى المقدور في جرسه

لاستشعر الرّوع طمأنينة

وشام وجه الأنس في بؤسه

وسلم الأمر إلى رحمة

يكتبها الله على نفسه⁽²⁾

غير أنّ الرضا بالمقدور وتأكيد إرادة الله فيه لا تعنى التواكل وتعطيل الفاعلية والرضا بالذل والظلم و المنكر، وإنما يعنى تحرك الإنسان للتغيير في الحياة بكثير من التفأؤل والإيجابية يقول محمود مفلح مخاطبا جيل الصحوة :

وأقول للجيل الجديد

(1)- مع الله، ص 182.

(2)- المصدر نفسه، ص 101.

وأقول للجيل المحصن بال عقيدة والمتوج بالصباح

...وأقول يا جيل الكفاح

إننا بلونا الليل والأشباه والموت المؤجل والجراح

.. وأقول يا جيل المصاحف

..يا خمير الأرض... يا طلق الولادة

ها أنت كالينبوع تدفق في صحارينا ..

..وتمنحنا الوثيقة والولادة⁽¹⁾

لقد اختار الشاعر هنا أن يدخلنا إلى موقفه الرافض، للقدر الموصول بالليل كمعادل موضوعي للظلم، والأشباه كمعادل موضوعي للظالمين، والموت المؤجل كمعادل موضوعي لتعطيل الحياة، والجراح كمعادل موضوعي لما يلحق الإنسان من عذابات، عبر ثنائية ضدية تقابل الليل بالصباح، والأشباه بجيل الكفاح، والموت المؤجل بالولادة، لصناعة قدر جديد يمنح النور ويفعل الحياة ويتدفق بالخير في صحراء العروبة، التي تتعطش للقيم، والقدر بهذا الوصف هو كسر للاعتقاد بالجبر المطلق، الذي يعني الاستسلام للأحداث لأن عين القضاء تنظر في مساعي الناس والأقوام، فتقضي فيها على قدر سعيها و إلى هذا أشار محمد إقبال حين قال :

نحو مسعى الأقوام يرنو القضاء نظرة كالحسام فيها مضاء⁽²⁾

(1)-إنها الصحوة...إنها الصحوة، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، القاهرة، 1988، ص37.

(2)-ضرب الكليم، ص200.

ومن ثمَّ يتجلى أنَّ إرادة الله تصنع إرادة الإنسان المفتوحة على حقه في الاختيار، فيدرك الحكمة من وراء الأحداث، ويدرك أنَّ هذه الحكمة حق وعدل لا باطل فيه ولا ظلم، وإن حُجبت فهي تبقى قدر الله المغيَّب عن الأبصار، قدر لا صراع معه.. بوصفه حقيقة عظيمة في حس البشر، فيه الخير والبشر والأجر.

ثانياً: معادلة القيم/ الاستشراق :

إذا كان الانبعاث القائم على فكرة الثنائية، هو تصحيح لرؤية الشاعر في فهمه للوجود وغايته، فإنَّ الاستشراق هو تجسيد لهذه الرؤية عبر تفعيل القيم الحضارية و نشدائها من خلال معايشة الواقع والالتفاف حول قضايا الإنسان والأمة والحضارة .

فمهمَّ جدا أن نؤسِّس لكيان إنساني يؤمن بالقيم، كمنطلق لتأكيد الوجود الإنساني

كمعادلة صعبة مغيبية في الضمير الجمعي الإسلامي، الذي يستدعي تفعيلها معادلة القيم، القائمة على فلسفة الخير والشرّ والجمال والقبح، حيث تعدّ القيم في الحياة الإنسانية من أهمّ المقوّمات المعنوية، تصلح بوجودها الحياة وتطيب أو تفسد وتخبث بغياهما، فهي المحرك المعنوي للفعل الإنساني في تفاعله مع الأنا والكون والحياة، ولذا ارتبطت في التّصوّر الإسلامي بالمثل الأعلى (المطلق) الذي على أساسه تكوّن السلوك الإنساني، وتكوّنت العلاقات الاجتماعية بأسرها. وكان الإيمان الفطري أو الإيمان الواعي بالمثل الأعلى، هو الأساس في بناء الإنسان بأحلامه وطموحاته وأخلاقه وبناء مجتمعه في نظامه السياسي والاقتصادي وبناء حضارته بفنّه وعمارته وفلسفته⁽¹⁾.

ومن ثمّ كان الارتباط بالمثل الأعلى -الله- "هو ارتباط بقيم حضارية أساسية، فعندما نقول: إنّ المثل الأعلى هو صيغة الحقّ المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، فإنّ هذا يعني أنّ الفعل الحرّ هو الذي يصوغ الحقّ النسبي والخير النسبي والجمال النسبي، ويجعل من هذه الصيغ الواقع الذي يتعامل من خلاله يوميا"⁽²⁾. فتتحرك الحياة نحو الفاعل والحركي والإيجابي والباقي للإنسان في مقابل الصادم والراكد والسلبى والمهادم، الذي طرحته الحداثة في سياق عقلنة العالم⁽³⁾. أي نفي المثل الأعلى .

ولكي يمكن لهذا الفعل أن يحدث - كما حدث مع الرّعيّل الأول- ويتحقّق في واقع الناس، أمام التناقضات الاجتماعية والحياتية التي فرضتها معطيات العصر، وأرغمت الإنسان على أن يكون فيها متشائما، وجب الوعي بقيمة القيمي في بناء الذات وضرورته لاكتشاف

(1)- عفيف محسني: جماليات الإبداع العربي والتغيّر الثقافي، مجلّة فصول، ج2، م6، ع4، يولييه، أغسطس، سبتمبر، 1986، ص28.

(2)- المرجع نفسه، ص، 29.

(3)- للتوسّع انظر: طه عبد الرّحمان الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص55. 56.

الفصل الرابع:التفاهولفة فف العفر الإسلامف العاصر: الانبعاث والاستهراقف

مقدار الخفر الموجود فف النّفس، "لأنّ القفمة تنشأ بءاءة من نزوع الإنسان ورغبته فف فعل فراه خفرا، وفشبع مفله"، وفف الوت نفسه فلافم مصالح أفراد المآتمع حوله، وفجعلهم متفقفن معا على إشباع هذا النزوع، وحققق هذا الفعل وفف كلّ الأحوال، فإنّ القفمة إءراك ووعي أولا، ثمّ حققق وفعل بعء ذلك"⁽¹⁾، إنّا "مآموعة الأخلاق الّفة تصنع نسفج الشآصففة الإسلامفة، وفعلها متكاملة قاءرة على التفاعل الحف مع المآتمع، وعلى التوافق مع أعضائه وعلى العمل من أجل النّفس والأسرة والعقفةة"⁽²⁾.

ولأنّ معاءلة القفم فف التصور الإسلامف - كثنائفة ضءفة- تمثّل العمود الفقرف، الّذف فشبّ منطق الاستخلاف أو فلفغه، فإنه من الضروري تفعيل القفم الإفباففة فف الواقع الإسلامف والإنسانف، والالزام بها لأجل غلبة الخفر على الشر، بعء أن فعفرت النظرة إلى القفم وافتقرت الأآفبال المءففةة إلى العمق والمءفةة فف نظرهما للحفةة، كما افتقرت القءرة على إءراك القفم الحقففةة للنّاس، والأشفاء فف ظل سفطرة الماءة وطغفان النفعفة الّفة أفرزت ظواهر الفأس والإحباط والتشائؤم، والتحلل من القفم مع غفاب النموذج الفاعل فف البفء والمءرسة والشارع والمآتمع، على مستوى النّفص أو على مستوى الواقع.

لا سفما وأنّ السمات الأساسية لمنظومف قفم الخفر والشر، مازالنا المآرك الأساس لفعل الصراع الاجتماعف. الّذف فعكس فف ظلّ ثنائفة الخفر والشر سفلسلة من التوجهات الثنائفة (الآنة والنار، المساواة وعءم المساواة، والعءل والظلم، والآب والكراهفة، والآرة واللاحرفة، والءفمقراطية والاستبءاء...)، والّفة فسءعف ضبطها التحذفر من الشر، وتأكفء منطق الخفرفة، والإشارة إلى أهمففها فف إعاءة عرس قفم الآب والتسامآ، والصدق، والعفةة والعلم، والعمل،

(1)-عبء الغنف أآء الزفءونف : الإنسان فف الشر المآملف، ص186. للآوسّع انظر أفضا : أرفلء كولفه: المءآل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلاف عفبف، مآكبة النهضة، القاهرة، 1965، ص313

(2)-أآء آواآة : فف الأخلاق النظرة والتطقففةة، ءار الغصون، بفروت، لبنان، 1985، ص14.

الاجابية كفسفة للخير، تسهم في بعث التفاؤل والحياة في النفس البشرية، تبدأ من حبّ الخير المطلق - الله -، والتذللّ في حضرته بوصفه أمل الأكوان وملاذ البشرية، كما في قول عمر بماء الدين الأميري:

يا ملاذا يا لوذا يا سنا

ذرة من ومضة تجلو الفلك

أمل الأكوان بالخير فما

خاب في الأكوان عبد أملك

وأنا يا ربّ عزّ أنني

كلّما ذلّت معاني الذات لك⁽¹⁾

إنّ الثابت في هذه الأبيات أنّ الخير بالله موصول، والرّحيل في هذا المعنى يعني تفرّغ النفس وتحذيرها من مغبة التّيه في الحياة، ومحاولة إرشادها نحو الغايات السامية، المنفتحة على الخيرية، كقيمة تشمل كلّ القيم الإسلامية، التي يأخذها المؤمن من دينه الخاص الموافق للفطرة⁽²⁾، وللإسلام كأكمل وحي إلهي، حمل بين طياته قيم الهدى والعدل والإنصاف، فابتسم الوجود يقول وليد الأعظمي موجهها دعوته لشباب الجيل، كي يلتف حول هذه القيم ويعود إليها :

فأنتم روحه وبكم يسود

شباب الجيل للإسلام عودوا

(1)- قلب ورب، ص173.

(2)- للتّوسّع انظر: طه عبد الرّحمان: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ص227 وما بعدها.

وأنتم سرّ نهضته قديما
وأنتم فجره الزاهي الجديد
يطلّ على الحياة هدى
وعدلا وإنصافا فيبتسم الوجود
وتنطلق المشاعر من قلوب
تداعبها الأماني والوعود
ويدفعها إلى العليا حنين
وإيمان بنهضتها شديد
عليكم بالعقيدة فهي درع
نصون به كرامتنا حديد⁽¹⁾

العودة إلى الإسلام هي عودة إلى قيم الخير التي جاء بها، والتي يستشعر في خضمّها المؤمن الحياة، فتنتقل مشاعره فيها تداعب أماني الانبعاث والنهوض والكرامة، بعيدا عن أي شحناء أو بغضاء أو اختلاف، يؤسس لعالم الشرّ يقول وليد الأعظمي :

شباب الجيل لي معكم حديث
عليه ينطوي القلب العميد
حذار حذار من كلّ اختلاف
به الشحناء والبغضاء تعود
وصفّوها قلوبا كاد يطغى
عليها الرين واليأس البليد
أفيقوا من سبات الجهل وامضوا
على سنن الرّشاد ولا تحيدوا
ودرب الصاعدين كما علمتم به
الأشواك تكثر لا الورود⁽²⁾

ولا يعني هذا أنّ مسار الخير قد يتوقف، وإنما يعني أنّ الإنسان لا يفتأ يتقلب بين عوامله يفتش في مكوناته عن الكامن من قيم الخير فيحييه. والإسراع نحو الخير هو مولدة الحب والرّحمة والإنسانية، والشاعر وهو يدرك فاعلية هذه القيم يحاول أن يستجلبها بطريقته فهذا

(1)- الزّوابع، ص53.

(2)- المصدر السابق، ص55.

محمّد التهامف فسأل الله أن فهدف إلفنا نعمة الحب ففن فقول :

سألت الله أن فهدف إلفنا نعمة الحبّ

وأن فسقف ظماء الرّوح من ففاره العذب

وأن فسرف رفق الحبّ من قلب إلف قلب

ففسعد كلّماف ضمّت خطانا لمسة القرب⁽¹⁾

- وهو هنا فدعو إلف كلّ ما فمفح الإنسان فرصة التوافل مع العالم بوصف الحب كقيمة إنسانفة-، بداة حضارة الإنسان، وبداة ارتقائه سلّم السعادة الفف فطمف إلفها الأرواح المفعطفة للخفر، هذا الخفر الفف ارتبط بمففء سفنا محمد p فوضّفه قول محمد التهامف دائما "فف ذكرى المولد":

فعالف أفها الذكرى.. وطفف مرّة أفرى

وقولف فف هلّ النور فحمل كفه الففرا

وقولف فف فاض الخفر فمفو فوله الشرّاف

وكفف فألق الإيمان فطوفف البفف و الكفرا

وكفف فبسم الفلمود فف الصفراء وافضراً

وكفف فدفق الإنسان فف درب الفهف سفرا

وكفف فسعت له الففنا.. فرفّ فهاده نصرا

(1)- ففوان فف إلهف: ص8،

وكيف تسامت الدنيا بدين ينشر الخير

وماست راية الإسلام في عليائها فخرا⁽¹⁾

ولعلّ الفهم الشعري العميق لهذه الأبيات يوحي بأنّ القيم ارتبطت برسالة الإسلام التي فاضت بالخير فمحت الكفر وتألقت بالإيمان فطوت الكفر، لتؤكد أصالة الرؤيا التي تنطلق من أنّ فقه الشنائية ومعادلة القيم موصول بغلبة الخير على الشرّ وسمو الدنيوي بالأخروي وهكذا. على هذا الأساس القيمي يبني الإسلام تصوّره للخير، وفي هذا الفضاء يحاول أن يتحرّك الشاعر محمدّ التهامي وهو يخاطب السائرين في دروب اليقين حين يقول :

أيّها السائر في درب اليقين

وعناد الشوك يدمي السائرين

خيم الشرّ على دنياهم

وطغى فيها شمالا ويمين

صيرّ الدنيا سجونا كلّها

تغلق الآذان فيها والعيون

أيّها السائر لا تلق العصا

كلّ ما تلقاه من صعب يهون

ودجى الشرّ وإن طال المدى

(1) - المصدر السابق، ص 9-10

منتهاه طلعة الفجر المبين

كلّ شرّ لَجّ في طغيانه

في ظلال الخير يوما يستكين⁽¹⁾

ولعلّ ما يميّز هذه الأبيات هو نظرة الشاعر التفاؤلية، لانتصار الخير مهما لَجّ الشرّ في طغيانه، وطالت ظلمته شريطة التجمّل بقيم الصبر والإيمان يقول:

صحوة الإيمان في أعماقنا

مرقأ الساري ونور المهتدين

إن بدا النور ضئيلا خافتنا

فوراء الأفق أنوار اليقين

أو تمادت قسوة الدّنيا بنا

فلدى إيماننا الحصن الحصين

نحفظ الإيمان في أعماقنا

ونغذّيه بصير الصابرين⁽²⁾

لأنّ تحقيق الخير الأسمى لا يكون إلاّ بهما كقيمتين صانعتين لثبات الإنسان.

(1)-ديوان يا إلهي: ص 26.

(2)-المصدر السابق، ص 27.

إنّ هذا التساوق بين الإيمان والصبر، هو الذي يحقق انتصار الخير على الشر، ويضمن فاعلية الخير في تغيير مواجد البشرية نحو التشبث بالقيم، ومن ثمّ تماهت كثير من القصائد مع هذا البعد، فهذا عماد الدين خليل يقول في نشيد "الكتائب المسلمة":

سنمضي نحطّم بأس الطغاة

ونسخر من بطشها الغالب

سنمضي بعزيمة إيماننا

نشدّ على فجرها الغائب

ألا إنّ هذي الحياة صراع

مع الموج في عنفه الصاحب

فطورا يمزقنا بالصخور

ويلقينا في ظلّها الشاحب

وطورا يجرّنا نحو الضفاف

مع الضوء في حلمه السارب

ولكنّما المؤمنون الشداد

هم الصامدون على القارب⁽¹⁾

فهو يربط الانتصار على الطغاة كصورة للشرّ، بوجود الإيمان كقيمة عليا تصيرّ المستحيل

(1) -ديوان، جداول الحب واليقين، ص155 - 156.

أو رؤى نفس وما أتعسها
حينما تستمرئ النفس البطر
حينما نصح عيدانا لها
ونرى الأغلال أطواق زهر
من يزكّيها ومن يسمو بها
فوق هذا الدون... هذا المنحدر
من يفكّ القيد من يحطمه
ضجر القيد ومن فيها ضجر
إنه الله يقي العثرة من
يتقي يوما ثقيلًا... ويذر⁽¹⁾

وحين يقف الشاعر عند الدعوة إلى تطهير النفس وفكّ قيود الطين عنها، فإنه في الحقيقة ل أن يرتقي بها ويسمو لأنه يعي "أن رسالة الشاعر هي الاحتفاظ و الارتقاء بصحتنا السيكولوجية، (الشعورية والسمو بحضورنا الروحي في العالم وتعزيز وعينا الجمالي إزاء أنفسنا وإزاء العالم من حولنا"⁽²⁾. هذا الوعي الذي يسوي بين الناس ويجمع القلوب على الرضا، فلا فلا بغضاء ولا تشاحن، وإنما قلب كبير واحد في مظهر متعدد، يقول محمد التهامي:

قم يا بلال وعد إلينا بالأذان وردّ

(1)- المرايا: ص43- 44.

(2)- أحمد الخليل: الكون الشعري (مدارات ومسارات في التذوق الجمالي)، ص239.

خَلَّ الخلائق كلّها في نور صوتك تهتدي
ما ضرَّ أنّك أسود فنداك كالفجر النّدي
والنّاس حولك كلّهم من أبيض أو أسود
يتجمّعون ويهرعون إلى نداءك المسعد
لا ينظرون للونهم في عالم متوحّد
جمع القلوب جميعها في المظهر المتعدّد
قلب كبير واحد و يد تضمّ إلى يد
فالنّاس في الأعماق جوهرهم يدين لواحد
ما كان في يدهم حساب اللّون قبل
المولد⁽¹⁾

ولعل استدعاء بلال الرمز واستجداؤه بفعل الأمر الطلبي (قم /عد) فيه تلميح إلى غياب المساواة كقيمة في واقع المسلمين الآن وفي ذات الوقت تذكير بما كمنكن كفيل بأن يصنع فرح الإنسان كما صنعه من قبل، لأنّ نداء التوحيد غسل بفجره سواد الجلد فتعانقت الألوان المتضادة (الأبيض /الأسود) وذابت في لون واحد لفه النور الذي ولّد الشعور بالرّاحة والتفأؤل أمام صياغة جديدة لمعنى الإنسان الجوهر، تقوم على مفهوم الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل بينهم إلّا بالتقوى، فتريح الشرّ الذي يعني التفريق والفرقة وترسي الحق والتوازن في المجتمع

ولعلنا نجد صدى هذه الرّؤية في إشارة الشاعر إلى العدل حين يقول موضحا رسالة النور

(1) -ديوان "يا إلهي": ص35.

التي أبان عن قيمها سيدنا محمد p:

وأنت بالعدل الصراح قد استوى
في ظلّ الحلفاء والأعداء
وأخذت للكفار كلّ حقوقهم
ممن هديت فكّلهم نظراء
سيان عندك في القضاء أميركم
والعبد إن ضمّ الجميع قضاء
ومشى القوي لدى لوائك صاغرا
لما احتمي بلوائك الضعفاء⁽¹⁾

إنّ هذا التوهج القيمي الذي تحمله هذه الأشعار بحسبها العالي، ليوحي بما لا يدع مجالاً للشك أنّ عالم الخير الذي يتوق إليه الإنسان كبديل عن عالم الشرّ موصول بمدى قدرته على استيعاب مقدار الخير الذي فيه، هذا الخير الذي يحقق السعادة التي تسعى وتنفو إليها البشرية، كقيمة وأمل تعلّقت به قلوب الناس وكسؤال دائم يبحث له عن جواب في الزمن التليد يقول يوسف القرضاوي:

أمل إليه هفت قلو

ب الناس في الزمن التليد

وتساءلوا عنه، ولكن

من يجيب ومن يفيد

فمشرق ومغرب

وكلاهما يرجو البعيد

عادوا وكلّ سؤالهم

أين السعادة والسعيد⁽²⁾

لقد انفتح الشاعر على تقديرات عدّة للسعادة عند الناس فمنهم من حدّدها في الشراء:

(1)- المصدر السابق، ص40.

(2)- يوسف القرضاوي: نفحات ولفحات، ص 60.

قالوا السعادة في الغنى فأخوا الثراء هو السعيد⁽¹⁾

ومنهم من حددها في النفوذ:

قالوا السعادة في النّفو ذ وسلطة الجاه العتيد⁽²⁾

ومنهم من حددها في الغرام:

قالوا السعادة في الغرا م الحلو في خصر وجيد⁽³⁾

ومنهم من حددها في السكون والخمول :

قالوا السعادة في السكو ن وفي الخمول وفي الخمود⁽⁴⁾

لينته هو إلى تحديد السعادة في الإيمان والعيش لفكرة الحقّ التليد كمعنى للوجود، وكمعنى للانتماء للحياة وكقيمة تجتمع فيها القيم:

قل للذي يبغى السعادة هل علمت من السعيد ؟

إنّ السعادة أن تعي ش لفكرة الحقّ التليد

لعقيدة كبرى تح لّ قضية الكون العتيد

وتجيب عما يسأل ال حيران في وعي الرشيد

من أي جئت؟ وأين أذهب ؟ لم خلقت؟ وهل أعود⁽¹⁾

(1)-المصدر نفسه، ص 61.

(2)-المصدر نفسه ، ص62.

(3)-المصدر نفسه، ص63

(4)-المصدر نفسه، ص64.

لقد انفتحت أنساق السعادة هنا، على وعي مرتبط بالحقيقة (فكرة الحق التليد)، كوسيلة صل بما فعل الاستخلاف وفعل التعمير، الذي "تحصل معه المتعة والاستقرار وينتفي معه الصراع بين الطبيعة والإنسان و الإنسان والإنسان"⁽²⁾، لأن الإجابة عن سرّ المحيء والذهاب، و العودة صنعت الفارق الذي يحفظ العقل من شرّ الضياع والشرود، ويمكن للنفس أن تعانق اليقين، الذي يبعث على الأمل والتفؤل، يقول رابطا السابق باللاحق:

فتشيع في النفس اليقيء	من وتطرد الشك العنيد
وتعلم الفكر السوي	وتصنع الخلق الحميد
و تردّ للنهج المسدد	كلّ ذي عقل شرود
تعطي حياتك قيمة	ربّ الحياة بها يشيد
فتعيش في الدنيا لأخ	رى لا تزول ولا تبيد
وتمدّ أرضك بالسّماء	و بالملائكة الشهود
وتريك وجه الله في	مرآة نفسك والوجود
هذي العقيدة للسعيد	هي الأساس هي العمود ⁽³⁾

في هذا السياق تحرّكت الأشعار، وفي ظلّ معادلة القيم جالت، لأجل التأثير والتغيير

(1)-المصدر السابق، ص65.

(2)-خالد حاجي: من مضايق الحدائثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، ص125.

(3)-يوسف القرضاوي: نفحات ولفحات، ص65.

(أستار ظلال)

تجتثّ الشهوة قبل الإعداد لكلّ نزال

ينشطر الفكر بهاجسة أخرى

يومئ إبليس بسبّابته والوسطى

ويضمّ الخنصر... والبنصر والإبهام

إيماء لا يوحى إلاّ بالإيهام

والدرب تبعثر أشلاء

بمفازة صحراء كبرى⁽¹⁾

في ظلّ صحراء الضلال التي يترصد فيها الشيطان للإنسان في كلّ لحظة وحين، ليشعل من تحت الأركان فتل الفتنة والإجرام يقول:

ودخان وطيس

يذكي جذوته إبليس

ما بين الفينة والأخرى

يشعل من تحت الأركان

فتل الفتنة و الإجرام⁽²⁾

ونستطيع ونحن نقرأ بقية القصيدة، أن نستوحي كيف رسم الشاعر انتصار الإنسان حين

ألمح إلى أنّ الإنسان أقوى من في الأرض إذا لجأ إلى الله وتحصن بالإيمان والتقوى يقول:

(1)-ديوان: حيّ على الفلاح، ص46.

(2)-المصدر السابق، ص46.

الحرب... الحرب

الحرب سجال

ومعاركنا تترى

لله المشرق... لله

لله المغرب... لله

أقوى من في الأرض أنا

مادمت المنبع والمجرى⁽¹⁾

وكما هو واضح فإنّ النهاية لم تكن مأساوية لأننا نلتقي رؤية تفاؤلية تنتعش بالنور وتركن لله بوصفه المنبع والمجرى.

إنّ الشعور بهذا الجلال المهيب الرّهب في النفس البشريّة جعل عمر بهاء الدّين الأميري يصوّر حقيقة الشيطان محذرا من الانجذاب إلى اللذات التي توقع المرء في متاهات الخنى والصّغار وهو في حسن العبادة متدثرا بإزار العشر الأواخر من شهر رمضان يقول :

حذار يا شيطان جسمي حذار

فهذه أيام شدّ الإزار

ففي كياني من صراع الهدى

مع الهوى ثورات نور ونار

إن كنت توري النّار في خسة

(1)- المصدر نفسه، ص 47 .

ماكرة بالمغريات الكبار

تجتذب الغافل لذاتها

إلى متاهات الخنى و الصغار

فإن نور الله ملء الحشا

يدعو إلى الله البدارا لبدار⁽¹⁾

إن استخدام التوكيد اللفضي (حذار، حذار) وجمع الثنائيات الضدية (الهوى/الهدى)، (النار/النور) "تكشف الأبعاد النفسية والحضارية التي يروم النص خلقها لدى المتلقي"⁽²⁾ من حيث تصوير حدامة الصراع بين الشيطان الذي يمثل قيم الشر والهدى الذي يمثل قيم الخير ليربط الواقع النفسي للشاعر بواقع كل نفس تعاني قلق الثنائية. ومن ثم يقف على التحذير من طريق الشر حين يقول:

هل ظن من في غيه عرجا

واستنصح الشيطان وانتهجا

واستدرجته إلى نهايته

نزعات شر خالها درجا

وعصابة في بغيه انسجمت

خرجت ولجت في الذي خرجا

(1)-ديوان "مع الله"، ص 127-128 .

(2)-إقبال عروي: جماليات الأدب الإسلامي، ص 167

هل ظن والرّهط الذين جروا

في ركبته أن يعقوا فرجا

اللّه يؤتي حزيه غلب

ويضلّ من يبغونها عوجاً⁽¹⁾

إنّ الركون إلى الشيطان هو انفتاح على عوامل السلب، وعالم اللاقيم الذي يتمرّغ هو وعصابته فيه. لحظة الضعف الإنساني إذا لم يرعها الإيمان والتقوى ولم تحضنها يد السماء، أغرقت صاحبها في المتاهة، وما من شك إنّ انسياق الإنسان وراء الشيطان والانغماس في الملذات والشهوات، مع توهم النجاة والنجاح والفرج، هو بداية انسداد المفاتيح التي سيأكل نجاعتها صدى المعاصي والإصرار على الغواية، ومن ثم تبدو النهاية مفتوحة على الضلال والسقوط، لأنّ الغلبة والهدى لحزب الله عزّ وجلّ .

" نياة المسلم حياة كبيرة لأنّها منوطة بوظيفة ضخمة، ذات ارتباط بهذا الوجود الكبير، وذات أثر في هذا الوجود الكبير. وهي أعزّ من أن يقضيها في عبث وهو وخوض ولعب"⁽²⁾، ووعي الشاعر المسلم بهذا العمق، جعله يكثف من تصوير الصراع القائم بين عالمي الشر والخير من قبيل الانتصار للخير الذي ييسر للسلم والثقافة والقيم الروحية ومن قبيل محاربة الشرّ الذي ييسر للجرم والانتقام والكفر ضابطا ساعة الخير في وجود عقارب الإيمان التي توجه الناس نحو النور الذي يمكن أن يرفع الإنسان من قاع الحفر. يقول محمد التهامي :

أيها الإيمان صرنا غابة سيطر الوحش عليها واقتدر

(1)-ديوان "مع الله"، ص93

(2)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6، ج 27، ص3395.

لا ترى الإنسان في أغوارها غير ظلّ في دجاها يستتر
يلبس الشيطان من أثوابها صورة الإنسان في أبهى صور
يخطف الأبصار عن أضوائه ليواري النَّاب عن الظفر
وسراب العدل أضحى واهيا لا يرى مهما تحرّاه النَّظر
أيّها الإيمان.. هل من مخرج يرفع الإنسان من قاع الحفر
يوقظ المظلوم حتى يهتدي فالهدى في قلبه لم يندثر⁽¹⁾

وتجدر الإشارة هنا إنّ غياب الإيمان كقيمة إيجابية، فعلت طاقة الشرّ في الإنسان فتحوّلت معادلة القيم في القصيدة من الإيجابي إلى السلبي ومن القيمي إلى اللاّقيمي، فغاب الإيمان وسيطر الكفر وغاب الإنسان وسيطر الشيطان وغاب الصفاء وسيطر المكر وغاب العدل وسيطر الظلم، وهي كلّها إفرازات واقع تنكّر لقيم الحق والعدل والجمال فتدفّق الشرّ ليرسم صورة أخرى للتوحّش الوجداني والإنساني الذي يرمز له لفظ(الغابة) والذي لا يمكن أن ينتج إلاّ قيما شوهاء في واقع مشوّه، عبّر عنه وليد الأعظمي بقوله:

أيّها الغافلون عن أمر دين هو للنّاس رحمة وهناء
ليت شعري ماذا دهاكم وماذا حلّ فيكم أجنّة أم وباء
أرضيتم بالعيش ذلا وهونا وأنتم قد عرفت بين الورى أسخياء
شغلتمكم أموالكم عنه حتّى قيل فيكم بأنكم سفهاء
أحسبتم أنّ الحياة طعاما وشراب وغادة حسناء
أمن الخير أن تظلوا ضعافا ليس في اللهو للنّفوس غذاء⁽¹⁾

(1)- ديوان: "يا إلهي"، ص 33-34.

إنّ فهم المتغيّرات الموصولة بتغيّر القيم لدى الشاعر ألفت إلى أهمية الاستفهام الانكاري: (أرضيتم، أحسبتم) المزروع في جسد النصّ والذي يشير إلى ضرورة وجود ما أسماه عباس محمود العقاد وأكّده نجيب الكيلاني ب: "القوة الصامدة"⁽²⁾ قوة القيم لضمان هزيمة الشرّ وانتصار الخير.

والحقيقة أنّه ليس الشيطان وحده ممثل الشرّ، فكيدته في الناس ضعيف إذا غالبوه بالإيمان قال تعالى: يدي تدي تدي تدي (3) لأنّ النفس الأمارّة بالسوء أيضا صورة أخرى للشرّ و بالتالي تواصل الشعراء معها وحذروا من مغبة الوقوع في شباك وساوسها وأوامرها كثيرا ما ترين للناس المساوي وتلبس الفجور وتصرّ على الآثام مبررة ذلك بقلة حظّها ق أنّها لم تبطن التقوى الذي يمنعها من السقوط و التهاوي لأنّ ما يخالجها هو بعض من مكر النفس الأمارّة بالسوء يقول عمر بهاء الدين الأميري :

تسوّ لي نفسي بأنّ ذنوبها

تخفّف من أطماعها وغرورها

تريها انقباض الحظّ عنها عقوبة

وتوري بها عزما لدرء شرورها

ولو أنّ نفسي صحّ في الله عزمها

(1)-ديوان: " الزّوابع، ص 28.

(2)-للتوسّع انظر: نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، 53 وما بعدها .

(3)-سورة النساء، الآية: 76.

لما بطّنت ثوب التقى بفجورها⁽¹⁾

ولعلّ الشاعر يصوّر هوى النفس وغوايتها المفتوحة على القيم السلبية (الذنوب)،
(الغرور)، (الفجور) كمعاني للشرّ، لينبه المتلقي إلى أنّ فعل التعبّد لا يمكن أن يتحقق إلاّ بعد
صراع داخلي، بين نوازع الشرّ التي تطلبها النفس الأمانة بالسوء، ونوازع الخير التي ترشد إليها
الفطرة السليمة المتشوّقة إلى النور، ومن ثمّ يخاطبها كي ترتقي، فتشرق إشراقاً روحياً تمتدّ به في
عوالم الأكوان :

فيا نفس خلّ المكر عنك وسارعي

إلى رحمة قد لاح بارق نورها

أغذي إليها السير أنى سرى بها

امتداد الليالي و انبلاج بكورها⁽²⁾

إنّ مد خيط التفأؤل المرتبط بدعوة النفس إلى التخلي عن المنكرات، هو غسل للوجدان
الإنساني من أدران الشرّ التي ما تفتأ النفس الأمانة بالسوء، تزيينه أو ركوبه على هودج من
ضباب الغرور ومن هذه الزاوية صوّر محمود حسن إسماعيل مزالقتها، وانفتاحها على عالم
الغواية، راغبة، حين جاءت تستجيره فردّها قائلاً:

وقالت أجرني، فقلت اخسني

(1)-ديوان "مع الله"، ص63

(2)-المصدر السابق، ص63

فمن غير ربّ السّماء المجير

تعاميت... حتى ركبت الظلام

على هودج من ضباب الغرور

جناحه من شهوات الحياة

ومن يأسها في لقاء المصير

هوى فيك في قاع ليل بهيم

تدورين فيه، بخطو الضرير،

دعيني فمالي يد في أساك

ولا عبرت في طريقي خطاك⁽¹⁾

ولعل استخدام الشاعر لألفاظ (التعامي، الظلام، الضباب، اليأس، قاع ليل بهيم، ضرير) ترمز إلى نفس قائمة، منقبضة، بعيدة عن البهجة الروحية تزحف نحو الشر، وليست تلکم سوى النفس الأمارة بالسوء . وهي قابلة لأن تشفى من أمراض الهوى، وترتقي حيث النور إذا ستجارت بالله يقول بهاء الدين الأميري:

يا إلهي !إليك أشكو اضطرابي

وانجذابي، وأنّ باعي قصير

و الصراع المرير:ظلمة جسم

(1)- محمود حسن إسماعيل، قاب قوسين، ص126-127.

3 - الجمال :

حبّ الجمال فطرة في الإنسان، زرعها الله فيه كي يرتقي بالمشاعر، ويتوحي لنفسه حضور المعنى في كل ما يفعل، ف: "قد وردت لفظة (جميل) و(جمال) في ثمان آيات في القرآن تحدّث موضع منها عن الجمال الحسيّ، وتحدّث في المواضع السبعة عن الجمال المعنوي والخلفي. ولعلّ هذه النقطة البارزة الأولى يمتاز بها الأدب والفنّ الإسلامي في موقفه من الجمال، فهو لا يجعل الفنّ وقف على الجمال الحسيّ فحسب، بل يوسّع في دلالاته ويتخطى الجمال الحسيّ إلى الجمال المعنوي..... وربما وجدنا في أدبنا العربي شيئاً من هذا التوجّه نحو رؤية الجمال في الأخلاق والأفعال الإنسانية كقول عمر بن معد يكرب:

ليس الجمال بمئزر فاعلم وإن رديت بردا
إنّ الجمال معادن ومناقب أورثنا مجدا⁽²⁾

ومن ثمّ ف "الجمال ليس قيمة سلبية لمجرّد الزينة.. وليس تشكّلا ماديا فحسب، ولكنه بالمعنى الصحيح حقيقة مركّبة في مداخلها وعناصرها وتأثيراتها الماديّة والروحيّة، وموجاته الظاهرة والخفيّة وفي انعكاساته على الكائن الحيّ، ذلك لأنّ أثره يخالط الرّوح والنفس والعقل، فتنتقل ردود أفعال متباينة، بعضها يبدو جليا، وبعضها الآخر يفعل فعله داخليا، لكنّ محصلة ذلك كلّ ما يتحقّق للإنسان من سعادة ومنتعة، وما ينبثق من منفعة، تتجلى فيما يأتي أو يدع من

(1)- سورة الأعراف، الآية: 201.

(2)- انظر: شلتاغ عبود: الملامح العامّة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 109-110.

أفعال وأقوال وفيما يحتدم داخله من انفعالات ومشاعر، والجمال بدهاء لا يرتبط بالمظاهر الحسية وحدها ... فالمرأة الجميلة الفاتنة لا يصح أن تكون أداة لإثارة الشهوة البهيمية وارتكاب الرذيلة ... وجمال الطبيعة وما فيها من ورود و زهور .. ليس مجرد جمال سطحي، لكنه ينبع من قوة مبدعة، قادرة، خلقت فأحسنت وصنعت فخلبت الأبواب والأبصار وأثارت كر والتأمل وفتحت أبواب الإيمان واليقين بهذه القدرة المعجزة الخالقة ... إنه مدخل إلى ارتقاء الروح والذوق وسمو النفس وخالصها من التردّي" (1).

وهذا يعني " أن نجعل لهذا الجمال والتمتع به غاية وهدفا، وهي الغاية نفسها التي وجدنا من أجلها في هذه الحياة وهي العبودية لله" (2).

وأقرب صيغة للتقوى والكمال هو تمجيد جمال الخالق في الكون وتأمل إبداعه اللامتناهي، " ولم يكن ذكر الصور الجمالية البديعة في القرآن الكريم وصفا دقيقا وحقيقيا للكون بما فيه من كائنات ومن فيه من بشر سوى ترسيخ لقيمة الجمال في النفوس وتربية للذوق الجمالي لدى الأفراد والجماعات، إذ من شأن ذلك أن يرقق المشاعر ويرهف الحس ويعمق الإدراك وليس هناك من شك في أن ذلك كله ينعكس بصورة إيجابية على سلوك الإنسان في الحياة" (3).

ولعلّ الشعراء الإسلاميين كانوا أكثر الناس إدراكا لهذا البعد فقد حملته أشعارهم، فتفننوا في عرضه واصلين فلسفة الجمال بجمال الله عزوجلّ الممتدّ في الأكوان والأنفس والأفئدة فهذا عمر بهاء الدين الأميري يقول:

كلّما أمعن الدجا وتحالك

(1)- نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، ط2، دار لبن حزم 1992، ص 90-96.

(2)- شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 113

(3)- محمود حمدي زقزوق: الإنسان والقيم في التّصوّر الإسلامي، ط1، دار الرّشاد 2003، ص91

شمت في غوره الرّهب جلالك

وتراءت لعيني قلب البرايا

من جمال آنت فيه جمالك

وتراعى لمسمع الرّوح همس

من شفاه النّجوم يتلو السنالك

واعتراني تولّه وخشوع

واحتواني الشعور أنّي حيالك

ما تمالكت أن يخرّ كياني

ساجدا واجدا ومن يتمالك⁽¹⁾

إنّ الجمال هنا "منطبع في الحس، وإذا النفس تتحرّك لاستقباله في فرح وسرور، وكأنّ روح الإنسان وروح الكون شقيقان متعارفان، حيثما تلاقيا هسّ كل منهما للآخر، والتقيا في عناق طويل⁽²⁾" وإذا كان الشاعر الوجودي منغمسا في همومه المصيريّة غير ملتفت إلى جمال الطبيعة أو كان في حالة خصام مع العالم المحيط به حتى لا يكاد يرى نقائصه ظلّاله، فإنّ الشاعر المسلم قد اندمج مع زينة الطبيعة، وابتهج بمشاهد حسننها فرأى فيها مالا تراه العيون ومالا تراه، وأزاح التحامه معها قسطا كبيرا من أسوته، وأخذ منها الكثير الكثير... ذلك لأنّ نظرتّه إلى الطبيعة ليست نظرة رومانسيّة تنشد الهروب.. إنّما هي كشف وبحت والتحام في العالم

(1)-ديوان: "مع الله"، ص51.

(2)-محمد قطب: منهج الفنّ الإسلامي، ص85.

"(1) تستدعيه لأن يفجر سؤال الوجود :

أيها الزهر من حباك ومن أعطا
ك من نفحة الشذا والتلوين
زرقة من روائع الأفق ماجت
واحمرار مضمخ التكوين
واصفرار كأنه الشو ق ومن جوهر كريم ثمين
واخضرار يموج بين طيوف
ورفيف من جداول وعيون⁽²⁾

إن امتداد الزهر في الكون، بفيحه وشوقه و طيوفه، بسط لبرزخ روحي يفتح حوار مع الإنسان على الجمال الإلهي، الذي يبعث الهدأة والأنس والاحضرار، ويؤسس للمعنى الجمالي. فالكائنات هنا ممكلة الروح، حيث التأمل والتسبيح والسجود في عوالمها، يعيد بعث الحياة في الإنسان، حياة الجمال ونظرة الجمال وفعل الجمال ويدفعه، لأن ينتمي للكون ورب الكون يقول عبد العليم القباني :

رأيت الليل حين سجي

ووشى الكون بالشهب

جمالاً فيه سرّاً منك

فوق العقل يا ربّي

رأيت الليل حين سرى

على مهد من العشب

(1) - عماد الدين خليل: إلى اللامنتمين، مجلّة حضارة الإسلام، ع7-8، 1972، ص71.

(2) - عدنان النحوي: موكب النور، مجلّة الرائد، 88، ع7، ص11.

وغاب السّاحر الفضيّ
في عشّ من السحب
فكان الكون في عيني
وفي سمعي وفي قلبي
صلاة حرّة الأعمى
ق في محرابك الرّحب⁽¹⁾

إنّ الأضداد تتصارع، ولكن اللّيل عند الشاعر المسلم، ضدّ أليف يفتح الروح على أسرار
جميلة يلفها النور والصفاء والأمل والتفأؤل والتجلي يقول عمر بقاء الدّين الأميري :

التّجليّ يشعّ في الكون نورا
عجبا من طبيعة الأنوار
يتصدّى المقدار منه لشيء
فتراه يسمو بلا مقدار
الكمال الوضّاء في كلّ خلق
عبرات الأبرار في الأسحار
ومضات من فيض هذا التّجليّ

(1) -ديوان لله وللرسول، دار لوران للطباعة والنّشر والتوزيع، 1981، ص11.

لذة لا تشام بالأبصار⁽¹⁾

علّي الجمال الرباني الذي يختار له الشاعر ألفاظا كبيرة في عمقها وانسيابها وإشراقها:
(النور، الأنوار، السّموم، الكمال الوضاء، فيض التّجلي ..) ليرسم لوحة الوجود الجميل، الذي
"يمنح القلب البشريّ متاعا جميلا، وهو يشعر بكلّ ما حوله حيا يعاطفه ويتّجه معه إلى خالقه،
وهو في وقفته بين أرواح الأشياء كلّها، وهي تدبّ فيها جميعا وتحيلها إخوانا له ورفقاء"⁽²⁾،
رفقاء الاعتراف بجمال الربوبية التي تأنس لها الأكوان فتصدح بالحقيقة التي اخترلها حسن
الأمراي في حديث حميميّ إلى البحر:

وقفت على شاطئ البحر يوما

فقلت : أيا بحر

ما أجملك

فقال: نعم، وعظيم أنا

ولكنني نقطة في

الفلك⁽³⁾

إنّ وقفة التأمل هنا، هي تقويض مسافات التباعد بين العوالم، لتتحدّ كلّها في الحب،
والجمال والحقيقة، فجمال الكون "هو أقرب وأصدق وسيلة لإدراك جمال خالق الوجود، وهذا

(1)-ديوان "مع الله"، ص 20

(2)-عماد الدّين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 54

(3)-ديوان المغرب الشرقي، ص 64.

الإدراك هو لذي يرفع الإنسان إلى أعلى أفق يمكن أن يبلغه، لأنّه حينئذ يصل إلى النقطة التي يتهيأ فيها للحياة الخالدة في عالم طليق، وجميل وبريء من شوائب العالم الأرضي... وإنّ أسعد لحظات القلب البشري لمي اللحظات التي يتقبّل فيها جمال الإبداع الإلهي في الكون، ذلك أنّها هي اللحظات التي تهيئه وتمهد له ليتصل بالجمال الإلهي ذاته ويتملأه"⁽¹⁾.

إنّ هذه المشاعر الجمالية، هي في الحقيقة مكاسب نفسية ووجدانية للإنسان، تزيد في صقل أخلاقه "وليست الغاية الأخلاقية إلاّ واحدة من الغايات المتحصّلة للإنسان من وراء نوقه للجمال في الطبيعة والفن الطاهر، إذ تهذب ذاته وتسم أخلاقه، ويستعلي على دفعات الهدى العارض الزائل.. ويخلص للحق والخير"⁽²⁾، فالجمال في الإسلام ليس غاية في ذاته كما عند أصحاب الفن للفن، وإنّما هو تذوق وتأمّل يسبغ على نفس الإنسان حلّة من النمو التي تزيد في بهائه وحسنه وتطهيره وهو كما اعتنى بالجمال المادي بشكل عام، يعني كذلك بالجمال المعنوي وأقصد جمال القيم، لأنّ القيم دين الجمال الذي يمنحنا الحق في وصف الحق، بالحق لجميل، والخير، بالخير بالجميل والعدل، بالعدل الجميل والصبر بالصبر الجميل... إلخ لأنّ الجمال هنا يملك دلالة أخرى في أنّه لا يعيش وحده بدون قيم⁽³⁾. على اعتبار أنّ "معادلة طردية تنتظم الحسن الأخلاقي والذوق الجمالي، فكلّما ترقى الذوق الجمالي ذبّ و تأطر بالمنظورات الإسلامية تعمق الحسن الأخلاقي و انصقل وشفّ" يقول حسن الأمراني مرتق بالمرأة عن مهاوي القبح والجمال الحسيّ المبتذل ليرسم جمالا آخر مرتبط بالعفة والطهر والإيمان :

خليّ الأساور عنك والحلقا

(1)- سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 6، ج 29، ص 3634.

(2)- غائية الجمال الإسلامي ومعطياته: محمد رشدي عبيد، مجلّة المشكاة، ع 12، يناير-فبراير- مارس، 1990، ص 48.

(3)- للتوسّع انظر : شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 109 وما بعدها.

وتألقي كالنخل إن بسقا
إن الأساور أنت زينتها
فدع الجمال الحرّ منطلقا
ودع قوارير العطور فما
في الأرض مثل الطهر إن عبقا
إن امتشقت النور إن عرضت
غير الزمان وطاب ممتشقا
فندفقي نورا وقافية
شردت تردّ الكون مؤتلقا"⁽¹⁾

إن أنسه بجمال المرأة، ارتقى إلى ما هو قيمى مفتوح على جمال روحي عميق، يمتشق الحقّ والحريّة، ويلبس العفة والطهر والكبرياء قيما تجمل الكون فتزيده ألقا، وتحمّلها فتزيدها تدفقا وتألقا، "لأنّ المرأة التي تضع المساحيق على وجهها، تتجمل وتزيّن حقا، وقد تتجاوز ملامحها القبيحة، ما في هذا شكّ.. إنّها لتحمل آنذاك قدرا من الجمال.. ولكنه ليس جمالا أبديا، ولا جمالا حقيقيا.. إنّّه حيلة تطلّى بها مواضع القبح والدمامة لتتطلّى حقيقة الوجوه على الآخرين"⁽²⁾.

إنّ خبايا الرّوح جمال، وجمال الرّوح، قيم تتحرك لتغيّر معادلات السلب للإيجاب،

(1)-ديوان المغرب الشرقي، ص 37.

(2)-عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 24.

بح للجمال، وإذا كان الشاعر لا يخلو من ثقل الهموم والمصائب كما يقول بماء الدّين الأُميري:

ولقد تثقل الهموم على القلب

.. وتوحي إليه مرّ سناه⁽¹⁾

فإنّ معادلة القبيح الموصول بقبح الهمّ سرعان ما تتحول إلى همّ جميل يصنع جماله إشراق اليقين في فرج الله عزّ وجلّ، الذي يمنح للشاعر القرب الجميل والسكون الجميل، والرّضا الجميل والصبر الجميل وهكذا:

فإذا أشرق اليقين على المرء

.. فنأدى في الكرب: ياالله

أصبح الهمّ قرية وسكونا

الرّضا بالقضاء رجع صداه

وتجلّى الرّحمان بالعزم والتثبيت

.. فالمرء صابر أوّاه⁽²⁾

وبتدقيق النظر في هذا النوع من الخطاب الشعري يتجلّى لنا أنّ "الجمال" وهذا هو اسمه الحقيقي في المنظور الإسلامي . إنّما هو أداة اختبار لقدرة الإنسان ..على تجاوز الشكل

(1)-ديوان "مع الله"، ص 94 .

(2)-المصدر السابق، ص 94 .

الخارجي للأشياء وصولاً إلى الجوهر"⁽¹⁾ المفتوح على عوالم التقى التي يتدفق منها الفقه والذوق والسمو والارتقاء. يقول عمر بجاء الدين الأميري:

خلقت الجمال لنا "نعمة"⁽²⁾

وقلت لنا: يا عبادي اتّقون

إنّ الجمال التّقى، والتّقى

جمال، ولكن لمن يفقهون

فذوق الجمال يزكيّ النفوس

و يحبو العيون سموّ العيون

وأنّ التّقى ها هنا في القلوب

وما زال أهل التقى يعشقون

ومن خامر العشق أخلاقه

تأبى الصّغار، وعاف المجون⁽³⁾

4- القبح:

(1) - عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 35.

(2) - عارض الشاعر في هذه القصيدة فلسفة أحمد شوقي في الجمال، وعمد إلى طرح بديل جمالي مخالف لقوله:

خلقت الجمال وأبدعته
فأنت جميل يحبّ الجمال
وقلت أيا عبادي اتّقون
فكيف يا ربّ لا نعشقه .

(3) - ديوان "إشراق، ص " 99-100.

حقاً إلا إذا كان لا فائدة له، وكلّ ما هو نافع قبيح⁽¹⁾ وهذا التوجّه في النظر إلى الجمال هو الذي أفرغ الإنسان الغربي من مباحج المعنوي ومهد للقبح أن يكون طوفان الروح.

إنّ اعتبار الجمال أساساً في تذوّق الحياة، يعني أنّ القبح أساساً أيضاً في تذوّق الفناء فالنقيض بالنقيض يذكر وكما أنّ هناك جمال حسي وجمال معنوي، فإنّ هناك قبح مادي وقبح معنوي أيضاً، وتبعا كلّ معنوي منهما في تصوّري مرتبط بقيمي ولا قيمية وإيجابي وسلبي وبوصف الإسلام يربط الجمال بالمعنى الأخلاقي فإنّ القبح بالتأكيد هو غياب الأخلاق .

لقد تماهى الشاعر المسلم مع هذه المعاني وفلسف للقبح في غطاء الأخلاق؟ لأجل الحفاظ على مباحج الروح . فهذا حسن الأمرائي يقول رافضاً نشر عيوب نفسه التي يرى في البوح بما تزيننا للقبح :

عندي عيوب بنفسي لست أنشرها

فإنّ إظهارها للسوء تزيين

وما عليّ إذا كتّمت منقصتي

وراح يجهر بالفحشاء مأفون

ورحت أذرف دمعا كنت أحبسه

عسى يكفرّ ذنبي من له الدين⁽²⁾

إنّ دلالة التزيين، التي تنفتح على معنى تحميل القبيح هو في الأصل منقصة في عين

(1)- للتوسّع انظر : شلتاغ عبود: الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي .ص106-107.

(2)- ديوان المغرب الشرقي :ص53.

من الختل والازدواج الأصيل⁽¹⁾

إنّ ملامح هذه النفس في جسد القصيدة مغلفة بالقبح المزروع في ألفاظ (الخبث، الإخاء المبطن بالنفاق، الختل، الازدواج الأصيل) التي استخدمها الشاعر والتي يوحي التناقض اللفظي فيها إلى التناقض الوجداني المحمول على صورتين متضادتين: صورة جميلة رمزها الملاك، وصورة قبيحة رمزها الشيطان، هذا التناقض الذي يشي بازواجية سلوكية، تخرب جمال العلاقات الإنسانية وترميها في بحار القبح.

ويعرض لنا مصطفى الغمّاري وجه آخر من وجوه القبح، يتماهى مع النموذج الأول في زيفه وخذلانه، حين يصرخ في وجه الساكتين عن الحق بحجة السلام قائلاً :

أيّها الصانعون من وحل الزيف

رداء .. يغري الفؤاد الغيباً

زخرف القول منكم يسكر الدّنيا

فتستاف قيئه المذهبياً

مالكم تصمتون واللّيل يغتا

ل وليدا غضا . وكهلا بريا

تثقلون السلام بالزور ...

نزّ عطر السلام قيحا ردياً⁽²⁾

(1) - جداول الحب واليقين : ص 169.

(2) - أسرار الغربة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 51

إنَّ استخدامه للفظ "زخرف القول" يوحي مباشرة إلى أنَّ معنى الزخرفة مرتبط بالتضليل والتمويه لأنَّ الجمال يقوم على الحق ولا يرتبط بالباطل⁽¹⁾، بالتالي فهو بهذه الصيغة قبح يوضّح غياب الصورة المرجوة في القائمين على شؤون الرعيّة، في بسط السلام والدّفاع عن المقهورين، وصدّ من يغتال الأبرياء من الأناسي أطفالا كانوا أم كهولا، لأنَّ واقعهم زورا يتقيأ السلام أقوالا، وأخلاقهم عكس الذي جاءنا في نون والقلم، كما يقول وليد الأعظمي:

كيف النهوض وأخلا	ق الشباب غدت
عكس الذي جاءنا	في (نون والقلم)
لا تستقيم أمور	الناس في فكر
على سوى الكذب	والتهريج لم تقم
مبادئ أثبت	التاريخ باطلها
حتّى غدونا من	الأفكار في تخم
في كلّ يوم لها	دعوى وطنطنة
جوفاء كالطبل	محسوبا على النّعم ⁽²⁾

(1)- للتوسع انظر: أحمد رحمانى: النقد الإسلامي المعاصر - بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه، ص 175.

(2)- الزّوابع، ص 61

و لعلنا نلاحظ من خلال هذه النماذج المعروضة " أن القبح من وجهة النظر الإسلامية والأدب الإسلامي، ليس قبحا مضادا لقيم الجمال المادي، بل هو قبح القيم أيضا فالفحشاء السياسية والزنا والكذب والغش والرياء والعدوان والظلم (قيم) قبيحة . إن صح اعتبارها قيما !! ، يجتهد الأدب الإسلامي في محاربتها وتبشيع صورتها وقلعها من الحياة، أو التخفيف من وجودها على الأقل، لأن وجودها في بعض الأحيان يساعد على البحث عن قيم الحق والخير والجمال، ويثبت للإنسان إنسانيته الهادفة الباحثة والمسئولة والمنتصرة في تجربة الصراع، مع قوى الشر والباطل والقبح، ولقد قيل بأن خير وسيلة لمحق الباطل هو التفتن في تمجيد الحق ومثله القول بأن خير وسيلة لتمجيد الحق هو التفتن في تبشيع الباطل⁽¹⁾ على اعتبار أن الجمال القيمي الذي يتماهى مع الخير يقابله القبح القيمي الذي يتماهى مع الشر أيضا .

وهذا التداخل بين المصطلحات عموما يوحي بما لا يدع مجالا للشك أن جوهر الصراع

(1)- انظر : شلتاغ عبود : الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص46

الفصل الرابع:التفاضلية في الفكر الإسلامي المعاصر: الانبعاث والامتداد

تحدده معطيات ثنائية لا بد أن ينتصر فيها معطى الخير والجمال على معطى القبح والشر. هذا الخير وهذا الجمال الذي يضمن وجوده وفاعليته واستمراره في تصوّر قوة القيم الروحية الأقدر على تأسيس الأخلاق الكفيلة ببناء النفس وترقية الإنسان وصناعة الحضارة، صناعة جمالية.

الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

خاتمة

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

حاولت هذه الدراسة أن تؤصل لمصطلح جديد في النقد الإسلامي المعاصر، وهو مصطلح التفاضلية في إطار الرؤية الإسلامية، عبر قراءة في النصوص الشعرية من الشعر القديم إلى الشعر المعاصر، وكانت النتائج التي انتهت إليها هي :

- أنَّ خطَّ التفاضل في الشعر الجاهلي، كان موصولاً بفلسفة الهروب إلى الخلود، في ظل تشبُّث الشاعر القديم بكلِّ ما هو مادي في سبيل ضمان البقاء، من منطلق فلسفة خاطئة في فهم الوجود، موصولة بعبثية الحياة ولا جدواها، في إطار رؤية ساذجة تفتقد إلى الدين .

- أنَّ طبيعة النفس البشرية متغيرة، وأنَّ الفأل شكَّل في العقلية العربية القديمة صيغة قراءة للغيب، كثيراً ما تنتهي بالخوف واليأس والتشاؤم .

- أنَّ التفاضلية كمصطلح يفيد معنى النظرة الإيجابية للحياة، تشكَّل في إطار الدين الإسلامي كتصوُّر لا ينظر للغيب نظرة سوداوية، وإنما يتمثله أنسا يستطيع من خلاله الإنسان أن يفتح على الحياة .

- أنَّ التفاضلية تتحقَّق عبر مسالك معنوية، تمثِّل عناصر أساسية للتفاضل هي: الإيمان بالله، حسن التوكُّل، حسن الصبر، قوَّة الشكيمة، حسن المعاملة.

- أنَّ النصَّ الشعري الإسلامي عبر العصور التاريخية انفتح على تأكيد البعد الديني كقاعدة تتحدَّد به معطيات التفاضل .

- أنَّ منطلقات التفاضل في التصوُّر الإسلامي وانطلاقاً من ثنائية العقل والوجدان هي: معرفة الله، فهم الوجود، فهم الغاية من الوجود، الارتقاء بالشعور الإنساني، الاستئناس بالغيب، تفعيل القيم الإيجابية.

- أنَّ التفاضلية في إطار خطِّ الدراسة تفاؤليتين:

أ- تفاؤلية ذات مرجعية مادية أكَّد وجودها في النصَّ الشعري رفض القيم الدينية، وتأکید ثقافة اللامتنمي في الخطاب الفكري العام (رفض السلطة الدينية).

- ب- تفاعلية ذات مرجعية دينية تؤمن بالقيم الدينية، وتفتح على وجود ثقافة المنتمي إلى المشيئة الإلهية (قبول السلطة الدينية)، والتي تعمق فلسفة التفاضل والإيجابية .
- أن نزوع النص الشعري الإسلامي المعاصر نحو التفاضل والإيجابية مهد لتفعيله عدة عوامل هي:
- أ- ظهور نزعة الإلحاد وذيوعها في قلب القصيدة المعاصرة، ولا سيما منها الحديثة .
- ب- تثوير الجنس وتفعيل الفضاءية
- ج- توالي الهزائم، وذيوع الشعر الوهم والقضية الوهم والشاعر الوهم وبالتالي فقد الشعر الفاعلية .
- د- فقدان الهوية وفتور الإيمان بالإنية.
- أن التفاعلية في إطار البعد الاستشراقي موصولة بجمالية القيم ، والنص الشعري المعاصر يفتقد لهذه الجمالية، بوصفه مندجا اندماجا صارخا في النص الغربي الذي لا يتغنى إلا بالقيم المادية.

وبالله التوفيق

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث الشريفة

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	الآية
البقرة		
80، 68	30	أ ب پ پ پ پ پ پ
319	83	ب پ
14	155	ذ ذ ذ ذ ذ ...
93، 69	164	أ ب پ پ پ پ ...
	145	گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
249	156	ج ج ج ج ج ج ج ج
101	165	ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ
101	195	ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه
14	214	
،113، 14، 277	216	پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ
135	237	
آل عمران		
131	103	ق ق ق ق ق ق ق ق ق ق
14	139	ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه
239	145	گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
252، 240	169	گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ...
14	173	ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه ...
241	185	پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ
239	195	گ ...
النساء		
116	28	ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ
319	69	
304	76	ی ی ی ی ی ی ی ی ی ی
283	127	
101	152	ه ه ه ه ه ه ه ه ه ه
252	157	ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج

فصلت		
14	34	ک گ گ گ گ گ گ ...
297	34	ژ ژ ژ ژ ک کی ...
80	46	
الشوری		
135	40	ے ئ ٹ ٹ ٹ ٹ و و و
الجاثیة		
85	13	
93	22	ث...
الدخان		
246	57-51	گ گ گ گ گ گ گ ...
الفتح		
13	11	چ چ چ ی ی ت ت ...
الحجرات		
236	10	و و و و و و و
320، 298	40-32	أ ب ب ب ب ب ب پ پ ...
الذاریات		
197، 80	56	ج ج ج ج ج ج ج
القمر		
79	49	
المجادلة		
100	22	...
الطلاق		
225، 13	3-2	گ گ گ گ گ گ گ ن ...
13	4	

الصفحة	طرف الحديث
18	أحسنها الفأل ولا تردّ مسلماً...
127	بعثت لأتمم مكارم الأخلاق...
17	الطير تجري بقدر، وكان يعجبه الفأل الحسن...
17	كان رسول الله ﷺ يتفاءل ولا يتطيّر...
17	لا طيرة وخيرها الفأل...
17	لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح...
17	لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل. قالوا وما الفأل؟...
17	لا عدوى، ولا طيرة، وأحبّ الفأل الصالح...
12	لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة ولا صفر...
105	من أحبّ لله، وكره لله، وأعطى لله...

القرآن الكريم برواية حفص.

الدواوين:

1. إبراهيم المازني: الديوان، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، 1917.
2. أحمد الكاشف: الديوان، مطبعة الترقّي، مصر، 1914 .
3. أحمد زكي أبو شادي: الشفق الباكي، مطبعة السلفية، مصر، 1926.
4. أحمد شوقي: الشوقيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001 .
5. أحمد محرم: ديوان . السياسيات .، جمعه وحققه وشرحه: محمود أحمد محرم ، مكتبة الفلاح، لكويت 1984(جزءان).
6. أحمد محرم: مجد الإسلام، حققه وراجعة: محمود أحمد محرم، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982
7. أدونيس : الآثار الكاملة، ط1، دار العودة، بيروت، 1971(جزءان).
8. الأعرشي: الديوان، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987،.
9. إيليا أبو ماضي: الديوان، دار العودة، بيروت.
10. إلياس أبو شبكة: ديوان الشفق الباكي، مطبعة السلفية، مصر، 1926 .
11. امرؤ القيس: الديوان، شرح: الأعلام الشتمري، تصحيح: ابن شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.
12. أمية بن الصلت: الديوان: تحقيق: سجع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، 1998.
13. أوس بن حجر: الديوان، تحقيق: يوسف محمد نجم، دار صادر، بيروت، 1960.
14. بدر شاكر السياب: الديوان، دار العودة، بيروت، 1971.
15. بدوي الجبل: الديوان، العرفان، صيدا، 1925

16. بشر بن أبي خازم: الديوان، تحقيق دار صادر، و دار بيروت، 1960،
17. أبو بكر الصديق: الديوان ، دار صادر، بيروت.
18. بلند الحيدري: الديوان، ط1، دار العودة بيروت، 1951.
19. أبو تمام: الديوان، ضبط: شاهين عطية، المطبعة الأدبية، بيروت، 1889.
20. جميل بن يعمر: الديوان، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربي، 1992
21. حافظ إبراهيم: الديوان، ضبطه وصحّحه وشرحه: أحمد أمين، غيره، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
22. حسان بن ثابت: ديوان حسان بن ثابت ، دار صادر، بيروت.
23. حسن الأمrani : ديوان المغرب الشرقي: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة المملكة المغربية، ج1.
24. حكمت صالح : حيّ على الفلاح، ط1، دار البشير، الأردن، 1996.
25. خليل حاوي: الديوان، دار العودة، بيروت، 2001 .
26. ذو الرمة : الديوان، قدم له وشرحه: أحمد حسين سبج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
27. ابن الرومي: الديوان، مطبعة توفيق الأدبية، مصر، 1924، ج2.
28. سميح القاسم: الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، لبنان.
29. الشنفرى: الديوان، جمعه وحققه وشرحه: إميل يعقوب، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996.
30. صلاح عبد الصبور: الديوان، ط3، دار العودة، بيروت، 1972 .

31. ضرار بن الخطاب الفهري: الديوان، دراسة وتحقيق: عبد الله سليمان الجربوع، مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي، الكتاب 63، السعودية، 1989.
32. طرفة بن العبد: الديوان شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب، لطفي الصقل، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية، 1975.
33. عامر بن الطفيل: الديوان، دار صادر، دار بيروت، 1963.
34. العباس بن الأحنف: الديوان، تحقيق وشرح: عاتكة الخزرجي، مطبعة الدار الكتاب المصرية، القاهرة، 1954.
35. العباس بن الأحنف: الديوان، تحقيق وشرح: عاتكة الخزرجي، مطبعة الدار الكتاب المصرية، القاهرة، 1954.
36. عباس محمود العقاد: الديوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
37. عبد العليم القباني: ديوان لله وللرسول، دار لوران للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.
38. عبيد بن الأبرص: الديوان، تحقيق سير شارلس ليال، دار المعارف، مصر.
39. أبو العتاهية: الديوان، دار صادر، بيروت، 1964.
40. أبو العلاء المعري: ديوان لزوم ما لا يلزم، برواية الإمام التبريزي، تقديم وشرح وفهرست: وحيد كباية وحسن حمد، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998.
41. أبو العلاء المعري: سقط الزند، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج3، 1988.
42. علي الغاياتي: ديوان الغاياتي: مطلة عطايا، ط2، مصر، 1938.
43. علي بن أبي طالب: ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، منشورات مكتبة النهضة، بغداد.
44. عماد الدين خليل: جداول الحب واليقين، ط2، مؤسسة الرسالة، 1988.
45. عمر أبو ريشه: الديوان م1، دار العودة، بيروت.

46. عمر بن أبي ربيعة : الديوان : شرح وضبط وتقديم: علي العسيلي، منشورات مؤسّسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1.
47. عمر بن أبي ربيعة: الديوان، شرح وضبط وتقديم: علي العسيلي، ط1، منشورات مؤسّسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1998.
48. عمر بهاء الدين الأميري : ديوان قلب ورب، ط1، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، 1990
49. عمر بهاء الدين الأميري: " " 1379 .
50. بهاء الدين الأميري: 1 1990.
51. عنزة بن شدّاد : : محمد سعيد 1970.
52. الفتح البستي: الديوان، مطبعة جمعية الفنون، بير 1294 .
53. : : عبد الله إسماعيل الصّاوي، ط1.
54. أبو القاسم الشابي: أغاني الحياة، الدار التونسية، 1966.
55. : : : 1 دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 .
56. : : عكاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994 1 .
57. كعب بن زهير: : : حنّا نصر الحقي، 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996 .
58. : : عبد الرحمن المصطاوي، ط1 دار المعرفة، بيروت، 2007 .

59. : :
1962.
60. : :
1970. : كامل الصيرفي،
61. محمد إقبال : :
1956. 1 : ترجمة:
62. محمد إقبال: :
1956. 1 : ترجمة:
63. محمد إقبال: :
1956. : ترجمة:
64. محمد : :
1994. : يا إلهي، دار البشير، عمّان، الأردن،
65. محمد الحسناوي: :
1974- 1394 . بير
66. محمد العيد آل الخليفة: :
3 .
67. محمد الماغوط: :
2006 . 2
68. محمد عبد المطلب: :
.
69. محمود حسن إسماعيل: :
1964. 1 الهيئة المصرية العامة ل
70. محمود حسن إسماعيل، موسيقى من السرّ، :
1978. 1 ولي،
71. محمود حسن إسماعيل: نهر الحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، :
1972.
72. محمود سامي البارودي: :
1971. 2 : علي الجارم ومحمد
73. محمود عباس العقاد: الديوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، :
1973.

74. محمود مفلح: 1 الرسالة، بيروت 1979 .
75. محمود مفلح : إنَّها الصحوة، ط 1
1988.
76. : دار صادر، بيروت، لبنان.
77. :
78. : : 2 : 1991 .
79. : العودة، بيروت، 1979 (مجلداً).
80. النعمان بن بشير الأنصاري: : يحيى الجبوري، مطبعة المعارف، بغداد.
81. : : نوري حمودي : 1969 .
82. : : : محمود أفندي : 1
1889.
83. : : محمد :
1400 .
84. : : شعر مشترى، : .
85. : الهدى ،عين مليلة، الجزائر.

الكتب

86. : الإسلام في الأدب العربي : 1987.
87. : 2 مجمع اللغة العربية، القاهرة 1972.

88. : 2، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
89. : :
1962 .
90. : العربي المعاصر، ط2
1992.
91. أحمد أبو السعد: الشعر والشعراء في العراق، دار المعارف 1959.
92. أحمد أمين الشنقيطي، المعلقات العشر وأخبار قائلها، ط3
1993.
93. أحمد أمين: 11، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1979.
94. أحمد بسام الساعي: الواقعية الإسلامية في النقد والأدب، ط1
1982.
95. أحمد بسام الساعي، حركة الشعر الحديث في سوريا، من خلال أعلامه، 1
المأمون للتراث، دمشق، 1978
96. أحمد حسن يوسف: التيار الإسلامي في قصص عبد ا
الهيئة :
1985.
97. أحمد خليل: (مدارات ومسارات في التذوق الجمالي)، الهيئة السورية
2007.
98. أحمد خواجه : في الأخلاق النظرة والتطبيقية، دار الغصون، بيروت، لبنان، 1985
99. أحمد علي الملا: دراسة في علم سلامية في ضوء الكتاب والسنة، ط1
1986 .
100. () : () : مجمع اللغة

. 1974

101. : مقدمة للشعر العربي، ط4 دار العودة، بيروت، لبنان، 1983.
102. : 4، دار العودة، بيروت، لبنان 1983 1.
103. المدخل إلى الفلسفة، ترجمة:
- 1965.
104. : الشعراء التّموزيون، الأسطورة في الشعر المعاصر، دار الحمراء، بيروت،
- 1990.
105. : الأصمعيّات تحقيق أحمد محمد ش
- 1967.
106. : جماليات الأدب الإسلامي، ط1 1986.
107. ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798- 1939) 3
للنشر، بيروت، لبنان.
108. : 1 الكتاب اللبناني، 1983 2.
109. : البرناسية أو مذهب الفنّ للفنّ، ط2 دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983.
110. : ماضي شاعر التساؤل والتّفاؤل، دار الكتاب اللبناني، بيروت،
- 1972.
111. : 2 دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980 5.
112. : في النقد والأدب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
113. الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الشاميين، ط5
بيروت، لبنان، 1985.
114. : تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث، دار الاعتصام، القاهرة .

115. : خصائص الأدب العربي، 2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1985.
116. : معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة.
117. : لمعة الإسلام، المجموعة الثالثة، ط1 المكتب الإسلامي، بيروت، 1986.
118. : اعتنى به عبد السلام علّوش 2 الطيرة 2006.
119. لبستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت.
120. 1299 3.
121. : القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه، اللبناني، بيروت.
122. : - دراسة في التراث النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
123. : محمد عبد السلام هارون، الحلبي، القاهرة، 1948 3.
124. : 1968 1.
125. : في الرواية الأخلاقية: ترجمة إيشي 1 1986.
126. حازم القرطاجني: : محمد بن الخوجعة، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
127. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج3 4.
128. حسني عبد الجليل يوسف: الإنسان والزمان في الشعر الجا

129. حلمي محمد القاعود: الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، ط1، دار البشير، 1996.
130. حلمي محمد القاعود: 1، دار النشر الدولي، 2007.
131. : - مدخل إلى نقد الشعر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1988.
132. : من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، 1 الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
133. الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، : راجي الأسمر، ط2 العربي، بيروت، لبنان، 1994.
134. : 2003.
135. سنن أبي داود.
136. دني هيومان: علم الجمال، ترجمة ظافر حسن، الشركة الوطنية، الجزائر.
137. الراغب الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب، ج8 10 11 13.
138. : ترجمة سلمى خظراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت، 1961.
139. رشيد ميموني: البعد الاجتماعي في - ، مخبر علم اجتماع 2009
140. : 4 دار الجليل، بيروت، 1972 2.
141. ريجيس جوليه: المذاهب الوجودية، ترجمة:

142. 5، دار العلم للملايين، بيروت لبنان ج 5 1980.
143. الزمخشري: الفائق في غريب الحديث والأثر، ط2، دار المعارف، بيروت.
144. : الذّباب، ترجمة وتقديم: . محمد قصاص.
145. سالم المعوش: القواعد المعرفية الإسلامية في أدب صدر الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 2001.
146. سامي مكّي العاني: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1983.
147. 1، عالم المعرفة، جدة.
148. : دور الدين في الإبداع 1 2006
149. : اللّجنة الجامعيّة لنشر التراث العربي، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، 1969.
150. سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية - دراسة في الزّمن في أدب القرن العشرين، ط1 بيروت، 1980.
151. : المنهج الإسلامي في النّقد الأدبي، ط1 2002.
152. :
153. 13 : 1993.
154. : في التاريخ فكرة ومنهاج، ط2، دار الشروق، بيروت، 1974.
155. : في ظلال القرآن، ط35 2005 1 6.
156. السيد محمد السيد نوح: التفاؤل والتّطوّر في ضوء 1 2001.

157. :
158. : الإسلامية، دار مدني .
159. : 1 1995.
160. :
161. : التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط9
162. : تاريخ الأدب العربي، 12 1 2 3.
163. : دراسات في الشعر العربي المعاصر، ط5
164. : 2 2002
165. : ملامح الفكر الديني في الشعر الجاهلي، ط1 دار الفكر اللبناني، بيروت، 1991.
166. صالح أحمد الشامي: ميادين الجمال . في الظاهرة الجمالية في الإسلام 1 الإسلامي بيروت، 1988.
167. صالح خريفي: 1984.
168. : : ق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1984.
169. طه عبد الرحمن الحق الإسلامي في 1 المركز الثقافي العربي، 2005 .
170. طه عبد الرحمن: -المدخل إلى تأسيس الحداثة - 1 الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
171. : مشكلة الثقافة في الوطن العربي، 1

- 1992.
172. : 1992 .
173. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المطبعة الشرقية، ج3.
174. عبد الرحمن رأفت : نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ط5
2004.
175. عبد السلام بن عبد العالي: -مجازة الميتافيزيقا-
2000.
176. عبد العزيز بومسهولي: 2000
177. عبد الغني أحمد الزيتوني: الإنسان في الشعر الجاهلي، 1، إصدار مركز زايد لتراث
2001.
178. عبد الغني الزيتوني: الوثنية في الشعر الجاهلي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1987.
179. : الاتجاه الوجداني في الشعر المعاصر، الشباب، المنيرة، 1992.
180. : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية للكتاب،
1986.
181. لجرجاني: : تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، 1959
182. : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، دار الفكر العربي.
183. : - الرصافي، دار بيروت، للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
184. : أشكال الصراع في القصيدة المعاصرة - في عصر صدر الإسلام-
2002 2.
185. :

186. عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو
1965.
187. : العقد الفريد، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940 3.
188. : 2
1987.
189. إسماعيل: التفسير النفسي للأدب 1 عودة، بيروت 1981.
190. عزّ الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر. قضاياها وظواهره الفنيّة، ط3
بيروت، 1981.
191. عزّ الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، ط3 دار الفكر العربي،
1973.
192. عزّ الدين إسماعيل: في الأدب العبّاسي -
ضة العربية، بيروت،
1975.
193. : 1977.
194. : دروس ونصوص في قضايا الأدب الجاهلي
بيروت.
195. علي العشبي: الإيجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والإسلام، اتحاد كتّاب
2002.
196. أبو علي القالي: ذيل الأمالي والنواذر، دار الكتب المصرية.
197. : مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق: محمّد حرب عبد الحميد،
1978.
198. : التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين بيروت ، ط2
1972 .

199. : فوزى العالم في المسرح الغربي المعاصر، مؤسسة الرسالة، 1989.
200. : في النقد الإسلامي المعاصر، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت،
1983.
201. عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ط2
1988.
202. : في الأدب العربي الحديث، ط8
1973.
203. : الاتجاه القومي في الشعر الحديث، ط3
1977.
204. : 3
1977.
205. : الشعر في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ط1
2007.
206. الفيروز آبادي: تحقيق مكتب تحقيق التراث، في مؤسسة الرسالة،
بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8 مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان.
207. : - راسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية-
1 مؤسسة الانتشار العربي، بير 2002.
208. : 4، دار الإحياء للعلوم، بيروت، لبنان، 1991.
209. : .. : 1959.
210. كامل فرحان صالح: 1 دار الحداثة، بيروت، لبنان، 2005.
211. كلود ليفي شتراوس: رة والمعنى، ترجمة صبحي حريري، اللادقية، سوريا، دار
1985.
212. : الشعر والصوفية، ترجمة: حمر الديراوي، أب وحجلة، بيروت، 1972

213. : 1982.
214. : المعذب في الشعر العربي الحديث، إتحاد الكتاب العربي، دمشق، 1999.
215. مالك بن نبي ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: 3 1986 1.
216. مجموعة من المؤلفين: محاضرات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1954.
217. محسن محمد صالح: فلسطين . دراسات منهجية في القضية ال 1 الإعلام العربي، 2003.
218. محمد : الوهم الإنساني، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1984.
219. محمد أحمد العزب: - رؤية تاريخية فنية 1 1980.
220. محمد التونجي: المعجم المفصل في 1 دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1993.
221. محمد : () 1 المركز الثقافي العربي، 2000.
222. محمد العربي بوعزيزي: محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1999.
223. محمد الكتّاني: والجديد في العربي 1 1982 1 2.
224. محمد راضي جعفر: الاغتراب في الشعر العراقي،

.1999

225. محمد زكي العشماوي: 2، الهيئة المصرية للكتاب، فرع

226. محمد صادق الرافي: 2 دار الكتاب العربي، بيروت.

227. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة
(1 المركز الثقافي العربي، 2001.

228. محمد عادل الهاشمي: أثر الإسلام في الشعر الحديث في سوريا 1
.1982

229. محمد عبد المنعم خفاجي: الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني بيروت.

230. محمد علي أبو حمدة: الفكر الإسلامي وطرائق النقد الأدبي، جمعية عمال المطابع
.1974 1

231. محمد علي مقلد: 1، دار الآداب، بيروت، 1996.

232. محمد غنيمي هلال: ، دار العودة، بيروت، دار الثقافة، 1973.

233. محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار الجيل، بيروت، 1977.

234. محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار الجيل، بيروت، 1977.

235. محمد قطب: 6، دار الشروق، بيروت، 1983.

236. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط 1
.1

237. محمد معتصم: الفجائية . الأدب العربي في نهاية القرن وبداية الألفية الثالثة،
2003 1

238. محمود 1 1889

239. محمود الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب 1343
2.
240. محمود حمدي زقزوق: الإنسان والقيم في 1 2003
241. محمود سامي البارودي: : علي الجارم ومحمد
1971 2.
242. : دار الأندلس بيروت 1965 2.
243. : الأدب في موكب الحضارة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية،
1968.
244. :
245. : 1
- 1991 2.
246. : الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشد 2
بيروت، ولبنان، 1998.
247. : الاتجاه الإسلامي في الشعر المصري المحافظ - 1882 إلى
1919 - الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990.
248. نجيب الكيلاني: 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1980
249. نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب 2 1992 .
250. نجيب الكيلاني: بيروت، 1987
251. لاني: رحلتي مع الأدب 2 دار ابن حزم، بيروت، 1992.
252. نجيب الكيلاني، آفاق الأدب 1 بيروت، 1985.
253. : 1968.

254. نورة الشمالان، أبو ذؤيب الهذلي حياته وشعره، عما
1980.
255. : السيرة النبوية، تحقيق: إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربي،
2005 1 2 3 4.
256. : ديوان عبد الله بن رواحة دراسة في سيرته وشعره دار العلوم للطباعة
1981 1.
257. يحي هويدي: مقدّمة في الفلسفة العامّة،
1971
258. يحي الجبوري، قصائد جاهلية ناذرة مختارة من مخطوط منتهى الطلب في أشعار العرب
(، مؤسسة الرسالة، بيروت،
1982.
259. :
- المجلّات
260. مجلة الأدب الإسلامي 32 / 2002.
261. مجلّة التمدّن الإسلامي . 5 3 / 1939 .
262. مجلّة الرائد. 7 / 1988 .
263. مجلّة المشكاة: 12 -فبراير- 1990 .
264. مجلّة المنهل: 435 .
- مجلّة حضارة الإسلام:
265. 6 / 1973 .

. 1972 /8-7 .266

. 1977 /7 .267 .مجلة شعر:

.268 .مجلة عالم الفكر: 4 2 أغسطس، سبتمبر، 1973.

• مجلة فصول:

.269 4 6 2 .سبتمبر، 1986.

.1986 / 2-1 .270

.271 3 4 . 1984 - .

الرسائل:

.272 .عفيف محمد عبد القادر عبد الرحمن: ظاهرة التشاؤم في الشعر العربي من أبي العتاهية إلى ابن الرومي - رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1995.

.273 .أمال لواتي: التغريب في الشعر العربي المعاصر (رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2007

.274 .أحمد رحمانى : المعاصر . بين النظرية والتطبيق . رسالة دكتوراه

المواقع الالكترونية:

.275 .محمد علي آذرشب: قراءة في كتاب الأدب العربي و تاريخه حتى نهاية العصر الأموي
www.aladwaa.nl

.276 : قضاياها وظواهره الفنية: www samaanet.com

فهرس الموضوعات

1
	المدخل: التّفاؤلية/ المفهوم والمصطلح
10 : في اللغة
11 : التّفاؤل في القرآن الكريم
17 : التّفاؤل في الحديث النبوي الشريف
19 : التّفاؤلية في التراث النقدي
25 : ة في النقد الإسلامي المعاصر
	الفصل الأول: التّفاؤلية في الشعر الجاهلي / المتاه والتلاشي
42 : ثلاثية الهروب إلى الخلود
42 -1

49	-2
53	-3
58	:
59	-1
62	-2
الفصل الثاني: التفاضلية في الشعر الإسلامي القديم / الرؤية والتشكُّل		
69	: مخاطبة العقل
71	-1 - -
78	-2
85	-3
100	:
101	1- الارتقاء بالشعور الإنساني
110	-2
122	3- تفعيل القيم الإيجابية
الفصل الثالث: التفاضلية في الشعر العربي الحديث والمعاصر / المدّ و الانكسار		
141 /	:
144	-1
154	2- تأكيد الهوية
167	-3
175 /	:

180	1- تشوّه الرؤية.....
197	2-
207	3-
الفصل الرابع: التفاؤلية في الشعر الإسلامي المعاصر / الانبعاث والاستشراق	
218 / :
219 - 1
238 -2
255 -3
272 -4
281 / :
283 1- الخير
297 -2
308 - 3
318 -4
325
الفهارس	
329
335
336
357

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية