



W. Arthur Jeffery



DATE DUE

JUN 01 2010

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

بمجة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

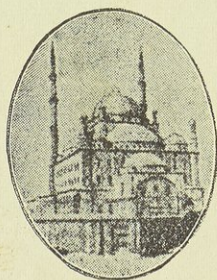
١٩١٤

الأدب الجاهلي

تأليف

الدكتور طه حسين

أستاذ أدب اللغة العربية بالجامعة المصرية



« حقوق الطبع محفوظة »

مطبعة الأعمى دار شارع حسن الأكبر

١٩٢٧ — ١٣٤٥

Bull Stax

PJ

7526

73

1927g

مقدمة

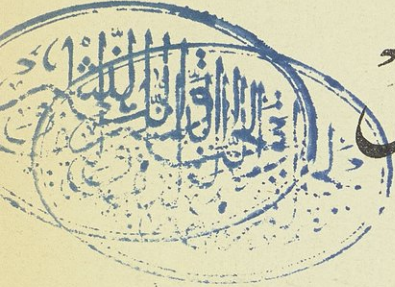
هذا كتاب السنة الماضية حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت اليه فصول وغير عنوانه بعض التغيير . وانا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الادب وتاريخه . وهو على كل حال خلاصة ما يلقي على طلاب الجامعة في السنتين الاولى والثانية من كلية الآداب ما

ط م س ب ن

١١ مايو سنة ١٩٢٧

edh 94/02/10

0515314



الكتاب الأول

الادب وتاريخه



(١) درس الأدب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملى مقدمة « لذكرى أبي العلاء »
عند ما أردت اذاعته في الناس . وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن قد كان في درس
الادب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثله الاستاذ الشيخ سيد
المرصفي حين كان يفسر لتلاميذه في الازهر ديوان الحماسة « لابي تمام » أو كتاب
« الكامل » للمبرد أو كتاب « الأملى » لأبي علي القالي ، ينحوي في هذا التفسير
مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد مع ميل
شديد الى النقد والغريب وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الازهريون
من علوم البلاغة ، والآخر مذهب الاوربيين الذي استحدثته الجامعة المصرية
بفضل الاستاذ « نايون » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحوي في درس
الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب حين يعرضون لدرس الآداب الاوروبية
الحية أو الآداب الاوروبية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم .
وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية اتقاناً

صحيحاً ونقحه تاريخها فقهياً مقارباً ونشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة
ونأخذهم بمنهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين
مذهب ثالث مشوه رديء كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الاساتذة
والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي
المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد
ولامن أسلوب المحدثين في البحث ، وانما يحاول أن يقلد الاوربيين فيما يسمونه تاريخ
الآداب فيعمد الى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم
ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو
نثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلفق بعضها الى
بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله « أدب اللغة
العربية » حيناً « وتاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت
بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويندعوه فيهم فيستظهره هؤلاء
الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان حتى اذا فرغوا من هذا الامتحان
انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ،
ولم يتعلموا منه نقداً ولا بحثاً ، ولم يفيدوا منه ذوقاً ولا شيئاً يشبه الذوق . وانما كان يخيل
اليهم ، وقد رأوا أنفسهم يمرّون بالآداب العربية منذ خلقها الله الى أيامنا هذه ، أن
صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفقههم منه شيء ولم تحطهم منه دقيقة ولا جميلة .
وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الازهر وطلابه لانهم لم يدرسوا تاريخ
آداب اللغة ولم يعرفوا العصر الجاهلي ولا تكسب الشعراء بالشعر ولا تنقل الشعر في
القبائل ، ولم يعرفوا العصر الأموي ولا مناقضة جرير والفرزدق ولا نشأة العلوم ، ولم
يعرفوا العصر العباسي ولما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ولما ترجم

فيه من فلسفة اليونان ؛ ولم يعرفوا انحطاط الادب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار ، ولا رقى الادب يوم قامت في مصر دولة محمد علي الكبير .

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن . وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغييراً قيمياً ، فعنيت بالمذهبين النافعين في وقت واحد : عهدت الى المرحوم حفنى ناصف ، ثم الى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الادب ، وعهدت الى الاستاذ جو يدى ، ثم الاستاذ نايمو ، ثم الاستاذ ثييت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان فيبثان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل الى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة وينشئان فيهم الذوق وملكة الانشاء ، كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الاسلوبين في الدرس يتم صاحبه ويقوى أثره ويكون لطلاب مزاجاً أدبياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الادب العربي في شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل الى هذه النتيجة وتنتهي الى هذه الغاية لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالى ووقع الخلف بين أعضاء ادارتها وظهر فيها الميل الشديد الى الاقتصاد ، فعجزت طائفة أو كارهة عن دعوة الاساتذة المستشرقين ، وأضفت درس تاريخ الآداب الى درس الآداب وكلفت المرحوم الشيخ مهدي أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدي مؤرخ آداب وانما كان رجلاً أدبياً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنسى

درساً سمعته من المرحوم الشيخ مهدي بعد أن عهد اليه بتاريخ الآداب. كان هذا
الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الاستاذ
نلينو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي
ولم أستطع أن أسيغ ما سمعت ، فخرجت من الدرس وما هي الا أن نشرت في احدى
الصحف نقداً عنيفاً غضب له الاستاذ وشكاني من أجله الى مجلس ادارة الجامعة
وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محواسمي من بين طلاب البعثة العالمية للجامعة ،
واقسم مجلس ادارة الجامعة في هذا ، ولم يظفر أهل الخير فيه باصلاح الامر وارضاء
الاستاذ وتمكينني من العودة الى فرنسا الا بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب الى النحو الذي كانت الآداب تدرس به في
مدرستي القضاء ودار العلوم . ولقد كنت أتمنى منذ عشرينين في مقدمة « ذكرى
أبي العلاء » أن توفَّق الجامعة الى استئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الادب
وتاريخه . ولكن الجامعة القديمة لم توفَّق مع الاسف الى استئناف هذا الاسلوب

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية فلم يكن ينتظر ولا يرجى أن
يتغير منهجها في درس الأدب العربي . وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت
أبواب هذه المدارس ونوافذها اغلاقاً محكماً ، فحيل بينها وبين الهواء الطلق وحيل
بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة ! وظلت كما هي تعيد ما تبدأ
وتبدأ ما تعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية ، والأساتذة
مطمئنون الى هذا البدء والاعادة ، والطلاب مطمئنون الى هذه المذكرات
يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان « ويكرونها كراً » أمام
لجان الامتحان ، حتى اذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا
لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » وظفروا

آخر الامر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجي أن يتغير منهج الدرس الادبي في مدارس الحكومة .
ولقد كنت أقرأ منذ أشهر احدى هذه المذكرات التي تداع في طلاب دار العلوم
فاذا هي ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة لم تتغير ، استغفر
الله ! بل تغيرت فاختصرت وعمد صاحبها الى الايجاز وأسرف فيه ، رفقاً بالطلاب
وتيسيراً لامر الامتحان عليهم .

و بينما كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم كان الازهر الشريف كلفاً
بهذا الاسلوب العقيم نفسه ، تواقفاً اليه مشغولاً به أشد الشغف ، ولم لا ؟ لقد كان
الازهر يطمع في النظام ويريد أن يكون طلاً به كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلمهم
يظفرون بما يظفرون به أولئك وهؤلاء من رضى الحكومة واعجاب العامة . واذن فلينقل
نظام هاتين المدرستين الى الازهر ، وقد نقل اليه كله أو بعضه نقلاً سيئاً ، وعرف
الازهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار
العلوم ومدرسة القضاء . وما رأيك في أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم وبين الأدب :
يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون في الفقه ، نستغفر الله ! بل هم يقلدون في الفقه عن
علم بالفقه ويقلدون في الادب عن جهل بالأدب . وكم كان لاذعاً ذلك الألم الذي
أحسسته يوم رأيت الاستاذ الشيخ سيد المرصفي يلتمس الكتب المدرسية في
« أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الادب على النظام الجديد ليرضى حاجة
الأزهر الى النظام وكلفه بهذا الرقى الذي لم يكن في حقيقة الامر الا انحطاطاً
وضعةً ، والذي نرجو مخلصين أن يبرأ منه الازهر في وقت قريب .

لم يتقدم درس الادب في مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب في الأزهر .
وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر الى ألوان العلم التي تدرس في

مدارسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون فد أخذوا منها بحفظ لا بأس بهاء الألوان وأحدًا من ألوان العلم لم يتقدم أصعباً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخرًا منكرًا ، وهو الأدب العربي ! فليس بين الاستاذ الذى يدرس الادب فى هذه السنة والاستاذ الذى كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما ، وليس بين التلميذ الذى ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذى كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب فى الجامعة الجديدة لحملة الشهادة الثانوية اضطررنا الى أن نبدأ الدرس من أوله فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ فضلًا عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم فى مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم فى مدارس الحكومة والمدارس التى تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والاجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ، فبينما مصر تحيا ويعظم حظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، و بينما يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا فتستغل هذا الاتصال وتنفع به فى فروع الحياة المختلفة ، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور فى الأدب بنوع خاص . ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الامر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية الى أوروبا ، حتى اذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت اليهم بدرس العلوم المختلفة فى المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر فى أن ترسل بعثات لدرس الادب وتعهد الى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم فى دار العلوم والمعلمين وغيرها من المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية فى طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا . وقد أثر هذا كله فى حياة الادب العربى تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج

المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . فاذا شئت أن تلمس الأدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط فالتمس في الصحف اليومية وفي المجالات وفي الكتب وفي الاندية وفي الاحاديث ، فستظفر منه بالشئ الكثير الذي لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا ظلمت مدارسنا حيث هي وظلّ الادب فيها مثقلا بهذه الاغلال والقيود محتكراً في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجدد ولا أن تحي وأنما هي مضطرة بطبيعتها الى السكون والجمود — وقد كدت أملى كلمة الموت — فلن يستطيع الأدب العربي أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن يستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ولا أن تصبح لغة علمية حيّة بالمعنى الصحيح . ولا بدّ اذا ظلمت الحال كما هي الآن أن يختلّ التوازن بين رقيتنا السياسي والعلمي والاجتماعي المتردّ وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بان الميدان الصالح للحياة الادبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الامم في أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجالات بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات وتعدّ فيها أجيال الامّة للجهد في الحياة . فاذا أردت أن ترقى الامّة حقاً في ناحية من نواحي حياتها فاعمد الى المدرسة ، فأنت واجد في المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها الى هذا الرقى .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ، وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا الى اصطناع اللغات الاجنبية في التعليم العالي ! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل في هذا جهداً . وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تدرس في المدارس المصرية ! فاللغة العربية لا تدرس في مدارسنا وإنما يدرس في هذه المدارس شئ غريب لا صلة

بينه وبين الحياة ، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته . وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية وتطلب اليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو احساس أو عاطفة أو رأى ، فان ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ وأنت المصيب ، ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أولن تظفر من أكثرهم بشيء . فان وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مدينا به للمدرسة وانما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية .

* * *

(٢) سبيل الاصلاح

واذن فالاصلاح محتوم لا مفر منه . وما سبيل هذا الاصلاح ؟ لهذا الاصلاح سبيلان : احدهما تعلية نلجأ اليها الآن مضطرين ، لاننا لانجد خيراً منها فلا بد لنا من أن نتعلل بها حتى نستطيع أن نصل الى السبيل الثانية وهي القويمة المتينة المنتجة .

فاما الاولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها وتقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معاموه من الشيوخ جافاً جدياً عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تدوقه ، وانما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيد ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الانسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والانسانية أيضاً . واذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا الى الآن عن أن يظهرنا وتلاميذنا وطلابنا

على هذه النواحي العذبة الخصبية من أدبنا العربي فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف الى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه . نعم يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الادب العربي في ذوق ويقرأون اللغة العربية في فهم وفقه ويتخذون منها ومن العناية بهما لذة ومتمعة لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنانين تطلب اليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتّاب والعلماء في العصور الادبية العربية المختلفة ما يقرأون ويدرسون في المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعلمون به في المدارس حتى تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السبيل الثانية التي هي وحدها طريق الاصلاح الادبي المنتج . وهذه السبيل الثانية هي اعداد المعلمين . نعم ! اعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية . فليس في مصر أساتذة لهذه اللغة لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ولا من حيث إنها مظهر من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمي : ليس في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وانما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً وما هو بالنحو وصرفاً وما هو بالصرف وبلاغة وما هو بالبلاغة وأدباً وما هو بالادب ، انما هو كلام مرصوف ولغو من القول قد ضم بعضه الى بعض ، تكبره الذكرة على استيعابه فتستوعبه وقد أقسمت لتقيئته متى أتيج لها هذا . ومن الذي يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع ان تتقصى هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون فلن ترى فيها الا قليلاً عُرِفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الادبي والفقه اللغوي . وأين منهم الكتّاب ؟ وأين منهم الشعاعر ؟ وأين منهم الناقد ؟ وأين منهم القادر على ان يبتكر

فنا من فنون القول أو لونا من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان؟ هاهم أولاء
قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن فهل تراهم استحدثوا في اللغة
وآدابها بحثاً طريفاً أو نشروا فيها كتاباً قيماً؟ تعال نحص آثارهم العلمية في اللغة
وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر: كتاب مدرسي في النحو والصرف لا يشك
أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جذب لا يفي بالحاجة ولا يمكن الطلاب من أن
يقرأوا نصّاً عربياً عسيراً بعض العسر على وجهه ويفهموه كما ينبغي أن يفهمه؛ وشيء
مثله في البلاغة من الإيتم أن يسمى بلاغة لأنه حوّل هذه الفنون الأدبية الحلوة التي
ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذة ونعماً إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة،
إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم، وصيغ البلاغة هذه لا تدل إلا على
جمود وجمونة في الطبع؛ وكتاب أو كتابان في الأدب وقاك الله شر النظر فيهما،
يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية
وأساندة اللغة العربية . . .

ثم ماذا؟ ثم مذكرات تداع في طلاب المدارس العالية استخزي أصحابها أن
ينشروها على أنها كتب، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها، فهم مكرهون
على كتابتها والطلاب مكرهون على استظهارها .

ثم ماذا؟ ثم لون من السطو على الأدب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً
بالاختصار، وحيناً بالاختيار، وحيناً بالتهذيب، وما هو من هذا كله في شيء، إنما
هو المسخ والتشويه والبتروما إلى هذا كله من ألوان الافساد التي ذكرها الجاحظ
فيما روى عنه ياقوت في أول كتابه «معجم البلدان» .

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة . أقترى أن هذه الآثار
خليقة بأمة كالأمة المصرية كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وهوئل الحضارة؟

عصمت الادب اليونانى من الضياع ، وحمت الادب العربى من سطوة العجمة
وبأس الترك والتر. أقترى أن هذه الآثار تكفى ليعتز بها هؤلاء الناس ويطالبوا
بان يمتكروا درس اللغة العربية والأدب فى مدارس الحكومة ما قام منها وما سيقوم؟
أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا وعلى أنهم أقصر
باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها فى بلد كصر . نعم أفلسوا
وأفلس معهم ومعهدهم العلمى الذى أنشئ للضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه
الضرورة . أفلسوا ؛ ولا بد لوزارة المعارف اذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن
تلغى « دار العلوم » الغاء ، وتعتمد على مدرسة المعلمين من ناحية وعلى الجامعة من
ناحية أخرى . فهذان المعهدان وحدهما قادران على أن يتدرا حاجة اللغة العربية
ويرضيا هذه الحاجة . هذان المعهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الاوروبية
وبالادب الاوروبى ، يستمدان منها قوة وقدرة على البقاء والنتفع والانتاج فى حين أن
مدرسة دار العلوم لا تعرف من الادب الاوروبى ولا من الحياة الاوروبية الا صوراً مشوهة
ان لم تضر فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للادب العربى لم يلم ولا ينتظر ان يلم
بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار
الادب ! وكيف تتصور أستاذاً للادب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى اليه
الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة !
وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس . ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح
لنا نحن أن نهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس
من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للادب العربى لا
يعرف الادب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه اسراره ودقائقه فضلاً عن
أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودخائله ؟ صدقنى لا غناء عند هؤلاء القوم

ولا بد من العدول عنهم الى سواهم . لا بد من العدول عن دار العلوم الى المعلمين
العلما والى الجامعة المصرية . ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي
عناية غير عنائتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الادب
العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية
قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما
يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب وبين الأدب وغيره
من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين
آداب الامم المختلفة وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر، يدرسانه
معلمين فى درسه على اتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى اتقان اللغتين اليونانية
واللاتينية وآدابهما ، وعلى اتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على اتقان اللغات الاوروبية
الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد
على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل الى أن يدرس الأدب
العربى درساً صحيحاً اذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات
السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل الى أن يدرس
الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأناجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ
الادب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الاناجيل ؟ وكيف السبيل الى درس
الأدب العربى اذا لم تدرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم تتبين مقدار ما
كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدبنا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم تتبين مكانة
أدبنا العربى بالقياس الى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من
شيوخ الادب فى مصر من قرأ الياذة هو ميروس واينيادة فرجيل فضلا عن تمثيل
الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين ؟ !

أليس من شيوخ الادب في مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لاهل الضاد؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم ندرس اللغات الاسلامية المختلفة ولا سيما الفارسية منها وتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من العاج وانما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشهنامة أو ألمّ بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ؟ وكيف السبيل الى درس الادب العربي اذا لم ندرس اللغات الاوروبية الحية وتبين تأثيرها في أدبنا الحديث؟ ثم كيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والالمان آدابهم؟ هذا كله، ولم أشر من المسألة الا الى أظهر أبحاثها، الا الى هذه الانحاء التي لا تحتل جدلاً ولا خلافاً. ولو أتى تعمقت بعض التعمق فأشرت الى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت، ولكنني أكتفي بهذه الاشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحدث الى العامة منها بالتحدث الى العلماء، وأعتقد أن هذه الاشارة وحدها تكفي لاثبات ما أزعم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب اليها الآن من اعداد اساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها، فليعدل عنها الى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء، وهما مدرسة المعلمين والجامعة.

(٣) الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغي أن يجيء قبل هذا كله، لانه أساسى لا لدراسة الأدب وحده بل لكل دراسة علمية قوية منظمة، وهو هذه الثقافة العامة

المتينة التي لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الأدب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء ، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل انسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية . ولعل حاجة الادب الى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الاخرى على اختلافها ، فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بانحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجاتنا المادية . والادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات . وليس من سبيل الى التعمق في الأدب على هذا النحو الا اذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا كان الطالب يجهل ، كما يجهل طلابنا وشيوخنا ، آيات الأدب الاجنبي قديمه وحديثه ، هذه الآيات التي أثرت في حياة الانسانية كلها والتي تغلغل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة ! ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل أو ارسطوفان فضلاً عن شكسبير أو تلمستوى أو أپسين ، ذلك عسير ان لم يكن مستحيلاً . وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو المانيا أو انجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص في الأدب ولا يعنى بدراسته دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربي في مصر لم يقف الاوربهم عند القصور عن مهمتهم بل تجاوزوا هذا القصور الى ما هو شر منه ، تجاوزوه الى التقصير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه ، فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون — وشيوخ الأدب في مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو « الأخذ من كل شيء بطرف » . وليس لهذا معنى الا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبي منتج . كان الجاحظ أديباً لانه كان مثقفاً قبل أن يكون

لغويًا أو بيانياً أو كاتباً . وليس من شك في أن الجاحظ وأمثاله من الأدباء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا إبان العصر العباسي يتقنون قديمهم من لغة وأدب ووقه وحديث ورواية ، وكانوا الى اتقان هذا كله يحسنون الجديد ويتصرفون في كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أدباء وكانوا كتابا واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد . ولو قد عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول اتقان الفلسفة الالمانية والفرنسية كما حاول في عصره اتقان فلسفة اليونان . أفنتظن أن لشيوننا حظا من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه ؟ كلا . هم يقولون إن الادب هو « الاخذ من كل شيء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! وكم من شيوخ الادب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن اليه ؟ واذا كانوا يجهلون القديم العربي فكيف سبيلهم الى الجديد الاوروبي فضلا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامى ! فأنت ترى أن اتقان الأدب العربي والوصول بدراسته الى حيث تنتج وتفيد ليس من الامور الهينة وانما هو يحتاج الى هذه الثقافة التي أشرت اليها ، والى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها ايجازاً . ستقول : ومن الذي يستطيع أن يصدق أن رجلا واحداً يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الامم الاسلامية ويلهم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضرور العلم ؟ أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز وضرربا من الاغراب والنتيه والتخييل الى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف وأنتك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ! ومن الذي

يستطيع أن يصدق أن أستاذ الادب في فرنسا أو في إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من الدراسات قبل أن يأخذ في درس أدبه الفرنسي أو الإنجليزي ؟ ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمعك منك ، ولم أكن أشعر بشيء من المشقة في أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أني لا أعرف وأزعم أنك لن تعرف استاذاً للأدب الفرنسي أو الإنجليزي يستحق هذا اللقب الا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهاً وأدبا وفلسفة ، ثم أتقن الى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد هذا و بعد ثقافة منقنة متينة لناحية بعينها من أنحاء أدبه فأنفق فيها حياته . ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذي كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه وينبغ فيه ، انقضى هذا العصر وأصبح الافراد عمالاً يتأثرون في العلم كما يتأثرون في الصناعة ، يتأثرون في الجامعة والكلية كما يتأثرون في المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله ثم يوفّر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد اتقاناً في حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فاذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الادب فإتسا نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاختصاصيين ، وأن يعتمد الأديب في بحثه الأدبي على خلاصة ما ينتهي اليه هؤلاء الاختصاصيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد الى أصحاب العلم الخالص ، فخذتني : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته من اتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن يتقن

الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ وفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج اليها كما قدمنا العالم والاديب والرجل المستنير؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الاوروبية الراقية ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثني بعد هذا . أظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسليح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات أو تفرغ لما يحتاج اليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة؟ كلا . انه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان ويعتمد على ما يصل اليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية ولكنه مضطر الى أن يتقن وسائل علمه ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كما احتاج الى شيء من هذا . وكذلك الادباء أو أساتذة الادب في أوروبا، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين دار العلوم من هذا كله؟

(٤) الأدب

ولكن ما هذا الادب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه؟ أليس من الخير أن نعرفه لتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا؟ بلى ، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فالأمر في نفسه أيسر من هذا كله وان كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده وعسير أن نصل الى كنهه ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الادب العربي الا عنى بكلمة الأدب ومعانيها

المختلفة في العصور العربية المختلفة فوفق في هذه العناية أو لم يوفق . حتى اذا فرغ من هذا عني بتحديد المعنى الذى ينبغى أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو في هذا التحديد يتكلف : فان كان من أنصار القديم سجع وزواج وأسرف في السجع والزواج ، وان كان من أنصار الجديد تحديق وتكلف ووضع لك جملاً غريبة كأنه يحدد أصلاً من أصول الفلسفة العليا أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بازاء الشعر كموقفهم بازاء الأدب : أولئك يسجعون ويرزوجون ، وهؤلاء يتحدقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر وانما أريد أن آخذ الاشياء كما هي وأمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير في أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم . والقول كثير أيضاً في تكلف الصلة بين لفظ الأدب وبين الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور وقد ذكرت في غير هذا الموضع أن لاسناذنا نلينو رأياً في اشتقاق هذه الكلمة فهو يشتقها من الدأب بمعنى العادة ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد وانما اشتقت من الجمع لقد جمعت «دأب» على «أدأب» ثم قلبت فقيل «آداب» كما جمعت (بئر) و(رئم) على (أبار) و(أرام) ثم قلبت فقيل آبار وآرام . قال الاستاذ نلينو : وكثر استعمال (الآداب) جمعاً «للدأب» حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب وخيل اليهم أنه جمع لا قلب فيه فأخذوا منه مفردة أدباً لادأباً وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم الى معانيه الاخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الاستاذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة يعتمد في أصله على الفرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ

الادب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم أو قد اشتق من الآداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الادب . والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لا نعرف أن لفظ الأدب قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث مها يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبي قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أدبني ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً الا اذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبي . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنستطيع اذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الادب وما يتصرف منه من الافعال والاسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الاسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الاربعة كثير . وليس هناك سبيل لتحقيق ما صح أو لم يصح من هذا الكلام ، فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبي . واذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لاثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى فقد يكون من العسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك اذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم والتعليم على النحو الذى كان مألوفاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الاخبار ، وأحاديث الاولين ، وكل ما يتصل

بالعصر الجاهلى وسيرة الابطال قدامئهم ومحدثيهم وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التى كان يحرص عليها العربى المستنير من الارستوقراطية الحاكمة أو من الارستوقراطية التى يعزبها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة فى أول الأمر الا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أدب ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب ، وهم لا يطلقون لفظ المؤدب هذا على رواة الحديث والدين وانما يطلقونه على رواة الشعر والخبر وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما الى ذلك لانباء الارستوقراطية وقد يقال أن هذه الكلمة لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى . واذا كانت لا تعرف فى اللغات السامية الاخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها وليست فى القرآن ولا فى الحديث ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة فمن أين تكون قد جاءت ؟

هنا نستطيع أن نقترض كما اقترض الاستاذ نلينو وكما اقترض غيره من اللغويين القدماء وليس فى مثل هذا الاقتراض حرج . على أنى لا أحرص على هذا الفرض ولا أقول انى أرجحه أو أقويه :

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت فى لغات العرب الآخرين بعد أن جعلها الاسلام لغة رسمية : لغة سياسة وادارة ودين ، فتكلمها العرب كافة فى آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الاسلام كما تأثرت بها قبل الاسلام . فهى مؤثرة فى هذه اللغات وهى متأثرة بها ، وليس فى هذا ما يحتاج الى بحث أو الى اثبات فهو طبيعى فى كل لغة وفى كل لهجة ، واثباته بالقياس الى لغة قريش يسير . ولكنك سترى حين تتعمق فى درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى أن علماء اللغة لم يدونوا فى كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها وانما دونوا الفاظاً كثيرة كانت

شائعة في قبائل مختلفة من العرب ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن (مع الاسف) أن ترد هذه الالفاظ التي تمتلئ بها المعاجم الى مواطنها الجغرافية الصحيحة فقد سميت كلها لغة عربية وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى انما هي لغة حى من أحياء العرب أو لغة اقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش فهم لم يدونوا منها الا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما أهمل اهلها لبعدها بينه وبين لغة قريش بوجه عام ولبعدها بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء اليها اشارة وحفظوا منها ألقاظاً ورد بعضها في القرآن وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ولكنهم أهملوها أهلاً لبعدها بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع اذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية ولم تدون فيه المعاجم كما دونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الاخرين العبرية والسريانية . فاذا لم نجد مادة الأدب في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش أبان العصر الاموى ، انتقلت اليها من احدى اللغات العربية التي ضاعت . ولكن من أى اللغات ؟ ذلك شيء قد لا تكون السبيل الى معرفته يسيرة . وهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الاموى على هذا النحو من العلم الذى ليس دينياً ولا متصلاً بالدين وانما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمائل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير

بوجه عام . وكان الناس يقولون « أدب فلانا » فيفهمون منها هذين المعنيين : علمه
الادب وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا اليه ، وأخذ به بالادب وهو هذا النوع
من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ الادب يدل على هذين المعنيين طوال العصر
العربى الفصيح بل الى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كبيراً : فالتسعا
حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهم وضيقهما . فكان
الأدب بمعناه الاول أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى عبارة عن الشعر والأنساب
والأخبار وأيام الناس ، ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ، ووضعت أصولها فدخل كل
هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى ،
قانون توزيع العمل فكان التخصص وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً حتى
إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى الأدب قد عاد الى الضيق بعد السعة وأصبح
لا يدل الا على هذا النحو من العلم الذى تجده فى كتب كالكامل للمبرد والبيان
والتبيين للجاحظ وطبقات الشعراء لابن سلام والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى
هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث الى معناه الذى كان يدل عليه
فى القرن الأول أبان العصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسر من الأخبار
والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمّل هذا النثر الفنى الذى استحدث
منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربى كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم
يكن معروفاً أيام بنى أمية وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجده أحياناً فى
كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

واذن فلم يكن النحو أدباً وان لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة
من حيث مادتها أدباً وان لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من
حيث هى تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هى تاريخ أدباً وان لم يكن منهما

للأديب بد . انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما . وكان هذا الذى يتصل بالشعر والنثر لغة حينئذ ، ونحواً حينئذ ، ونسباً وأخباراً حينئذ ثالثاً ونقداً فنياً فى بعض الاحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثانى فقد ظل النقد متصل بالادب تابعاً له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع . ولم يكده يستقل أو يظفر بشيء من الاستقلال أثناء هذين القرنين ، فانت ترى فى كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة فى غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر فى القرن الرابع خيراً منه كثيراً فى القرن الثالث ، فانت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذى يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبى هلال العسكري وأبى الحسن الجرجانى والآمدى . فاما أبو هلال فبين يدينا من كتبه « كتاب الصناعتين » وقد عرض فيه للشعر والنثر وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفني فيهما وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد ، وبين يدينا من كتبه أيضاً كتاب « ديوان المعانى » ، وبينما النقد يغلب فى الصناعتين اذ الرواية تغلب فى ديوان المعانى ولكنها رواية منظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وقل مثل هذا فى كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه . وفى هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحتري من ناحية ، وأبى تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبى وخصومه ، واستفاد النقد من هذه الخصومة ، فألف الآمدى كتابه « الموازنة بين الطائيين » وألف الجرجانى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » . وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو وهم النقد أن يستقل . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له الا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى حمد

وأخذ الفساد من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابي عبد القاهر الجرجاني « دلائل الاعجاز » « واسرار البلاغة » . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع اننا لا نكاد نرى بعد كتابي عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة وانما هي كتب فاترة وأصول جافة ليست حرة أن تورق ولا أن تشر . وحسبك انها قد جدت وتكلفت ألوان المشقة فكانت ثمراتها الاخيرة هذا السخف الذي يدرس في الازهر والمدارس الرسمية والذي يسمى علوم البلاغة

من هذا كله نفهم أن الأدب قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل (كما قدمنا) على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وتقدما من ناحية أخرى

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا ؟ وهل يدل على شيء أكثر من هذا ؟ ألسنت اذا سمعت لفظ « الادب » الآن فهمت منه ماثور الكلام نظماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتدوقه من ناحية أخرى

ثم هل يدل الادب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه الا ماثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً ، نفهم منه الالباذة والاديسة ، نفهم منه شعر پندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، نفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ونفهم منه نثر أفلاطون وايسوقراط وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا في الادب الروماني . وقل مثله في الادب الحديث . فلا يدل الادب الفرنسى الا على ماثور الكلام الفرنسى نظماً ونثراً . فلا ادب اذن لا يستطيع في

جوهره أن يتجاوز مآثور الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حظ عظيم : انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد . وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، ولنضرب مثلاً بشاعر عربي كالمثنبي أو أبي العلاء : فيمكن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع فان يكفيك ذلك في فهم شعر المثنبي وشعر أبي العلاء ؟ وانما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المثنبي وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة أحياناً لتفهم شعر أبي العلاء . واذن فنحن حين نعرف الادب بأنه مآثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتدقيقه لا نقول شيئاً ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئاً اذا فهمنا مما يتصل بمآثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية فقد رأيت أنها لا تكفي لتفسير الشعر والنثر وأعانتك على تدقيقهما ، فالتعريف اذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شيء اذا فهمنا من هذا الذي يتصل بمآثور الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يداق ، فقد رأيت حاجتنا الى الفلسفة وفروعها لفهم المثنبي وأبي العلاء ، ويكفي أن ننظر في أبي العلاء لترى أننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر أبي العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل في الأدب . واذن فالادب كل شيء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق

ولكن يجب أن تعود فتنفكر فيما قدمت بين يديك في صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر الا اذا اعتمد على علوم

تعيينه من جهة وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد ضربت لك الامثال
بعلم طبيعى يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها
من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول
الطبيعة أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ
الادب . فالادب مأثور الكلام كما قدمنا ، والاديب الذى يعنى بالأدب من حيث هو
أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظماً كان أو نثراً ، ولكن مؤرخ الأدب
لا يستطيع أن يكتفى بمأثور الكلام ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بمأثور الكلام
اتصالاً شديداً لتمكننا من فهمه وتدوقه وإنما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان
من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فنية . فهو
مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الإنسانى ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ
الشعور . ولنعد الى التبسط فنقول أن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم
والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً المأماً
يختلف أجزاها وأطباها ويتفاوت أجمالاً وتفصيلاً باختلاف ما لهذه الاشياء كلها من
تأثير فى الشعر والنثر أو تأثر بهما . ومن هنا لا يكتفى مؤرخ الآداب اليونانية بما
قدمنا بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية
على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ولا تظن أنا نسرف أو
نغلو ولكنك لن تفهم قصص ارسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً الا اذا
ألمت المأما واضحاً بكل هذه الأتحاء من الحياة اللاتينية فى القرن الخامس قبل
المسيح . وقل مثل هذا فى أى عصر من عصور الادب وفى أى أمة من الأمم القديمة
أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً عربياً آخر غير الذى قدمته لك :
فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس : دع عنك لومى فان اللوم

اغراء ... دون أن تعرف النظام خاصة والمعتزلة عامة وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبي نواس؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظام فإذا عرفت أنه يريد النظام فانت في حاجة الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس؟ فسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون أن صاحب الكبيرة مخلد في النار ، واذ كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار ، واذن فانت في فلسفة النظام وأنت متعمق في فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً ، مضطر الى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه لتفهم خيرية من خريات أبي نواس .

تاريخ الآداب اذن لا يكتب في الآداب وانما هو يؤرخ معها كل شيء . وأى غرابة في هذا ، فهل يكتب في تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية؟ أليس هو مضطراً الى أن يؤرخ الآداب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ! وهل يستطيع أن يفعل غير هذا؟ ومتى كانت حياة الانسان مقسمة الى هذه الاقسام المنفصلة التي يستطيع بعضها أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً؟ يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ويدرس الاشياء الاخرى من حيث هي مكاملة لبعثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الادبية لنفسها ويلم بالحياة السياسية من حيث هي مكاملة لدرس الحياة الادبية

فقد ظهر لك اذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخاص والعام . فالأدب مأثور الكلام ولكن تاريخ الأدب يتناول مأثور الكلام هذا ويتناول

اليه أشياء أخرى لا سبيل الى فهم هذا الكلام ولا الى تدوقه الا اذا فهمت
وعرف تأثيرها فيه وتأثرها به

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : ان الادب في جوهره انما هو مآثور
الكلام نظماً وثرأً وأن هذا الكلام المآثور لا يستطيع أن ينهض الاديب بفهمه
وتدوقه الا اذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من العلوم الاضافية لا بد منها
بينما تاريخ الأدب يعنى قبل كل شىء بهذا الكلام المآثور وما يتصل به ولكنه في
الوقت نفسه مضطر الى أن يوسع ميدان بحثه ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها
من يعنى بالادب من حيث هو أدب في تفصيل وأسباب . وأنت اذا سألت عن
هذا التاريخ الادبى ما قيمته وما نفعه رأيت أننا ينبغى أن ننظر منه أمرين لا بد
منهما : أحدهما تاريخى فهو ينبئنا بالادب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل
فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات . والثانى يتجاوز التاريخ بعض
التجاوز ويهون على طلاب الادب درس الادب والتعمق فيه دون أن يضيعوا من
وقتهم الشىء الكثير فى تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها
ولاسيما اذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا فى الادب ويتخذوه لهم صناعة . فالتاريخ
الادبى يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة اشارات ابن سينا وشفاؤه، وما ترجم
لارستطاليس وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبى العلاء ، يريحهم من هذا
كله لانه يضع لهم خلاصات هذه الاشياء ويبين لهم مبالغ تأثيرها فى تكوين الفلسفة
العلائية والادب العلائى . فان كانوا من عامة المستنيرين اكتبوا بما يقرأون وفتحوا
بما يفهمون ، وان كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات
التي يقدمها اليهم تاريخ الآداب وسيلة الى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم .
فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين لانه يريحهم ويقدم

اليهم ما يحتاجون اليه ، نافع للطلاب لانه يبعث فيهم الشوق الى البحث والدرس
ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون

(٥) الصلة بين الادب وتاريخه

على انى اعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ولا أن يكون
علماً منفصلاً قائماً بنفسه بينه وبين الحياة الادبية من البعد مثل ما بين التاريخ
السياسى والحياة السياسية . فانا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شىء وتاريخ
هذه الثورة شىء آخر وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شىء وتاريخها شىء
آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية
حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس
بعضاً للثورة وأن يضع تاريخ الحركة البروتستانتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن
البروتستانتية . ولكن الامر فى تاريخ الادب ليس على هذا النحو، فأنت توافقنى
على أن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما أرّخ الثورة غير الثائر
وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لان تاريخ الادب لا يستطيع أن
يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها وانما هو مضطر معها الى الذوق ،
هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل
منها فتاريخ الادب اذن أدب فى نفسه من جهة لانه يتأثر بما يتأثر به ، آثار الكلام
من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة ، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً
كالعلوم الطبيعية والرياضية لانه متأثر بهذه الشخصية ، لانه لا يستطيع أن يكون
بجئاً « موضوعياً » (Objectif) كما يقول أصحاب العلم وانما هو بحث « ذاتى »
(Subjectif) من وجوه كثيرة . هو اذن شىء وسط بين العلم الخالص والآداب
الخالص : فيه موضوعية العلم . وفيه ذاتية الادب

(٦) الأدب الانشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود الى ما قلته في غير هذا الموضوع من أن الادب أدبان : أحدهما أدب انشائي ، والآخر أدب وصفي . فأما الادب الانشائي فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدثها صاحبها لا يريد بها الا الجمال الفني في نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجدته أو احساساً أحسه أو خاطراً خطر في لفظه يلائمه رقعة وليناً وعدوبة أو روعة وغنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الغرد وكما ينبعث العرف من الزهرة الارجة وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحواً من انحاء الحياة الانسانية هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا ، هذا الادب الانشائي هو الادب حقاً ، هو الادب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الادب الذي ينحل الى شعر ونثر والذي ينتجه الكتاب والشعراء لا لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون الى انتاجه اضطراراً في أول الامر بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها . وهذا الادب الانشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الاخرى ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والالتقان ، وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد واذن فنستطيع أن نفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ، وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الاديب أو من أنه مظهر لمزاج الاديب

ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبدا منقسمين في حياتهم وشعورهم الى محافظين ومتطرفين وبعديين ؛ أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الادب متفاوت بطبعه في الحظ من العجود والرداءة وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعده عنها : هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ، فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لارضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفنى فيهم لا على أن يفنوا فيه فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو الا هذه الناحية التي أشرنا اليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو يخضع الادب الانشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا اليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع الآن أن نلم بها

وهنا يظهر الادب الثانى أو ما سميناه بالادب الوصفى . هذا الادب الوصفى لا يتناول الاشياء من حيث هي ، لا يتناول الطبيعة وجمالها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ؟ لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن وانما يتناول الادب الانشائي الذى يمثل هذه الاشياء تمثيلا مباشراً (كما يقولون) وهو يتناول هذا الادب الانشائي مفسراً حيناً ومحملاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الادب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً . فأما الادب الانشائي فهو (كما قدمنا) الادب حقاً . وأما الادب الوصفى فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب وبينما الادب الانشائي فن كله يفسده العلم أو يكاد يفسده ان دخل فيه نرى الادب الوصفى يحاول أن يكون علماً كله ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجاً حسناً من العلم والفن أو قل من البحث والذوق . ويفسد عند المتطرفين فساداً لاغناء فيه . هذا الادب الوصفى ليس حديثاً ولا ينبغى أن نفهم

أنه أثر من آثار هذا العصر أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة وإنما هو قديم في كل الأمم التي كان لها أدب انشائي وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث في كل شيء وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص : جدد في الآداب الأجنبية وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن إنما نريد أن نقول أن الصلة بين الأدب الوصفي والأدب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فمسحوا الأبعاد ورفعوا الانتقال وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية إلى معرفة العلوم . والامر في الأدب انشائية ووصفية كالامر بين هذه الفنون والعلوم ، فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء بل في غير ارادة أول الامر كما يتغنى الطائر وتتأرجح الزهرة ، ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ونشأ من هذا وذلك في أمر هذه الفنون الأدبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الانساني أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معا . وفي الحق أنك اذا نظرت في الأدب اليوناني مثلاً فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فنا كاله أول الامر حتى اذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ويضعون القواعد والاصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان . أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له

الاصول والنظريات . وأى شىء تقرأ فى الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام الا هذا الأدب الوصفى ؟ فلم يكن الجاحظ وأصحابه أدباء منشئين وانما كانوا أدباء واصفين . كانوا من الشعراء والكتّاب كما يكون صاحب الرياضة من المسّاح وصاحب الطبيعة من رافع الانتقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً اذن وليس هو علماً متكلفاً ، وانما هو قديم وهو طبيعى أيضاً . وكل ما فى الامر أنه كغيره من العلوم والفنون متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التى تؤثر فى الحياة الانسانية كلها ، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم ويتأخر ويرقى وينحط . واذن فتاريخ الأدب الذى نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً ، وانما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ فى هذا التجديد والاصلاح ؟

(٧) مقاييس التاريخ الأدبى

١ — المقياس السياسى

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الادب فى مصر وننحونحو هذا الادب الرسمى المألوف فى المدارس العالية والثانوية ، فالامر يسير كل اليسر . وأى شىء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبّدة التى استحدثت منذ حين ففتن بها الناس وخيل اليهم أنها ستغير الادب كله وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار فى العلم ! وهذه الطريق هى النظر الى الآداب من حيث العصور التى ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية ، وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت فى عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت فى هذا العصر الحديث .

ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول ان كان يريد أن يضع كتاباً طويلاً ، وتقصّر ان كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الادب وفنونه : فكلمة عن الشعر وأخرى عن النثر وثالثة عن الامثال ورابعة عن الخطابة وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى اذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم ، مترجم لهم في ايجاز مختزلاً ترجمتهم اختزالاً من كتاب الاغانى أو من كتاب الثعالبي أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو ان كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزّواج ، وان كان من أصحاب الحديث مجتهد في الاغراب محاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل اليه أنه قد استحدث علماً جديداً وأحاط بالآداب كله وكفى قرّاءه عناء البحث والدرس . ويخيل الى قرّائه والى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم اذا قرأوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرأوا الآداب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الآداب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم أبياتاً من الشعر أو قطعة من النثر ! وأى علم بالآداب يعدل هذا العلم ؟ وأى حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم الى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بانه عالم ، ويقنع الطالب بانه محصل ، ويظل الآداب مجهولاً مقبوراً في بطون الكتب والاسفار .

نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها بل نحن انما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، لنحو آثار هذه الطريق ونظمس اعلامها ونمدّ مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الادبية : فلادب راق خصب اذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جذب اذا انحطت الحياة السياسية وعقمت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ، لان الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزالوا دولة الفرس وهاجمهم يونان القسطنطينية . حتى اذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الأعجمي في القوة أخذ الادب في الضعف والانحلال ، فاذا تمت الغلبة للترك فقد محى الادب العربي أو كاد ، وهو يظل في ذبوله وجهوده حتى يأتي محمد على الى مصر وفي يده عصا سحرية يضرب بها الأدب فينتعش ويزهر وتمتد أغصانه النضرة فتظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل اليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذلّ وخنوع . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد ادعوا من بعض الوجوه لقياصرة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بني أمية كانت حياة أمن ودعة وطمانينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع في أكثر الاوقات . واذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الاموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل فليست هي بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق اذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الادبية ، وانما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سبباً في اضطراب الحياة الادبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الادبية راقية من غير شك أيام بني أمية . وقل في العصر العباسي مثل هذا .

فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجهل المنكر أن يقول قائل إن الادب كان منحطاً في القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية في هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما يريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على علاتها كما نأخذ الأدب على علاته ، وإنما الاحتياط محتوم في هذا ، فقد يكون الرقى السياسى مصدر الرقى الادبى ، وقد يكون الانحطاط السياسى مصدر الرقى الادبى أيضا . والقرن الرابع الهجرى دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الأحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة . أليس من المعقول اذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ونجم في أطرافها الملوك والأمرء والثائرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتّاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكدّ ، ثم توفيق الى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذى كان إبان القرن الرابع الاسلامى . وكان شىء مثله إبان النهضة الحديثة في ايطاليا نشأ من تنافس المدن الايطالية . وكان شىء مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الايطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسى سبيلا الى الرقى الادبى . فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قوياً شديداً بالبأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتينى . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره متهرفاً ، فأثر ذلك في رقى الأدب الفرنسى إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية . وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالاقتصاد ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر . فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الاشياء مقياساً للحياة الأدبية كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الاشياء ، انما ينبغي أن يدرس الأدب لنفسه وفي نفسه من حيث هو ظاهرة . هما تكن متأثرة بالظواهر الاخرى ومؤثرة فيها فهي على ذلك ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الأدبية الخاصة . فهذا أحد الامرين اللذين يبغضاننا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شرٌّ من هذا الامر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمي قد يكون طويلاً وقد يكون عريضاً ولكنه برىء من العمق . هو سطحى كما يقولون . هو قائم على السكذب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيل الى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والادباء مع أنه لم يحط من الأدب والادباء بشيء ، انما عرف جملاً وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذى يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد فى أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الاسلاميين أو العباسيين ، وانما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضحلال ، لان التاريخ الأدبى الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات الا شيئاً قليلاً اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قرآءه على أن يكتبوا به أيضاً . وما أشك فى أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف من امرى القيس والفرزدق وأبى نواس والبحترى شيئاً يذكر بالقياس الى ما كان يعرفه المتأدبون فى القرن الخامس أو السادس فضلاً عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقوّ حظنا من العلم

بالادب العربي وانما أضعفه ومجاه وأتى عليه أو كاد . هو علم صوري الاور فيه
كعلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه في كتاب التلخيص أو في هذا
الكتاب الذى يدرس فى المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ،
والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس . كانوا يعرفون هذا كله
معرفة علمية وفنية متصلة بالادب اتصالاً قوياً . ولكن الرغبة فى الاختصار والايجاز
والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى
أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل الى حافظها
وهو يستظهرها أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الادبى الآن كأمر هذه
الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجد
فى فهمه وهو يعلم أن اسمه حندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتلته بنوأسد ، وأنه
ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفا نيك . . . » و « ألا انعم صباحاً أيها الطلل
البالى . . . » ! ولكن ما « قفا نيك . . . » هذه ؟ وما « ألا انعم صباحاً . . . » ؟
ما موضوعهما ؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لهما
ما مكانتهما من الشعر الذى جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟
ما الصلة بينهما وبين نفس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر
للباحث على بال ، وهى لا تخطر للقارى بل ربما ضاق القارى بك ذرعاً اذا لفته
الى هذه المسائل كلها أو بعضها لأنك تقلقه وترعجه وتشق عليه وتحاول أن تثيره
عن هذا الكسل الذى اطمان اليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحى شرٌّ لأنّه قاصر ولأنّه عقيم ولأنّه مرغّب
فى الكسل مثبت لهمم حاث على الخمول ولأنّه سبب انحطاط الحياة الادبية حقاً .
ثم هو شرٌّ من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ

الأدب العربي على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم إلا بانقسام العصور . ولكن أكان
الأدب العربي كذلك ؟ أو بعبارة أدق : أكان الأدب العربي وحدة غير متجزئة
طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك الاقرنين على أكثر تقدير ، ولعله لم يكن كذلك
قرنين كاملين . فليس هناك شك في أن هذه البلاد السكثيرة التي افتتحها المسلمون
لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً متصلاً يفنى شخصيتها في شخصية
العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعيد الفتح . وما كاد القرن الرابع
يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتتمايز في الأدب والعلم والاقتصاد
والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر وفي سوريا
وفي بلاد الفرس وفي بلاد الأندلس . ومن الإثم العلمي أن يتخذ أدب دمشق
وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها ، فقد كان الأدب منحطاً في بغداد حين كان
مزهراً في القاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً في القاهرة وقرطبة وحلب حين
كان مزهراً في بغداد أو في دمشق . بل كان الأدب منحطاً في دمشق حين كان
مزهراً في مكة والمدينة . وكان منحطاً في بغداد حينما كان مزهراً في البصرة والسكوفة .
واذن فلتأخذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . واذن فمن
الإثم والجهل أن تتخذ بغداد مركزاً أدبياً للمسلمين في جميع أوقات الخلافة العباسية .
لأنها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الأدبية التي
تتمثل في مصر والاندلس وفي سوريا والفرس بل في صقلية وافريقية الشمالية ؟
لا تصنع بها شيئاً ، لانك لاتعرف منها شيئاً . تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن
تدرس بيئاتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً
في ذلك بهذا المذهب الرسمي العقيم مذهب اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعديل
اذن عن هذا المذهب ولنلتمس لنا مذهباً آخر .

ب — المقياس العلمى

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهر وا إبان القرن الماضى . وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون : يتفقون فى أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ، ويختلفون فى الطريق التى يسلكونها الى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف (Sainte-Beuve) فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتّاب والشعراء درساً نفسياً عضويّاً (ان صح هذا التعبير) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات فى ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكتّاب أو الشاعر ومزاجه المعنوى والمادى الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية ، واذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة هما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، والا فما استطاع الكتّاب والشعراء أن يتفقوا فى العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت اذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتّاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يميزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويحدّها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه فى استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين (Taine) فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتمد بها الا فى احتياط وتردد ، ذلك لان القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر في نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شيء في العالم يمكن أن يبتكر ابتكاراً ؟ أليس كل شيء في حقيقة الامر أثراً لعلّة قد أحدثته وعلّة لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق في ذلك بين العالم المعنوي والعالم المادى ؟ واذن فلا ينبغي أن تلتمس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه ، وإنما ينبغي أن تلتمسهما في هذه المؤثرات التي أحدثتهما والتي يخضع لها كل شيء انساني .

الفرد ، ما هو ؟ هو أثر من آثار الامة التي نشأ فيها ، أو قل من آثار الجنس الذي نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملكات ومميزات مختلفة . وهذه الاخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هي ؟ هي أثر لهذين المؤثرين العظيمين اللذين يخضع لهما كل شيء في هذه الدنيا : المكان وما يتصل به من حالة الاقليمية والجغرافية وما الى ذلك ، والزمان وما يستتبع من هذه الاحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الاحداث التي تخضع كل شيء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر اذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغي أن يلتمس من هذه المؤثرات وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه إنما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر وأرغمته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو برونيتير (Brunetière) فقد مضى في هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحبه ، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟ وإذا كان الكائن الحي خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو لقوانين التطور ، وكان

الأدب أثراً من آثار الانسان الذى هو كائن حى ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت فى أمر فنّ من فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحوّل من حال الى حال ، ويمضى فى هذا التطور والتحوّل حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذى تطور به الانسان وانتهى اليه من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل الى فهم الأدب حقاً . واذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه عظيماً ، وانما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى يعالجها الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، والى أين تطورت . وخذ مثلاً لذلك الشعر التمثيلى : أنظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ ، وما هذه الاسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التى عملت فى انشائه . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جداً بين آثار سوفوكل وأوريبيد وارستوفان وما كان يأتيه أول الأمر المحترفون باعياد باكوس . ثم انظر اليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة حتى وصل الى ماوصل اليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهداً دائماً فى أن تكون حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف يمضى فى تطوره هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التى يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يمته واعتمدت الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد مابقى من التمثيل الشعرى نفسه فى أن يلائم عصره وبيئته . . . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا معنياً بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم .

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التى أتت على كل شىء فى القرن الماضى والتى خلّبت العقول الاوروبية لجمتها وبهجتها ولما آتت من الثمر الجدى الملموس بهذه الاختراعات الكثرية التى غيرت حياة

الانسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . قهن الناس بالعلم وانصرفوا أوكدوا
ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما . ولم يكن بد للفلسفة والآداب
والتاريخ من أن تحيا ، ولم يكن بد لها من أن تلائم بين حياتها وبين بيئتها
الجديدة التي تحيا فيها، فلتأخذ هي أيضاً صبغة علمية ما . فأما الفلسفة فقد أسرع
بها أوجوست كومت الى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة ، وأما التاريخ فقد
أسرع به أصحابه الى نحو من الفلسفة أول الامر، ثم الى نحو من العلم آخر الأمر،
وهم لا يزالون يجدون الى الآن والى غد في اثبات أن تاريخهم علم كغيره من
العلوم . وأما الادب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة اليهم الى
هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها . ولكن أوفقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم
يوفقوا ولا يمكن أن يوفقوا ، لا لشيء الا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع
بوجه من الوجوه أن يكون «موضوعياً» صرفاً وانما هو متأثر أشد التأثير وأقواه بالذوق،
وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقر هذه الآثار القيمة
التي تركها سانت بوف ، فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة ،
وستجد في قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عند ما تقر آثار موسيه أو لامارتين
أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف ؛ ولن تجد هذه اللذة العلمية
التي لا تخلو من جفاء وحموضة عند ما تقر هذه الآثار . ذلك لأن سانت بوف
لم يستطع أن يكون عالماً ولا أن يستنبط قوانين ، لم يستطع أن يعحو شخصيته
ولا أن يخفف من تأثيرها ، فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث
اليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله واهواءه ، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء ،
وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد
في ذلك الفصل . أفظن أنك تستطيع أن تظفر من شخصية نيوتون ولا مارك

ودروين وباستور في آثارهم العلمية الخالصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في آثاره الأدبية؟ كلا! لان هؤلاء كانوا علماء، ولان هذا كان أديباً، والعلم شيء والأدب شيء آخر.

لا سبيل اذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه، وهذا نفسه كاف في أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون عالماً. وهبه استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وأن يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في عمله، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الادب الانشائي، وأن يصبح جداً لا يجب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه، بل أن يصبح جداً لا يميل الناس الى قراءته هو. ومتى رأيت رجلاً من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا، لينفق وقته ويرفه على نفسه ويستنير في العلم! اذن فسيصبح تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعنى به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنيرون. وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره اليه حرصه على أن يكون عالماً، ففسر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها. ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء، ذلك لأنه مهما يقل في البيئة والزمان والجنس ومهما يقل في تطور الفنون الادبية، فستظل أمامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو الى حلها، وهي نفسية المنتج في الادب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية: ما هي هذه النفسية؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات؟. العصر؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من ابناء فرنسا جميعاً

ومن فرنسا خاصة؟ . البيئة؟ فلم اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين؟ . الجنس؟ فلم ظهرت مزايا الجنس كاملة أو كالكاملة في شخص فكتور هوجو دون غيره من الاشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلاً قوياً صحيحاً؟ !
وبعبارة موجزة: سيظل التاريخ الأدبي عاجزاً عن تفسير النبوغ، ولن يوفق هو الى تفسير النبوغ، وإنما هي علوم اخرى تبحث وتجد، وقد تظفر وقد لا تظفر. ولن يستطيع التاريخ الأدبي أن يكون عالماً منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ. وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يفسر لنا، بطريق علمية صحيحة، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج، وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع أن يكون عالماً. والحق أني لا أفهم لم يحرص على أن يكون عالماً.

مهما يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمى كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسى، وأن نلتمس لنا مذهباً آخر غيرهما.

ج — المقياس الأدبى

وما أظن الا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذى نختاره وتقف عنده ونتخذنه سبيلاً الى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه. أحسست هذا المذهب ولحمته فى كل ما قدمنا من الفصول. فنحن لا نطمئن الى أن يكون تاريخ الآداب عالماً كله، لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق ويضطره الى أن يكون جافاً عقيماً، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والخصب بحيث يجبب الأدب الى الناس من جهة ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى. ونحن

لا نظمئن الى أن يكون هذا التاريخ فناً كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ؛ وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهى اليه من النتائج الا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى محو الالهواء جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفساء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب أن أتبين الى جانبها أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه الا فى شىء من التلطف وعلى شىء من الاستحياء ، والا فانى أنصرف عنه انصرفاً وأزهد فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهنى على ما يجب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الى اذا أكرهت عليه اكرهاً .

أما الامر الثانى فهو العقم ؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر الى الجذب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجذب والعقم حين يكتبنى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شىء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذى لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله واهوائه ، وانما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب .

فتاريخ الآداب اذن يجب أن يجتنب الاغراق في العلم ، كما يجب أن يجتنب الاغراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سبيلاً وسطاً . ومع ذلك فأنا أحس أن لا بد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلاء . فلنلاحظ قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من العلوم الصرفة التي لا أثر فيها للفن . وهو مضطر الى ان يتقن هذه العلوم اتقاناً ويجسن الانتفاع بها : فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن فقه اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يؤرخها ؛ وليس فقه اللغة من الفنون ، وليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه وإنما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه . وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ، والى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله الى أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها فيعرف كيف يستكشف النص الادبي ، فاذا استكشفه فكيف يقرؤه ، فاذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه ، فاذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الإعداد ووصل الى عمله الأدبي الصرف الذي يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبي نواس ، فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر—ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه ، فاذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحجتي واختياري ، فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقّب الذي يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية ، فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته

واستخلصت خصائصه وميزاته ، مستعيناً في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ أجنبي لا أعرف كيف أترجمه الى العربية (L'erudition) فقد انتهى القسم العلمي الخالص من عملي كؤرخ للآداب و بدأ القسم الفني الذي أجتهد ما استطعت في أن أخفف تأثير شخصيتي فيه ولكنني أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق . وهذا القسم هو النقد . فهما أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون « موضوعياً » — ان صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبي نواس الا اذا لاءت نفسي وواقفت عاطفتي وهواي ولم تثقل علي طبعي ولم ينفر منها مزاجي الخالص . أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبته وأحقته وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح ، ولكنني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص . واذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضاً أن تنكره ، وانما لك أن تنظر فيه فاذا وافق هواك فذاك ، وان لم يوافق هواك فلك ذوقك الخالص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هذين القسمين : القسم العلمي ، والقسم الفني . ولكن هذين القسمين ليسا متميزين ، فليس الكتاب من كتب التاريخ الادبي ينقسم الى جزأين أحدهما علمي والآخر فني ، وانما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمي الخالص يستقل في كثير من الاحيان ، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها ، وربما يعني أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة في ظاهر الامر فيقتلها بحثاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط

وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للمؤلف من حظ في العلم بلغته وإتقانها ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الأجنبية من تأثير في لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه أحيانا في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الخصبية في حقيقة الامر والتي يزدرىها في كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبهر لضخامته ونظامته ، نقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبي الصحيح . فلو أن علما فرنسيا مثلا أراد أن يضع كتابا في تاريخ الأدب الفرنسي مستوفيا لشروط البحث العلمي الفني جميعا لما وفق الى شيء مما يريد ولأنفق حياته في غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا الدرس القوي العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الادبية الفرنسية في عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على

درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التي تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وأنت تستطيع أن تنظر في المجلات الأدبية الفرنسية مثلا سواء منها ما يصدر لجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كمجلة العلماء ، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في النحو العلمي الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل اذن هذا النحو العلمي من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف إليها جهده العلمي الخاص وجهده الفني الخاص أيضا ، ومن هذه الجهود كلها يتم له في كتابه هذا المزاج الذي نسميه تاريخ الآداب والذي نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعا .

(٨) متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك في وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذي ليس علما كاه ولا فنا كاه ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاكون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون الى وضع الكتب في موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو ، الى ما يحتاج اليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبي حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التي أشرنا الى بعضها حظ عظيم أيضا ، محتاج الى شيء آخر لا بد له منه وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التي لا تحصى والتي تهيء له مواده الاولية ان صح هذا التعبير ، محتاج الى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرهما ويعدها للدرس والفهم ، محتاج الى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . واذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض

وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم في دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفني ، ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبدل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون اللغة العربية فقها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم اللغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نُظِّم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك ، معتمدة على النصوص الصحيحة ، تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا نكاد نعرف منها الا ما حفظه الأغاني وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني العربي لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك الا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الاولى بعد الاسلام .

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء يتقسمونه فيما بينهم ؛ حتى اذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب في وضع تاريخ قيم ممتع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها للمستنيرين والطلاب صورة تحجب اليهم الأدب وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ (Histoire) .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطوطاليس عندما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه ، كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمى للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الاشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقارنة فلا بد له من العلم بما يصف . وما رأيك فيمن يصف ما يجهل ؟ هو اما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيّلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الادبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لانهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها في مصادرها وانما قرأوا صحفاً في الاغانى وغير الاغانى ، فقلدوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا في المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الاحكام التي يتناولون بها السكتاب والشعراء ، لأنهم لم يقرأوا السكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن

تصدقنى مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهاكفون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قراء ديوان البحترى كله قراءة فضلا عن الدرس والنقد التحليلي ، وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحترى عند هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابتنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ، لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه ، وهم يجهلونه لأنهم لا يقرأونه ، وان قرأوه أو قل ان قرأوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تشبيط الهمم في شيء أن تقول إن هذا الجيل الذى نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من اخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا الى أمثالهم فى أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا تهيأ لهم من ذلك شيء ملائم فقد يمكن أن ينتظر البدء فى وضع تاريخ الآداب .

(٩) الحرية والآداب

على أن هناك شرطاً أساسياً آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ، لأنه ليس ضرورياً بالقياس الى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس الى الأدب الانشائى ، وهو ضرورى بالقياس الى العلم ، وهو ضرورى بالقياس الى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس الى الفن ، وهو ضرورى بالقياس الى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأى .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ، فلن أحدثك عن حرية الرأى كما تعود أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنها ، وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا

الحديث مثل ما أعلم، وأنتك تقدس الحرية كما أقدها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشئ ، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدينا بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يُدرس لنفسه ، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالأدب عندنا وسيلة الى الآن ، أو قل ان الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجلود العقلي والسياسي ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها ، وإنما تدرس من حيث هي سبيل الى تحقيق غرض آخر ، وهي من هذه الناحية مقدسة ، وهي من هذه الناحية مبدلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبدلة في وقت واحد . ولكنها في حقيقة الامر مقدسة ومبدلة : مقدسة لانها لغة القرآن والدين ، وهي تدرس في رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبدلة لأنها لا تدرس في نفسها ، ولأن درسها اضافي ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لانها تحقق منافع الناس في الدنيا والآخرة . اللغة والآداب اذن مقدسة ومبدلة . وهي من حيث هي مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمي الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب

والانكار، والشك على أقل تقدير . وما رأيك في الذى يعرض الأشياء المقدسة لمثل هذه الأعراض ! وهى من حيث هى مبتدلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع للبحث العلمى الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهى وسائل ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة والأدب وعلومهما وهى قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب ؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة ، ومزدرى مهيناً من جهة أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكنه من الأزهار والاثمار وهو خطر مهين فى وقت واحد ؟

أظن انك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسى لنشأة التاريخ الأدبى فى لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب فى حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات ، لا أخشى فى هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، التى اعترفت لها كل السلطات بحقها فى الحرية والاستقلال ، أتظن أن فى مصر مثلاً سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيهما من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما الى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات فى العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال ، لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هى غايات لا وسائل . وقد وصل الأدب فى أوروبا الآن الى هذه المنزلة ، ووصل بعد جهد ومشقة ، ولم يصل الا فى هذا العصر الاخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح

خصوصه لا يحاربونه بالسلاح الادارى أو القضائى كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمى الادبى الخالص ، فيقيمون الحججة ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأرب العربى أن يمحا حياة ملائمة لحاجات العصر الذى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية ، وإلا فما لى أدرس الأرب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتبنى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأرب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخواارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكلفنى أن أدرس الأرب لا كون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدى وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى وبين الله من حظ دينى ؟ تستطيع أن تصدقنى فأنا أؤثر أى صناعة من الصناعات هما تكن مهينة مزدرة على صناعة الأرب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأرب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخى بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون الا اذا كان فىما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعاً ، ان كانوا خلىقنى بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات فى أيدى السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق !

الأرب فى حاجة اذن الى هذه الحرية ، هو فى حاجة الى الألب يعتبر علما دينيا ولا وسيلة دينية ، وهو فى حاجة الى أن يتحرر من هذا التقديس ، هو فى حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار ، لأن هذه الاشياء كلها هى الاشياء الخصبه

حقاً . واللغة العربية في حاجة الى أن تتحلل من التقديس ، هي في حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقاً ويزهر حقاً ويؤتي ثمرا قيما لذيذا حقاً . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشریح الجسم الانسانی لأنه كان مقدساً لا ينبغي أن يمس بما يهينه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والتمثيل ؟ ثم أتذكر يوم أبيع للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشریح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الأثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطبية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا بعينه شأن اللغة والأدب : لن توجد العلوم اللغوية الأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للأدب لن تنال لا ننا نتمناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده منتجاً ، وما كان يكفي أن تمنى لتحقق أمانيك . انما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا اياها سلطة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون .

فلتكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام . ما

الكتاب الثاني

الجاهليون

لغتهم وأدبهم

تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً . وليكنى على سخط أولئك ازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة . وليس سراً ما تتحدثت به الى أكثر من مائتين .

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي . وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور . وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط

قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وخيل الى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني ، والألفاظ التي يعمد اليها الكتاب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث الى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن السكتاني أو الشعري ، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه .

نحن بين اثنتين : إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعي أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد أن أقول بالبحث ، وإنما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم يتهيا الي اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان .

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم ، فهو الفرق بين الايمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا ، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان الى الانكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمسه في جملته وتفصيله الا مساً رقيقاً .

أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب ، وأخشى ان لم يمح أ كثره
أن يحومنه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من
الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها الى الحق .
فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبّدة ، والأمر عليهم سهل يسير .
أليس قد أجمع القدماء من علماء الأخصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس
على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟
أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة
مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء
على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله
عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدوّن في الكتب وبقى منه ما شاء الله أن
يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء
وضبطوها ونقلوا اليها آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا
راضين به مطمئنين اليه . فإذا لم يكن لأحدنا بدّ من أن يبحث وينقد ويحقق
فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا في
الرواية بعض الاختلاف وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم
ولنرجح رواية على رواية ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون
وأخطأ الكوفيون ، أو وفق المبرّد ولم يوفق ثعلب . لنذهب في الأدب وفنونه
مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد : هذا مذهب أنصار القديم ،
وهو المذهب الذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً ، مضت عليه مدارس

الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .
ولا ينبغي أن تحددك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب ، ولا هذا النحو
من التأليف الذى يقسم التاريخ الأدبى الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً
من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمسّ اللباب ولا
الموضوع . فما زال العرب ينقسمون الى بائدة وباقية ، الى عاربة ومستعربة .
وما زال أولئك من جرّهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . وما زال امرؤ القيس
صاحب « قفانبك . . . » وطرفة صاحب « نحوالة أطلال . . . » وعمرو بن
كثوم صاحب « الأهبي . . . » . وما زال كلام العرب فى جاهليتها وإسلامها
ينقسم الى شعر ونثر ، والنثر ينقسم الى مرسل ومسجوع ، الى آخر هذا الكلام
الكثير الذى يُفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ
والطلاب من دروس .

هم لم يغيّروا فى الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا
أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء وأغلقوا على أنفسهم فى الأدب باب
الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء فى الفقه والمتكلمون فى الكلام .
وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب
لا تكاد تحصى . وهم لا يكادون يمشون إلا فى أناة وريث هما الى البطء
أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان
أو هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولا تجرد من الشك
لذة وفى القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا فى تاريخ الأدب
خطوة حتى يتبينوا موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان
بينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وانما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهنالك شعر جاهلي ؟ فإن كان هنالك شعر جاهلي فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا الى جهود الافراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة ، وعاربة ومستعربة ، ولا أن أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرأ القيس وطفرة وابن كثوم قالوا هذه المطولات ، ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك ، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين ؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجددون عظيمة جلييلة الخطر ، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شيء آخر . وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه . وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد ، بل هو يجاوزه الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ، فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها . وهم بين اثنين : إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحووا ويستريحوا ؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه ، فيتعرضوا لما ينبغى أن يتعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبغى أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين .

ولست أزعم أني من العلماء . ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى .

وربما كان من الحق أنى أحب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا . ولكنى مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن الى الناس ما أنتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عنى أو سخطهم علىّ حين أعلن اليهم ما يحبون أو ما يكرهون . واذن فلأعتمد على الله ، ولأحدّثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولألتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التى يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير .

وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنى شككت في قيمة الأدب الجاهلى وألححت في الشك ، أو قل ألحّ علىّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بى هذا كله الى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام ، فهى اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك في أن ما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وأنا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد في إثباتها واداعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن ما تقرأه على انه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن ككثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلى القريب من الاسلام لم يضع ، وأنا

نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نعلم على
الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى .
وستسألني : كيف انتهى بي البحث الى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره
أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لاجيبك عليه .
ولأجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أحدث اليك في طائفة مختلفة من
المسائل ، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها الى نتيجة
واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة
السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح ، وما
بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك
الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق
ومصر ، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن
أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة .
ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده ، وما بين
اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن
المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من
تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله
وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات
سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً في
الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي انتحل وأضيف الى الجاهليين .
وهذه المباحث التي أشرت اليها سننتهي كلها الى تلك النظرية التي قدمتها :
وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء

ولكنى مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ، لأنى لم أقف عندها فيما بينى وبين نفسى بل جاوزتها . وأريد أن أجوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنقض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفنى والغوى . فسينتهى بنا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس أو الى الأعشى أو الى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسينتهى بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ، وهى أنه لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وانما ينبغى أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله ، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة الى ما اتخذت اليه من علم بالقرآن والحديث . فهى إنما تكلفت واختُرعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها الى غاية واحدة هى هذه النظرية التى قدمتها ، فسنجهد فى أن نبحت عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً . وأنا أعتز من الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر ، وبأنى أشك شكاً شديداً فى أنه قد ينتهى بنا الى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسنحاوله .

(٢) منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم الى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التى أرمى اليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من

أوان الشعب ، وأن أريح نفسى من الردّ والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج الى مناقشة .
أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء فى أوّل هذا العصر الحديث . والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرّد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقوّمها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنّانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا وورء وسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسميّة الحرّة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرّة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشغصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يصاد هذه العواطف القومية والدينية ، يجب ألا نتقيد بشىء ولا ندعن لشىء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح ، ذلك أنا اذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر الى المحاباة وإرضاء العواطف ، وسنغل عقولنا بما يلائمها .

وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجباً يتعصبون على العرب؛ فلم يبرأ علمهم من الفساد، لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم اياه، ولم يعرضوا لمبحث على ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الاسلام ويعزّزه ويعلى كلمته، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، وما نافرته انصرفوا عنه انصرافاً. أو كان القدماء غير مسلمين: يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون: تعصبوا على الاسلام ونحوها في بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه، فظاهوا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة. ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرّقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله الحدّوث لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الاهواء، لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذي نجد بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن، ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها. وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء. فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (ديكارت) منذ العصور الأولى، لما احتاج (ديكارت) الى أن يستحدث منهجه الجديد. ولو أن المؤرّخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب (سينيوس) لما احتاج

(سينيوسوس) الى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وبعبارة أدنى الى الاجياز :
لو أن الانسان خلق كاملا لما احتاج الى أن يطمع في السكمال .
فلذبح لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم .
ولنجهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجهتهد في أن
ندرس الادب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معييين
بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا
البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الالهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية .
فان نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا
العلمى الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى
أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه ، فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً
من أسباب البغض ؛ إنما الالهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس الى ما يفسد
عليهم الحياة من البغض والعداء .

فأنت ترى أن منهج (ديكارت) هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والادب
فحسب ، وإنما هو خصب فى الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن
الايخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ،
بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب
منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويأخضوا من أغلال
العواطف والالهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول ،
فان تقيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

(٣) مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن

لا في الأدب الجاهلي

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون ، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية ، بل أنا أذهب الى أبعد من هذا ، فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين . ذلك أنى لا أنكر الحياة الجاهلية وانما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يسمونه الأدب الجاهلي . فاذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك اليها طريق امرئ القيس والنابعة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفي لأنى لا أثق بما ينسب اليهم ، وانما أسلك اليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لا سبيل الى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي . ونص القرآن ثابت لا سبيل الى الشك فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه ، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آبؤهم قبل ظهور الاسلام . بل أدرسها

فى الشعر الأمول نفسه ، فلوست أعرّف أمة من الأمم القدمة اسلمسكت بمذهب
المحافظة فى الأدب ولم تجدّد فىه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب
الجاهلین ظاهرة فى شعر الفرزدق وجرير وذى الرئة والأخطل والرعى أكثر من
ظهورها فى هذا الشعر الذى ینسب الى طرفة وعنبرة والشماخ و بشر بن أبى خازم .
قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غربية حين
تسمعا ، ولكنها بديهية حين تفكر فىها قليلا فليس من الیسیر أن نفهم أن
الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته الا أن تكون بینهم وبينه صلة
هى هذه الصلة التى توجد بین الأثر الفنى البديع وبين الذين یعجبون به حين
یسمعونه أو ینظرون الیه . وليس من الیسیر أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن
وناهضوه وجادلوا النبى فىه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه .
وليس من الیسیر بل ليس من الممكن أن نصدّق أن القرآن كان جديداً كله على
العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه
وجادل فىه بعضهم الآخر . انما كان القرآن جديداً فى أسلوبه ، جديداً فيما يدعو
الیه ، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتاباً عربياً ؛ لغته
هى اللغة العربية الأدبية التى كان يصطنعها الناس فى عصره ، أى فى العصر الجاهلى .
وفى القرآن ردّ على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية ، وفيه ردّ على اليهود
وفيه ردّ على النصارى ، وفيه ردّ على الصابئة والمجوس . وهو لا یردّ على يهود
فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ،
وانما یردّ على فرق من العرب كانت تمثلم فى البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما
كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ،
وضحوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالاموال والحياة .

أفتري أحداً يحفل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكنني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الاديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهود فعارضه اليهود ، وهاجم النصارى فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينية ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه الى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألّبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت الى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا؟ لأن البيئـة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية في مكة ، يهودية في المدينة . ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركى مكة ويهود المدينة .

وفي الحق أن الاسلام لم يكد يظهر على مشركى الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة الى اصطدام مسلّح ، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء الى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها

العرب . فهو يبطل منها ما يبطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلتقي في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذى يضاف الى الجاهليين والبحث عنها في القرآن !

فأما هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الدينى القوى والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية ، والا فإين تجد شيئاً من هذا فى شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنترة ! أو ليس عجباً أن يعجز الشعر الجاهلى كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! .

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل . فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجأوا الى الكيد ، ثم الى الاضطهاد ، ثم الى إعلان الحرب التى لا تبقى ولا تندر .

أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى فى سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها ، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما ضحت . وقل مثل ذلك فى اليهود ؛ وقل مثله فى غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذى يسمونه الجاهلى . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ؛ وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده فى هذا الشعر الجاهلى ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة

على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاوره ! وفيهم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوقفوا الى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك .

أفتظن قومًا يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهدلاً صحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ! كلا ! لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؛ وانما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نحتاط ، فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ؛ وانما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين الى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ؛ وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لاجهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : (رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا) . بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وامعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان والتدين . أليس هو الذي يقول : (الأعراب أشدُّ كُفْرًا ونِفَاقًا وأَجْدَرُ ألاَّ يَعْلَمُوا حَدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ) . أليس

قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال ! بلى . فالقرآن اذن يمثل الامة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيها الممتازون المستندون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة وامتيار والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً .

والقرآن لا يمثل الامة العربية متدينة مستبيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي ، وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزبين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ! أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدى بهذه الآيات (اَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ فِي اَدْنٰى اَلْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلّٰهِ اَلْمَرْءُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللّٰهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ) لم يكن العرب اذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالحهم الاقتصادي

بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة (لا يَلَا فِ قُرَيْشٍ اِيْلًا فِهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ
وَالصَّيْفِ) وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى
الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبي تحدثننا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب الى بلاد الحبشة .
لم يهاجر المهاجرون الأوتون الى هذه البلاد ! وهذه السيرة نفسها تحدثننا بأنهم
تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر . فلم
يكونوا اذن معتزلين ، ولم يكونوا اذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبس
والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالاً
ولا غلاظاً ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس الى الأمم الاخرى ،
كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من
هذه الأوجه التي أشرنا اليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة
والحديثة أن يختصوه بمحظ عظيم من العناية ، لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية
كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية والذي
يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم ؛ فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس
كله وغير امرئ القيس وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلي كله دون
أن تظفر بشيء ذى غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم .
فكما أنك عرفت من القرآن وحده ان قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية
وصلت بينهم وبين الامم الأجنبية فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ،
ان قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور
النبي ، لعل سوءها كان من الأشياء التي حجب الاسلام الى قلوب ناس كثيرين
منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب الى مستنيرين ممتازين من

ناحية ، والى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت اذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب الى فريقين آخرين : فريق الاغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين فى الربا ، وفريقى الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يتاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الاسلام فى صراحة وحزم وقوة الى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين فى ظلمهم ، وسلك فى هذا النضال والذناد مسالك مختلفة ، سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح فى تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقى من الربا ، وآذنتهم بحرب من الله ورسوله ان لم يفعلوا . وسلك فيهما مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها اصحاب الاموال فى البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها الى الله على أن يرد اليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيهما مسلكاً بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للاغنياء وسد لحاجة الفقراء .

أفتظن ان القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فالتمس لى هذا أو شيئاً كهذا فى الادب الجاهلى ، وحدثنى أين تجد فى هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك نضالاً ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذى لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرر وما يعرضه له من أذى ، والذى لا يمثل طغيان الغنى واسرافه فى

الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة ^{معلم} يمكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسلفه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا ننتظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال ، هذه الناحية التي ان فكرنا فيها قليلاً لم نلبث ان نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب ، فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجوداً كراماً مهينين للاموال مسرفين في ازدياتها ، ولكن في القرآن انما في ذم البخل والاحاق في ذم الطمع ، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية .

ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف في ماله وعن ظلمه والبغى عليه ، ويكفي أن تقرأ هذه الآية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجوداً متلفين للمال مهينين لكرامته وإنما كان منهم الجواد والبخيل وكان منهم المتلاف والحر يص وكان منهم من يزدرى المال ومنهم من يزدرى الفضيلة والعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله . وفي الحق أن العرب كانوا كذلك . وفي الحق أن هذا ملائم كل الملازمة لما يمثله القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة ، فقد كانت التجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الامم القديمة فهو مضطر الى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية

والاجتماعية التي تتصل بحب المال وجمعه والتي لا يظهر الأدب الجاهلي منها شيئاً .
ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف
كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة ، بل يدل القرآن على أكثر
من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير
وانما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يعرض في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب الى أبعد
مدى ، فانظر اليه كيف يدقق في تنظيم الصلة بين الدائن والمدين فيأمر باللين
وانتظار المعسر حتى يوسر . حتى اذا فرغ من هذا الامر بالمعروف والحلت على
الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمًا لا أعرف
أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال « يأبها الذين آمنوا اذا
تدايتهم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب
كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه
ولا يبخس منه شيئاً فان كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن
يمل هو فليمل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احدهما فتذكر احدهما
الأخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً
الى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا الا أن تكون
تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا اذا تبايعتم
ولا يضار كاتب ولا شهيد وان فعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله
بكل شيء عليم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فان أمن
بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن

يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم . . . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقا بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس رفقا بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أو قل وهو لذلك كان ملائماً لحياتهم الاقتصادية محققاً لآمال كثير منهم رافعاً لكثير من الظلم . ولیم يشرع الله هذه النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً ويقر اصلاحاً وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية الى أشياء كنا ننتظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الاشارة اليها فيه لو أن له نصيباً من صحة وصدق ، فهذا الشعر لا يعنى الابحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها الا من نواحى لا تمثلها تمثيلاً تاماً ، فاذا عرض لحياة المدر فهو يسمها مساً رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الأمر ان لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الاشارة اليه ، فاذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل ، فهل كان العرب في الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه في مراقبتهم ؟ أما القرآن فيمن على العرب بأن الله قد سخر لهم البحر وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحه ، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت في البحر كالاعلام ، وأذكر منها الصيد ، ففي القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففي القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب في الغلو الى أن أزعّم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا الى أن أزعّم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة ؛ ولكنني ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب

بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً ، والا فما عرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم . فأين تجد هذا أو شيئاً من هذا في الشعر الجاهلي ! ..
وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية في الحضرة والمدرة ، فأبين لك أن القرآن يحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا يحدثنا به هذا الأدب الجاهلي ، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلي .

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما أخلتهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية !
أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يسمونه الادب الجاهلي ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

(٤) الأدب الجاهلي واللغة

على ان هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة السكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلي ، ولعله أبلغ في اثبات ما نذهب اليه . فهذا الادب الذي رأينا انه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهلين بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . والامر هنا يحتاج الى شيء من الروية والأناة . فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة مامعناه ، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى ، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة .

نقول ان هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهتد في تعريف اللغة الجاهلية هذه ماهي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلي هذا قد ظهر فيه . أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون الى قسمين قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فُطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو السكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فمحييت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها باسماعيل بن ابراهيم . وهم يروون

حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته ان أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه اسماعيل بن ابراهيم .

على هذا كله يتفق الرواة ، وليكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبتته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) . وقد روى عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا .

وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد . ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق ان القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمي ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا ، في دقة وجلاء ، المسألة التي يجب أن نعني بـ *لغتها* . فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب سكان هذه البلاد العربية وان لم يتفقوا في تحديدها على ما يحدده الجغرافيون الحديثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد في التسمية وانما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً .

ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان ، فأهل اليمن عرب والاسباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً ، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابلليون في عصرهم الاول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابلين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق ، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق . وليس يعينني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنها في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الاخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وإنما يعينني أن أوضح النتائج الخطرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه الامم التي يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير عربية حيناً آخر . نعم كل هذه اللغات سامية ، وهي من هذه الناحية تتشابه في كثير من الاصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى . ولكن اللغة العبرانية سامية واللغة الفينيقية سامية ولغة الكلدانيين سامية واللهجات الآرامية كلها سامية ، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابلين في عصر حمورابي ولغة

الحيريين والسبئيين والحبش والانباط . واذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية
والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الاخرى ؟
واذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن تتفق وأن
نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون ، فهم يضعون لفظ « العربي » موضع لفظ
« السامي » وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه ان أرادوا دون أن يمنعنا ذلك
من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لسكل منها
خصائصها ومميزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعيننا وهي هذه اللغة الفصحى
التي نجدها في القرآن وفيما اتفقنا على ان نسميه أدباً عربياً . ومن الاسراف وازدراء
العقل والعلم أن نظمن ، في غير تحفظ ولا احتياط ، لما كان القدماء قد اتفقوا عليه
من أن العرب منقسمون الى بائدة وبقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس
والعماليق ومن اليهم ، والبقية تنقسم الى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة
عدنان . نقول من الاسراف أن تقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن
لا نعرف من عاد وثمود الا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجعل لغتهم جهلاً تاماً ولا
نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئاً ، ونحن لا نعرف طسماً ولا
جديساً ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلاً ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء
من علماء المسلمين الى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر
ونثر وخبر حاشى هذه الأخبار التي ألمّ بها القرآن المأمراً للغة والعبرة .

واذن فكل هذه الامم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم ولا للبحث ،
لأننا نجعلها الجهل كله ولا نعرف منها الا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه
الاسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الامر ليس كذلك في قحطان وفي عدنان فهما
شعبان عرفهما التاريخ ووصلت اليينا عنهما نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالاً . ونحن

نستطيع أن ندرس هذه النصوص درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في اللغة والأدب والتاريخ . واذن فموقفنا بازاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بازاء عاد وثمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقاً وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتساباً ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القدماء أن يرفعوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وان كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وان كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق العلماء المحدثون الى استكشاف اللغة القحطانية أو قل الى استكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية ، وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء الى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة وكما قرأوا لغة البابليين والاشوريين وكما قرأوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تقدر لعلماء المسلمين في القرن الأول والثاني للهجرة ، فيستنبطوا نحوها وصرفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب الى اللغة الحبشية القديمة منها الى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتها

الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله ، فان للغة الحميرية علمها المستقل الذى ينبغى أن يرجع اليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يابون الا أن تقام لهم الحجة ويعرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغفلون في ذلك ويلججون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدعى مدع أن اللغتين مقترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلم أن العربية شىء والعبرانية شىء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعى مثلاً أن يعترف بنتائج البحث الطبيعى والكيمائى دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيمائية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التى انتهت اليها الاخصائيون في العلوم الاخرى .

هؤلاء المارون لا يستطيعون أن يطمئنوا الى ما اطمان اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين نذبهم بان العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وانما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حميرية وان يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أننا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فلن يجدوا سبيلاً الى أن يتقدموا في قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة الى الخط العربى فقد يقرأون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أننا لو نترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيراً من الزمان والمكان في غير حاجة ولا غناء . ولكننا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علاقتها لعلمهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نرغم لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية

أخرى . وليقرأوا هذا النص القريب السهل الذى أوردته الاستاذ جويدي السكبير لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحيرية من القرب : « وهم واخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقههمو بمسألهمو لوفيهمو وسعد همو نعمتم »

قال الاستاذ جويدي فى تفسير هذه الكلمات :

(وهم) أى وهاب اسم رجل ، والالف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة وآخرها فى الكتابة الحيرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الاخيرة فهى بدل التنوين فى العربية .

(واخهو) أى وأخوه ففيه واو حذفت بعد الهاء . أما هو فى آخرها فهى بدل

ضمير الغائب وهو (ه) فى العربية

(بنو) كتب بالواو لانه للقبيلة

(كلبت) أى كلبه بالتاء المربوطة وليس فى الكتابة الحيرية تاء مربوطة

وكلمة اسم قبيلة

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن افعال فى اللغة

الحيرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

(المقه) اسم اله من آلهتهم كان يعبد فى هران وفى أوام .

(ذهرن) أى ذو هران ، الواو حذفت من ذو ، والالف من هران . وذو

بمعنى صاحب ، وهران موضع قال ياقوت انه حصن ذمار باليمن .

(ذن) أى ذان وهو اسم اشارة زيدت النون فى آخره لتأكيد الاشارة

وحذفت منه الألف كالعادة .

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى .

- (حجن) معناه لأن أو بسبب .
(وقههمو) أى أجاهم ، وهو هو ضمير المفعول فى الجمع .
(بمسأله) أى عن سؤاله .
(لوفيهمو) هو فعل لم يحذف منه حرف العلة كما فى هقنيو . ومعنى لوفيهمو
أى سلمهم .
(وسعدهم) أى وساعدهم .
(نعمتم) أى نعمة والميم بدل التنوين .
وليقروا هذا النص الآخر الذى أورده الاستاذ جو يدى نفسه لهذا الغرض بعينه :
(أخت امهو وشفنرم بملتى ختمن بخلف هجرن مريب شمتى وثنن لائل مقة بعل
أوم حجن وقههمو بمسألهو لوفيهمو)
وقال الاستاذ فى تفسير هذا النص :
(أخت امهو) أى أخت أمه وهذا اسمها و « هو » فى امهو بدل الهاء فى العربية .
(وشفنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى .
(بملتى) أى صاحبتى .
(ختمن) أى الخيمة فالياء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم والنون الاخيرة
بدل أل أداة التعريف .
(بخلف) أى وراء .
(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للإشارة .
(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن وكان اسمها عند القدماء من
اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميرى .
(شمتى) أى وضعتا .

- (وثمن) أى صنماً والنون فيه للاشارة .
(لال مقه) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .
(بعل) أى صاحب .
(أوم) أى أوام وحذفت منه الالف كما تقدم . وأوام بلد .
(حجن) أى لأن أو بسبب .
(وقههمو) أى أجابهم .
(بمسألهو) أى عن سؤاله .
(لوفيهمو) لسالمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون اليينا أن نتعمق فى تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما الى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا اننا بازاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بان تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس الا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى ثبتته لهم دون أن نفسره . فان كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ، كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والاسلاميين من العرب ، والآ فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

عبد كالم وشعنوها ذولى بت اله
لعاد وبنهيمى هنام وهعل الهمت قولم

ناو وهشينن بهمويرت بردا رحمنن وصنا
بورخ ذخرق ذلثلثنن وسبعى وخمس ماتم حيو(ل) « انتهى »

الامر اذن أوضح وأبين من أن نبيين القول في تفصيله ، فالحطانية شىء
والعدنانية شىء آخر ، والحميرية شىء والعربية شىء آخر . والذين يريدون تاريخ
الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحميرية ، كما أنهم لا يؤرخون الآداب العبرانية
أو السريانية .

واذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون الى قحطان والذين
كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال انها قحطانية قد هاجرت
الى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من السكبان والخطباء
يضاف اليهم نثر وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها
في القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لا سبيل
الى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ، فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة
أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف اليهم من الشعر والنثر في لغتنا الفصحى
كما يضاف الى عاد وثمود وطسم وجديس ومن اليهم من الشعر والنثر منحول
متكلف لا سبيل الى قبوله أو الاطمئنان اليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذى يمنع أن
يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الغنيين .
ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل شكاً ولا جدالاً بعد ظهور الاسلام ؛
فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة

حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ، ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة والاحيال المتباينة ، وفيها من سبق العرب الى حضارة باهرة وسلاطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى اذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الاسلام ، فأما قبل ظهور الاسلام فقد نحب أن نتبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين ، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية ، فما العلة اذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ! وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أيريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان ، وهي لغة قوم دونهم في السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدي الاسلام ؟ فان أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل اذن الى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان اداة لاطهار آثارها الادبية ؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم خطباؤها بلغة القرآن ؟ انما فعلوا ذلك لان ما يضاف اليهم من الشعر والسجع والنثر قد حمل عليهم بعد الاسلام حملاً .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى شمال البلاد العربية واستقر فيه وبعده بموطنه القديم ، فما الذي يمنع أن يكون هذا الفريق قد نسي لغته الاولى وتعلم لغة أهل الشمال واتخذها أداة للتخاطب وأداة لاطهار آثاره الادبية . ونحن نعلم ان الازد قد استقرت في مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية ؛ وكان الاوس والخزرج في المدينة وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولهم شعر صحيح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خراعة قحطانية وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ؛ وكذلك كانت قضاة . وأكثر الشعراء القحطانية الذين يروى لهم شعر جاهلي انما كانوا من هذه القبائل . وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد وتسلطت فيها وملك أبوه على بني أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس في حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ! بل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العليّ البيّن : أحدهما النسب ، فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان على أنها كانت تتردد في ذلك أحياناً فتنسب الى عدنان . ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون أن يأتي

بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى ايطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني انما هو شعب اسرائيلي هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الاحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الاغراض والاهواء للذة والمنفعة ! .

الثاني : هذه الهجرة التي يقولون ان فريقاً من عرب اليمن قد اضطر اليها اضطراراً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن ان هذه الهجرة حق لا شك فيه ، فهي من احاديث القصاص الى أن تقوم عليها الادلة العلمية . نعم ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سبأ كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف تمزقت سبأ كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي تمزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت اليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . واذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها الى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الاسلام واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس المأمأ بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الاسلام .

نحن اذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ولا نظمئن الى هذه الهجرة ، مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى الى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي : أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء اسماعيل بعد ان كانت الاسماعيلية

قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا اسماعيل بن ابراهيم . ونحن لانشك في أن العرب العاربة انما هم العدنانيون وفي أن العرب المستعربة انما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الاسلام لا قبله .

واذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذي يدل عليه لفظ اللغة العربية الفصحى أن يعتمدوا في هذا التحديد على الموطن الجغرافي لا على الأنساب والاساطير . والموطن الجغرافي للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز منه خاصة . فنحن اذا ذكرنا العدنانية فانما نريد سكان هذا الاقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً منا بصحة هذه الانساب التي تنتهي الى عدنان . ونحن اذا ذكرنا القحطانية فانما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الانساب التي تنتهي الى قحطان . ونحن اذن بازاء لغتين : احدهما كانت قائمة في الشمال وهي التي نريد أن نؤرخ آدابها ، والأخرى كانت قائمة في الجنوب وهي التي تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشتط حين ننسك ما يضاف الى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قبيل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

(٥) الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني الى الشعر الجاهلي العدناني نفسه ، فالرواة يحدّثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم ، فظل فيها الى ما بعد الاسلام أى الى أيام بنى أمية حين نبغ الفرزدق وجريير .

ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين ؛ لأننا لانعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أى لأننا ننكر أو نشك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الأساطير منه الى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيّمته مسألة لا تعنينا الآن . فلندعها الى حيث نعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بينا رأينا فيها بياناً مجملًا في « ذكرى أبي العلاء » . انما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما اذا صحّت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابدين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات الماديّة والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فاذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ، فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كِنْدَةَ أى من قحطان ، وأخرى لزُهَيْر ، وأخرى لعنتر ، وثالثة لآبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمر بن كاشوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام : البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ؛ وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الاسلام حملاً . ونحن الى الثانية أميل منا الى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذى تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قريش ولهجتها لم يكذب يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا ، جد القراء والعلماء المتأخرون فى ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة . ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التى تختلف فيما بينها اختلافا كثيرا فى ضبط الحركات سواء أكانت حركات بنية أو حركات اعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء فى نصب « الطير » فى الآية : « يا جيبال أوبى معه والطير » أرفعها ، ولا الى اختلافهم فى ضم الفاء أفتحها فى الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم فى ضم الحاء أو كسرهما فى الآية : « وقالوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم فى بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم فى الآية : « غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » . لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات فى القرآن فذلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا أتيج أن ندرس تاريخ القرآن ، انما نشير الى اختلاف آخر فى القراءات يقبله العقل ، ويسيغه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرآته كما كانت تتكلم ، فأملت حيث لم تكن تيسل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات

السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فمنكرها كافر في غير شك ولا ريبه . ولم يوفقوا الى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف » .

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا معتمراً في دينه وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم نعرف ان أحداً من المسلمين كَفَرُ أحدًا شئ من هذا . وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن ، وإنما هي شئ وهذه الأحرف شئ آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فعني أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها ؛ يفسر ذلك قول ابن مسعود : إنما هو كقولك هَلُمَّ وتعال وأقبل . ويفسر ذلك قول أنس في الآية (إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قبلاً) أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود (هل ينظرون إلا زقية واحدة) مكان (هل ينظرون الا صيحة واحدة) .

الأحرف اذن اللغات التي تختلف فيما بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والاثبات وفي حركات الاعراب فليست من الأحرف في شئ ، لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أي على سبع لغات مختلفة في ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تماروا في هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم ، ففهم عن ذلك وألح في نهيمهم . فلما توفي النبي استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة

كل يقرئ على الحرف الذي سمعه من النبي ، فاشتد الخلاف والمراء في ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما في جيوش المساهين التي كانت تغزو وتربط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة ؛ فرفع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المساهين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه في الأمصار وأمر بما عداه من المصاحف فحى محوًا .

وعلى هذا محيت من الأحرف السبعة ستة أحرف ولم يبق الا حرف واحد هو هذا الذي نقرؤه في مصحف عثمان ، وهو حرف قریش ، وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القراء فيه : فمد بعضهم وقصر بعضهم ، ونخم فريق ورقق فريق ، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها انما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن انما هي لغات محي منها ست وبقيت منها واحدة .

ولقد حول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقریش وخزاعة ، وليكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه اعراضًا . وربما كان من الحق علينا أن نثبت في هذا المسكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا اليه وتبين اننا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة وانما هم قوم آخرون أضافوا الى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئًا لم ينزل من السماء .

ولعل خير ما نستطيع ان نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف . قال : « قال ابو جعفر : فان قال لنا قائل :

فاذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف)
عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفاً في كتاب الله مقروءاً بسبع
لغات فتحقق بذلك قولك ، والافان لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بعد مكره صحة
قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الامر ، والنهي ، والوعد ،
والوعيد ، والجدل ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول في ذلك إن الاحرف
السبعة لغات في القرآن سبع متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب
مختلفة الالسن ، كما كان يقول بعض من لم يعن النظر في ذلك فتصير بذلك الى
القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذى لب ، وذلك أن الاخبار
التي بها احتججت لتصحيح مقاتك في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (نزل
القرآن على سبعة أحرف) هي الاخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله
ابن مسعود وأبي بن كعب رحمة الله عليهم وعن رويت ذلك عنه من أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلّفوا في قراءته
دون تأويله وأنكر بعض قراءه بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه ما قرأ بالصفة التي قرأ ، ثم احتكموا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن
صوب قراءة كل قارئ منهم على خلافها قراءة أصحابه الذين نازعوه فيها وأمر
كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم حتى خالط قلب بعضهم الشك في الاسلام لما
رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارئ منهم على
اختلافها ، ثم جللاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن
أنزل على سبعة أحرف . فان كانت الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك
كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مشبهة اليوم في مصاحف أهل الاسلام فقد

بطلت معانى الاخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر كلاً أن يقرأ كما علم ، لأن الأحرف السبعة اذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه ، لأن كل تال فاتما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل .
وإذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سورة وفسد معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم كل قارئ منهم أن يقرأه ، على ما علم ، اذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً في لفظ ولا اقتراحاً في معنى .
وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذى أوجه .
وفي صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم اختلفوا وتحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بان الأحرف السبعة انما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعانى ، مع أن المتدبر اذا تدبر قول هذا القائل في تأويله قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة في جميع القرآن ثم جمع بين قيله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالاخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين انه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وان بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله (الإزقية) وهي في قراءة تنا (الإصيححة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته وأن مقالته فيه مضادة حججه ، لان الذي نزل به القرآن عنده احدى القراءتين : إما صيححة وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لاجميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع ،

عنده في كلمة أو حرف من القرآن غير الكامة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى .
وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتداله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال
وأقبل ، لأن هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد ، وقد
أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من
القرآن ، فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله وإفساد قوله بحجته ، فقيل له :
ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التي
أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ
واتفاق المعاني كقول القائل : هلم وأقبل وتعال والى وقصدى ونحوى وقربى ونحو
ذلك : مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت
بالبیان به الألسن ، كالذي روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن
روينا ذلك عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل ، وقوله
(ما ينظرون إلا زقية) (وإلا صيحة) فان قال : ففي أى كتاب الله نجد حرفاً
واحداً مقرأواً بلغات سبع مختلفات الالفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت
من التأويل في ذلك ، قيل : انا لم ندع إن ذلك موجود اليوم وإنما أخبرنا أن معنى
قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) على نحو ما جاءت
به الأخبار التي تقدم ذكرها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونافي ذلك للعلل
التي قد بينا ، فان قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة ، ان كان الأمر
في ذلك على ما وصفت وقد أقرهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر
بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخت فرفعت
فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه .
أم ما القصة في ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ قترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمودة

ب حفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأى تلك
الأحرف السبعة شاءت ، كما أمرت ، إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة ، أن تكفر
بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعها
على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأى الثلاث
شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله
فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت في قراءته بأى الأحرف السبعة
شاءت ، فرأت ، لعل من العلة أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف
واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما
أذن له في قراءته به . فان قال : وما العلة التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد
دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا أحمد بن عبدة الضبي قال حدثنا
عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمارة بن غزيرة عن ابن شهاب عن خارجة
ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر رحمه الله فقال : ان أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهافتوا تهافت الفراش في النار واني أخشى ألا
يشهدوا موطننا الا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى
فلو جمعته وكتبته ! فنفر منها أبو بكر وقال : أفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ! فتراجعا في ذلك . ثم أرسل أبو بكر الى زيد بن ثابت ، قال زيد :
فدخلت عليه وعمر محزئ ، فقال لي أبو بكر : ان هذا قد دعاني الى أمر فأبيت
عليه ، وأنت كاتب الوحي ، فان تكن معه اتبعتمكما وان توافقني لا أفعل . قال :
فاقتص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم
يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ! الى أن قال عمر كلمة : وما عليكم لو فعلتما

ذلك ؟ قال فذهبنا ننظر ، فقلنا لا شيء والله ، ما علمينا في ذلك شيء . قال زيد :
فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الادم وكسر الاكتاف والعصب ، فلما هلك
أبو بكر وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت
الصحيفة عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم ان حديفة بن اليمان قدم
من غزوة كان غزاهها في فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان
فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذلك ؟ قال : غزوت فرج
ارمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فاذا أهل الشام يقرءون بقرأة أبي بن
كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، واذا أهل
العراق يقرءون بقرأة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل
الشام ، قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال : انى مدخل
معك رجلا لبيباً فصيحاً فما اجتمعما عليه فاكتباه وما اختلتما فيه فارفعاه الى .
فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا (إن آية ملكه أن يأتيكم
التابوت) قال زيد فقلت (التابوت) وقال أبان بن سعيد (التابوت) ، فرفعنا
ذلك الى عثمان فكتب (التابوت) . قال : فلما فرغت عرضه عرضة فلم أجد فيه
هذه الآية (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) الى قوله (وما بدلوا
تبديلاً) قال : فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم
استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتھا عند
خزيمة بن ثابت فكتبتها . ثم عرضه عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين
(لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . .) الى
آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدھا عند أحد منهم ، ثم
استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدھا عند أحد منهم حتى وجدتھا مع رجل

آخر يدعى خزيمة أيضاً فأثبتها في آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجمعتهما سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً . ثم أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها اليها ، فأعطته اياها ، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها اليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل الى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزوة فأعطاهم اياها فغسلت غسلًا » (الطبرى ج ١ ص ١٨ - ٢١ طبع بولاق)

وانظر الى الطبرى كيف يزود عن موقف عثمان بازاء هذه الاحرف الستة التى محاها رحمة بالمسلمين واشفاقاً عليهم أن يتورطوا في الخلاف والمراء فيما لا ينبغى فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى : « فان قال بعض من ضعف معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقر أهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : ان أمره اياهم بذلك لم يكن أمر ايجاب وفرض وانما كان أمر اباحة ورخصة ، لان القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الاحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الامة ؛ وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على انهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون فى ثقله القرآن من الامة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الاحرف السبعة ، فاذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا اذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو النظر للاسلام وأهله فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا الى الجناية على الاسلام وأهله أقرب منهم الى السلامة من ذلك . » (الطبرى ج ١ ص ٢٢)

وانظر الى هذا النص الذى يقطع كل خصومة فى هذه القراءات التى عرضنا

وقلنا ان مصدرها اختلاف اللهجات . قال الطبرى :

« فاما ما كان من اختلاف القراءة فى رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف الى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف) بمعزل ؛ لانه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة فى قراءته بهذا المعنى يوجب المرء به كفر المارى به فى قول أحد من علماء الامة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمرء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون اليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدمنا ذكرها فى أول هذا الباب . » (الطبرى ج ١ ص ٢٣)

فلندع هذا الاستطراد ولنمض فيما كنا فيه فنقول : ان هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعى اللازم فى الشعر فى أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونتها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات . واذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم فى الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها فى وزن الشعر وتقطيعه الموسيقى ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف فى اللهجة وبين الأوزان الشعرية التى كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائما بعد القرآن ، وليس من شك فى أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد

الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي .
ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست
انكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكني أظن أنك
تسئ شيئا يحسن الأتساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للادب
لغة غير لغتها ، وتقيدت للادب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في
لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي
لغة قريش . فليس غريبا أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها
ونثرها ، في أدبها بوجه عام . فلم يكن التميمي أو القيسى حين يقول الشعر في الاسلام
يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك
واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة . كان للدورين من اليونان
شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية ، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونانية ،
ثم لما ظهرت اثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والاوزان اليونانية
والنثر الأتيكي ، وأصبح الدوريون اذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع
في أثينا من مناهج النظم والنثر ويصطنعون اللغة اليونانية التي هذبها مذهب
الاثينيين في الكلام ، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم
الى لغة الاثينيين ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم . وكذلك فعل العرب بعد الاسلام :
عدلوا في لغتهم الادبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجاتهم الخاصة الى لغة
القرآن ولهجتها . والامر كذلك في الامم الحديثة الكبرى ذات الاقاليم المتناهية
والاطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً
واحداً حياً هو مثل فرنسا . ففي فرنسا الى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية
لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها ، ومع ذلك فأهل الأقاليم اذا أرادوا أن

يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية. وقليل جدا من بينهم من يذهب مذهب (ميسترال) فيكتب في لغته الاقليمية الخاصة . وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب . ذلك أن في لغتنا المصرية العصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول ، فأهل مصر العليا لهجاتهم ، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولأهل القاهرة لهجاتهم ، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا ، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الاشياء ، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام . ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الاقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل اليها العرب بعد الاسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش ، أي لغة القرآن ولهجته .

* * *

فالمسألة إذن هي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ أما نحن فنتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكروا ولم تكن تتجاوز الحجاز . فلما جاء الاسلام عمّت هذه السيادة وسارسلطان

اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب .
واذن فنحن اذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين
عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه
أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدها في القرآن والحديث وما وصل
اليينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش فما نرى أنه يحتمل شكاً أو
جدالاً ، فقد أجمع العرب على ذلك بعد الاسلام واتفقت كلمة علماءهم ورواتهم
ومحدثهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش أو قل على أن هذا الحرف
الذي بقى لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قريش . وقد يكون من التكلف
والتحذق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش وألا يظهر في
العصر الاسلامي الاول ولا في أيام بنى أمية ولا في أيام بنى العباس من ينكر هذا
أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الاعجمية ومن الشعوبية الحميرية ومن
الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه
اللغة ليست لغة قريش وإنما هي لغة قبيلة أخرى مها تكن هذه القبيلة .

والواقع ان لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين في بلاد
العرب : احدهما لغة الجنوب التي أشرنا اليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة
الشمال . وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل صحتها شكاً
ولاربية إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الاجماع من جهة ، وأمام قرشية
النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم
قريش للفظ القرآن في غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن
في اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه

القرشيين من جهة خامسة ، الى أن نسلم بان لغة القرآن انما هي لغة قريش .
ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش من قبائل الحجاز
ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتميم ، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس
والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه القبائل
اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا في النسب وفي
اتناء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر .

ومع هذا فقد قلنا ان لغة قريش سادت قبيل الاسلام . ونحن اذا فكرنا
عرفنا أن سيادة اللغات انما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث
عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية
قبيل الاسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه
السيادة الرومية في أطراف الشام . فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة
وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما
يظهر حجازية ، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة ، انما كانت بيئات مختلطة
أقرب الى الاعجمية منها الى أى شىء آخر . فلم تبق الا بيئات أربع : بيئة
كندية في نجد ، ولكن هذه البيئة كانت يمنية ان صح ما زعم الرواة والمؤرخون!
وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى
والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . وبيئة أخرى قرشية في مكة كان
لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى في مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى
كان يعتر بسلطان اقتصادى عظيم ، فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة في يد
قريش ، وكان هذا السلطان يعتر بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التي كان

يحب اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش اذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيئة ثالثة هى بيئة الطائف كان لها شىء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيئة المكية . وبيئة رابعة فى شمال الحجاز هى هذه البيئة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكننا نظن أن أحداً لا يفكر فى أن يقول ان هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلاً عن ان هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشاً فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش اذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وانما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الاسواق التى يشار اليها فى كتب الادب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سبيل الى الاجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التى كانت شائعة فى هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نياس من الوصول فى يوم من الايام الى تاريخ علمى لهذه اللغة قبل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل الينا فى هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعى الى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب .

ونظن أننا فى غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لج

فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فايراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعده الناس من الفقه بطبائع الاشياء . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الارض ، ثم على ايطاليا ، ثم على الامبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الامم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولنتقل الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وان كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة ، لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي . وهي أننا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السداجة لم يتح لنا مثله . انما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا : أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وانما هي شيء تُكَلِّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض

الايام وسواد الليالى ؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدا من السداجة لنصدق أن فلانا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة ، فإذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ فتقول : نعم ! قال امرؤ القيس أو قال عنتره أو قال غيرهما من الشعراء . . . وينشد بيتا لا تشك ان كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذى يستشهد عليه من ألفاظ القرآن !

وهنا نمس أمرا من هذه الامور التى سيغضب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنعرض فى طريقنا كما بدأنا لاواربين ولا مخادعين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت فى تكلف وتصنع لغرض من هذه الاغراض المختلفة التى كانت تدعو الى وضع الكلام وانتحاله ، لا ثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لا ثبات أن عبدالله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل فى القرن الثانى والثالث للهجرة . وأنت تذكر قصته مع نافع ابن الأزرق هذا ، وعمر بن أبى ربيعة حين أنشده : « أمن آل نعم أنت غاد فبكر » وأنت تعلم أن عبدالله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس على مولاه شيئا كثيرا ، وهو عكرمة . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ، لان ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولان ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من على . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النبى مدينة العلم ، ويجعل عليها بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سداجة وسهولة ويسر لا لشيء إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير ، وهو أن يسمع الطالب لفظا من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء ، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلا الى ما أراد ؟ ولعل لهذه القصة أصلا يسيرا جدا ، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس .

وهذا النحو من التكلف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعا معروفا في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع . ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعقّق في إثبات هذا ؛ إنما أحيلك الى كتاب « الأملى لأبي علي القالى » والى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف تنسب الى الأعراب رجلا ونساء شبا با وشيبا . وسترى مثلا بنات سبعا اجتمعن وتواضفن أفراس آبائهن ، فتقول كل واحدة منهن فى فرس أبيها كلاما غريبا ومسجوعا يأخذه أهل السداجة على أنه قد قيل حقا ، فى حين أنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم . وقل مثل ذلك فى سبع بنات اجتمعن وتواضفن المثل الأعلى للزوج الذى تظمّع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقبلن كلاما غريبا مسجوعا فى وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح الى ماتجب المرأة من الرجل .

ومثل هذا كثير شعرا ونثرا وسجعا ، تجده فى الأملى والعقد الفريد وديوان المعانى لأبي هلال وغيرها من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النحو من

الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء .
والكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد اليه لأقول ما كنت أقول
منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر
الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم
ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على
أصحابه حملاً بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا
محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت
الناس على وضع الشعر والنثر وانتحالهما بعد الاسلام .

الكتاب الثالث

أسباب انتحال الشعر

١

ليس الانتحال مقصوداً على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويرد كل شيء فيه الى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا الإماما كافييا بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها ؛ وإنما نظروا الى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذّة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحد ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد ، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينها وبين تاريخ

العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم ، ولست أذكر من هذه الامم القديمة الا ائمتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية . فقد قدر لها تين الامتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى . وكلتاها تحضرت بعد بداوة . وكلتاها خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاها انتهت الى نوع من التكوين السياسي دفعها الى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلتاها لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً وانما نفعت وانتفعت وتركت للانسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع به الى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً ، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .

وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسي الى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان اليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ، وتركت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

وفي الحق أن التفكير الهادىء في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ أليست هذه الاشارة التي قد مناهنا الى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتهت الى نتائج واحدة أو متقاربة !

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذى نحن بازاءه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا ، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التى نحاول أن ندرسها فى هذا الكتاب ، والتى يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها الى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وإنما انتحل الشعر فى الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والايان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين اليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس الى اليونان والرومان لم تنته بعد ، وأنها لن تنتهى غدا ولا بعد غد . وانت تعلم أنها قد وصلت الى نتائج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفًا متوارثًا من تاريخ هاتين الأمتين وأدابهما . وأنت اذا فكرت فستوافقنى على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو فى حقيقة الأمر تأثر الباحثين فى الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذى دعوت اليه فى أول هذا الكتاب ، وهو منهج (ديكارت) الفلسفى .

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن ننأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة ، أو قل أقرب

الى الغربية منها الى الشرقية . وهي كما مضى عليها الزمن جدت من التغيير
وأُسِّرت في الاتصال بأهل الغرب .

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ،
فليس ذلك إلا لان في مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ،
وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي
في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى
نشر هذا العلم الغربي ؛ كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ،
وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل
الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم الإمام قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي
تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل
نفسك بعد هذا الإمام ماذا بقي مما كان يعتقد القدماء في تاريخ الآداب عند
هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة والأوديسا ؟ أحق
ما كانوا يؤمنون به في شأن (هوميروس) و (هيرودوس) وغيرهما من الشعراء
القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساسا لسياستهم وعلمهم وأديبهم
وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيد حقا أن تقرأ ما كتب
(هيرودوت) في تاريخ اليونان ، و (تيتوس ليفوس) في تاريخ الرومان ، وما
يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا
من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن اسحق و يرويه الطبرى من تاريخ العرب
وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر . ذلك لأن
الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم

تستطع بعدُ أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام
والأساطير.

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثيرة من هؤلاء الأدباء
والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل
الناشئ . فالستقبل لمنهج (ديكارت) لا لمنهج القدماء .



السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت الى انتحال الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحي ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه ، لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أن لا سبيل الى فهم التاريخ الاسلامي مهما تختلف فروعه إلا اذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني .

هم مسلمون لم يظهر وا على العالم إلا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعترفوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون الى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . واذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلًا بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلًا في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستفادة منهما جميعاً فخلق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة

عند العرب اساساً للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ
وسترى عند ما تعمق بك قليلاً في هذا الموضوع اننا لسنا غلاة ولا مخطئين .
وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي
وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأولياؤها من ناحية أخرى . أما في أول عهد
الاسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد
جدلياً خالصاً ، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بازاء الكثرة المطلقة من قومه ،
يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويفهمهم ويضطرهم
الى الاعياء . وهو كلما بلغ من ذلك حظاً انتصر له من قومه فريق حتى تكون
له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً ، ولم يكن يطمع في ملك ولا
تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك في دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت
قوته وقوى أمره اشتدت مناضلة قريش له وفتنتها إياه حتى كان ما تعلم من
الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي الى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة الى المدينة ، وعمّا أعدّ الأ نصار
لنصر النبي وإيوائه ، وعن النتائج المختلفة التي أنتجتها الهجرة . ولكننا نستطيع
أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش
وضعاً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن
كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير .

منذ هاجر النبي الى المدينة تكونت للاسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية
وبأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة
والسنن القديمة ، الى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً في نفوس قريش من الدين

وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية في الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل اليها بتجارتها في الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن الاستيلاء على العير هو أصل الواقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر فليس من شك اذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن ، والطرق التجارية لمن تخضع .

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً . ولكننا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعيننا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد الى جهاد سياسى بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأَنْصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة تحدثنا بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة . وكان ذلك معقولاً وطبيعياً ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى الشام . ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التي تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوثق صلوات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت اذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي الا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأَنْصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أُحُد » وما هي الا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء

الأَنْصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويُشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقاً ، فقد كان شعراء الأَنْصار يدافعون قريشا عن النبي وأصحابه وهم من قريش ، وكان شعراء قريش يهجون مع الأَنْصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ، فإن النبي كان يحرّض عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويُعيدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأَجْر والمثوبة عند الله ، ويتحدّث أن جبريل كان يؤيد حسانا .

كثير الهجاء اذن واشتد بين قريش والأَنْصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثار للدماء المسفوكة ، وجدّهم في الدفاع عن الأَعراض المنتهكة . فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش في جهادها بالسنان واللسان والأَنْف والأَمْوال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنّها لم توفق . وأمست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فاذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى في المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس و ينتظر لعل هذا السلطان السياسى الذى انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأَنْصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأَنْصار ، وأصبح الناس جميعاً في ظاهر الأمر اخواناً مؤتلفين في الدين .

ولعل النبي لو عمّر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن

وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ؛ وليكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الامة التي جمعها بعد فرقة ، فأى غرابة في أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نوبها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد !

وفي الحق أن النبي لم يكذب يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون ؟ ولمن تكون ؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك الى قريش . فما هي الا أن أذعن الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الامارة الى قريش . وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عبادة الأنصاري الذي أبا أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلاة المسلمين ، وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوى الشكيمة ماضى العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره . قتله الجن فيما يزعم الرواة . وانصرفت قوة قريش والأنصار الى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر ، الى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات .

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، أو بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدّثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي . وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهي أن قريشاً والأنصار تذكروا ما كان قد هجا به

بعضهم بعضاً أيام النبي ، وكانوا حراساً على روايته يجدون في ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به الا صاحب العصبية القوية اذا وتر أو انتصر .

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي ، فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عنى يا عمر ، فوالله لقد كنت أشهد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى ، فمضى عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدّمناه من أن الأنصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطعن إلى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بأيديهم وأستهم من محمد .

وكان عمر قرشياً تكره عصبيته أن تزدرى قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضبط أمور الرعية ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

تحدث الرواة أن عبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالوا جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا ونشده ، قال : هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء ، قال : هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعاك ، قال حسان : ان شئتما فابدأ وان شئتما بدأت ، قالوا : بل نبداً ، فأخذنا ينشده مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالرجل ، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته وهضبا إلى مكة . وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقص عليه الخبر ، قال عمر : سأردهما عليك ان شاء

الله . ثم أرسل من ردهما ؛ حتى اذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدهما ما شئت ؛ فأنشدهما حتى اشتفى . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب الأغاني — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضعائى ، فأما اذا أبوا فاكذبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار يكتبون هجاءهم لقريش على الأليضيع .

قال ابن سلام : وقد نظرت قريش فاذا حظها من الشعر قليل فى الجاهلية ، فاستكثرت منه فى الاسلام : وليس من شك عندى فى أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذى يهجى فيه الأانصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التى كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة فى قريش فحسب ، بل أصبحت فى بنى أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ؛ واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله الى بنى أمية بعد تلك الفتن والحروب .

فى ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التى كان يخططها عمر ، وهى منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائى قبل الاسلام . وعاد العرب الى شرِّ ما كانوا فيه فى جاهليتهم من التنافس والتفاخر فى جميع الأمصار الاسلامية . ويكفى أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الانصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم الى أى حد عاد العرب فى ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة التى تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شذب برملة

بنت معاوية نكاحية في بني أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ! وأما يزيد فقد كان صورة لجدّه أبي سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الاسلام وماسنه للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار ، فاستعفاه وقال : أتريد أن تردني كافرا بعد إسلامي ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقنعا مشهورا .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجدّه أبي سفيان ، يؤثر العصبية على كل شيء وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرّة التي انتهكت فيها حرّات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرّة انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرا ، أي من الذين أذلوا قريشاً . ولست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب الى معاوية أن يحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصاري الوحيد الذي شايع بني أمية الى أن يقول :

ياسعدُ لا تجب الدعاء فما لنا نسبُ نُجيب به سوى الأنصارِ
نسبُ تخيِّره الإله لقومنا أثقلُ به نسباً على الكفار !
إن الذين ثووا ببدر منكمُ يوم القليب هم ووقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمرا على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو ، وأولى عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم

المسرف كيزيد ، والمقتصد كماوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية الى شىء يشبه العطف على الانصار والرثاء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الانصار الراثين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم ؛ فقد يحدّثنا الرواة أنه مرَّ بنفر من المسلمين فاذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ؛ فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي ؛ وأثر ذلك في نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت الى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبتّه من دخول الحزن على نفوس الانصار لهذا الموقف الجديد الذى وقفته منهم قریش : —

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| أقام على عهد النبيّ وهديّه | حواريّه والقولُ بالفعل يعدلُ |
| أقام على منهاجه وطريقه | يؤالى ولىّ الحقّ والحقّ أعدل |
| هو الفارس المشهور والبطل الذى | يصول اذا ما كان يوم مُحجّل |
| اذا كشفت عن ساقها الحرب حشّها | بأبيض سباقٍ الى الموت يُرقل |
| وإن امرأ كانت صفيّة أمه | ومن أسد فى بيتها لمرقّل |
| له من رسول الله قُرْبى قريبة | ومن نصره الاسلام مجدّ مؤلّل |
| فكم كربة ذبّ الزبير بسيفه | عن المصطفى والله يعطى فيجزل |
| فما مثله فيهم ولا كان قبله | وليس يكون الدهر ما دام يدبّل |
| ثناؤك خير من فعال معاشر | وفعلك يابن الهاشمية أفضل |

فانظر الى هذين البيتين فى أول المقطوعة كيف يمثّلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الانصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو الى شىء من الاستطراد لا بأس به ؛ لأنّه

لا يتجاوز الموضوع كثيراً ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الابيات أنه قصد بها الى
الالحاح في مدح الزبير وإحصاء ما أثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفا لا يلائم
قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير
بالدقة . أفستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدت هذه الأبيات وطولتها
وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجمل الى ما كانت تريد
العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسى ابنه عبد الله
بنوع خاص .

واستطرد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك
ما كان من هجاء الأخطل للأنصار وهم يتحدّثون — كما رأيت — أن النعمان
ابن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتا نرويها لك ، فسترى
فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف الى الشعراء
ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ،
أو قل يمالئهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدّثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذي
شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف
على الأنصار ذكرا لعهد النبي ، أو احتفاظا بمودّة الأنصار ليوم الحاجة قال
النعمان بن بشير لمعاوية :

| | |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| معاويَ إلا تُعْطِنَا الحَقَّ تعترف | لِحَى الأَزْدِ مشدوداً عليها العمائم |
| أيسْتُمْنَا عبد الاراقم ضالة | وماذا الذي تجدى عليك الأراقم! |
| فألى نأرٌ دون قطع لسانه | فدونك من رُضيه عنك الدراهم |

لعلك في غيب الحوادث نادماً
أو الأوس يوماً تحتترك المحارم
شماطيطُ أرسلتُ عليها الشكائم
وعمرانُ حتى تستباح المحارم
وتبيض من هول السيوف المقدم
فتغريه فالآن والأمر سالم
توارث أبائي وأبيض صارم
نوى التسبب فيها لهدمي خنارم
أذلت قريشاً والأنوف رواعم
وأنت بما يخفي من الأمر عالم
وليملك عما ناب قومك قائم
وطارت أكف منكم وجماجم
وأنت على خوف عليك التمام
ومن قبل ما عصت عليك الأدهم
مكان الشجاء والأمر فيه تفاقم
ولا ضامناً يوماً من الدهر ضائم
ستترقى بها يوماً اليك السلام
لذلك التي في النفس مني أكاثم
ولكن ولي الحق والامر هاشم
فمن لك بالأمر الذي هو لازم
ومنهم له هادي إمام وخاتم

وراع رويداً لا تسمنا دنيةً
مى تلق منا عصبة خزرجية
وتلقاك خيل كلقطاً مستطيرة
يسومها العمران عمرو بن عامر
ويبدو من الخود العزيرة حججها
فتطلب شعب الصدع بعد الثمامه
والإفشوي لامة تبعية
وأسمر خطي كان كعوبه
فان كنت لم تشهد بيدر وقية
فسائل بنا حي لؤي بن غالب
ألم تبدر يوم بدر سيوفنا
ضربناكم حتى تفرق جمعكم
وعادت على البيت الحرام عرائس
وعضت قريش بالانامل بغضة
فكنا لها في كل أمر نكيده
فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا
وإني لاغضى عن أمور كثيرة
أصانع فيها عبد شمس وإنني
فما أنت والأمر الذي لست أهله
اليهم يصير الأمر بعد شتاتيه
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم

فظاهر جداً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حملت على النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي الى تأييد الحزب المناوئ ، لبني أمية ، فانضموا الى علي ، فلما نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمي المذهب ولا علوي الرأي ، إنما كان أموياً أو بعبارة أصح : سفيانياً . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي سفيان الى مروان بن الحكم تحوّل عن الأمويين الى ابن الزبير وقتل في ذلك .

فأنت ترى الى أي حدّ كانت العصبية قد اتهمت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان ابن بشير لمناهضة خصومها . ولسكني لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخي الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذي لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة .

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون الى أن يختلفوا ، فقد دخلت العصبية في الرواية أيضاً . أما الأنصار فكانوا يتحدّثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ، ولكن عبد الرحمن بن حسان الانصاري كان يحب امرأة صاحبه القرشي ويختلف اليها ، فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ، وأنبأت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته ، وأخفاها في إحدى الحجري ، واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها ، فلما استقرّ به المقام عندها أقبل زوجها

فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجور ، فإذا هو يرى امرأته ، ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قریش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها الى ما كانت تريد رعايةً لحرمته الصديق .

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكك به الأنصار وقریش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجة بعيد كل البعد عن النساء :

كان الصديقان يتصيدان بأكأب لهما ، فقال القرشي لصاحبه :

أزجر كلابك إنما قَلَطِيَّةٌ بَقْعٌ ومثلُ كلابكم لم تصطدِ

فردَّ عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمر يغنيننا عن المتصيدِ
إنا أناس رَيِّقُونَ وأمكم ككلابكم في الولع والمترددِ
حزناكم للضبِّ تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهتدِ

وعظَّم الشربين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :

صار الدليلُ عزيزاً والعزيز به ذلٌّ وضار فروع الناس أذنا
إني لملتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أربابا
وفارقوا طلعتكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشي بشعراء من مضر وربيعة . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى الى معاوية ، فأرسل الى سعيد

ابن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشعارين مائة سوط ، وكان سعيد عطوفا على الانصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفا عليهم أيام عمر ، وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة ففكره أن يضربه ، وكره أيضا أن يضرب القرشي فعطل أمر معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتنصّب لأخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيرا في الشام هو النعمان بن بشير فكتب اليه :

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| ليت شعري أغائب أنت بالشأ | م خليلي أم راقد نعمان |
| أية ما تكن فقد يرجع الغنا | ب يوما ويوقظ الوسنان |
| إن عمرا وعامراً أبويننا | وحراما قدما على العهد كانوا |
| أنهم ما نعوك أم قلة الكفة | اب أم أنت عاتب غضبان |
| أم جفاء أم أعوزتك القرايط | س أم أمرى به عليك هوان |
| يوم أنبت أن ساقى روضة | ت وأتتكم بذلك الركبان |
| ثم قالوا إن ابن عمك في بلد | وى أمور أتى بها الحدنان |
| فنسيت الأرحام والود والصحة | بمة فيما أتت به الأزمان |
| انما الرمح فاعلم قنائة | أو كبعض العيدان لولا السنان |

قالوا : فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سعيداً عطل أمره ، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده ، قال معاوية : فتريد ما ذا ؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان ليُضَيِّنَ أمرك في الرجلين جميعاً ، ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات :

يا بن أبي سفيان ما مثلنا جارٍ عليه ملك أو أمير

اذكر بنا مقدم أفراسنا بالحنو اذا أنت الينا فقير
واذكر غداة الساعدي الذي آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد مرّ بكم يومٌ ببدر عسير
ان ابن حسان له نائر فأعطه الحقّ تصحّ الصدور
ومثل أيام لنا شتتت ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خُزراً كاظمات تزيير
يصول حولى منهمُ معشر ان صأتُ صالوا وهمُ لى نصير
يأبى لنا الضيم فلا نُعَمَلَى عزّ منيع وعديد كثير
وعنصره في عز جرثومة عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطا ، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدّ العبد خمسين . فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب اليه ان يتم عليه المائة ففعل . واتصل الهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابا خاصا ضخما في هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ، لا نقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول في مصر وأفريقيا والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفرا مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار ، فكيف

إذا تجاوزها الى الخوصومة بين القبائل الأخرى ! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمانية ، وتعصبت مضر على بقية عدنان ، وتعصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر . وقل مثل ذلك في اليمن ، فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولحمير عصبيتها ولضاعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها ، فلها شكل في الشام ، وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزلت سلطان بني أمية ، لانهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس .

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفا يسيرا من تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظا . فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الامصار أيام بني أمية وراجعت شعرها ، فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة الى الشعر تقدمه وقودا لهذه العصبية المضطربة . فاستكثرت من

الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء .
وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يعتقد
القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه « طبقات الشعراء »
وهو يحدثنا بأكثر من هذا ، يحدثنا بأن قريشا كانت أقرب العرب شعرا في
الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر في الاسلام .
وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان
يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله . ولو جاءكم وافراً لجاكم علم وشعر
كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لا ثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا
بأس بأن نلم به الإمامة قصيرة . فهو يرى أن طرفة بن العبد وعميد بن الأبرص
من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم
يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان
الشاعران قد قالا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم ،
واذن فقد قالا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق
على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا بقصائد عشر
فأضافوا اليهما ما لم يقولوا ، وحمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه
ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وثمود وغيرهم ،
ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلف . وأي دليل على ذلك أوضح من هذه
النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عادا وثمودا ولم يبق منهم باقية ! .
وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود . ولكننا

انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما تبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب منها السياسية ومنها غير السياسية . كان القدماء يتبينون هذا . ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن الغاية . وهن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئاً من أولية الشعر العربي . فروى أبياتا تنسب لجذيمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزُهَيْر بن جَنَاب ، ونحو هذا . وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر وضافته الى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم . ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهي أن مؤرخ الآداب مضطرب حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق ويجب أن يشك هذا الشك كما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت — كما يقولون — دوراً في الحياة السياسية للمسلمين .

الدين وانتحال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثراً في تكلف الشعر وانتحاله وضافته الى الجاهليين ، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين الى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج اليه هذا الموضوع للهونا وألهينا القارىء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الانتحال المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة والمسلمين عامة . فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به الى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ، وكان هذا النوع موجهاً الى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم وأخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونا آخر من الشعر المنتحل لم يصف الى الجاهليين من عرب الإيس واما أضيف الى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الأمة الانسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الانسية وتخضع

لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع . وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها هم الذي يلهمون شعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبید وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها . وفي القرآن سورة تسمى (سورة الجن) أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله ورسوله ، وعادوا فأندروا قومهم ودعوهم الى الدين الجديد . وهذه السورة تنبئ أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا بالمأما يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قرب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع فرجموا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلواها استغلالاً لا حد له ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون اليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقها بالشعر في العصر الاسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق الى ما كان من قتل سعد بن عباد ، ذلك الأنصاري الذي أبي أن يدعن بالخلافة لقريش وقلنا إنهم تحدثوا ان الجن قتلته . وهم لم يكتبوا بهذا الحديث ، وانما رووا شعراً قالته الجن تفخر فيه بقتل سعد بن عباد هذا :

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباد

ورميناه بسهمي ن فلم نخطيء عباد

وكذلك قالت الجنُّ شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعدَ قتيلٍ بالمدينةِ اظلمتْ له الأرض تهتز العِصاهُ بأسوقِ
جزى الله خيراً من إمامٍ وباركت يد الله في ذاك الأديم الممزقِ
فمن يسعَ أو يركبُ جناحِي نعامَةٍ ليدرك ما حاولت بالأمسِ يُسْبِقِ
قضيتَ أموراً ثم غادرتَ بعدها بوائقَ في أكمامها لم نُفْتَقِ
وما كنتُ أخشى أن تكونَ وفاته بكنفي سببتي أزرقِ العينِ مُطرقِ

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن . وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشماخ بن ضرار .

ولنعد الى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والانس باسم الدين . والغرض من هذا الانتحال — فيما نرجح — إنما هو ارضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ، ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرا قبل أن يجيء بدهر طويل ، تحدث بهذا الانتظار شياطين الجن وكهّان الانس وأخبار اليهود ورهبان النصرارى .

وكما أن القصاص والمنتحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضا فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف الى الأخبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل . واذن فيجب أن تحترع القصص والاساطير وما يتصل بها

من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحرار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الايمان به حتى قبل أن يُظللَّ الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش . فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها . وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون الى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر ، ولا سيما اذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص .

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر . فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بنى أمية وينتقل منهم الى بنى هاشم رهط النبي الأذنين . ويشتمد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام بنى أمية فيجتهد القصاص إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية . وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبنى هاشم من مجد في الجاهلية . وتشتد

الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين ، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف ، فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظا منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتعزى القصاص وغير القصاص بانتحالها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشا رهط النبي من ناحية ، وأن الملك قد استقرَّ فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تعاون العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس .

ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثلا واحدا يوضح ما ذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تحت على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش ، وهي تعطيك مثلا صادقا قويا لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا تترعى فيه صدقا ولا ديناً .

تحدث صاحب الاغانى باسناد له من عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجمته أطلب منه مغرما : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الاربعة وقل سمعت حسانا ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت أعوذ بالله أن أقترى على الله ورسوله ، ولكن ان شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت ، فقال : لا ، إلا أن تقول

سمعت حسانا ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ، فأبى على وأبى عليه ، فأقننا لذلك لا نتكلم عدّة ليال . فأرسل الى فقال قل أبياتا تمدح بها هشاما — يعنى ابن المغيرة — وبنى أمية ، فقلت معهم لى ، فسامهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألاَ لله قومٌ و لدتْ أختُ بنى سَهْمِ
هَشَامٌ وأبو عبِدٍ منافعٍ مِدْرَهُ الخِصْمِ
وذو الرُّحْمِينِ أشبَاكِ على القِوَّةِ والحِزْمِ
فهَذَانِ يندودَانِ وذا من كَثَبٍ يرمى
أسود تزدهى الأفرَا نَ مناعونَ للهِضْمِ
وهم يومَ عكاظٍ مَنعوا الناسَ من الهزْمِ
وهم من ولدوا أشبَوَا بسرَّ الحسبِ الضخْمِ
فان أحلفُ وبيت اللـه لا أحلفُ على إثمِ
لما من أخوة تبئى قصورَ الشَّامِ والرَّدْمِ
بأزكى من بنى رَيْطَةَ أو أوزنَ فى الحِلْمِ

قال : ثم جئت فقلت : هذه قلها أبى ، فقال لا ، ولكن قل قلها ابن الزبيرى ، قال فهى الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزبيرى . فانظر الى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسّان ، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذبح صاحبه أنه سمع حسانا ينشد هذا الشعر بين يدى النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم . ولكن صاحبتنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ، فاخصما . وكلاهما شديد

الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ،
فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الرحمن بن الزبيرى شاعر قریش .
ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر وهو هذا الذى يلجأ اليه القصاص
لتفسير ما يجدونه مكتوباً فى القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود
ومن اليهم ، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله
حين جدّ فى طبقات الشعراء فى إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى
تبع وحمير موضوع منتحل ، وضعه ابن اسحاق وبن اليه من أصحاب القصص .
وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد
وثمود وتبع وحمير وإنما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فبهم يزعمون أنه رثى
هايل حين قتله أخوه قابيل . ونظن أن من الاطالة والاملال أن نقف عند هذا
النحو من السخف

ونحو آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة
العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا
هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة
ألفاظه ومعانيه . ولأمر ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربى
مطابق فى ألفاظه ولغته العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من
كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية
لا سبيل الى الشك فى عربيتها . وأنت توافقنى فى غير مشقة على أن من العسير
كما قدّم فى الكتاب الاول أن نظمئ الى كل هذا الشعر الذى يستشهد به
الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا فى ذلك وفى قصة

عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ؛ فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك الى عالم جادّ في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظامه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب ! وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظهر دائماً مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموثقين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأى . وأى شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد ؛ بما قالته العرب قبل نزول القرآن ! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية والغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ،

كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شىء وأحصى كل شىء . هذا ، وهم
مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا فى كل شىء كانوا جهلة غلظاظا .
أقترى إلى هؤلاء الجهال الغلظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه
الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ! فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب
الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على
شعر الجاهليين . وما أرى إلا انك ضاحك مثل أمام هذا الشطر الذى رواه
بعض المعتزلة ليثبت أن كرسى الله الذى وسع السموات والأرض هو علمه ؛ وهذا
الشطر هو قول الشاعر (الجهول طبعا) : « ولا بكرسى علم الله مخلوق » .
وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل الى إحصائه أو استقصائه .
فهو ليس مقصورا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل
الأدب ، وإنما هو يجاوزهم الى غيرهم من الذين قالوا فى العلم مهما يكن الموضوع
الذى تناولوه .

لأمر ما كان البدع فى العصر العباسى عند فريق من الناس أن يرد كل
شىء الى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس
والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين
حد . وأنت اذا نظرت فى كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال
ما يقنعك ويرضيك .

ولكنى لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية فى
انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين . وقد رأينا الى الآن فنونا من هذا
التأثير ؛ ولكننا لم نصل بعد الى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا
وأشدّها عبثا بقول القدماء والمحدثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عندما استؤنف

الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . هذا الجدال الذي قوى بين النبي وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبي على اليهود والوثنيين في بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسما من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقرّ العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب الى النضال منها الى أى شىء آخر . وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شىء من الايجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامى وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التى أوحيت قبل القرآن . والقرآن يحدّثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة ابراهيم ، هو هذه الحنيفية التى لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح . وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون ، قطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد

قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأنتق من دين اليهود والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضأها به المضلون وانصرفت الى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين الى حين . وهؤلاء الافراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الاسلام . وتأويل ذلك يسير ؛ فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ؛ فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لالشيء إلا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الاخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف الى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما فى القرآن من الحديث شبيه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل الى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة ، وهى تأثير المصادر العربية الخالصة فى القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة فى البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا الى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً ؛ والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتمنعون منهم . وزعم الأستاذ (كليمان هوار) — فى فصل طويل نشرته له المجلة الأسيوية سنة ١٨٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم

واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن ، هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت . وقد أطال الأستاذ (هوار) في هذا البحث وقرن بين هذا الشعر الذي ينسب الى أمية بن أبي الصلت وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة الى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية ابن أبي الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان منتحلا لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب في رأى الأستاذ (هوار) أن يكون النبي قد استعان به قليلا أو كثيراً في نظم القرآن .

(الثانية) ان صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة وليصح أن النبي قد انفرد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ (هوار) أوخيل اليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهليا صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أنى من أشدّ الناس إعجابا بالأستاذ (هوار) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون اليه في كثير من الاحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فاني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت اليه آنفاً دون ان أعجب كيف يتورط العلماء أحيانا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعينني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون ، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أتعرض للوحي وما يتصل به ، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعينني الآن ، وانما الذي يعينني هو شعر أمية بن

أبي الصلت وأمثاله من الشعراء .

والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكّون في صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك الى الجحود ، فلا يرون في السيرة مصدرا تاريخيا صحيحا ، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعا : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج الى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها . هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة ويفعلون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى الى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سرّ هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من الاخبار دون النحو الآخر ؟ أيمن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصّب الذي يرهون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشرفا ولست رجلا من رجال الدين . وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبي الصلت نفس الموقف العلمي الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعا . وحسبي أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت .

ثم ان هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتاب الأرتياب كله في شعر أمية ابن أبي الصلت ، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجا أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفي لينهى عن رواية شعره ، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجى فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفينهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق في شيء أن النبي نهى عن رواية

شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار الغيب . فما كان شعر أمية بن أبي الصلت الا شعرا كغيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمر الدين الا كعلم أخبار اليهود ورهبان النصارى . وقد ثبت النبي لا ولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرّة وبالسيوف مرّة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه . ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئاً من شعر أمية فيه دين وتحثف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو الى مثل ما كان يدعو اليه النبي ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صاحب هذا الدين الذي كان يدعو اليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبي ووادعوه ، حتى اذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى والدينى ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذا شعر أمية بن أبي الصلت بدعاً في شعر المتحنّفين من العرب أو المتنصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمّدوا محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعيّاً على الاسلام ؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذى أهمل حتى ضاع .

ولكن في شعر أمية بن الصلت أخباراً وردت في القرآن كأخبار ثمود وصالح والناقة والصبحة . ويرى الأستاذ (هوار) أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالف بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .

ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذى زعم أن ما جاء في

القرآن من الأخبار كان كله مجهولاً قبل أن يجيء به القرآن؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآني كان معروفاً بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب. ثم كان النبي وأمية متعاصرين. فلم يكن النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الانتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعدل؟ بلى!

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا. انتحاله المسلمون ليثبتوا — كما قدّمنا — أن للإسلام قُدّمة وسابقة في البلاد العربية. ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل.

هذا شأن المسلمين. فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم. وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام. وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن. ويظهر أنها استقرت حينما عند سراة اليمن وأشرافها، وأنها أثرت بوجه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة، وهم نصارى. ثم في الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في سورة البروج.

كل هذا حق لا شك فيه . وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص ، فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت باجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب . وكان اليهود قد تعربوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعدّ هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأيد صاحبه . هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت دياتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم ، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالجيش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لم يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف ؛ فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء .

تغلغت النصرانية إذن كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانهى الأمر بالعرب الى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية . مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام . وقد رأيت أن

العصبية العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه الى عشائهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر . فالأمر كذلك في اليهود والنصارى : تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضا ، فانتحلوا كما انتحل غيرهم ، ونظموا شعرا أضافوه الى السموءل بن عادياً ، والى عدى بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئا من هذا فهم يجدون فيما ينسب الى عدى بن زيد من الشعر سهولة ولينا لا يلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون تعليل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود ، في شعر السموءل بنوع خاص . ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما علمت به في شعر عدى . فقد كان السموءل — إن صحّت الاخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب الى حياة السادة البادية منها الى حياة أصحاب الحضرة . ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السموءل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها الى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السموءل حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السموءل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السموءل في قصته المشهورة مع الكلابي .

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين .

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاط في قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين ، ذهبت هذه بشرط منه وذهب هذا بالشرط الآخر .

ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هى تتجاوزهما الى أشياء أخرى .

القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالاً قويا ، نريد به القصص الذي أشرنا اليه غير مرة فيما قدمنا من القول . فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية . وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين . وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية ، أزهر أيام بنى أمية وصدرا من أيام بنى العباس ، حتى اذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال الى مجلس القصص ، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابتدل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والاسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب » . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عبثوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة وغيروا رأيهم في تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التي دعت الى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا

الفن ، وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان . وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع في النفس عن « الإلياذة » و « الأوديسا » . وكل ما بين القصص الاسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعرا كله وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين الى حين بينما كان الثاني كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقى صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاص اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ماب ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية اليونان ؛ فبينما كان اليونان يقدسون « الإلياذة » و « الأوديسا » ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتها عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلوه عن قصصهم هذا .

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى الى الجدِّ وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضى مع الخيال اذا أراد ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا . فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجدِّ من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون الى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون معهم في تفسير القرآن

والحديث ورواية السيرة والمعازي والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلهم بهؤلاء القصص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمرء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوا استغلالا شديدا ، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهي الى مثل ما انتهت اليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويندودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهوى ، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك .

والتعمق في درس حياة القصص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصص وبين الأحزاب السياسية .

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضا . وقد رأيت في الفصل الماضي مُمثلا توضح هذا التأثير .

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يُتحدث اليه . ومن هنا عُنى عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور . ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض . فنحن نستطيع أن نقول ان هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من

مصادر مختلفة ، أهمها أربعة :

(الأول) مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم .

(الثاني) مصدر يهودى نصرانى ، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الانبياء والأخبار والرهبان وما يتصل بذلك ، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقيه القصاص فى العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها . ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان ومن اليهم من هؤلاء الأخطا الذين كانوا منبئين فى هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص . فكنت ترى فى قصصهم ألوانا من القول وفنونا من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها ، ولكن لها جمالا أدبيا فنيا رائعا يعجب به من يستطيع أن يقدر التمام هذه الالهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس . ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصاص .

مهما يكن من شيء ، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق السنة القصص بما كانوا يتحدثون به الى سامعيهم في الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه اذا لم يزيّنه الشعر من حين الى حين . ويكفي أن تنظر في « ألف ليلة وليلة » وفي قصة عنتره وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذى خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا اذا أضيف اليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصص أيام بنى أمية وبنى العباس في حاجة الى مقادير لا حد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر في هذا القصص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويألفونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ، فقد يحدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعنذر عما كان يروى من غناء الشعر فيقول : لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله . فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملقنين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس .

وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف (ألكسندودوما) الكبير . وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبت فيما بقى لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة ، وبعضه الى علي ، وبعضه الى حسان ، وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قریش ، والى نفر من قریش لم يكونوا شعراء قط ، والى نفر آخرين من غير قریش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة والى الحضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأعمار المختلفة أيام بنى أمية وبنى العباس كانت سبباً في نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فاذا هو ينساق اليه انسياقاً . كان القدماء يعتقدون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضرمي ومنهم البدوي . فأما العلماء والحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا اليه . ولكنهم بعد الخذف والنفي والنقد والتحجيص نظروا فاذا لديهم مقادير ضخمة تضاف الى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضرمي ومنهم البدوي . فأى شيء أيسر من

أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء .

ولكن رأيا كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر . ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساءً شباناً وشباناً وولداناً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء . وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً يردّ به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء وأذن لحسان .

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيّلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر . فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى فتراهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال أعرابي وهلم جرا — نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كثيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية يكثر فيهم الشعردون أن يعمّ كافتهم ، وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل انتحالا

و بسبب من هذه الاسباب التي نحن بازائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص اتزدان به قصصهم من ناحية وليسيعفها القراء والسامعين من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء ، فقبولها عل أنها صدرت عن العرب حقا . وقد فطن بعض العلماء الى ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر ، وفطن الى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب اليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكركم — كما رأيت — ما يضيفه بن اسحاق إلى عاد وثمود . وحير وتبع ، وأنكر كثيراً مما رواه ابن اسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط . وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن اسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن اسحاق ؛ حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال . وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتقال الشعر خدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محمّقين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن انتقاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنّعه ويوفق من ذلك الى الشيء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه اذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح ، والتي يضاف بعضها الى جذيمة الأبرش ، وبعضها الى زهير بن جناب ، وبعضها الى العنبر بن تميم ، وبعضها الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم ، وبعضها الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيْف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة . واضح جداً أن راوياً من الرواة أو قاصاً من القصص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الاساطير أو لفظاً غريباً أو ليلذ القارئ أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما نفذ الزمان أتى بلون منك
أعمير إن أباك شيب رأسه كره الليالي واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة . إن هذا الرجل إنما سمي « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشيء وابن سلام نفسه يحدثنا أن معداً كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدّة أى قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون . فاذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس ابن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً أى قبل الاسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتها أنفاً يمكن أن يكونا قد قيلتا قبل الاسلام بألف سنة ! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد هشة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل

أيام النبي أو بعد النبي ، ولا نجد شيئاً من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .
أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلاً في الاسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد .

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم . فنحن لا نعرف من سعد من مالك ومن زيد مناة ومن تميم وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص مثلاً تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تورّد يا سعد الأبل » . . . وهم في حاجة الى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو :

قد رابنى من دلوى اضطرابها والنأى في بهراء واغترابها
إلا تجيء ملأى يجيء قرابها

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجري مجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزباء وابن أخته عمرو بن عدى ووزيره قصير . فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » . وقولهم : « لا أمر ما جده قصير أنفه » وقولهم : « شب عمرو على الطوق » . أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء الأخطاط

من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادي العرب ، كفرس جذيمة التي كانت تسمى « العصا » والبرج الذي بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » ودم جذيمة التي جمعه الزباء في طست من الذهب ، وجمال عمرو بن عدى التي احتال قصير في إدخالها تدمراً وعليها الرجال في الغرأر .
وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والامكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاتها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبياتاً لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربي وهي التي تتبدى بهذا البيت :

ربما أوفيتُ في علم ترفعن نوبى شمالاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت جول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقى بقاء طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها

وازددت من عدد السنين مئينا

مائة أتت من بعدها مئتان لى

وازددت من عدد الشهور سنينا

هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يومٌ يكرُّ وليلةٌ تحسدونا
ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً
ولا انتحالاً يضيفه الى دُوَيْدَ بن زيد بن نهدي حين حضره الموت :

اليومَ يبني لدُوَيْدِ بيتهُ لو كان للدهر بلي أبليتهُ
أو كان قرني واحداً كَفَيْتُهُ ياربُّ نَهْبِ صالح حويته
ورب عَيْلٍ حسن آوَيْتُهُ ومِعصمٍ مَخْضَبِ ثنيتِه

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من
شعر عاد وثمود وتبع وحير ، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن اسحق
من القصص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .
والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك في
هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم سمعوا بعض
هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تنقص مفصلة مطولة فقبولوا ما كان يروى منها
على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ
العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر
القصصي لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار
فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر ؛ كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الالياذة »
و « الأودسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصي التي لم يكن يكاد يبلغها
الاحصاء . فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد وهذه « الأيام »
الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر —
إن استقامت نظرتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب
يتحدثون بها بعد الاسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول طاهئين إن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ، والذى هو فى حقيقة الأمر تفسير أوتزين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال .
كل ما يروى عن عاد وثمود وطسّم وجديس وجرهمم والعماليق موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن فى العصور القديمة ، وأخبار الكهان وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له .
وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعا . والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك .
وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التى تتصل بما كان بين العرب والادم الأجنبية من العلاقات قبل الاسلام كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة خليق أن يكون موضوعا . وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك .
ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين .

الشعبوية وانتحال الشعر

والشعبوية ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر التوى في انتحال الشعر والأخبار وإضاقها الى الجاهليين ؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعبوية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها الى الجاهليين والاسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصوصهم ومناظرهم الى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذى أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين ، وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة فى حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكننا لا نريد أن نتجاوز فى هذا الفصل تأثير الشعبوية فى الحياة الأدبية وحدها وفى انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص .

لم يكده ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبى الفرس قد استعرب وأنقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة ، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسى الناشئ يكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم ، وماهى إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربى على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب فى أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها .

وهذا الموقف السياسى الذى وقفه الموالى من الاحزاب يسّر الأمر عليهم تيسيرا شديدا . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطى عليه ويجزل له الصلّات ويذهب فى تشجيعه كل مذهب ، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التى تقف منها مواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالى فى ذلك بشئ ، لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق فى اختيار الوسائل وتدبر العواقب .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية . كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين فى قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعينهم أ كان مخلصا لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت الخصومة بين الاحزاب العربية تبيح للمغلوبين المتوترين من الموالى أن يتدخلوا فى السياسة العربية وأن يهجوا أشرف قريش وقرابة النبي

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى ، وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار ، وكان هذان الشعرا يستبيحان لانفسهما هجو أشرف قريش خاصة والعرب عامة فى سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقا ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الاحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الاحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليشفوا ما فى صدورهم من غل وينفّسوا عن انفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل هذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين

كانوا يبغضون العرب ويزدر ونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولداتهم وأهوائهم . قالوا : كان اسماعيل بن يسار زبيرى الهوى . فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي ، فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي ، فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر اليه وهو لا يزداد الا اغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته ، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى ادعاها : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : ان هذه المروانية هى بغضنا لآل مروان وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب الى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح .

ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس . والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صلوات بنى أمية ترسل اليه فى مكة . وحب عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجاً ابن الزبير ، فحلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قريش ليكسوته كل واحد منهم ؛ قالوا فألقيت عليه الحبل والثياب حتى كادت تحفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لا أنفسهم هجو العرب أولاً ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء

الموالى فى الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيم بنى أمية ؛ ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً فى الاغانى وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتى يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها .

وهم يجدوننا أن الجرأة بلغت باسماعيل بن يسار أن أنشد نخره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك ؛ فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى فى بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت .

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر فى الحياة الادبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا الى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية فى انتحال الشعر ، فيكفى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر فى أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الاسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون فى ذلك الشعر يتقربون به اليهم ويتبعون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ! ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ! ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون اليهم من حين الى حين أشرف البادية العربية ؟ واذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالى ؟ ولم لا يعترفون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخداماً ؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا ، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه . وهم أضافوا الى عدى بن زيد ولقيط بن يعمر وغيرهما من إياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بملوك الفرس وسلاطنتهم وجيوشهم . وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطوائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف الى أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من الخبير أن نروى هذه الابيات :

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| لله درهم من عصابة خرجوا | ما إن ترى لهم في الناس أمثالا |
| بيضاً مرابزةً غزاً ججاججةً | أسداً تربب في الغيضات أشبالا |
| لا برة ضون إذا حرّت مغافرهم | ولا ترى منهم في الطعن ميّالا |
| من مثل كسرى وسابور الجنود له | أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا |
| فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعا | في رأس عمدان داراً منك محلاًلا |
| واضطم بالمسك إذا شالت نعاتهم | وأسبل اليوم في بُرديك إسبالا |
| تلك المسكارم لا تعبان من لبن | شديا بماء فعادا بعد أبوالا |

والشعر في مدح سيف بن ذى يزن . وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات

وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| لن يطلب الوتر أمثال ابن ذى يزن | لجيج في البحر للاعداد احوالا |
| أنى هرقل وقد شلت نعامته | فلم يجد عنده القول الذى قلا |
| ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة | من السنين ، لقد أبعدت إغبالا |
| حتى أتى بينى الاحرار يجماهم | إنك عمرى لقد أسرعت قلقالا |

فانظر اليه كيف قدّم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائرہ ! ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخير أن نروى أبيتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فسترى بينها وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قال :

| | |
|---------------------------------|------------------------------|
| إني وجدك ما عودى بنى خورٍ | عند الحِفاظ ولا حوضي بمهدوم |
| أصلى كريمٌ ومجدي لا يقاس به | ولى لسانٌ كحد السيف مسموم |
| أحمى به مجد أقوام ذوى حسب | من كل قرم بتاج الملك معموم |
| جحاجح سادة بلج مرازبة | جُرد عِتاَق مساميح مطاعيم |
| من مثل كسرى وسابور الجنود معاً | والهرمرزان لفخر أو لتعظيم |
| أسد الكتائب يوم الرّوع إن زحفوا | وهم أذلّوا ملوك الترك والروم |
| يمشون في حلق الماذى سابعةً | مشى الضراغمة الاسد اللهاميم |
| هناك إن تسألني تُنبئني بأن لنا | جرثومةً فهزت عزّ الجرائيم |

الى هذا النحو من انتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب ذكراً لماثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية ، كان العرب مضطرين الى أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب على الفرس ، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبائها للضميم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف الى ملوك الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذي قار .

فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله . على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحال بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب الى البحث والجدل في أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على الانتحال والاسراف فيه .

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى ، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضا ، وكانت غايتهم قد استحال من اثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان الى ترويح هذا السلطان الذي كسبه أيام بنى العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الامر قد ردّ الى أهله وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعى عليهم وغض من أقدارهم . فأما أبو عبيدة وعمّر بن المثنى الذي يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشدّ الناس بغضا للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتابا لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » . وأما غير أبي عبيدة من علماء

الموالى ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدياد العرب الى غير حد :
ينالونهم في حروبهم ، ينالونهم في شعرهم ، ينالونهم في خطاباتهم ، وينالونهم في
دينهم أيضا . فليست الزندقة إلا مظهرا من مظاهر الشعوبية ؛ وليس تفضيل
النار على الطين وإبليس على آدم الا مظهرا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي
كانت تفضل الجوسية على الاسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاما كثيرا تستبين منه الى أى حد
كان الفرس يعجبون بأثار الأمم الأعجمية ويقدهونها على آثار العرب ، فهم
يعجبون بخطب الفرس وسياستهم ، وعلم الهند وحكمتها ، ومنطق اليونان وفلسفتهم ،
وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا . والجاحظ ينفق ما يملك
من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية
وأن يأتوا بخير منها

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالى هذا
الكتاب الذى كتبه الجاحظ فى البيان والتبيين وهو « كتاب العصا » . وأصل
هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ، وينكرون
على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا
يتخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمحصرة وهم يخطبون .
فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم ، وأن
اتخاذ الخطيب العربى للعصا لا يعرض من فنه الخطابى . أليست العصا محمودة فى
القرآن والسنة وفى التوراة وفى أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ فى تعداد
فضائل العصا حتى أنفق فى ذلك سفرا ضخما .

والذى يعيننا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا

يعنون بالرد على الشعوبية ، وهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطرارا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمحصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقذارهم .

ونوع آخر من الانتحال دعت اليه الشعوبية ، تجده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم الى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أولا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم الحديثة . فاذا عرضوا الشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلهون به .

ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً ، واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء ، هم مضطرون الى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي ، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها .

وأنا أستطيع أن أمضى في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربي وفي الانتحال بنوع خاص ؛ ولكني لم أكتب هذا الكتاب إلا لألمّ الإماما بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة ما يضاف الى الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألممت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك الإماما كافياً .

الرواة وانتحال الشعر

فاذا فرغنا من هذه الاسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين فلن نفرغ من كل شيء ، بل نحن مضطرون الى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب المتقدمة . ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم ، وحثاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوتوه . وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً : مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يباهه الدين وتنكره الأخلاق .

ولعل لا أحتاج بعد الذي كتبته مفصلاً في الجزء الأول من « حديث الأربعاء » الى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنتين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فجماد الراوية . وأما الآخر فحكاف الأحرار .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ . وكان خلف الأحر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً . وكان الرجلين مسرفاً على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخرم والفسق . وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون . فأما حماد فقد كان صديقاً لحماد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس . وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً لوالبة ابن الحُبَاب وأستاذاً لأبي نُؤاس . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورمى بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

وأهل الكوفة مجتمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجتمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل الكوفة والبصرة مجتمعون على تجريح الرجلين في دينهما وخلتقهما ومروءتهما . وهم مجتمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً ؛ فلما سئل عن سبب ذلك ألحن به أم خطأ ؟ قال : ليته كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب ، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق

فتختلط أتعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟
ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن بركة بن أبي موسى الأشعري
فقال له بلال : ما أطرفني شيئاً ؛ فغدا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة في
مدح أبي موسى ؛ قال بلال : ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك ،
وأنا أروى شعر الحطيئة ! ولكن دعها تذهب في الناس ؛ وقد تركها حماد
فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من
يزعم أن الحطيئة قالها حقاً .

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ، كان يكسر
ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية للهدى ، فأمر حاجبه فأعلن
في الناس أنه يبطل رواية حماد .

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها . وأخباره في ذلك
لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه . وقد زعم الوليد بن
يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم
يعرفهم من الشعراء . قالوا وامتحنه الوليد حتى ضجر فوكل به من أتم امتحانه
ثم أجازته .

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام ينبئنا بأنه كان أفرس
الناس ببیت شعر . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ،
ثم نسك في آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا
تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة . ويزعمون أنه وضع لامية
العرب على الشنفرى ، ولا مية أخرى على تأبط شرّاً رويت في الحماسة .

وهناك رواية كوفية لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب

والانتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه
ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه ، إنه كان ثقة لولا إسرافه في شرب
الخمر ، وهو أبو عمرو الشيباني . ويقولون إنه جمع شعر سبعين قبيلة .
وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً
يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في
تاريخ الأدب اليوناني والروماني .

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو الشيباني
وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال
والتقرب الى الأشراف والأمرء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب
— تقول : اذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ،
كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما يتقولون لنا من شعر القدماء .

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بنسب ولا مجون ولا شعبية
قد كذبوا أيضاً وانتحلوا . فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الاعشى بيتاً
وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا
ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك .

ويقول اللاحقي إن سيديويه سأله عن إعمال العرب « فعلاً » فوضع له
هذا البيت :

حَدَرُ أُمُورًا لَا تَضِيرُ وَأَمَّنْ مَا لَيْسَ يَنْجِيهِ مِنَ الْاِقْدَارِ
ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون
الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك في

شئ من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل اليهم في البادية رواة الامصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون اليهم منها ، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوها في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الى الأمصار يحامون الشعر والغريب والنوادير الى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدثون التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى اليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء ؟ وكذلك فعلوا : انحدروا الى الأمصار في العراق خاصة وكثير ازدحام الرواة حولهم فنفتت بضاعتهم ، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى الى الانتاج ، فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب ، واسمه أبو ضمضم ، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى عمراً ، قال الأصمعي : فعددت أنا وخلف الاحمر فلم نقدر على ثلاثين .

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمام بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته ، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الاسباب المختلفة التي حملت

على انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، والتي تضطرنا نحن في هذا العصر الى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون . فاذا كان الامر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفتنة أن تقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدّمنا أن هذا الكذب والانتحال في الادب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وانما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها . نخير لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح اضافته الى الجاهليين من الشعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف .



الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطعمون منا في أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم وتتجنب سخطهم . وهما نكن حراصا على أن يرضوا وهما نكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبث بالحق والعلم أشد كرها .

ولن نستطيع أن نسمى حقا ما ليس بالحق ، وتاريخا ما ليس بالتاريخ . ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به ، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث في النفوس ظنونا وأوهاما وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الاهواء والاغراض فيدرسها محللا ناقدا مستقصيا في النقد والتحليل . فإن انتهى من درسه هذا الى حق أو شيء يشبه الحق أثبتته محتفظا بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك

الذى قد يجمه على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد .
ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة
وانما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والاساطير : طريق
الرواية والاحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق التكلف والانتحال ،
فنحن مضطرون أمام هذا كله الى أن نحتفظ بحريتنا كاملة ، والى أن نقاوم
مبولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر .
ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن
إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه
باطلاً . وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها الى
الآن .

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن الى
صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذى تلى فيه . فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب
هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل الى الثقة بها ولا الى الاطمئنان
إليها ، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الثانى من الاسباب التي تدعو الى
الشك في صحتها ، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثالث من الاسباب التي كانت
تحمّل الناس على التكلف والانتحال .

وإذاً فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما
أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التي تروى عن العصر الجاهلى . والثانى أمام
النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن . وقد بينا لك في الكتاب
الماضى أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وانما هو شأن الآداب القديمة
كلها ، وضر بنا لك الأمثال بالأدب اليونانى والأدب اللاتينى . ولولا أنا نحرص

على الإيجاز لضر بنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ، فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل . ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والآدب العربي من سائر الأمم والآداب ؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربي كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبي . وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والاساطير التى تروى لا عن العصر الجاهليّ وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى سميتها « حديث الأرباء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى . ويجب حقاً أن نلغى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتّاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد فى كتاب الأغاني أو فى كتاب الطبرى أو فى كتاب المبرد أو فى سفر من أسفار الجاحظ . نعم يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدهه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان ، وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ، وهذا يحفظ أخلاطا من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما

نحن فنأبى كل الالباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحصيل في غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطربنا ، كما اضطرت غيرنا من قبل ، الى أن ننظر الى القدماء كما ننظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرونى ولا أبرئه من الكذب والانتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فإذا تحدثت إلى بشىء أو نقل لى عنه شىء ، فأنا لا أقبل حتى أنتقد وأتحرى ، وأحلل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدر المعاصرين ويظنهم اليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشترون ويديرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فما بالهم يصطنعون ما كانهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء ؟ وما بالهم إذ كانوا يحبون التصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا اليهم كما يصدقون القدماء ويظننون اليهم لكانوا مضرب الأمثال فى الغفلة والبله والحق ، ولكانت حياتهم كدّاً وضحكاً وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ، فهم بالقياس الى معاصريهم أصحاب بصر بالأمر وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ؛ وهم يشترون اللحم كما نشترىه ويبذلون فى الخبز والسمن مثل ما نبذل .

وإذا فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم

يؤمنون لأولئك ويشكّون في هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور ، وهي أن القديم خير من الجديد ، وأن الزمان صائر الى الشر لا الى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقري : يرجع بهم الى وراء ولا يمضى بهم الى أمام . . .

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجما ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت الى حيث هي الآن .

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط بيده الى فمه فيزدرج شواءه ازدرادا .

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامه بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ نخذ أحدهم جسرا يعبر عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين . يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل الى زعزعته . وهذا الايمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت . فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ؛ ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلا كانت أشد استيقاظا في العصور الأولى ، وأن الافئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الابدان كانت أعظم حظا من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لا نراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلاً الى الكذب ، كانوا أذكي منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أنقب منهم بصائر . لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصرًا ذهبيًا بالقياس الى هذا العصر الذي نعيش فيه ؟

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرًا من المحدثين ، ولكننا لا نزعم أيضا أنهم كانوا خيرا منهم . وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصوّر طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تتغير هذه الطبائع . كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فاذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نوّدي لعقولنا حقها ونوّدي للعلم ما له علينا من دين . وإذا كنا نطلب الى أنصار القديم شيئا فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلاموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشترون .

وإذاً فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئا من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي لئرى الى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والخبار التي امتلأت بها الكتب والسفار . ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة .

شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك وهم يحصون شعراء يمينيين يروون لبعضهم قصائد ولبعضهم مقطوعات ولبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكننا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الخيطة والشك بل موقف الرفض والانكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسى أو قائم كله على تكلف قصد به الى التضليل . ذلك أن القدماء زعموا أو خيل اليهم أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ولا بد من أن تكون السنة اليمينية فصيحة عنده منطلقه بجيد الشعر ورديته كما كانت السنة العدنانية عامة والمضرب خاصة . وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجد لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التي تحول بيننا وبين ذلك ، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التي قيل فيها شعر اليمينيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة قریش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التي تركوها والتي استكشفت والتي عرضنا عليك طائفة منها ، لو قد فعلوا لا اتخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد ما أثرهم بالكتابة كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد ما أثرهم بالكلام . ولكننا لا نعرف نقشاً

واحداً يميناً كتب بلغة قریش أو بلغة تقارب لغة قریش أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قریش . واذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان احدهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والابنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقرّبهم الى آلهتهم ، والاخرى تتخذ للشعر والسجع والشعر والسجع وحدهما ؟

ونحن نعلم انهم سيدكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال انها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ونسيت لغة آبائها واتخذت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها ان صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة وأن العدنانيين هم العاربة وان القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان اسماعيل بن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على ان فساد رأى القدماء في هذا الشعر اليماني لا يقف عند هذا الحد الذي بيناه فهم يروون شعراً عربياً قرشى اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا الى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز وانما استقروا حيث كان آبائهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وانما يتجاوزونه الى شيء نراه أعجوبة الاعاجيب ونرى أنه لو صح لا ضطر اللغويين جميعاً الى أن يغيروا نظرياتهم في فقه اللغة فهم يروون شعراً لقوم عاصروا اسمعيل بن ابراهيم أو عاصروا أبناءه الادنين . ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن من القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور . ويكفي أن نقرأ هذا الشعر الذي يضاف الى جرهم لنعرف أن هذا الامر كله خلط واضطراب وأن هذا الشعر الذي يضاف

الى الذين عاصروا اسمعيل انما هو كشعر عاد و ثمود وطسم و جديس لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة و تكلفوه تكلفاً رغبة في الفكاهة أو تزيين القصص او تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصاص العرب حولها . انظر الى هذا الشعر الذى يضاف الى مضاى بن عمرو من اصهار اسمعيل :

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا | أنيس ولم يسمر بمكة سامر |
| ولم يتربع وسطه فجنوبه | الى المنحنى من ذى الاريكة حاضر |
| بلى نحن كنا أهلها فأبادنا | صروف الليالى والجدود العوائر |
| وأبدلنا ربى بها دار غربة | بها الذئب يعوى والعدو المخامر |
| وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها | وحير قد بدلتها واليحابر |
| فان تمل الدنيا علينا بكلكل | ويصبح شر بيننا وتشاجر |
| فنحن ولادة البيت من بعد نابت | تمشى به والخير اذ ذاك ظاهر |
| وأنكح جدى خير شخص عامته | فأبنائه منا ونحن الأصاهر |
| وأخرجنا منها المليك بقدرة | كذلك يالانس تجرى المقادر |
| فصرنا أحاديثا وكنا بغبطة | كذلك عضتنا السنون الغواير |
| وسحت دموع العين تبكى لبلدة | بها حرم أمن وفيها المشاعر |
| ويا ليت شعرى من باجياذ بعدنا | أقام بمفضى سيله والظواهر |
| فبطن منى أمسى كأن لم يكن به | مضاى ومن حبي عدى عمائر |
| فهل فرج آت بشيء نجبه | وهل جزع منجيك مما تحاذر |

فلو صح هذا الشعر لكانت اللغة التى تعلمها اسماعيل بن ابراهيم من اصهاره الجرهميين قبل الاسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التى تراها فى هذا

الكلام سهلة لينة لا شدة فيها ولا عنف مستقيمة قواعد النحو والصرف والعروض والقافية على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي وبعد ظهور الاسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة . على أن الرواة كما قدمت لك يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر اليهم اسمعيل . وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عاربة وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى الى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم . على أن ذلك قد لا يكون غريباً قرب تلميذ تفوق على أستاذه ورب عرب مستعربة كانت أممك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر الى هذا الشعر الذي يضاف الى حسان بن تبع :

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| أيهما الناس إن رأيي يريني | وهو الرأي طوفة في البلاد |
| بالعوالي وبالقنابل تردى | بالبطاريق مشية العواد |
| وبجيش عزم عربي | جحفل يستجيب صوت المنادى |
| من تميم وخندف وإياد | والبهاليل حمير ومراد |
| فإذا سرت سارت الناس خلفي | ومعى كالجبال في كل واد |
| سقى ثم سقى حمير قومي | كأس خمر أولى النهى والعماد |

فما ترى في هذا الشعر ولا سيما حين تقيسه الى ما قدمناه لك في الكتاب الثاني من نصوص حميرية وتقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والنحو والصرف ؟

وقد يكون من الاطالة وإضاعة الوقت أن نمضى فى رواية هذا الشعر وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف اليهم . وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل الى شىء من جدّ القول ، فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا السماء السابعة وأن يهبطوا حتى يصلوا الارض السابعة دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب فى العصور التى يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قدمنا لك فى الكتاب الثالث الأسباب التى دعت الى انتحال هذا الشعر وأمثاله لتمجيد اليمانية ورفع شأنها واثبات أن لها سابقة فى الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضر بين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر انك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف اليهم من الشعر قترأه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف لامرى القيس وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن فى الجاهلية اذن شعراء ، وما كان ينبغى أن يكون لها شعراء لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلمّ بها إماماً يكفى لأن تتخذها لها لغة الشعر . ومع ذلك فتفسير هذا الشعر وانتسابه الى قائله لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك فى الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمانيين الا رأيته متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث : متصلاً بالدين متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الاطالة لضر بنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذى لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هذه الأسباب التى قدمناها . ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمانيين

إنما تذكر ويروى لها الشعر بأزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بأزاء ما كان حول الكعبة من خصومة في قصة لا شك في أنها متكلفة مصطنعة يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بأزاء ما يقال من أن بعض ملوك حمير قد غزا فأمعن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم على أنه كان من المعمرين الذين مدّ الله لهم في الحياة حتى سئموها فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم ، ويذكر بعضهم بأزاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية فانتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة قتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا أن العدنانية أذعنّت للقحطانية حينئذ طويلاً من الدهر ثم بدا لها فثارت بساداتها وانتصرت عليهم وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ، ثم ينتقلون من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي فيرون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربي العدناني .

ولسنا ننفي الخصومة بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية ، ولسنا ننفي خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ، لا ننفي شيئاً من ذلك ولا نشبته لأننا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة لشيء من ذلك وإنما نقف من هذا كله موقف الشك أو عبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بأزاء ما يروى القصص من الأحاديث والأخبار

والأساطير حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات .
هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطقت
فيما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة في كتب
الادب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي
فلو قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الادبية في اليمن موضع البحث ولا كرهتنا على
أن نلتمس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفييلة بأن تقنعك بأن
هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً وإنما هو شعر اسلامي أنشأته العصبية المضرية
اليمنية . وهنا تقف أمام طائفة من الاعاجيب في تفنن القصاص لارضاء العصبيات
وتأييدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب
الثاني ترى عجباً ، ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويغولون في مدحها
والاشادة بذكرها ، وذلك لان النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم
على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ومنها السكهلاني ، وقد انهزمت فيما
يقول القصاص جموع اليمن هزيمة منكرة وأسرت طائفة من ساداتهم وأسرقائدهم
عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت وانطلقت السنة الشعراء من المنهزمين
بالاعتذار عن الهزيمة فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة الى الاسراف في الشناء
على التميميين وما كان لهم من شجاعة وبأس واقدام . ولكنك لا تشك وأنت
تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه
قصاص تميم والمروجون للعصبية التيممية وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل
المضريين عامة وتميم خاصة . واليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج الى شرح
ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها ، فانظر أولاً الى هذه القصيدة التي
تضاف الى عبد يغوث وقرأها وما أرى الا أنك ستذكر كما ذكرت أنا حين

قرأتها قصيدتين شائعتين احدهما لمالك بن الريب التميمي يرثي بها نفسه وقد
لدغته حية فأحس الموت أيام معاوية ، والاخرى اللامية المشهورة التي تضاف
الى امرئ القيس والتي سنتحدث عنها بعد حين والتي مطلعها «الا انعم صباحا»

ألا لا تلوماني كفي اللوم ما بيا فما لكما في اللوم نفع ولا ليا
ألم تعلمنا أن الملامة نفعها قليل وما لومي أخي من شماليا
فيا راكباً إما عرضت فباغها ندماي من نجران ألا تلاقيا
أبا كرب والأهمين كليهما وقيساً بأعلى حضر موت اليمانيا
جزى الله قومي بالكلاب ملامة صريحهم والآخرين المواليا
ولو شئت نجتني من الخيل نهدة ترى خلفها الحو الجياد تواليا
ولكنني أحمي ذمار أبيكم وكان الرماح تحتظن المحاميا
وتضحك مني شبيخة عبسمية كأن لم ترى قبلي أسيراً يمانيا
وقد علمت عرسي مليكة اني أنا الليث معدواً عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لساني بنسعة أمعشر تيم أطلقوا لي لسانيا
أمعشر تيم قد ملكتم فأسججوا فان أخاكم لم يكن من بوائيا
فان تقتلوني تقتلوا بي سيداً وان تطلقوني تحربوني بماليا
أحقاً عباد الله أن لست ساهعاً نشيد الرعاء المعزين المتاليا
وقد كنت نحار الجزور ومعمل المطى وأمضى حيث لا حي ماضيا
وأنجر للشرب الكرام مطيتي وأصدع بين القينتين ردائيا
وعادية سوم الجراد وزعتها بكفي وقد أنحوا الى العواليا
كأنني لم أركب جواداً ولم أقل لخيلي كرى نفسي عن رجاليا
ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا

وانظر الى هذه القصيدة التي تضاف الى البراء بن قيس الكندي وحدثني
بعد ذلك أظن ان تميميا يستطيع ان يثني على تميم بخير مما اثني به هذا الكندي
الموتور، بل أظن أن مضرياً يستطيع أن ينال اليمانية بشر مما نالها به هذا
اليماني من قبيل المسبة :

قتلنا تميم يوماً جديداً قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقاً نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرت في الازد والمذاحج طرا وبكيل وحاشد الانياب
وبنى كندة الملوك وطم وجرام وحمير الارباب
ومراد وخشم وزبيد وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا فلقينا البوار دون النهاب
لقيننا أسود سعد وسعد خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وثاق أرقب النجم ما أسيغ شرابي
خائفاً للردى ولولا دفاعي بمئين عن مهاجتي كالهضاب
لسقيت الردى وكنت كقومي في ضريح مغيباً في التراب
تذرف الدمع بالعويل نسائي كدساء بكت قنيل الرباب
فلعيني على الأولى فارقوني درر من دموعها بانسكاب
كيف أبغى الحياة بعد رجال قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثي عبيد يغوث ويزيد الفتيان وابن شهاب
في مئين نعداها ومئين بعد ألف منوا يقوم غضاب
برجال من العرائن شم أسد حرب ممحوضة الأنساب

وهذه القصيدة التي تضاف الى وعلة بن عبيد الله الجرمي أبلغ من قصيدة

البراء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعي على اليمانية . وكتلتاهما تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم حتى أن التكلف ليلمس فيها لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص .
قال وعلة :

عدلتني نهد فقلت نهد حين جاشت على الكلاب أباها
يوم كنا لديهم طير ماء وتيمم صقورها وبراها
لا تلوموا على الفرار فسعد يا لنهد يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجا حديثا مشاعا مثل طسم وحمير وصادها
يا لثحطان وادعوا حي سعد وابتغوا سلمها وفضل نداها
ان سعد السعود أسد غياض باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حار بن كعب وبنو كندة الملوك أباها
أساموا المنون عبد يغوث وبعض الكبول حولها يراها
بعد ألف سقوا المنية صرفا فأصابت في ذاك سعد مناها
ليت نهدا وجرمها ومرادا والمذاحيج ذو اناة نهاها
عن تميم فلم تكن تقع قاع تبندرها رباها ومناها

وليس خيرا من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه الى الصحة ما يضاف الى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الاول وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندي أمام ربيعة وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الربيعة هي التي أنطقت أولئك الشعراء بهذا الشعر لدم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربيين من ناحية أخرى . ولنضرب

لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذى يضاف الى معديكرب بن الحارث فى رثاء
أخيه شرحبيل :

ان جنبى عن الفراش لئساب كتجافى الاسرّ فوق الظراب
من حديث نبي الىّ فلا ترقأ م عيني ولا أسيع شرابى
مرة كالذعاف اكنمها الناس م على حرّمة كالشهاب
من شرحبيل اذ تعاوره الارماح م فى حال لذة وشباب
يا ابن امى ولو شهدتك اذ تدعو م تيماً وأنت غير محاب
لتركت الحسام تجرى ظباه من دماء الاعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبرز ثيابى
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يتقين بالاذناب
ويحكم يا بنى اسيد انى ويحكم ربكم ورب الرباب
اين معطيكم الجزيل وحاييكم م على الفقر بالئين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيف م على نحوره كمنضح المذاب
فارس يضرب الكماة جرىء تحته قارح كلون الغراب

وأنت تستطيع أن تلمح بهذا الشعر فى غير تردد ولا اضطراب ما يضاف الى
المضربين أنفسهم مما يتصل بيومى الكلاب وغير يومى الكلاب من هذه الايام
التي كانت بين اليمنية والمضرية قبل الاسلام . فكل هذا الشعر من انتحال
القصاص وتكلفهم قصدوا به الى الفكاهة حيناً والى تزيين القصاص وتكميله حيناً
آخر والى نشر الدعوة والترويج للعصبية مرة ثالثة . وسترى حين تتقدم فى قراءة
هذا الكتاب انا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة كثيرة من الشعر الذى

يتصل بالمواقع والايام التي كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمنيين والربعيين من ناحية والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذي يضاف الى اليمنيين والربعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الايام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والاحاجي وقل أن تعرف لاولئك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذة وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التي كانت تضاف الى قبيلته . بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضريين ، فلهم شعرهم الذي لا شك في أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعي وتكلف ، لهم شعرهم الذي يتصل بالقصص والايام والعصبيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالعصبيات وانما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر اذا فكرت مختلف ، فخط اليمن من هؤلاء الشعراء قليل أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها في الجاهلية شاعر الا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه . وليس لها في الاسلام شاعر فحل وانما شعراء اليمانية في الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخي صحيح كوضاح اليمن ، أوهم ضعاف متأخرون في الطبقة وانما نريد العصر الاموي وصدر الاسلام ، فاه في العصر العباسي فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالي أنفسهم فلا ينبغي اذن أن يعتد بالطائيين ولا بالسيد الحميري فهؤلاء كانوا كأبي نواس وابن الرومي والمتنبي الذين لم يكونوا من العرب في شيء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة وقالوه في غير لغتهم الطبيعية أو قل انهم قالوه في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب . ليس لليمن في الجاهلية شعراء وحظها من الشعر في الاسلام قليل ضئيل وذلك ملائم لطبيعة الاشياء ، فلم تكن العربية لغة اليمن في الجاهلية ،

فلما جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية ويتكلف الشعر فيها فكان
حظهم في هذا كحظ الموالي من الفرس الذين تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها
لأسباب سياسية وعصبية كما رأيت في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في
الاسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة متصلين بالاحزاب
والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعر اليمانية وشاعر
عبد الرحمن بن الأشعث خاصة وقد قنله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضرين
ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربيعة شعراء فحولاً في الجاهلية
ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول الا شيئاً قليلاً من الشعر نحن مضطرون
الى رفضه كما سترى عند ما نعرض لشعر ربيعة بعد حين . فاذا جاء الاسلام
فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائماً . ولربيعة فحل في
الاسلام استطاع أن يناهض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعة شاعر
آخر دون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربيعة شعراء آخرون
ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضاً دلائم
لطبيعة الاشياء ، فقد كانت ربيعة عدنانية نريد أنها كانت من عرب الشمال
قريبة الموطن والنسب واللغة من المضرين ، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل
الاسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حمل على شعرائها حملاً فلما
كان الاسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالي
فنجم فيها الشعراء ونبع فيها الأخطل والقطامي . فأما مضر فقد كان لها في الجاهلية
شعراء ومن قبائل مختلفة منها ، في قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء
يتخذون الشعر صناعة وفناً وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة

عقلية فنية في هذا الأقليم من جزيرة العرب ، فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها وكثر عدد الشعراء وكثر النابهن منهم واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموى وصدرأ من العصر العباسى . فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر أصيل وطبيعى ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر وقوى حين قويت هذه النهضة وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر فى الاسلام الى أقصى حظها من النهضة والقوة فى جميع فروع الحياة بينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً فى اليمن ولا فى ربيعة . فتفاوت حظ اليمنيين والربعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قربهم من أهلها واستعدادهم لا تقانها وحظهم من الفن الأدبى .

ومن هنا ترى أن النظرية التى أشرنا اليها فى الكتاب الثانى وهى نظرية تنقل الشعر فى القبائل ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من الأشياء . فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر فى اليمن ثم ينتقل منها الى ربيعة ثم الى قيس من مضر ثم الى تميم على نحو ما قال القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربى فى مضر وينتقل منها الى أقرب القبائل العربية اليها طبيعة ولغة وموطناً الى ربيعة ، ثم الى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت فى حياة العرب السياسية والدينية ونافست مضر وربيعة منافسة قوية فحاربتهما بسلاحهما وهو الشعر ، وهذه القبائل هى القبائل الجيمية . ثم انتقل فى الوقت نفسه الى أهم أخرى ليست من العرب فى شىء بل ليست من الساميين فى شىء ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب فى حياتهم السياسية والدينية ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر وهذه الامم هى الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التى خضعت لسلطان المسلمين .

وهنا اعتراض نظنه آخر سهم في كنانة أنصار القديم ، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء . فللاً أنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاة شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية وقد صح هؤلاء الشعراء فيما يظهر شعر كثير . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، ولن نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبع فيه وظهور بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الانصارى من نوابغ الشعراء . وللاً أنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ليسوا أقل حظاً في الاجادة من شعراء مضر ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير . وكل هذا حق . ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر لأن هذا الشعر مضرى ولأن أصحابه مضيون . فللاً أنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون ولأن أنصار القديم أن يعدّوهم يمينيين ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمينية وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم الى الحجاز بل لا نعرف متى قدموا الى الحجاز ، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى وهذا كل ما نريد عند ما نذكر المضرين فقد رأيت في الكتاب الثانى أنا نستعمل ألفاظ مضرور بيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التي كان يفهمها النسابون وإنما هي ألفاظ شاعت وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية ، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة في الحجاز ونجد . فاذا ذكرنا مضر فإما نريد هؤلاء العرب

الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهراً لحياتهم الأدبية . ومن الذي يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى ايطاليا . وقل مثل ذلك في كل هذه الاحاديث التي تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ، فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفنيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الادبية مهما يكن نسبنا في حقيقة الامر ، لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التي غزت مصر واستقرت فيها فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة وهي أن لغتنا هي هذه اللغة العربية القرشية لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الانصار ومن اليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشعر هؤلاء الانصار مضرى كشعر قريش وقيس وتميم بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض في غير تردد كل ما يضاف الى البين وأهلها من شعر ولكننا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذي اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخراً والذي اعتدت به العرب كلها في عصر من العصور حتى اختلفت في أنه أكبر شعراء العصر الجاهلي هو امرئ القيس ، نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقمة خاصة

امرؤ القيس — عبید — علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقلوا شعرا ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغنى . وهم يعلمون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف الى هؤلاء الشعراء بعد العهد وتقدم الزمن وقلة الحفظ . وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلا من النقد لما يضاف الى هؤلاء الشعراء ينتهي بك الى جحود ما يضاف اليهم من خبر أو شعر . فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

من امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وتفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة ، فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حنذبا . وقد كان اسمه قيسا . وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه حُجرا أيضا . وكان اسم

أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مُهمَّلهٍ وكَلَيْب، وكان اسم أمه تَمَلِك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب ، وكان يعرف بأبي الحارث . ولم يكن له ولد ذكر . وكان يئد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ، ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ، وكان يعرف بندي القروح .
وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبهه الحق . وأى شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حنـدج ابن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وأمها فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً .

أما أنا فقد أطمئن الى آراء الكثرة ، أوقد أراني مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة ، في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تعنى شيئاً ، فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهور بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة في العلم لا تعنى شيئاً .

وإذاً فليس من سبيل الى أن نقبل قول الكثرة في امرئ القيس ، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة . وليس الى هذه الموازنة المنتجة من سبيل اذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على الانتحال وتكلف القصص .

وإذاً فلسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما نحن مضطرون الى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن

نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس
أوضح دليل على ما نذهب اليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن
نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا
طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع
بين الناس إلا في عصر متأخر : في عصر الرواة المدوّنين والقصاصين . فأكبر
الظن إذاً أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً . وأكبر
الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المسكان الذي احتمته قبيلة
كندة في الحياة الاسلامية منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية الى أواخر
القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي وعلى رأسه
الأشعث بن قيس . ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — الى
النبي أن يرسل معهم مفتحاً يعلمهم الدين . نحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت
النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في النجير وأنزلها على حكمه وقتل منها خلقاً
كثيراً وأوفد منها طائفة الى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأتاب
وأصهر الى أبي بكر فتزوج أخته أم فروة ، وخرج — فيما يزعم الرواة — الى
سوق الابل في المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عقراً ونحراً حتى ظن
الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة الى الطعام وأدى الى أصحاب الابل
أموالهم ، وكانت هذه الجزرة الفاحشة وليمة عرسه . ونحن نعلم أن هذا الرجل قد
اشترك في فتح الشام وشهد مواقع المساهين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه في هذا
كله ، وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكراه علياً على قبول التحكيم
في صفين . ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيدياً من سادات الكوفة ،

عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدى الكندي ونحن نعلم ان قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثراً قويا عميقاً مثل هذا الرجل في صورة الشهيد . ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرض آل مروان للزوال ، وكان سبباً في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلاجأ الى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس ، ثم استيأس فعاد الى ملك الترك ثم غدر به هذا الملك فأسلمه الى عادل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه الى العراق ، ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر . أفنظن أن أسرة كهذه الأسرة السكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الاسلامية وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصص لينشروا لها الدعوة ويندعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجرل صلتهم : كان له قاص يقال له عمر بن ذر ، وكان شاعره أعشى همدان .

فما يروى من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث . فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بئثار أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يقفون التاريخ إلا منتقماً لحجر ابن عدى ؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طامعاً في الملك . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس اقل من بنى أمية استهالاً للملك ، وكان يطالب به . وهي

تمثل لنا امرأ القيس متنقلا في قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلا في مدن فارس والعراق . وهي تمثل امرأ القيس لاجئاً الى قيصر مستعينا به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً الى ملك الترك مستعينا به . وهي تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدى في القصر . وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائداً من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بني أمية من ناحية ، واستغلالا لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟



ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله أيسر فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه الى قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة اليها . وإذا فُشأنه شأن هذه القصة انتحل لتفسيرها أو تسجيلها ، وانتحل لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقنعك ، إن كنت من الذين يألّفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذي يضاف الى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي ، قيل وانتحل لهذه الأسباب التي أشرنا اليها ولا سبب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا

أحد القسمين . وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية . ولنا في هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس . لا يشك مؤرّخو الآداب في اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون الى هذه الأحاديث التي تروى عنه كما ينظرون الى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضاميل حقاً . نريد أنه الملك الذي لا يعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان إليه . هو ضلُّ بن قُلِّ كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب الى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلاً في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة ، والتجاءه الى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعانتة بفلان ، وأن شيئاً مثل هذا يلاحظ في حياة هوميروس ؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل في المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الاعراض والانصراف . ومؤرّخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية . كما يزعم لنفسه أنه ضيف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب . فهي محدثة انتجملت حين تنافست القبائل

العربية في الاسلام وحين ارادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء بعض هذا ، فصاحب الاغانى يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرىء القيس على أنه قلها يمدح بها السمومل حين لجأ اليه منجولةً لنحلها دارم بن عقال وهو من ولد السمومل . وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وانما نحل القصة كلها وانتحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السمومل الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرىء القيس ، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السمومل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| شريحٌ لا تتركني بعد ما علقته | حبالك اليوم بعد القدّ أظفاري |
| قد جئت ما بين بانقيا الى عدن | وطال في العجم تردادي وتسياري |
| فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم | مجداً أبوك بعرف غير إنكار |
| كالغيث ما استمطروه جاد وابله | وفي الشدائد كالمستأسد الضاري |
| كن كالسمومل اذ طاف الهمام به | في جحفل كهزيع الليل جرّار |
| اذ سامه خطتي خسف فقال له | قل ما تشاء فاني سامع حار |
| فقال غدره وتوسل أنت بينهما | فاختر وما فيها حظٌ لختار |
| فشطّ غير طويل ثم قال له | اقتل أسيرك إني مانع جاري |
| أنا له خلف إن كنت قاتاه | وإن قتلت كريماً غير غوار |
| وسوف يُعتمنيه إن ظفرت به | ربّ كريمٍ وبيضٌ ذات أظفار |
| لا سيرهن لدينا ذاهب هدرا | وحافظات اذا استودعن أسراري |
| فاختار أدراعه كي لا يسب بها | ولم يكن وعده فيها بختار |

ثم كانت هذه القصة المنتحلة سبباً في انتقال قصة أخرى هي قصة ذهاب

امرى القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الأشعار . منتحلة هذه القصيدة
الرأية الطويلة التي مطالعها :

سما لك شوقٌ بعد ما كان أقصرًا وحلّت سليبي بطن ظبي فعَرَ عرا
منتحل هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر والذي
نزه هذا السكتاب عن روايته . منتحل هذا الحب الذي يقال إن امرأ القيس
أضمره لابنة قيصر . منتحلة هذه الأشعار التي تضاف الى امرى القيس حين
أحس السم وهو قافل من بلاد الروم .

كل هذا منتحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ، لتلك الأسباب
التي قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على اتحال هذا الشعر ، فقد نجب
أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام
وقن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما في
شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ،
لم يصف هذه الفتاة الأمبراطورية التي فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف
شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه
الضعف والاضطراب والجهل بالطريق الى قسطنطينية .

ومهما يكن من شيء فإن السداجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن
شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف الى امرى القيس في رحلته الى
بلاد الروم وقفوله منها .

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرى القيس إنما هو
من عمل القصاص فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني

من شعر امرئ القيس وهو الذى لا يفسر سيرته ولا يتصل بها . ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الاولى : قفانبك من ذكري حبيب وهنزل

الثانية : ألا انعم صباحاً أيها الظلل البالى

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر والاضطراب فيه بين والتكلف والاسفاف فيه يكادان يماسان باليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهى أن امرئ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يعنى ، وشعره قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن فى لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل مخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر اليمنى شعره فى لغة أهل الحجاز ؟ بل فى لغة قريش خاصة ؟ سيقولون : نشأ امرؤ القيس فى قبائل عدنان وكان أبوه ملكاً على بنى أسد وكانت أمه من بنى تغلب وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نثبتته إلا من طريق هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس . ونحن نشك فى هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل .

وإذا فنحن ندور : ثبتت لغة امرئ القيس التى نشك فيها بشعر امرئ القيس الذى نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هى اللغة السائدة فى البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب فى ذلك الوقت ، وأنها إنما أخذت تسود فى أواسط القرن السادس المسيح وتمت لها السيادة بظهور الاسلام كما قدمنا .

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس الجيني شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرؤ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يعني . فهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محو تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكاة . ونظن أن إضافة هذا الشعر الى امرؤ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكاة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة — فيما يقولون — ، وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هي قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة — فيما يقولون القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب . فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ، ولا الى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى هذه الحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا الى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذا فأينما وجهت فلن تجد إلا شكاً : شكاً في القصة ، شكاً في اللغة ، شكاً في النسب ، شكاً في الرحلة ، شكاً في الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن يؤمن ونظمين الى كل ما يحدث به القدماء عن امرؤ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نظمين لو ان الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يجيب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ، فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث .

وهذا البحث ينتهي بنا الى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء وإنما هو محمول عليه حملا ومختلق عليه اختلاقا ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة .

ولننظر في المعلّقة نفسها ، فلنسا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة . لانهفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر . فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جداً والتي لا يثبتها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالأدب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بحر الآرام في عَرَصاتها وقيعانها كأنه حبُّ فُلُفل
كأنى غداة البين يوم تحمّلوا لدى سمرات الحى ناقف حنظل
وهم يشكون في هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلت عِصامها على كاهل منى ذأول مرحل
ووادٍ كجوف العير قفرٍ قطعته به الذئبُ يعوى كالخليع المعيل
فقلت له لما عوى إن شأننا قليلُ الغنى ان كنت لما تمول
كلانا اذا ما نال شيئاً أفاته ومن يحترث حرثى وحرثك يهزل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كثيراً في رواية القصيدة : في الغاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيتاً مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوداً على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله . وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لملنا على الشك في قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى

للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي ، فخيّل اليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضا ، وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف الى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك حرجا أو جناحا ما دامت لم تخلّ بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحا في الشعر الجاهلي ، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة . فأما الشعر الاسلامي الذي صحّت نسبتة لقائله فأنا أتحدى أى ناقد أن يعبت به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزمع أن وحدة القصيدة فيه بيّنة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورا منها في أى شعر أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجا للشعر العربي ؛ مع أن هذا الشعر الجاهلي — كما قدّمنا — لا يمثل شيئا ولا يصلح إلا نموذجا لعبث القصاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله علىّ بأنواع الهموم لبيتلى
فقلت له لما تمطّى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلّ كل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذى يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلى بصبح وما الاصبح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والخمس منها بأى شيء آخر .

فاذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف في أنه دخيل في القصيدة ،

فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزاءها الأولى . وهذه الأجزاء هي : أوّلا

وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لهوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه الى الصيد وما يتوسل به الى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

وانسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فلرواة يحدّثوننا أن الفرزدق خرج في يوم مطير الى ضاحية البصرة فاتبع آثاراً حتى انتهى الى غدير واذا فيه نساء يستحمن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جُلجل ، وولى منصرفاً ؛ فصاح النساء به : يا صاحب البغلة فعاد اليهن فسألته وعزمن عليه ليحدّثنّهنّ بحديث دارة جلجل ؛ فقص عليهنّ قصة امرئ القيس وأنشدنّهنّ قوله :

ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

[الايات]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قد لم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه الأبيات ، فهي بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدّثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها الى القدماء وهم ينتحلونها من عند أنفسهم . وهما يكن من شيء ، فلغة هذه الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس خليلته ، وزيارته إياها ، وتجشّمه ما تجشّم للوصول إليها ، وتخوّفها الفضيحة حين رأته ، وخرجها معه وتعفيتها آثارهما بنديل مرطها ؛ وما كان بينهما من لهو ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأى شيء آخر .

فهذا النحو من القصص الغرامية في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره
احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى
هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتي ابن أبي
ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرؤ
القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرؤ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء
من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشىء هذا الفن من الغزل
الذي عاش عليه ابن أبي ربيعة والذي كوّن شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا
يعرف له ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكذب تشك
في أن هذا الفن منه ابتكره ابتكاراً واستغله استغلالاً قوياً ، وعرفت العرب له
هذا . وقل مثل هذا في هذا القصص الغرامية الذي تجده في قصيدة امرؤ القيس
الأخرى : « ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى » . ففي هذا القصص الفاحش فن
ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل انما
أضيف الى امرؤ القيس ، أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقي الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد . ولكننا نقف فيه موقف
التردد أيضاً . واللغة هي التي تضطرنا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرؤ القيس
كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسييل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث
في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقل هذه الأشياء في هذا
الشعر الذي بين أيدينا أم قلها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه
إلا الذكر والإجل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولقوه
وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه . فنحن نقبل أن امرؤ

القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخليل بالعصى والعقبان وما الى ذلك ، ولاكننا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويه الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجده في المعلمة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة بنجزم نحن بأنها منتحلة انتحالا . وهي القصيدة البائية التي يقال إن امرأ القيس أنشأها ليخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فقطعها :
خليلي مُرَّابى على أم جندب نقض لبانات الفؤاد المعذب
وأما قصيدة علقمة فقطعها :

ذهبت من المهجران في كل مذهبٍ ولم يك حتماً كلُّ هذا التجنب
ويكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذي يضاف الى علقمة و به ربح القضية يروى لامرئ القيس ، وهو :

فأدر كهن ثانياً من عنانه يمر كمر الرائح المتحلب
والبيت الذي خسره امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة وهو :
فلسوطٍ ألهوبٌ وللساق درةٌ وللزجر منه وقعُ أهوجٍ منعَبٍ
وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقا بين شخصية الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاما غريبا منظوما في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلا . وأكبر الظن

أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحمك بينهما ، وأن القصيدتين ليسنا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الاسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي الى أنها كانت تحمل علماء اللغة على الانتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخيال ووصف العرب إياها : أيهما أقدر عليه وأحنق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الامصار الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وإنما يذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الابرص . فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان ببائنته التي مطلعها :

طحا بك قلبٌ للحسان طروبُ بُعيدَ الشباب عصرَ حانٍ مشيبُ

والإ أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الاسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس الى امرئ القيس الذي مها يتأخر فقد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً .

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف اليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً . ذلك أنها انتهت بنا الى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره وليس علينا في ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يجدوننا عن عبيد بشيء يقبل التصديق . إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارج والسكرانات . كان

صديقا للجنّ والسماء معا ، عمّر عمرا طويلا يصلون به الى ثلاثة قرون ومات ميمّة
منكرة : قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه . والرواة
يعرفون شيطان عبيد . واسم هذا الشيطان هبيد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل
هذا المثل : « لولا هبيد ما كان عبيد » . وقد رووا لهبيد هذا شعرا وزعموا أنه
أراد أن يلهم الشعر ناسا غير عبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو
من لذة وعجب . ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئا
ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشدّ من شخصيته وضوحا . فالرواة يحدّثوننا بأنه
مضطرب ضائع . وابن سلام يحدّثنا في موضع من كتابه « طبقات الشعراء » انه
لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ، ولكنه يحدّثنا في موضع آخر
أنه لا يعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوبُ فالقَطِيَّاتُ فالذَّنُوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، ولكن رواية آخرين يروون هذه
القصيدة كاملة ويروون له شعرا آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته ، وفي
استعطاف حُجْرٍ على بني أسد . ويكفي أن نقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها
لتجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على
نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ علّامٌ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظّ له
من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافا وضعفا وسهولة في اللفظ والاسلوب
لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم . ويكفي أن نقرأ هذه القصيدة التي أولها :

ياذا المحوفنا بقتة ل أبيه إذلالا وحيننا
أزعمت أنك قد قتلت سراتنا كذبوينا

لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر
التنافس بين العصبية اليمينية والمضرية .

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على
مواضع التوليد فيه ؛ ولكن الرجوع الى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر .
وإذا فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضا ك شعر
عبيد .

وقد رأيت من هذه الالمامة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرئ القيس
وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من
هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلي ؛
لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : « طحا بك قلبٌ للحسان طروبُ »

والثانية : « هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من
التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس
رأينا في الشعر الجاهلي ؛ فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدا ، وأنه مات بعد
ظهور الاسلام ، ورأيت أيضا أنه كان يأتي قريشا ويعرض عليها شعره . على
أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ،
وهي هذه الابيات التي يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

عمرو بن قميئة — مهلهل — جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه في رحلته في قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قميئة . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة .

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهاً غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذي لا يعرف عنه شيء قلنا إنه ضلُّ بن ثُلِّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قميئة عمر الضائع . فأما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو إذاً عمرو الضائع ، لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما

وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عمّر طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : إن بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر ادريء القيس لعمر وبن قميئة وليس هذا بشيء . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ، فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمر وبن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدث محمول . وإذا كان عمر وبن قميئة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم تقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر في شبابه الأول . وإذا فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر . ولكن ما لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أول من قصّد القصائد دهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكان امرأ القيس انما جاءه الشعر من قبل أمه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدى بامرئ القيس فى الجاهلية وختم بأبي نؤاس فى الاسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمر وبن قميئة التى يرويها الرواة ليست شيئاً قيمياً ، وانما هى حديث كغيره من الأحاديث ، فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلاً فكفله عمه ، ونشأ عمرو جميلاً وضىء الطلعة فكلفت به امرأة عمه وكتمت ذلك حتى اذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت الى الفتى ، فلما جاء دعتة الى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه

وامتناعاً عن منكر الأمر ، وانصرف . ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره
جفنة ، حتى اذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغليظ وقصّت على زوجها الأمر
وكشفت عن الأثر ، فغضب الرجل على ابن أخيه . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم
من يزعم أنه هُمّ بقتله ، فهرب الى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه .
ومهما يكن من شيء فقد اعتذر الشاب الى عمه في شعر نروى لك منه طرفاً لتلمس
بيدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد :

| | |
|------------------------------|----------------------------------|
| خليلي لا تستعجلا أن تزودا | وأن تجمعا شملي وتنظرا غدا |
| فما لبّتي يوماً بسائق مغنم | ولا سرعتي يوماً بسائقة الردى |
| وإن تنظراني اليوم أفض أبانة | وتستوجبا منّا على وتحمدا |
| لعمرك ما نفس بجدّ رشيدة | تؤامرني سوء لأصرم مرثدا |
| وإن ظهرت مني قوارصُ جمة | وأفرغ من لؤمي مرارا وأصعدا |
| على غير جرم أن أكون جنيته | سوى قول باغ كادني متجهدا |
| لعمري لنعم المرء تدعو بخلة | إذا ما المنادي في المقامة ندا |
| عظيم رماد القدر لا متعبس | ولا مؤيس منها اذا هو أوقدا |
| وإن صرحت كحلّ وهبت عريّة | من الريح لم تترك من المال مرقدًا |
| صبرت على وطاء الموالى وخطبهم | إذا ضنّ ذو القربى عليهم وأخذًا |
| ولم يحم حرم الحى إلا محافظ | كريم الحياء ماجد غير أجردًا |

ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنن القارئ بأننا
إمام شيء منتحل متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من هذه القصيدة
هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قبيصة أنشأه لما تقدّمت به السنّ يصف به
هرمه وضعفه . ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس الى بلاد الروم . ويزعم

الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في عاتقه التي مات فيها . وهو :

كأني وقد جاوزتُ تسعينَ حِجَّةً خلعتُ بهاعني عِنانَ الجاهلي
على راحتينِ مرَّةً وعلى العصا أنوء ثلاثاً بعدهن قياسي
رمتني بناتُ الدهر من حيث لا أرى فما بال من يُرمي وليس برام
فلو أن ما أُرْمَى بنبل رميتها ولكنما أُرْمَى بغير سهام
إذا ما رأني الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهام
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة وما يُفنى ما أفنيت سلك نظاي
وأهلكني تأميل يومٍ وليلةٍ وتأميلُ عامٍ بعد ذلك وعام

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قبيصة إلى صاحبيه الضائعين .
(عبيد وامرئ القيس) ، وأن ننقل إلى مهلهل ، لئرى ماذا يمكن أن يثبت
لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه . فيجب أن نبلغ من
السداجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة
الطويلة العريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة
قد طوّت ونميت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر
من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهلهل في حقيقة الأمر
إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة
وطوّل فيها . ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر
وتغلب في العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب
سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى ؛ ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها

وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغاثوا باستغلالا قوياً ، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الاسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا أنفسهم في قديم العهد على أقل تقدير مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين زادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخمين في العراق والعسائنين في الشام ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار . لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام ، ولربيعة قديم العرب قبل الاسلام . فإذا لاحظت الى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بنى أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول :

إن الذي حرم المكارم تغلياً جعل النبوة والخلافة فينا
هذا ابن عمي في دمشق خليفة لو شئت ساقكم الى قطينا

وبين الأخطل الذي يقول :

أبني كليب إن عمي اللدا قتلا الملوك وفكسكا الأغلالا

نقول اذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور كثرة الانتحال في القصص والشعر حول ربيعة عامة وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .

ومها يكن من شيء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميئة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي الى الأساطير أقرب منها الى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعى فى شعره أكثر مما يعمل . والحق أن مهلهلا لم يتكثر ولم يدعى شيئاً ، وإنما تكثرت تغلب فى الاسلام ونحلته ما لم يقل . ولم تكتف بهذا الانتحال بل زعمت أنه أول من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحسّت ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن فى هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ، فرعمت ، أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمى مهلهلا ، لأنه هلهل الشعر . والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هلهل النسيج كاذب

وليس من شك فى أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط . ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها فى شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلى ؛ فقد كانوا جميعاً مهلهلا إذاً .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن الى أن يهلهل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت فى القوة والضعف وفى الشدة واللين وفى الإغراب والسهولة . وإذا فمن الذى هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والمتنحلين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام .

ويحسن أن نظهر على شيء من شعر مهلهل ل ترى كما نرى أنه لا يمكن أن

يكون أقدم شعر قالته العرب :

أليتنا بنى حُسم أنيرى إذا أنت انقضيت فلا تحورى
 فان يك بالذئاب طال ليلي فقد أبكى من الليل القصير
 فلو نبش المقابر عن كليب لأخبر بالذئاب أى زير
 ويوم الشعشمين لقرّ عيناً ، وكيف لقاء من تحت القبور
 على أنى تركت بواردات بجيراً فى دم مثل العبير
 هتكت به بيوت بنى عبّاد وبعض الغشم أشفى للصدور
 على أن ليس يوفى من كليب اذا برزت مخبأة الخدور
 وهمام بن مرة قد تركنا عليه القشعان من النسور
 ينوء بصدرة والرمح فيه ويخلجه خدب كالبعير
 فلولاً الريح أسمع من بحجر صليل البيض تُقرع بالدكور
 فدى لبنى شقيقة يوم جاءوا كأسد الغاب لجت فى الزئير
 كأن رماحهم أشطانُ بئر بعيد بين جاليتها جرور
 غداة كأننا وبني أينا بجنب عنيزة رَحياً مُدير
 تظلُّ الخليل عاكفةً عليهم كأنَّ الخليل تُرْحَضُ فى غدِير

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرّد قافيته
 وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ فى شىء ولا يظهر عليه شىء
 من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصّد القصيد
 وطول الشعر؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ

ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسؤوقه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلا هذا دون أن نضيف اليه امرأة أخيه جلييلة التي رثت كليبا — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشده منه سهولة ولينا وابتدالا ، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المثلن وشدة الأمر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جلييلة :

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| يا ابنة الأقوام إن شئت فلا | تعجلى باللوم حتى تسألى |
| فاذا أنت تبينت الذى | يوجب اللوم فلومى واعذلى |
| إن تكن اخت امرى ليمت على | شقق منها عليه فافعلى |
| جل عندى فعل جسّاس فيا | حسرتى عما انجلى أو ينجلى |
| فعل جسّاس على وجدى به | قاصم ظهرى ومُدن أجلى |
| يا قتيلا قوض الدهر به | سقف بيتى جميعاً من عكل |
| هدم البيت الذى استحدثته | وانثنى فى هدم بيتى الأوّل |
| ورمانى قتله من كشب | رمية المصمى به المستأصل |
| يانسأى دونكنّ اليوم قد | خصتى الدهر برزء معضل |
| خصنى قتل كليب بلظى | من ورأى ولظى مستقبلى |
| ليس من يبكى ليوميه كمن | إنما يبكى ليوم ينجلى |

وقد أعرضنا فى كل هذه الأحاديث عن اسجاع ما نظن أن أحدا يرتاب فى أنها مصنوعة متكلفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناها تكفى لنضيف

في غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه الى ابن أخته امرى القيس .
وقد فرغنا من امرى القيس ومن يتصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ
من الشعراء أنفسهم ؛ فلا بدّ من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .
وسنثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك
على امرى القيس وشعره .

عمرو بن كلثوم — الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه الى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا نتجاوز ربيعة بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حياً بكر وتغلب . فعمرو بن كلثوم تغلبي ، وهو في عرف الرواة لسان تغلب الناطق ، هو الذي سجل مفاخرها وأشاد بذكورها في شعره ، أو بعبارة أدق : في قصيدته التي تروى بين المعلقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلاً من أبطال تغلب ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده مهلهل ؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل .

وقد أحيط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته بل في مولد أمه بطائفة من الأساطير لا يشك أشد الناس سداجة في أنها لون من ألوان العبت والانتحال : زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها ، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل وئدت فكذب وألح فأظهرت له فأمر باحسان غذائها . ثم تزوجت كلثوما فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيخبرها عن ابنها بالأعجيب حتى ولدت له ونشأته . قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة .

فكل هذه الأحاديث التي نشير إليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أحيط بطائفة من الاساطير جعلته الى أبطال القصص أقرب منه الى أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقاً ، وقد يظهر أنه على خلاف من قدمنا

ذكروهم من الشعراء . وقد أعقب ؛ فصاحب الأغاني يحد ثنا بأن له عقباً كان باقياً الى أيامه .

وسواء أ كان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فان القصيدة التي تنسب اليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء أن نطمئن الى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكاً من ملوك الحيرة هو عمرو ابن هند المشهور ، وذلك حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان الى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل أم عمرو هذا ؟ قال الرواة : فطلبت هند أم الملك الى ليلى بنت مهلهل أن تناوئها طبقاً ؛ فأجابتها ليلى : لتقم صاحبة الحاجة الى حاجتها ؛ فألحت هند ؛ فصاحت ليلى : وأذلاه يا تغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب الى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا الى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبنو تغلب من ناحية وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوناً من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الأحاديث . وأنت اذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلاً لم يكن يتكبر وحده وإنما أورث التكبر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلسنا نعرف كلمة تضاف الى الجاهليين وفيها من الاسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في

معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون في بعضها وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها :
أقلها عمرو بن كلثوم أم قلهما عمرو بن عدى ابن أخت جديمة الأبرش ؟ فأما
الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هُي بصحنك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قفى قبل التفرق يا ظعينا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمين
وما شرُّ الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا

وأنت حين تمضى في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة
وفي آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي
مصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلاً
لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً ونحراً لا بأس به لولا أن الشاعر
يسرف فيه من حين الى حين إسرافاً ينتهي به الى السخف كقوله :

إذا بلغ الرضيع لنا فظاماً تحرُّ له الجبار ساجديننا

وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوى للضميم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألا لا يجهان أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهليتنا

قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوى للضميم . ولكنني أسرع فأقول إنه
لا يمثل سلامة الطبع البدوى وإعراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد
الممل :

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهليتنا

فقد كثرت هذه الجيمات والمئات واللامات واشتد هذا الجهل حتى ملَّ .
 وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . ولسكننا نشك في
 صحة هذا البيت الذي يضاف الى الأعشى .

ومهما يكن من شيء ، فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته
 ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر
 الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس
 للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث
 ربعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر .
 بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبي الذي عاش في العصر الأموي أي
 بعد ابن كلثوم بنحو قرن . وقرأ هذه الأبيات وحدثني أطمئن الى جاهليتها :

| | |
|--|--|
| تَفِي قَبْلَ التَّفْرِقِ يَاظْمِينَا | نَحْبَرُّكَ الْيَقِينِ] وَتَجْبِرِينَا |
| قَفِي نَسْأَلُكَ هَلْ أَحْدَثْتَ صَرَمًا | لَوْشَكَ الْبَيْنِ أَمْ خَنَتِ الْأَمِينَا |
| بِیَوْمِ كَرِهِيَةَ ضَرْبًا وَطَعْنًا | أَقْرَبَهُ هُوَالِيكَ الْعِيُونَا |
| وَإِنْ غَدًا وَإِنْ الْيَوْمِ رَهْنًا | وَبَعْدَ غَمِّدٍ بِمَا لَا تَعْلَمِينَا |
| تُرِيكَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى خَلَاءٍ | وَقَدْ أَمَنْتَ عِيُونَ السَّكَاشِحِينَا |
| ذِرَاعِيَّ عَيْطَلِ أَدْمَاءِ بَكَرٍ | هَجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينَا |
| وَنَدِيًّا مِثْلَ حُقِّ الْعَاجِ رَخْصًا | حَصَانَا مِنْ أَكْفِ اللَّامِسِينَا |
| وَمَتْنِي لَدُنِّي سَمَقْتِ وَطَالَتْ | رَوَادِفَهَا تَنُوءُ بِمَا وَلِينَا |
| وَمَا كَمَّةً يَضِيقُ الْبَابَ عَنْهَا | وَكَشَحَا قَدْ جَنَنْتَ بِهِ جَنُونَا |
| وَسَارِيَّ بَلَنْطِ أَوْ رُخَامِ | يَرْنُ خَشَاشِ حَلِيهِمَا رَنِينَا |

واقراً هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقسام أنا
ألا لا يجهن أحد علينا
بأى مشيئة عمرو بن هند
بأى مشيئة عمرو بن هند
تهددنا وأويدنا رويداً
فان قناتنا ياعمر وأعت
وتضعنا وأنا قد وينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا
نكون لقيكم فيها قطينا
تطيع بنا الوشاة وتردرينا
متى كنا لأمك مقتويننا
على الأعداء قبلك أن تلينا
وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا
وكنا الأيمنين إذا التقينا
فصالوا صولة فيمن يليهم
فأبوا بالنهاب والسبايا
اليكم يا بنى بكر اليكم
وهذه الأبيات وقارن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معد
بأنا المطعمون إذا قدرنا
وأنا المانعون لما أردنا
وأنا التاركون إذا سخطنا
وأنا العاصمون إذا أطعنا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً
إذا قبب بأبطحها بئينا
وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العارمون إذا عصينا
ويشرب غيرنا كدراً وطنينا

وهذه الأبيات :

إذا ما المملك سام الناس خسفاً
أيننا أن نقر الذل فينا

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخرّ له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان بكر ،
فيما يقول الرواة ، ومحاميا والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضا . زعموا أن
عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن ،
فتمرّضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أ كثرها ، فتجنبت
تغلب على بكر وطالبت بدية الملاكى ، وأبت بكر ، وكادت تستأنف الحرب
بينهما ، واجتمعت أشرافهما الى عمرو بن هند ليحكم بينهم ، وأحسّ الحارث
ميل الملك الى تغلب فمض فاعتمد على قوسه وارجل هذه القصيدة . قالوا وكان
به وضح ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار ، فلما أخذ ينشد
قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئا فشيئا حتى أجلسه الى جانبه وقضى
لبكر .

ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالا وانما هي
نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيرا طويلا ورتب أجزاءها ترتيبا دقيقا . وليس
فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد وهو هذا الاقواء الذي تجده في قوله .
فلكننا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة الى هذا البيت . ولكن الاقواء كان شيئا شائعا حتى
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . تقول إن قصيدة
الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمنا في عصر واحد ، إن صح

ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند . فقرأ هذه الأبيات للحارث
وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| ملكٌ أضرعَ البريةَ لا يو | جد فيها لما لديه كِفَاءُ |
| ما أصابوا من تغلي فمطلو | ل ، عليه اذا أصيب العفاء |
| كتكاليف قومنا إذ غزا المذ | در هل نحن لابن هند رِعاء |
| اذ أحلَّ العلياء قبة ميسو | ن فأدنى ديارها العوصاء |
| فتأوت له قرأضبةً من | كل حي كأنهم ألقاء |
| فهداهم بالأسودين وأمر ال | له بلمغ تشقى به الأشقياء |
| اذ تمنونهم غرورا فساقه | هم اليكم أمنية أشراء |
| لم يغروكم غرورا ولكن | رفع الآل شخصتهم والضحاء |

وانظر الى هذه الأبيات يعير فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم
ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

| | |
|-----------------------------|-------------------------|
| أعلينا جناح كندة أن يغ | نم غازيهم ومنا الجزاء |
| ليس منا المضربون ولا قيد | س ولا جندل ولا الحداء |
| أم جنايا بني عتيق فمن يغ | در فانا من حربهم برآء |
| أم علينا جرى العباد كما نيد | ط بجوز الحمل الأعباء |
| وثمانون من تميم بأيدي | هم رماح صدورهن القضاء |
| تركوهم ملحجين وآبوا | بنهاب يُصم منها الحداء |
| أم علينا جرى حنيفة أم ما | جمعت من محارب غرباء |
| أم علينا جرى قضاة أم ليد | س علينا فيما جنوا أنداء |

ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جمع لهم شامة ولا زهراء
فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما في جودة اللفظ وقوة الماتن وشدة
الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما منتحلتان .
وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة
وضعفا وشدة ولينا . فالذي انتحل قصيدة الحارث بن حنظلة كان من هؤلاء الرواة
الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ونظم القصيد في متانة وأيد . ولسنا
نتردد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل
بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام
لا في الجاهلية .

طرفه بن العبد — المتلمس

وشاعران آخران من ربیعة تقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفه ابن العبد والمتلمس . وانما نجمعهما لأن القصص جمعتهما من قبل . فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفه . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعتهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما ؛ ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأوّل للهجرة . وهم يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها الى الانسان :

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحرقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فتلقاها لقاء حسناً وكتب لهما كتابين الى عامله بالبحرين وأومهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ؛ فخرجا يقصدان الى هذا العامل . ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة فاذا فيه أمر بقتل المتلمس ، فألقى كتابه في النهر ، وألح على طرفه في أن يفعل فعله فأبى ؛ واقترق الشاعران : مضى أحدهما الى الشام فنجا ، ومضى الآخر الى البحرين فلقى الموت . وكان طرفه حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت اليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب الى الشام وأفلت من الموت فأقسم لا يطعم حبّ العراق . واتصل هجاء المتلمس له .

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين . بل لم يروا ابن سلام
للمتلهم شيئاً ولم يسم له قصيدة . فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع
إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر . واستقل ابن
سلام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير . وقد
رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً . فأما
طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطاعها هكذا :

نخولةً أطلالٌ ببرقةٍ ثممٍ وقفت بها أبكى وأبكى الى الغدِ
وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوت اليوم أم شاققتك هر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بواحدة . يريد
المعلقة . وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى
مشهورة ، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بخزّازي يوم تحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت إذا قرأت شعر طرفة رأيت
فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ولا سيما المضرين
منهم من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها
شيئاً دون أن تستعين بالمعجم . ولكنك مضطر الى أن تلاحظ أن هذا الشعر
أشبه بشعر المضرين منه بشعر الربعيين ، فنحن لم نجمع شعراء ربيعة عفاً ،
وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به اليك في هذا الكتاب الى الآن لأن بينهم شيئاً

يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً ؛ لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة . فكيف شد طرفة عن شعراء ربعة جميعاً فقوى متنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين ؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| وإني لأمضى الهمَّ عند احتضاره | بعوجاءٍ مِرْقَالٍ تروح وتعتدى |
| أمونٍ كألواح الأران نصابها | على لاحب كأنه ظهر بُرْجُدٍ |
| جماليةٍ وجناء تردى كأنها | سفنجةٌ تبرى لأزعرَ أربدٍ |
| تبارى عناقاً ناجياتٍ وأتبع | وظيفاً وظيفا فوق مورٍ معبدٍ |
| تربعث القفَّين في الشؤل ترتعي | حدائقَ مَوَلِيّ الأسيرة أعيد |
| تريع الى صوت المهيب وتتقى | بذي خصلٍ روعاتٍ أكلفَ مُلبدٍ |
| كأن جناحي مَضْرَحِيّ تكنَّما | حفافيه شُكافي العسيب بمسردٍ |

وهو يمضى على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا الى أن نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أي شيء آخر . ولكن دع وصفه للناقة واقراً :

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| ولست بحلال التلاع مخافةً | ولكن متى يسترفد القومُ أرفد |
| فإن تبغني في حلقة القوم تلقني | وإن تلمسني في الحوانيت تصطد |
| متى تأتي أصبحك كأساً رويةً | وإن كنت عنها ذا غنى فالغن وازدد |
| وان يلتق الحى الجميعُ تلاقيني | الى ذروة البيت الشريف المصمَّد |
| نداهي بيض كالنجوم وقينةً | تروح إلينا بين بُردٍ ومجسدٍ |

رحيب قطاب الجيب منها رفيقة^ه بجس الندامى بضة المتجرد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشدد
إذا رجعت في صوتها خلت صوتها تجاوب أظار على رُبع ردى
فسترى في هذه الأبيات لنا ولكن في غير ضعف ، وشدة ولكن في غير
عنف . وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذى لا يفهم ، ولا هو بالسوقى المبتدل ،
ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شيء . واهض في قراءة
القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي : مذهب اللهو
واللذة يعمد اليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع من الحياة إلا فيما
تتيح له من نعيم برىء من الأثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشربى الخمر ولذتى وبيعى وإنفاقى طريفي ومُتلمدى
الى أن تحامتنى العشيرة كلها وأفردت أفراد البعير المعبد
رأيت بنى غبراء لا ينكرونى ولا أهل هذالك الطرف الممدد
ألا أيها الزاجرى أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلىدى
فان كنت لا تستطيع دفع منيتى فدعنى أبادرها بما ملكت يدي
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عودى
فهنن سبق العاذلات بشربة كُميت متى ما تُعل بالماء تزد
وكرى اذا نادى المضاف مُخنياً كسيد الغضا نبتته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن مُعجب بهمكنة تحت الخباء المعمد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها متكلفة
أو منتحلة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الاحداد بينة الحزن
واليأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلاً فكرياً

والمس الخير والهدى فلم يصل الى شيء ، وهو صادق في يأسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها . ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر ؟ وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذي يعنيني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعثر به من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذاً فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الأبيات وما يشبهها . ولسنا نؤمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دس على الشاعر دساً وانتحل عليه انتحالا .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي ؟ وكل ما عرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخيرين ؛ فإن شخصية الشاعر تستخفي فيهما استخفاء وتعود معهما الى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والذي يمثل مجده القبيلة ونفخها القديم . وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الاسلام تخليداً لما أثر بكر ابن وائل .

فلندع طرفة ولنصل الى المتلمس . وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا الى شعر ربيعة الذي قدمنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف وابتدال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما فى القافية ، فيكفى أن تقرأ سينيته التى أولها :

يا آل بكرٍ أَلَا لِلَّهِ أَمْكُمُ طال الثَّوَاءُ وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلعها :

كم دون مَيَّةَ من مستعملٍ قَدَفٍ ومن فلاة بها تستودع العيسُ
وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى منها الى الرداءة ، وهى التى مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية صريعٌ لعافى الطير أوسوف يرْمَسُ
فلا تقبلن ضيماً مخافة ميمية وهوتن بها حرا وجلدك أملس
ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحذتوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا
وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف اليه من الشعر ، وهى التى أولها :

يعيرنى أمى رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكرما
وأكبر الظن أن كل ما يضاف الى المتلمس من شعر — أو أكثره على أقل تقدير — مصنوع ، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة من الأخبار حفظت فى نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم : فى هؤلاء الأخطا من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد . ولا أستبعد أن

يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثل الذي كان
يضرب بصحيفة المتلمس والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره
القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التي أشرنا إليها
غير مرة .

٧

الأعشى

على أن لربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس وأحياناً أخرى بأعشى بكر ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير . وهو يكنى أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة أدرك الاسلام وكاد يسلم . ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة ٧ للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي تحدثنا انه وفد على النبي فاعترضته قريش وصدته عن سبيل الله مغرية اياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة عن الاسلام بما فيه من خطر للخمر والزنا والقمار . وفي هذه القصة ان أبا سفيان قال له : ان بيننا وبين محمد هدنة . ففهم الذين أرخوا موت الأعشى ان أبا سفيان انما يذكر هدنة الحديدية . ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر وكل الأخبار التي تتصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ، فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر هذا العصر الجاهلي : ولهذا كاه قيمته فقد كان الأعشى اذا يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجداً بعض الشيء . والرواة يحدوثوننا أن الأعشى كان يعيش في اليمامة فليس هو اذن من ربيعة العراق وإنما هو أقرب الى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى الا طائفة من الاحاديث لا سبيل الى الثقة بها أو الاطمئنان اليها ؛ بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، وبعضها ظاهر فيه الكذب والانتحال وبعضها يستنبط

من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذى يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يعرف من أين جاء : فهم يحدوثوننا مثلاً بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع لأنه آوى الى غار فسقطت على فمه صخرة سدته ومات الرجل فيه جوعاً ، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه الى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنم ، وهذا البيت هو :

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل وخالك عبد من جماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى كأن كان صاحب بهو ولذة وشراب يظهر لك فيما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك فى طائفة من الأخبار فقد يروى عن بعض ولاية اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار فقصده الى هذه الدار ورأى القبر فاذا هو رطب فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويعدون الأعشى واحداً منهم فاذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر فذلك علة رطوبته . واذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة فى القرن الاول للهجرة مسرفين فى اللهو مغرقين فى شرب الخمر لا يستترون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيطه واذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين . والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له انما هو من هذه الأخبار التى تتصل بما فى الأساطير من مناداة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدوثوننا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى ، ولا سيما حين يعودون من أسفارهم فيطعمون عنده ويشربون ، وما نرى هذا كله إلا نوعاً من التفسير لما يضاف الى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الاسلام وأثر التريث سنة ليستنفد صباهة من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون كما قلنا من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض التمثيل
نشأته أو حياته كهلاً وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء
المقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى وهم امرؤ القيس
والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سجع يضيفه بعضهم الى
يونس بن حبيب وبعضهم الى غير يونس بن حبيب وهو أن امرؤ القيس أشعر
الناس اذا ركب ، والأعشى أشعرهم اذا طرب ، والنابغة أشعرهم اذا رهب ،
وزهيراً أشعرهم اذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف الى امرؤ القيس
من وصف الخيل والصيد ، والى النابغة من الاعتذار ، والى الأعشى من وصف
الحجر ، والى زهير من المدح . ولكن امرؤ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس
غير ، وانما كان الى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار
فحسب وسترى أن الاعتذار في شعر النابغة ليس شيئاً ، وانما كان النابغة صاحب
وصف ومدح وهجاء ان صح ما يضيف اليه الرواة . والأعشى يصف الحجر ، ولكن
حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الحجر . وهو أكثر مدحاً من زهير ،
ومدحه ان صح ما يضاف اليه من الشعر منوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح
واكثه كان يصف ويشب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع اذاً قيمة إلا
في قوافيه

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض ، ولكن ابن سلام
يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها . يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون
امرؤ القيس . وأهل السكوفة كانوا يقدمون الأعشى . وأهل الحجاز والبادية كانوا
يقدمون زهيراً والنابغة . فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والنابغة فطبعي .
فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين حجازيين متصلين بأهل الحجاز والبادية

اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربيعة ومن المعقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين . وأحدهما فيما يقول الرواة يمتنى خالص هو امرؤ القيس والأخر ربي في نسبه ، ولكن شعره في اليمانية كثير وهو الأعمى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ، فأحد هذين الشاعرين عراقي النشأة والمولد والشعر والحياة ان صح ما قدمناه من الفرض وهو امرؤ القيس فقد لفتت قصته تليقاً في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث واخترع شعره اختراعاً في العراق أيضاً ، وسترى بعد قليل أن كثيراً من شعر الأعمى اخترع ونظم في الكوفة وغيرها من البيئات العراقية اليمنية كانت أوربيعة ويحدثنا الرواة بأن الأعمى أول من يسأل بالشعر ويروون في ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثوننا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيماً رفيع المكناة في قومه ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وخط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر إذا يغض من الشعراء ويخط من أقدارهم في الجاهلية ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يخط قدره لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يغض من الأعمى ولا يخط من قدره بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مهيباً ويفرى العرب بتملقه واصطناعه ، وحسبك أن أبا سفيان فرع وجزع حين أحس أن الأعمى وافد على المدينة فمادح النبي فاحتمل في صده عن ذلك وجمع إليه أشرف قريش وأنذرهم ان لم يجمعوا للأعمى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبي فأشفت قريش وجمعت مئة ناقة حمراء وما كانت قريش تحب جمع النوق المحر ولا تميل الى هذا النوع من العطاء وحسبك ما يروى من أخبار المخلوق الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في

أن يضيف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه وورديه وزقاً من الخمر حتى فعل
فأصبح عظيماً ضخماً الثروة

وحسبك ان امرأة كسدت عليها بناتها فرغبت الى الأعشى في أن يشبب
بواحدة منهن لعلها تنفق فشبب الأعشى باحداهن فتزوجت ، ثم شبب بالثانية
فوجدت قريناً ، ثم شبب بالثالثة فأسرع اليها الخاطبون . وما زال يشبب بهن
واحدة واحدة ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً .

كل هذا يدل على أن تكسب الاعشى بالشعر لم يفض منه ولا حظ
من قدره .

والرواة يقولون ان الاعشى كان لا يمدح رجلاً الا رفعه ، يستشهدون على
ذلك بقصة الملق وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه وظفر
الكلبى بالاعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السمؤال فى القصة
التي قدمناها لك

وكانوا يقولون انه لم يهج رجلاً الا وضعه يذكرون هذا الكلبى ويذكرون
علقة بن علاثة . وله مع علقة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهاة ، زعموا أن
الاعشى مدح الاسود العنسى ولم يكن عند الأسود نقد فأعطاه عرضاً من الدهن
والطيب والبرود وعاد الاعشى بمتاعه . فلما كان فى بلاد بنى عامر خافهم على
نفسه فاستجار علقة بن علاثة فأجاره قال الاعشى : تجيرنى من الانس والجن ؟
قال : نعم . قال الاعشى : ومن الموت ؟ قال علقة : لا . فتحول الاعشى الى عامر
ابن الطفيل وكان ينافس علقة فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى : تجيرنى
من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال
الاعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال عامر : ان مت فى جوارى أرسلت

ديتك الى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك نجيرني من الموت واتصل

بعامر وفضله على علقمة في قصيدته المشهورة :

علقم ما أنت الى عامر الناقض الأوتار والوتر

وهجا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها :

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبى فوقع بلاده وأتى به الى علقمة فاعتذر
واستعطف ومدح وعفى عنه علقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ومرة أخرى
غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة ذا فأنش الحميرى
بلاميته التى أولها :

ان محلاً وان مرتحلاً وان فى السفر اذ مضوا مهلاً

والتى يقول فيها :

الشعر قلده سلامة ذا فأنش م والشىء حيثما جعلاً

فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبوعة قد ملئت عنبراً ، وقال
له : اياك ان تخدع عما فيها ، فورد الخيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء . فاجتمع له
من مدح سلامة ذى فأنش أربع مائة ناقة حمراء غير الحلل .

والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال قد مدح الناس جميعاً بشعره ،
وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوّقت المال آفاقه عمان فخمص فأوريشلم

أتيت النجاشى فى داره وأرض النبيط وأرض العجم

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوّف هذا التطواف ولم يأت النجاشى ولا أرض

النبيط ولا أرض العجم . ولعله ان فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز ان مدح طائفة من أشرف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفي الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون انه وصل الى كسرى ومدحه وأخذ عطاءه . وهم يتفكحون برواية هذه القصة وهي أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته في المخلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي تعشق
فلما فسّر له البيت قال : ان كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو لص .
ونحن اذا حاولنا أن نحصى ما بقي من مدح الأعشى فسئرى أن كثرة هذا المدح منصرفه الى اليمنيين فقد مدح الأعشى سلامة ذا فائش ومدح أهل نجران ومدح قيس بن معد يكرب ومدح الأشعث ابن قيس الكندي ومدح الأسود العنسي ومدح الأسود بن المنذر أخ النعمان . ثم مدح هوذا بن علي صاحب اليمامة وهو ربيع ، ثم نخر هو في شعره بربيعة وموقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل وانما مدحه ليهجو علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع في يده . ومدح النبي .

فاذا صح أيضاً انه مدح كسرى فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد انه كان شاعرها في الجاهلية ، فلم تكن هناك شعوبية وانما نريد انه كان شاعرها في الاسلام ، نريد أن هذه السكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الاسلام في الكوفة وكانت مظهر التحالف العصبي بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذي يمنع القصاص والمنتحلين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمنية ، ثم يمدح أشراف ربيعة . وفي هذا كله مناهضة

لجاهلية مضر بعد ان عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر في الاسلام وفيها النبوة والخلافة.

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضر يان ولكني قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح . وان شئت أن أحدثك برأيي في صراحة وصدق فاني أشك شكاً شديداً في أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة انما كانت المنافرة بين هذين الرجلين واشتدت العصبية حولهما في الاسلام لا في الجاهلية فانتحلت هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهجأهما شيئاً كثيراً حمل بعضه على الأعشى وبعضه على لبيدو وبعضه على الحطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الاغانى لترى أنها قصة قد وضعت ورضعت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب . أنا اذاً لا أطمئن الى مدح الأعشى لهذين المضرين ، ستقول : ولكنه مدح المحلق الكلابي فرفعه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أكثر اطمئناناً الى قصة المحلق منى الى قصة عامر وعلقمة ، وانما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح الاعشى قد انتحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمينية والربيعة وكانت قصيدة المحلق هذه مظهرأ من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى ، وما رأيك في انى لا أشك في أن الاعشى لم يمدح النبي ولا أتردد في القطع بان هذه الدالية التي تروى للاعشى في مدح النبي منحولة لنحلها قاص ضعيف الحظ من الشعر ردىء النظم مهلهل اللفظ قليل المهارة في الانتحال . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف الى الأعشى وانها ولا سيما المدح فيها الى نظم المتون أقرب منها الى الشعر الجيّد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهاذا السائل أي يمت
فان تسألني عنى فيارب سائل
أجبت برجليها النجاء وراجعت
وفيهما اذا ما هجرت عجرفية
وأما اذا ما أدلجت قبرى لها
فأليت لا أرثى لها من كلاله
نبي يرى ما لا ترون وذكره
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم
له صدقات ما تغب ونائل
اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى
ندمت على أن لا تكون كمثل
فايك والميتات لا تقربنها
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه
ولا تقربن حرة كان سرها
وذا الرحم القربى فلا تقطعنه
وسبح على حين العشيات والضحي
ولا تسخرن من بأس ذى ضرارة
أنا اذن شديد الشك فى كل ما يضاف الى الأعشى من المدح ، أنهمه بأنه
مظهر من مظاهر العصبية فى الاسلام ، فاذا لم يكن بد من التماس شخصية
للأعشى فلست أتمسها فى هذا المدح وانما أتمسها فى غيره من الفنون التى تصرف
فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً

فلما أعشى غزل وله وصف للخمر وله وصف للصيد ولكنى أجد في غزل
الاعشى ليناً شديداً أعرفه في شعر ربيعة وأعله بالتكلف والانتحال . وما رأيك
فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس في بيت وأخنتهم
في بيت وأشجعهم في بيت ، فأما بيت الغزل فقولته :

غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينى كمايمشى الوجى الوجل
وأما أخنت بيت فقولته :

قات هريرة لما جئت زائرها ويلى عليك وويل منك يارجل
وأما أشجع بيت فقولته :

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا أو تنزلون فان معشر نزل
ولست أدري أحق أن الغزل والخنوة والشجاعة قد اجتمعت في هذه
الآيات للأعشى كما لم تجتمع غيره . ولكنى أعرف أن فيها ليناً شديداً يقربها
من هذا الشعر الربيعى الذى أشرت اليه غير مرة . وليس مطلع هذه القصيدة
نفسها بأقل ليناً من هذه الآيات :

ودع هريرة أن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل
وفى هذه القصيدة نفسها آيات لا تشك في أنها منتحلة قد قصد بها الى
العبث والدعابة وهى :

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً غيرى وعلق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بنى عمها ميت بها وهل
وعلقتنى أخيرى ما تلامنى فأجمع الحب حب كله تبل
فكلنا مغرم يهنى بصاحبه ناءٍ ودانٍ ومخبولٍ ومختبل

على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة وورصانة . وتجد مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالاطلال وسؤالي وما تردّ سؤالي
ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب فقد بدأها الشاعر بالغزل وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح مدح الأسود بن المنذر حتى اذا قضى من هذا المدح وطره عاد الى الغزل ثم الى وصف الصيد فحتم به القصيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر الى المدح فيمضى فيه حتى ينتهي من القصيدة . فأما العدول عنه الى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب ، وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل في هذه القصيدة ادخالاً ولم يكن منها ولا سيما وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر ان كانت له شخصية ظاهرة . وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر العصر الجاهلي وتصرف في فنون من الشعر أظهرها الغزل والحمر والوصف ومدح طائفة من أشرف العرب ولكن العصبية استغلت هذا المدح ولعله كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربيعيين ومدحاً قليلاً للمصريين . ولا شك في أن بين هذا الشعر الذي يضاف الى الأعشى مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قلها حقاً ، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكاف ليس بالشىء اليسير . على أن هذا المنحول الذي يضاف الى الأعشى مختلف أشد الاختلاف ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينتحله الرواة والمتكلفون بينا العسر كل العسر

في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا انك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذي تكلفه العرب والذي تكلفه الرواة المتأخرين .



وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم المأما وننتهي فيهم الى مثل ما اتهمنا اليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفي بما قدمنا ؛ فقد ضربنا المثل . ويخيل الينا أننا وقد وضحنا وبيننا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بازاء هذا النوع من الشعر الجاهلي .

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وانما قصدنا الى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومهما نفعل فلن نستطيع أن نهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لابداً من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون اليه ويطلبونه .

على أننا نريد أن نختتم البحث بملاحظتين :

(الأولى) أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا الى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا في تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة انما هم يمنيون أو ربّعيون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي

تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً والتي كان مهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذاً فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد ، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح ، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسيتين العربيتين فيما بينهما ومن اتصاهم بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل إذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكرى ، ولكن لم يكده يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهلها . ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر كما ترى يعنى قوى حين اتصلت القحطانية بربيعة . ولكننا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة ، ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر في القبائل وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول إننا نعلمنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية وشعر مضر من ناحية أخرى فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وربيعة ، لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريباً ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير .

(الثانية) أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قرأته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب وقد يشعرون ، مخطئين أو مصيبين ، بأننا نتعمد الهدم ونقصد اليه في غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة

فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلومه أن تقوم على أساس متين . وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى مثقلا بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تتمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا ، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة الى الشعر الجاهلي لتصح عربيته وتثبت ألفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي أو هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابتها ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر

و بعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته : ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتعله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فطمئنون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثره هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والانتحال ، وأن الوجه — إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١

الشعر المضرى والانتحال

عرفت انا نرفض شعر الين فى الجاهلية ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ونفترض أن ما يضاف الى هذين الفريقين من العرب فى الجاهلية لا يمثل الا الذكرى ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة فى الحياة الراقية قبل الاسلام من الوجهة الأدبية كما كانت لهم قدمة فى هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيها العرب بعد الاسلام فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكاف وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا وكان أشد المؤثرات فى هذا التكلف التنافس السياسى والعصبية الجنسية وهذه الخصومات التى لاحد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان فى مضر ، والتى كانت تشتد وتتمد فى بعض النواحي عند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعملهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره ثم يميلون عنه الى حى آخر .

كل هذا دعا كما قدمنا الى أن تستبق الأمم العاملة في الحياة الاسلامية
الأموية استباقاً قوياً وتجهداً في أن تؤيد مطامعها وآمالها الخاضرة بقديمها ومجدها
في العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس الى العرب وهو صحيح بالقياس الى الفرس وهو صحيح
بالقياس الى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية الاموية
عن قرب أو بعد . ولسنا نريد أن نعيد القول في ذلك ، وانما نريد أن نقول أن
هذه العصبية السياسية التي اضطرت اليمينية والربعية والموالي الى أن يحملوا الشعر
على الجاهلية حملاً لم تُعفِ المضرين أنفسهم من آثارها الأدبية كما انها لم تعفهم
من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر حظها من المجد في الاسلام ،
وكان من حقها أن تعزَّ بما أقرَّ الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه
كان يحملها على أن تزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها وترفع من شأنه ان كان
خاملاً وتخلقه خلقاً ان لم يكن موجوداً . وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما
تقدم من فصول هذا الكتاب وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل
المضرية تكلفاً للشعر في الاسلام تحمله على الجاهلية تضعه إن استطاعت
وتستأجر من يضعه لها ان عجزت هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت
الخصومة بين قريش والأنصار سبباً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر
حمله على شعرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء
من الغرابة فالناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان
نهضتها وظفرها على أن تتكثر وتزيد من المجد وتضيف الى حديثها الباهر قديماً
يلامه ويشدُّ أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تغيّر نحوها
وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان نهضتهم

من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بقديم لم يكن له في حقيقة الأمر كبير شأن أصدق دليل على ما نقول .

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها لا تكره أن ينتهي بها ذلك الى التكلف والافتنان في الانتحال ، فالشعوب تتكلف الرفع من شأن قديمها حين تذل لتمحو عن نفسها ضيم هذا الذل ولتتعزى عن الحاضر بالماضي . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعزّ لتلائم بين قديمها وحديثها ولتقطع السنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون ان يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول .

واذن فقد انتحلت مضر وتكلفت كما انتحلت اليمانية وتكلفت وكما انتحلت الربعية وتكلفت وكما انتحل الموالي وتكلفوا . اتفقوا جميعاً في الانتحال واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدوننا بما كان من انتحال المضرية وتكافها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار وإنما ذكرها لنا القدماء في كثير من التفصيل والاطالة وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وأثارها في كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن مسم بن نويرة الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من ان المغازي والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر وافتقدته العرب بعد ان استقرت في الأمصار فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع . ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور فقد قام الاسلام على أعناق مضر وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية وما استتبع

ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف الى ذلك ما قدمنا من أننا نرفض أن يكون
ليمن شعر في الجاهلية ونكاد نرفض أن يكون لربيعه شعر في الجاهلية لهذه
الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ
الذين أفتتهم الحروب وأفتت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر إنما كانوا مضرين
يروون شعر مضر في الجاهلية وصدور الاسلام . وإذا فقد انتحلت مضر للعصبية
كما انتحل غيرها ، وانتحلت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما انتحل غيرها .
وإذا فأقل ما توجيه علينا الأمانة العامة أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى
لا نقول موقف الرفض أو الانكار وإنما نقول موقف الشك والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الانكار لأن
الصعوبة الغوية التي اضطررنا الى أن نرفض شعر الربيعين واليمنيين لا تعترضنا
بالقياس الى المضرين فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة قریش قد ظهرت
في الحجاز ونجد قبيل الاسلام وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالى من بلاد
العرب . وإذا فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين نجحوا في هذه
الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة . بل نحن لا نشك في هذا
ولا تردد في القطع به ، فقد نعجز عن ان نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما
استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون هذه اللغة سابقة أدبية
قوية مكنتها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور الى طور حتى يصل بها
القرآن الى هذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في
الجاهلية . ولسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد
مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً في ان هذا الشعر
قد ذهب وضاعت كثرته ولم يبق لنا منه الا شىء قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً

وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والانتحال حتى أصبح من العسير جداً ان لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصفيته .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى مضطراً أن تقف موقف الحيرة امام طائفة من المسائل لم يبق الآن الى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلاً ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يعتمد عليها وكيف نشأت القافية أو بعبارة أدق كيف التزمت القافية فى القصيدة ، أو بعبارة أبغ فى الدقة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا تلتزم فيها قافية واحدة وانما تعتمد على قوافى مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق الى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تحييل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس الى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة وهى متصلة بالمعانى الشعرية . فكيف تصوّر العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب فى تكوين سنتهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين والانتقال من موضوع الى موضوع وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكنىة .

وأنت تستطيع أن تلقي طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه وإنما تمس ألباظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية ، فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل اليها شعرهم أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى نخالف لغته التي نشهد لها الآن قليلاً أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس الى حلها من سبيل لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء أو نشأ كاملاً كما هو عند زهير والناطقة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً حتى بلغ أشده قبيل العصر الذي ظهر فيه الاسلام . وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تلتمس القديم من الشعر الجاهلي المضربى فلا تظفر منه بشيء . ولعل أقدم الشعراء المضربين الذين يذكروهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له الا بيتاً واحداً وهو :

أقفر من أهله ملحوب فالتقطيات فالذنوب

وان الذين أتوا هذه القصيدة من المنتحلين قد اجتهدوا في أن يظهروا فيها كثيراً من الاضطراب العروضي وذلك يدل على أن شيئاً من الذكري كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية العروضية .

ولكن المتكفين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب فانت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير مشتقة ان هذا الاضطراب متكاف مصنوع صنعته قوم يحسنون العلوم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فمتأخرة العصر جداً أدركت الاسلام كلها أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبيل البعثة أو أبانها وعاش الآخرون الى أيام الخلفاء الراشدين واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بنى أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي أحصى فيها ابن سلام من صحب أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون ، وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطرت أخبارهم اضطراباً شديداً وقل ما يضاف إليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون الى أن نياس من شعر جاهلي مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وإنما الشعر الجاهلي المضرى الذى يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر للقرآن أو كالمعاصر له .

ثم ان هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ومن أن يزداد فيه وينقص منه ويغير لفظه متأثراً من هذا كله بتلك الأسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبي طالب التي يمدح بها النبي ويقول فيها .

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمان اليتامى عصمة للأرامل
فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة وأضاف إليه هذه القصيدة ثم حدثنا ان الاصمعي سأله عنها فقال صحيحة . فسأله الى أين تنتهي فقال لا أدري

واذن فلم يكن يعرف ابن سلام الا أن أبا طالب قال أبياتا مدح فيها النبي ولكن هذه الابيات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه .

وقل مثل هذا في شعر حسّان ، فابن سلام يحدثنا انه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسّان . وأنت تستطيع اذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازي والفتوح والفتن أن تقول بل قد حمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسّان وأى غرابة في هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ظهر فيه دين جديد وتنتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية وتغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص والتكليف والانتحال ولم يحمل على أهله مالم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلو من ذكركم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة .

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم . والمشقة الحقيقية انما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم أن هنالك أشعاراً ظاهرة التكليف والانتحال هي هذه التي انتحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم كخلف وحمّاد ومن اليهما ، فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول اليه أحياناً ولكني أزعم ان الباحث مضطر الى ألا يقطع في مثل هذا الموقف بشيء . وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع

سليمويه بما وضع له الرواة لأعراض مختلفة منها العبث به .

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشيء حين يقال لك ان الاصمعي قال انه هو الذى وضع على الأعشى قوله :

وأنكرتني وما كان الذى نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا
وأن غير الأصمعي اعترف بأنه وضع على النابغة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تملك اللجما

ثم لا تنس ان للمضريين في جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصاً كما لليمنيين والربيعيين وان هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبعت شعراً أضيف الى المضريين كما استتبعت الأخرى شعراً أضيف الى الربيعيين واليمنيين . فكما ان لليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربيعيين أحاديث البسوس فللمضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعث . وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم اسلاميين ، أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة ان قولنا بان للمضريين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس من شأنه أن يرينا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان بل من شأنه أن يضاعف حزننا من المشقة والعناء لاننا مضطرون الى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون في هذا البحث الى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب الانتحال ونلاحظ بعد ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتج اليها في شعر اليمنيين والربيعيين .

وسترى عند ما نعرض للشعراء المضرين ان الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل اليك .

على أنا تقدم منذ الآن اننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل لأننا لا نقصد في هذا الكتاب الى التحقيق العلمى التفصيلى وانما نقصد الى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلى التحليلى الذى يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالاً بالعصر الذى قيل فيه فله موضع غير هذا الموضع وهو لا يعرض على الكثرة من القراء وانما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً .

كثرة الشعراء المضرين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضرين في الجاهلية كفيلا بأن تفمك موقفاً لا يخلو من الحيرة ، فهذه الاسماء كثيرة كثيرة غريبة ، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ولما حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضرين من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب أن لا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء ، وقد يقال أن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ولا أن يستغنى عنها الحي من أحياء العرب صغر أو كبير قلّ أو كثير . فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملاءمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشبّ وصلاح يعقد . وكما أن كل حي أو قبيلة أو جماعة في حاجة الى من يهيء لها مرافقها المادية فهي كذلك في حاجة الى من يهيء لها مرافقها المعنوية سواء أ كانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية الى الاستكثار من الذين يهيئون لهم هذه المرافق التي تمس إليها الحاجة كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الادبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس ، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير ببطء في

الحياة البدوية وانه انما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ومن ثم كان العمال الذين تدعو اليهم هذه الحاجة أقل في القبيلة البدوية منهم في الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجتها كما كانت في العصر الجاهلي ولعلها زادت وتعمدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي أو كالحظ الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر . ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقي وجهات بعد علم وقست بعد لين فما نظن أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الاسلام كانوا خيراً من أهل البادية في البلاد العربية الآن أو كانوا أصفى منهم طبعاً وأشد منهم نفاذ بصيرة وتوقد قريحة وتهيمناً للشعر .

واذن فكثيرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ولا سيما حين نلاحظ أن هذه السكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى ما كان يتحدث به الرواة من ان الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن ان الشعر كان فوق الحصر ومن ان أبي ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسمى عمراً ، ومن ان حماداً أنشد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ومن انه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها « بانت سعاد » ومن ان الاصمعي كان يحفظ اربعة عشر الف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ومن ان أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ومما يقال عن غير هؤلاء .

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظاً من الشعر أو قل كانت

تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء .

على أن العصر العباسي لم يخلُ من علماء محققين كان لهم من الذوق والفضيلة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط في مثل هذا الغلو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل هؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يتعمدوا اسرافاً ولم يقصدوا الى تضليل وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط . فان وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صحَّ له ولاصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولاً الى طبقات عشر تتألف كل طبقة من أربعة شعراء ، ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين وأعلن انه لا يعرف لليامه شعراء وان كان الأعشى والمتلمس من اليمامة فيما يقول الرواة وقد عدَّهم ابن سلام في الطبقات . ثم عدَّ ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو اذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وان لم يكن يستقصى فهو يلمُّ الماماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة انه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف اليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء سماهم أبو الفرج في الاغانى وسماهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف اليهم

من الشعر . ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين
شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها فمنهم اليماني والربيعي
والمضري ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود ، فأما أبو الفرج فقد
سمى لمضر سبعة وستين شاعراً واليمن أربعين ولربيعة ثلاثة عشر وسمى شعراء
آخرين لم تحفل باحصائهم منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم .
هذا ولم نذكر شعراء الجن ولا هذه الهواتف التي كانت تهتف بالناس شعراً
مرة وثراً مرة أخرى كما اننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهب أسمائهم وبقيت
أشعارهم ورويت في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات
القصار والأبيات المفردة .

فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في الرأي بأزاء
هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر ، فبينما كان المحققون من أهل البصرة
يحتاطون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم في شيء
من اللين والمرونة ويضيفون إليه في كثير من الأحيان . وكان أهل بغداد كأهل
الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزيداً في الرواية . على أن أهل البصرة
أنفسهم لم يبرأوا من الانتحال فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد
وأبو عمرو الشيباني . ومهما يكن من تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه
فنحن نقف منهم أيضاً موقف التردد ونستكثر ما اطمانوا هم إليه ونرى أن المنصفين
الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا وكان أمرهم في ذلك
كأمر المحققين من أصحاب الحديث ، عنوا بنقد السند وتصحيحه وانصرفوا إلى
هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا
ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك فتصحيح السند

وحده لا يكفي فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ولا كنهه يخدع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفظنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم . يظهر الصادق التقى الورع الأيمن ، وهم يحدثوننا أن أبا عمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل في الكوفة فإذا جمع شعر قبيلة انصرف الى المصحف فكتبه بخطه ؛ وهم يحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكاف بشرب الخمر ؛ ثم هم يحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر

١ — النقد الداخلي

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة اما لأنهم أنفسهم مخدوعون واما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفي لتصحيح ما يصل إلينا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجي الى نقد داخلي ان صح هذا التعبير ، الى نقد يتناول النص الشعري نفسه في لفظه ومعناه ونحوه وعرضه وقافته . هذا النقد لازم لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحیح هو أم غير صحیح . ولكنه مع الاسف الشديد ليس يسيراً ولا منتجاً الآن بالقياس الى الشعر الجاهلي . فنحن لا نستطيع أن نقول في يقين أو ترجيح علمي أن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلي أو غير ملائم لأن لغة هذا العصر الجاهلي لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحیحاً ، وكل ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها في حاجة الى التدوين انما هي لغة القرآن ، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يزعم ان القرآن قد استعمل كل الالفاظ التي كانت شائعة مألوفة بين المضرين لأيام النبي . ومن ناحية أخرى من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التي نجدھا في شعر الامويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضرين أبان ظهور الاسلام ونحن نعلم علماء لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خطأ بعد الاسلام وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بني أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح و بعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس . وما دمنالم نصل الى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحیحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً

لتصحيح ما يضاف الى المضربين قبل الاسلام أو رفضه .
وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس الى النحو والصرف والعروض .
فمنذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب سيبويه
مثلاً يمثلان ما كان معروفاً ، من نحو وصرف عند المضربة قبل الاسلام ؟ ومنذا
الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضربين قد اصطنعوا هذه الأوزان
العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل منذا الذى يستطيع أن يعين لنا
الأوزان التى استعملت قبل الاسلام والتى استحدثت بعد الاسلام ؟
واذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن
ينتهى بنا الى يقين أو شىء يشبه اليقين معلق أمامنا لا يستطيع أن ينتهى بنا
الى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون الى أنه
قد صحّ للمضربين شعر قيل قبيل الاسلام وأبان ظهوره . نحن مطمئنون الى
هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صحّ قد اختلط بما حمل على المضربين
بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غير الصحيح ؟

ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهب به القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى .
وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فإن كانت متينة رصينة كثيرة
الغريب قيل ان الشعر جاهلى ، وان كانت سهلة لينة مألوفة قيل ان الشعر
مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يعيشون
فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال فظلت لغتهم بدوية متأثرة باقليم الصحراء

محتفظة بشيء من الغرابة والحوشية يميزها من لغة الحضرة التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والاجناس الأجنبية أيضاً . فاذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف الى الجاهليين وفيه سهولة واسفاف ولين التمسوا لذلك العليل كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسفّ وهو مع ذلك يضاف الى هذا الشاعر الجاهلي المضرى يضيفه اليه علماء رواة ثقاة معروفون بالصدق والأمانة . واذن فلا بدّ من تعليل هذا اللين والاسفاف وليس في هذا التعليل شيء من المشقة ولا العسر فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بحضارة الفرس وكان ينفق في هذه البلاد الخصبية حياة راضية لا تخلو من نعومة ولين فلا جرم رق شعره ولان وخالف في هذه الرقة واللين ما هو مألوف في شعر الجاهليين عامة والمضرين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخريين عاشوا في الحيرة وعاشوا عند الغسانيين في أطراف الشام وقضوا في هذين الاقليمين حياة ناعمة هنية وظل شعرهم مع ذلك شديد الأسرقوى المن رصينا متيناً حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبياني فقد اتصل بالنعمان فيما يقول الرواة اتصالاً شديداً وتحضّر واتخذ آنية الذهب والفضة وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته بينما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد في الحيرة وتأثر في تربته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم النعمان ويقال أنه وشى بالنابغة الى النعمان ويقال أيضاً انه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها وهذا الشاعر هو

المنخل الشكري وهو بدوى النشأة لم يتصل بالنعمان الا بعد أن تقدمت به السن
والرواة يروون له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا
أن يقولوا شعراً أقرب منها الى السهولة واللين وهي القصيدة التي مطلعها .

ان كنت عازلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى

والتي يقول فيها :

| | |
|----------------------|-------------------------|
| ولقد دخلت على الفتاة | ة الخدر فى اليوم المطير |
| الكعب الحسناء تر | فل فى الدمقس وفى الحرير |
| فدفعتها فتدافعت | مشى القطة الى الغدير |
| ولثمها فتنفست | كتنفس الظبي الغدير |
| ودنت وقالت يا منخل | ما بجسمك من حرور |
| ما شف جسمى غير حبك | فاهدأى عنى وسيرى |
| واذا شربت فانى | رب الخورنق والسدير |
| واذا صحت فانى | رب الشويهية والبعير |
| يا هند من المتيم | يا هند للعان الاسير |

فكيف رق شعر المنخل ولان الى هذا الحد وهو كالتابغة بدوى النشأة

حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف بالحضارة الا لماماً وهو الأعشى الذى كان يعيش
داخل البلاد العربية ويختلف فيما يقول الرواة الى أصحاب الحيرة والشام واقبال
اليمن . وأنت تجد فى شعر الأعشى من السهولة واللين ما تنكر ، وقد قدمنا لك
ان شعر ربيعة كله سهل لين مسفّ الا النذر اليسير . وأكثر الشعراء الربيعين

كانوا يعيشون في البادية بادبة العراق فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر
وما بال شعر فريق من المضربين لم يخلُ من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر
المضرى الواحد يصلب ويلين في القصيدة الواحدة . وانظر الى هذه القصيدة
التي تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه
بغدادى :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب
ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز فى وصف الفرس .
والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعراً
كثيراً فى صدره صلابه وشدة وفى آخره سهولة ولين .
أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ونرفض منه
ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا ان فى الامر نظراً يدعو الى الوقوف والتردد
والاحتياط فلا ينبغي أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته ،
ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولته ولينه . ذلك لان الغرابة قد
تكون متكلفة وقد يتكلفها الراوى أو العالم ويتخذها وسيلة الى خداع العلماء
والمثأدين . والقدماء أنفسهم يرون ان اللامية التي تنسب الى الشنفرى منحولة
وهم يزعمون ان خلفاً هو الذى تحملها . ومع ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيدٌ عمّلس وأرقط زهلول وعرفاء جبال
فماذا ترى فى صلابه هذا البيت وشدة الفاظه وغرابتها ؟
وخلف قصيدة رواها صاحب الاغانى فى أخباره تستطيع أن تقرأها دون أن

تفهم منها شيئاً فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت الى المعاجم في تفسيرها عرفت انها من أخش الشعر وأقبحه . ومع ذلك فالتصيدة خلف وأنت تستطيع أن تضيفها الى أشد الاعراب حظاً من العنجمية واغراقاً في الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه الى الفهم حين يرينون المهجاء والاقذاع فيه .

ولا يقف الامر عند هذا الحد فأنت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة والعجاج وذى الرمة وأن تقرأ الارجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلاً حتى تضطر الى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان رؤبة والعجاج وذو الرمة يعيشون في العصر الأموي وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بنى العباس وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤبة ولن تجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندي في أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفاً ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد نعرض لها في غير هذا الكتاب . أقترى أن رجز رؤبة وأبية وذى الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا اشيء إلا أنه غريب اللفظ مسرف في شدة المتن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه فسندى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس الى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً الى المعاجم . أقترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الافهام تترك مجالاً للشك في صحة نسبته الى العصر الذي تلى فيه ؟

وحديث النبي الذي صح عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

واذن فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ولا ينبغي أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الانتحال والجدة واذن فليس غريباً أن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فنفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك صحته ، وأن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فلا نفهم منه شيئاً ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

واذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن ميالون الى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب كما اننا ميالون الى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي يسرف صاحبه في السهولة واللين . وانما الشعر الذي نستعدّ للنظر في صحته هو هذا الذي يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب في غير تكلف للغريب ولا اسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير اسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول انا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته وانما قلنا نستعدّ للنظر في صحته . فمن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه ومعناه في رصانة ومتانة لم ينتحلّه شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر في الانتحال :



ج - بداوة المعنى

وقد يذهب قوم الى التماس أسباب الصحة والانتحال في المعنى دون اللفظ ،
يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من ان الشعراء الجاهليين
عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون في الصحراء عيشة فيها شظف
كثير وخشونة ظاهرة . واذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة
ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام فيجب أن تكون المعاني
التي يقصد اليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية في صورها وأغراضها وموضوعاتها
فاذا وجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتبس
العلة لتفسيره ، فان وجد في حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك والالف الشعر منقول .
مثال ذلك انك لا تجد شيئاً من الغرابة ان رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل
على ترف وحضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكاً وابن ملك فمن المعقول أن يكون
تصوره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل
ومن شعر عدى بن زيد ففي شعر هذين الشعارين معان حضرية ولكنها تقبل
لانهما اتصلا بالحضارة في العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب الى الحق من المذهب الذي سبقه وذلك
لأننا ننكر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية ونحن نعلم أن أهل اليمن
كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن المضريين مدناً لم تخل من حضارة ولم يخل
أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف واذن فيجب أن يكون الفرق
ظاهراً بين ألقاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا في المدن ومعانيهم وألقاظ الشعراء
الذين عاشوا في البادية ومعانيهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ، ف شعر

المكيين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والاعراض والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الاسلام وانما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله في الجاهلية وانتحلت الشعر . فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوي والخيال البدوي والمعنى البدوي تكفي ليكون الشعر جاهلياً؟ ولم لا يكون هذا الشعر اسلامياً بدوياً اذا لم تعتمد في تحقيق ذلك الا على ملائمة معانيه وصورة حياة البادية .

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فما الذي يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية اتقاناً تاماً ويحسنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون اليه من الأغراض . وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بنى العباس ، فقد كان خلف وحماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم ، وكان الرواة من أمثالها لا يترددون في تخطئة الاعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذي يضاف الى الاعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبغداد .

واذن فتزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ ، وليس من الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلي كما انه ليس من الفطنة أن نتخذ غرابية اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس . وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر فنحن محتاجون اليه على كل حال

لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المضربين في الجاهلية بحجة اننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لامكان تقليده ولا على المعنى لامكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟

*
* *

د — مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس علمي نستطيع أن نطمئن اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نياس من الوصول الى مقياس أو مقياس إلا تفد اليقين فقد تفيد الظن وقد تنتهي أحياناً الى الترجيح الذي يقرب الى اليقين .

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده ولا نعتمد على المعنى وحده ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير وانما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لآ نفسنا مقياساً يقرب الينا صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضرب أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضرب الجاهلي وقد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلتمس طريقاً الى تحقيق هذا الشعر أصحح هو أم غير صحح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملاءمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أننا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضربة قد دوت تدويناً علمياً صححاً فنحن لا نغير رأينا في هذا ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما بفضل القرآن والحديث ،

فستطيع اذن أن نتصورها تصوراً ما نستطيع اذن أن نقول أن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . وكذلك الامر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى اليه من الاغراض .

فاذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للعصر الذي قيل الشعر فيه بقيت أمامنا مشكلة عسيرة جداً وهي مشكلة امكان التقليد والتزييف وهنا نلجأ الى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذي قيل فيه الشعر وهو الخصائص الفنية ، وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتبس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلتبس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي نظفر بها عند شاعر واحد لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه وإنما هي حظ الراوية الذي انتحل الشعر واضافه الى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه . فالرواة يقولون ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ، فمنذا الذي يضمن لى ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذي تكلف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان وأضاف ذلك الى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا اذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها وإنما التمس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فاذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجحت ان لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة الا أن يقوم الدليل على ان شعر

هذه الطائفة كله قد نحلّه راو بعينه أو رواه راو بعينه . وفي هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الراوى الذى تكلف وانتحل .

فاذا صحّ لى ان هذه الخصائص انما هى خصائص شعراء لا خصائص الراوى ورجحت على ذلك صحة ما يضاف الى هؤلاء الشعراء من الشعر التمسّت خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أبيت منذ حين ان اعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى ان الرواة يحدّثوننا بان زهيراً كان راوية اوس ابن حجر وان الحطيئة كان راوية زهير وان كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . واذن فبين يدي شعراء أربعة : اوس وزهير وكعب والحطيئة . وقد رأيت الرواة يحدّثوننا بان زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر القصيدة من شعره ، وأن الحطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى صنعته ، وان كعباً والحطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتثقيفه والعناء فيه . واذن فاذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة استاذها الأول اوس بن حجر واستاذها الثانى زهير واستاذها الثالث الحطيئة الذى أخذ عنه فى الاسلام جميل وعن جميل أخذ كثير . فلأعرض قبل كل شىء عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولا ألتبس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه ، فاذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح انى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى و بالقواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . واذا لم يثبت لى ان راوية واحداً قد انتحل أو روى شعر هؤلاء الشعراء الأربعة

كان من المرجح ان شعرهم صحيح . وليس معنى هذا انى بعد هذا التحقيق والتدقيق استريح الى صحة هذا الشعر في غير بحث ولا شك بل معتاه انى أقترض صحته وأرجعها ثم أتمس بعد ذلك نخله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف اليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى انى بهذا المقياس الذى أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل الى شىء من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى اننا لا ينبغى أن نبحت عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أوكد لك أنه لا يضحك فقد كانت للشعر الجاهلى فى مضر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فتلتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الاسلت وقيس بن الخطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله ابن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان . وشعراء الأ نصار فى المدينة بعد الاسلام . وتلتمس المدرسة الشعرية فى مكة ، هذه المدرسة التى كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن فى الجاهلية ولكنهم ظهوروا عند ما اشتد جهاد قريش للنبي وقويت شخصيتهم حتى كونوا فى مكة سنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الاسلام شعراء كعمر بن أبى ربيعة والعرجى . وتستطيع أن تلتمس مدارس أخرى فى البادية ك مدرسة الشماخ بن ضرار التى كانت فيما يظهر تنافس مدرسة زهير . وامض على هذا

النحو . خذ الشعراء الجاهليين المضربين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى اذا استطعت أن تحقّق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .
ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذي ألفتة تأليفاً من أشياء بعيدة الإتصال فيما بينها قد يؤدي الى نتائج لا بأس بها . ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين اتمام هذا النحو من الاستقصاء .

أوس بن حجر — زهير — الحطيئة — كعب بن زهير — النابغة

١ — أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد وأن نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت أننا نرى انهم يتهمون جميعاً الى أصل واحد وان أوساً هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا وانما يحدثنا ببعضه القدماء نصاً ويلاحون الى بعضه الآخر تلميحاً . فهم متفقون على أن أوساً قد كان أستاذاً زهيراً أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس . وهم قد لا يكتبون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون أن أوساً كان قد تزوج من أم زهير ، فكان زهير اذن ربيباً لأوس . وعلماء البصرة والسكوفة وبغداد يروون عن أبي عمرو بن علاء انه كان يقول ان أوساً كان شاعر مضر حتى ظهر النابغة وزهير فأخلاه وظل بعد ذلك شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع . وكان هذه السنة قد ظلت في بني تميم فقد روى بعض علماء البصرة انه شهد أشياخاً من تميم لا يعدلون بأوس أحداً . وتحدث الاصمعي بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان أبو عبيدة يعد أوساً في الطبقة الثالثة ، والظاهر أن ابن سلام كان يعدّه في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والاختبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والسكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ولا يقدمون عليه من مضر إلا

تلميذيه النابغة وزهير لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون في نسبه لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي ؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة ؛ وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا انه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه ، فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكأمة ، فلما رأينه فزعن فدعا صغراهن وسألها عن اسمها قالت حليمة بنت فضالة ، فأعطاها حجراً وقال اذهبي الى أبيك فقولى له ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها: يا بنية لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الأعراب ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنظمين إذن الى أن حياة أوس مجهولة ولنظمين الى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ، فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجأهم وقد نستطيع أن نبيين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكنها أخرج الى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون الى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ونحشى ان عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البداية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فمعانيه كلها بدوية

والفاظه متينة رصينة وربما كثر فيها الغريب أحياناً وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحسّ معانيها إلا من وراء ستار إما لغرابة اللفظ وصعوبته وإما لبعده هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك في أن ما يضاف الى النابغة وزهير من الشعر في جملة أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب الى الفهم مما بقي من شعر أوس في جملة أيضاً . وسنعرض عليك نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس في العصر بعض الشيء . فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر وتحلل من الغريب والقيود البدوية الى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيراً كانا من الذين أعانوا هذا التطور وأسرعوا به الى غاية حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد . ثم أن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وأستاذهما وهو أن الانتحال كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه الانتحال في شعر أوس . على أن شعر أوس نفسه لم يخلُ من الانتحال والتكلف كما سترى .

والذي يعنينا أن نقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعري في الوصف . فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقية في عصر قصير من ناحية أخرى ، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بني العباس من ناحية ثالثة . ذلك أن أوساً شاعر حسّي مادي ان صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينييه وأذنيه ويديه أو قل كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين

من وراء الحواس وإنما أودعت الحواس نفسها أو قل ان لم يكن بد من التدقيق العالمى أن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسّه المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحسّ حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحسّ إليها الى شىء من التجريد والتصفية والتنقيح ثم التأليف وإنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة الى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسيّاً مادياً وكان أشبه بالتصوير منه بأى شىء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغى أن يخدعك هذا كله فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحسّ الطبيعة فتقلها وتصورها كما هو شأن اداة التصوير الشمسى أو شأن الفنوغراف ، وإنما كان أوس قوى الحسّ شديد اتصال الخيال بالحواس شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه (وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصور تأليفاً ويعمل فى هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو اذن يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحسّ والثانية أنه كان فناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم وينشئه صاحبه انشاءً ويفكر فيه تفكيراً ويقضى فى إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر اذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من ينبوع الغزير وكما تعودنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية وإنما كان أوس يعمل شعره عملاً وينشئه إنشأاً .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافًا ظاهرًا : إحداهما فطرية لم يردها الشاعر ولم يتكافها أول الأمر وإنما جبل عليها ونشأت معه وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسّه ، هذا الاتصال

الذى حمّله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع فى ذلك الى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشأها أوس ولكنه نماها وتعهدها وأكثرت الاعتماد عليها وسترى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى فارادية تعمدتها الشاعر وقصد اليها واتخذها قاعدة أساسية لفنه الشعرى وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجية التى ترسل ارسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع بلاء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدتها ظاهرة عند زهير وكعب والخطيئة وهى التى سترى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوهم بما وصفوهم به من الاناة والروية فى قول الشعر .

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البيانى الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثرت عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها واقتنوا فى التصرف فيها إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس وزهير عرفنا أن اصطناع الفن البيانى الخالص وتعومه والالحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهرًا من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بنى العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منميتها كما كنا نظن

ولست هذه المدرسة البيانية فى الشعر هذه المدرسة التى تعنى بالفن للفن عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة وإنما هى أقدم من ذلك وأبعد فى تاريخ الشعر العربى أرباباً ، نشأت فى العصر الجاهلى أنشأها أوس ونماها زهير والخطيئة

وكان لها ممثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير واتصلت سنتها الى أيام بني العباس فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبي .

ومن هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير لا في اثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب بل في اثبات شيء آخر أبعد منه أثراً في تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التي اتخذت الشعر فناً وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا الى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلاً ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس حتى اذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لاثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الحائية التي كان القدماء يعجبون بها اعجاباً شديداً ويرون انه أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي .

وقد كان القدماء يختلفون في فائل هذه القصيدة ، فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لعبيد بن الابرص وأنت تراها في مختارات ابن الشجري مضافة الى عبيد ؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها الى أوس تعرف ذلك في كتاب الكامل لهبرد وفي كتاب الاغانى وفي كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين احدهما لأوس من غير شك لأن التشابه شديد جداً بينها وبين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها شعر أوس والآخر لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد فاختلف الأمر عليهم وجمعوا

قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .
والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّح الشاعر فيها ثلاث مرات :
صرع في المطلع فقال :

ودع لمس وداع الصارم اللاحي اذ فنكت في فساد بعد اصلاح
وصرّع بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي
ثم صرّع بعد هذا بقليل فقال :

انى أرقّت ولم تأرق معي صاح لمستكف بعيد النوم لواح
والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس
يضيفونه الى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرّد بقوله :

وقد لهوت بمثل الرئم آنسة تصبي الحليم عروبٍ غير مكلاج
على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .
فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ويبدأونها
بالقسم الثاني وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن الشجرى وأكبر ظننا أن
هذا القسم الثانى نفسه ليس من شعر أوس ففيه شىء من التفكير والحزن لا نعرفه
عند أوس ، وانظر الى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم اصباحي
قاتلها الله تلحانى وقد علمت ان لنفسي افسادى واصلاحى

كان الشباب يلهمينا ويعجبنا فما وهبنا ولا بعنا بريح
ان اشرب الخمر أو أرزأ لها ثمناً فلا محالة يوماً انى صاحي
ولا محالة من قبر بمحنية اوفى مبيع كظهر الترس وضاح

وهما يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعنينا وهو الذى
نعرضه عليك وندعوك الى أن تقرأه فى تأمل وانعام نظر . فسترى قبل كل شيء
فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك وسترى كثرة التشبيه وكثرة التشبيه
باشياء مادية كلها تحس بالسمع أو بالبصر وكلها بدوية . قال اوس :

انى أرقى ولم تأرق معى صاح مستكف بعيد النوم لوح
يامن لبرق أبيت الليل أرقبه فى عارض كمضى الصبح لمأح

فانظر الى هذا التشبيه الاول تشبيه البرق بالصبح المضى والى استعمال لفظ
لمأح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً كأنه استعمل هذا اللفظ ليصاح من
هذا التشبيه وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس ضوء الصبح لمأحاً وليس ضوء
البرق مستمراً انما يريد اوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى
لكأنه الصبح ولكنه يريد فى الوقت نفسه أن يقول ان هذا الضوء لمأح لا يقيم .
ثم يقول اوس :

دانٍ مسفٍ فويق الارض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر الى هذا الهيدب الذى أضافه الى السحاب وقارب بينه وبين الارض
ثم انظر الى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسترى قوة حظ الشاعر من المادية
التى تمثل السحاب قريباً من الأرض حتى لتستطيع أن تمسه بيدك وتدفعه اذا
قمت ثم يقول اوس :

كانما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح
وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفي الحصى عن جديد الأرض مبتركا كأنه فاحصٌ أو لاعبٌ راحي

وفي الشطر الاول مادية ملموسة ، وفي الشطر الثاني تشبهان ماديان مبصران
أيضاً ثم يقول :

كان ريقه لما علا شطباً أقراب أبلق ينفي الخيل رمّاح
كان فيه عشاراً جلة شرفاً شعناً لهاميم قد همت بارشاح
بحاً حناجرها هدلاً مشافرهما نسيم أولادها في فرفر ضاحي
هبت جنوب بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومن طاحي

فانظر الى هذه الأبيات كلها وما فيها من تشبه بالخيال مرة وبالابل مرة
أخرى والى هذه الصور الشعرية التي تحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع والتي قد
أتقنها الشاعر وحققتها تحقيقاً يظهر أنه قن أهل البادية فكانوا يتمثلون به في تصوير
السحاب ووصف العارض على ما تجده في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا الى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة يضاف اليهما
وصف للمطر والسحاب أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة والثاني الأعشى
في لاميته التي مطلعها :

ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه
كلع اليمين في حبيّ مكال
يضى سناه أو مصابيح راهب
أمال السليط بالذبال المفتل
فعدت له وصحبتى بين ضارج
وبين العذيب بعد ما متأمل
على قطن بالشيم أيمن صوبه
وأيسره لدى الستار فيندهل
فأضحى يسح الماء حول كنيفة
يكف على الأذقان روح الكنهيل

وأظنك لا تتردد في أن ترى معى أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذى يخلو
من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذى قدمناه لك .

وأما الأعشى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بتّ أرمقه
كأما البرق فى حافاته شعل
له رداف وجوز مقام عمل
منطق بسجال الماء متصل
لم يلهى اللهو عنه حين أرقبه
ولا اللذاذة فى كأس ولا شغل
فقلت للشرب فى درنا وقد ثملوا
شيموا وكيف يشيم الشارب الثمل
قالوا ثمار فبطن الخال جادهما
فالعسجدية فلا بلاء فالرجل
فالسفح يجرى فخرير فبرقة
حتى تدافع منه الربو فالجبل
حتى تحمل عنه الماء تكفلة
روض القضا فكثيب الغينة السهل
يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً
زوراً تجانف عنها القود والرسل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة وأقل منه
حظاً من التشبيه بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا البيت :

له رداً وجوز مقام عمل منطق بسجال الماء متصل
ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري
الذي يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق والذي رأيناه فى حائية أوس .
ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس ونتقل الى قصيدة
أخرى لامية مشهورة وصف فيها أوس سلاحه فأجاد وسلك فى وصف السلاح
نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيول وهى طريق التشبيه
والتصوير المادى الدقيق :

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| رأيت لها ناباً من الشر أعصلا | وانى امرؤ اعددت للحرب بعد ما |
| نوى العسب عراضاً مزجا منصلاً | أصم ردينياً كأن كعوبه |
| لفصح ويحشوه الذبال المفتلا | عليه كمصباح العزيز يشبه |
| أحس بقاع نفح ريح فأجفلا | وأملس صولياً كنهى قرارة |
| وقد صادفت طلعا من النجم أعزلا | كأن قرون الشمس عند ارتفاعها |
| فأحصن وأزين لأمري أن تسربالا | تردد فيه ضوءها وشعاعها |
| تلاؤو برق فى حبي تهللا | وأبيض هندياً كأن غراره |
| على مثل مصحاة اللجين تأكلا | إذا سل من غمد تأكل أثره |
| ومدرج ذر خاف برداً فأسهلا | كأن حذب الثمل يتبع الربى |
| كفى بالذى أبلى وأنعت منصلا | على صفحتيه من متون جلائله |
| بطود تراه بالسحاب مجللا | ومبضوعة من رأس فرع شظية |
| علان بدهن يزلق المتنزلا | على ظهر صفوان كأن متونه |
| ليكلاً فيها طرفه متأملا | يُطيف بها راع يجشم نفسه |

فلاقى امرأ من ميدعان واسمحت
فقال له هل تذكر مخبراً
على خير ما أبصرتها من بضاعة
فويق جميل شامج لن تناله
فأبصر ألهاباً من الطود دونه
فاشرط فيها نفسه وهو معصم
وقد أكلت أظفاره الصخر كلما
فما زال حتى نالها وهو مشفق
فاقبل لا يرجو الذي صعدت به
فلما قضى مما يريد قضاءه
أمر عليها ذات حد غرابها
على نخذه من براية عودها
فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل
فجردها صفراء لا الطول عابها
كتوم طلاع الكف لا دون ملئها
إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها
وان شد فيها النزاع ادبر سهمها
وحشو جفير من فروع غرائب
تخيرن انضاء وركبن انصلا
فلما قضى في الصنيع منهن فهمه
كساهن من ريش يمان ظواهرها

قرونته باليأس منها معجلا
يدل على غم ويقصر معملا
لمتمس بيعاً بها أو تبكلا
يقنته حتى تكلّ وتعملا
يرى بين رأسى كل نيقين مهبلا
وألقي بأسباب له وتوكلا
تعيّاً عليه طول مرقى توصلا
على موطن لو زلّ عنه تفصلا
ولا نفسه الا رجاء مؤملا
وحل بها حرصاً عليه فاطولا
رقيق باخذ بالمداس صيقلا
شبيهه سفى البهيمى اذا ما تفتلا
يمطعها ماء اللحاء لتذبلا
ولا قصر أزرى بها فتعطلا
ولا عجبها من موضع الكف أفضلا
اذا أنبضوا عنها نأماً وأزملا
الى منتهى من عجبها ثم أقبلا
تنطع فيها صانع وتنبلا
كجمر الغضا في يوم ريح تزيلا
فلم يبق الا أن تسن وتصقلا
سخاماً لوأماً لين المس أطحلا

يخزن اذا انفرن في ساقط الندى وان كان يوماً ذا أهاضيب مخضلا
خوار المطافيل الملمعة الشوى واطلاؤها صارفن عرنان مبقلا
فذاك عنادى في الحروب اذا التظت وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر اليه كيف عمد الى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن يصف سيفه وريحه ودرعه وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى اتخذت منه وترها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحرمة السهم ثم نصال هذه السهام وريشها . سلك في هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ولكنه من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكاف الانسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله الا أن يكون منتحلاً أو مضافاً اليه كهذه الأبيات التى سنعرضها عليك بعد حين نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعراً أوس دون أن أفهمك وقصة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى التى حفظت لأوس والتى كان القدماء يعجبون بها اعجاباً شديداً ليس أقل من اعجابهم بالحائمية التى مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المرمية التى رثاها صاحبها فضالة التى مطلعها :

أيتها النفس اجملى جزعا ان الذى تحذرين قد وقعا

وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : ان أحداً لم يتبدى رثاءً بمثل هذا البيت . والواقع ان البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ولا سيما هذا النحو من الأذعان للقضاء هذا الأذعان الذى

يدعوك الى أن تقبل الشيء كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وانما الذى يعنيننا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس وهو هذه الطريقة المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع الى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس الى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناها ، ولكنه لم يلبث أن انصرف الى صاحبه فعدّ ما كان له من خلال ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ويتخذ هذا الرثاء وسيلة الى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية لا تخلو من جمال وروعة . قال :

ان الذى جمع السماحة والنجدة م والخزم والقوى جمعا
الألمعى الذى يظن لك الظن م كأن قد رأى وقد سمعا
المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
والحافظ الناس فى تحوط اذ لم برسوا خلف عائد ربا
وازدحت حلقتا اليطان باقوام وطارت نفوسهم جزعا
وهبت المشأل البليل واذ بات كميع الفتاة ملتفعا
وشبه الهيدب العمام من الأقوام م سبقاً محملا فرعا
وكانت الكاعب المنعمة الحسناء فى زاد أهلها سبعا
أودى وهل تنفع الاساحة من شىء لمن قد يحاول النزعا
لييكك الشرب والمدامة والفتيان طراً وطامع طمعا
وذات هدم عارٍ نواشرها تصمت بالماء تولباً جدعا
والحى اذ حاذروا الصباح واذ خافوا مغيراً وسائراً تلعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجذب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلاً شديد الاشفاق من البرد حتى انه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته . ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل الى الطعام ولكن القحط والجذب قد أرهقاها حتى أسرفت في زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله فأطرافها بادية ونواشرها عالية وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتضور وهي تصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله . ولولا انى أريد أن أجنب الاطالة والاملال لضررت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في اثبات ما أريد . وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والنابعة أيضاً انهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادى الدقيق على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره بل استعاروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحمل شكاً حتى لكأن هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت خطأ شائعاً للمدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا ولكنى أحيلك على القصيدة الميمية التى قالها أوس والتى مطلعها .

تكرتِ منى بعد معرفة لى وبعد التصابى والشباب المكرّم

فسنرى زهيراً قد استغلها فى ميميته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما فى زهير والنابعة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس فى

وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذي قصد اليه النابغة في داليتها حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشي ثم أخذ يقصّ علينا قصص هذا الثور حين أحسّ الصائد وكلا به ففر ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعاها ، تقول هذا التشبيه الذي تجده عند النابغة وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس واستعارا في كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا فكانوا يقولون أن زهيراً كان يتوكأ في شعره على شعر أوس ، وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير والنابغة ، استغلا لفظها ومعناها أحياناً واستغلا معناها دون لفظها أحياناً أخرى منها هذا البيت :

لعمرك أنا والأحاليف هؤلاء لفي حقبة أظفارها لم تقلم
أخذه زهير فقال :

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
وأخذه النابغة فقال :

وبنو قعين لا محالة انهم أتوك غير مقلى الأظفار
ومثل هذا في شعر زهير والنابغة وكعب كثير .

فلندع أوساً الآن ولننتقل الى زهير ولكن بعد ان ننقل لك هذه الأبيات على أنها نموذج للمحول الذي أضيف الى أوس :

رحلت الى قومي لأدعو جلهم الى أمر حزم أحكمته الجوامع
ليوفوا بما كانوا عليه تعاقبوا بخيف مني والله رائى وسامع

وتوصل أرحام ويعرج مغرم
فأبلغ بها افناء عثمان كلها
سأدعوهم جهراً الى البر والتقوى
فكونوا جميعاً ما استطعتم فانه
وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم
فان أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم
وشتان من يدعو فيوفى بعهده
اليك أبا نصر أجازت نصيحتي
فأوف بما عاهدت بالخيف من منى
فنحن بنو الأشياح قد تعلمونه
ونجس بالثغر الخوف محله

ويرجع بالود القديم الرواجع
وأوساً فبلغها الذي أنا صانع
وأمر العلى ما يشغتنى الأصابع
سيلبسكم ثوباً من الله واسع
وكونوا يداً تثنى العلى وتدافع
فأوفوا بها ان العهود ودائع
ومن هو للعهد المؤكد خالغ
تبلغها عنى المطى الخواضع
أبا النصر اذسدت عليك المطالع
نذيب عن أحسابنا وندافع
ليكشف كرب أو ليطعم جائع

وما أرى انك فى حاجة الى أن ننبهك الى الفرق بين هذا الشعر الضعيف
المهلل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك الى أنك لا تجد فى هذه
الآيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .

*
* *

ب — زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وانما
هى أخبار وأحاديث كثرتها أقرب الى الأساطير منها الى حقائق التاريخ . ولعلنا
نلمّ بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير حين تقول انه كان يقيم فى غطفان وينسبه
بعضهم الى مزينة ويأبى المحققون الا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما

يقولون شاعراً وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفاني شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة وكان ابنه كعب وبجير شاعرين وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس وأن الحطيئة أخذ عن زهير وأن جميلاً أخذ عن الحطيئة وأن كثيراً أخذ عن جميل فسلسلة الشعر متصلة زهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم والرواية . وكان زهير والنابعة كما قدمنا أثير من عند أهل البادية والحجاز كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز كان الحطيئة فحلاً في آخر العصر الجاهلي وأول الاسلام وكان جميل وكثير يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث لاشك في أنها منتحلة متكلفة فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الاسلام قبل بعثه النبي وأوصى ابنه كعباً وبجيراً أن يساما وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية اسلامية ؛ وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف الى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه فانتقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى ما يروى عن انقطاعه لهرم بن سنان واكثره من مدحه وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحيبه الا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه في ملاء فيحبيهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف لانهما احتملا الديات وأصلحابين عبث وذبيان في حرب كانت بينهما . فأما رأى

الرواة في زهير فمختلف مضطرب كرايمهم في هؤلاء الشعراء المتقدمين ولعل من الاطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا اليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند الى علل فنية ، فكان يقول ان زهيراً لا يعاقل بين الكلام ولا يتمع حوشيه ولا يمدح الرجل الا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح ديني ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً في وقتين مختلفين وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البداية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً في قول الشعر يفكر ويروى وينقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ولذلك أضيفت اليه قصة الحوليات . وسترى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه وسترى أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هو مروان ابن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن .

وقد كنت أحب لولا خشية الاطالة أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً لأعرض عليك خصاله المشتركة وخصائصه المقصورة عليه ولكني أكتفي من هذا كماه بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن نجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير مضطرب الى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صورته الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقاً الى وصف المعاني وعرضها عليك . وهو كأستاذه متأن حريص على الأناة يتخذ الشعر فناً وصناعة ولا يندفع فيه مع سجيته وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر

من أثر أوس لأن لغته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس ،
ومن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير في البيان فاستشهدوا بقوله :
صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرى أفراس الصبا ورواحله
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
وذكر ابن قتيبة له بيتاً اشتمل على تشبيهات ثلاثة أجملت ثم فصلت بعد
ذلك وهو قوله :

تنازعت ألمها شبها ودرّ البحور وشاكت فيها الطباء
أجمل التشبيه في هذا البيت ثم فصله في قوله :

فأما ما فوق العقده منها فمن ادماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فمن مهات ولدر الملاحه والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر فقد يخيل الى أن هذه القصيدة أو أكثرتها
منحولة لضعف يظهر فيها ولاصطلاحات فقهية أحسها القدماء أنفسهم فقراروا بين
هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب الى أبي موسى الأشعري في القضاء .
ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت حين
تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالتشلم
تقتنع بصحة رأينا في زهير . فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكرامة
وأدقها . وأمعن معي في هذه القصيدة بيتاً بيتاً . فهو يقول في البيت الثاني :

ودار لها بالرقتين كأنها مراجع وشم في نواشر معصم

وهو التشبيه الذى تجده فيما يضاف الى طرفه :

خلوة أطلال ببرقة نهدم يلوح كباقي الوشم فى ظاهر اليد

ثم انظر الى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفه واطلاؤها ينهضن من كل مجثم
وهى صورة بدیعة سترها فى شعر النابغة وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس

ثم يقول :

وقفت اليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد توهم

أنا فى سفحاً فى معرّس مرجل ونؤيا كجندم الحوض لم يتهدم

وسترى نفس هذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المادى ايضاً . ثم
انظر اليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتى كن فيها
والطريق التى سلكنها والماء الذى اتهمن اليه فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع
الا فى طائفة من الصور المادية تتفاوت فى الحسن ولكن لها جميعاً منه حظاً فقال :

تبصر خليلي هل ترى من طعائن تحملن بالعلياء من فوق جرثم

جعلن القنان عن يمين وحرزته وكم بالقنان من محلّ ومحرم

علون بأنماط عتاق وكلة وواد حواشيتها مشاكهة الدم

ظهن من السوبان ثم جزعنه على كل متين قشيب ومفأم

ووركن فى السوبان يعلون متنه عليهن دل الناعم المتنعم

بكرن بكوراً واستحرن بسحرة فهن لوادى الرس كاليد للفم

وفيهن ملهى للصديق ومنظر أنيق لعين الناظر المتوسم

كأن فتات العهن فى كل منزل نزلن به حب الغنا لم يحطم

فلما وردن الماء زرقاً جماهه وضعن عصى الحاضر المتخيم

فهي كلها صور حسان مادية يلي بعضها بعضاً تمرّ بك في اناة وهدوء فتملاً
منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك بل تحسّ ما أراد الشاعر أن
يشير في نفسك بهذا العرض وهو هذا الأمل الذي تجده عند ما يرتحل عنك من
تعب والذي يشتد في نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل في سفره وفي المنازل
المختلفة التي ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينتقل زهير من هذا الوصف الى مدح صاحبيه المريتين فاذا هو في المدح
كما كان في الوصف مؤثراً التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام . فانظر
الى قوله :

سعى ساعياً غيظ بن مرة بعد ما تنزل ما بين العشيّرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قریش وجرحم
يميناً لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سحيل ووبرم
تداركتما عبسا وذبيان بعد ما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وامض في قراءة القصيدة فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما
حتى تصل الى هذه الأبيات التي ازدحمت فيها الصور والتشبيهات ازدحاما حتى
كاد يركب بعضها بعضاً ويخفي بعضها جمال بعض . وهي قوله :

وما الحرب الا ما علمتم وذقمتم وما هو عنها بالحديث المرجّم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتضر اذا ضريرتموها فتضرم
فتعركم عرك الرحي بثقالها وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتمّ
فتنتج لكم غلمان أشام كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم
فتغلل لكم مالا تغل لأهلها قري بالعراق من قفيز ودرهم

فانظر اليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فاذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث
الذي يثار وأخرى بالنار التي لا تكاد تشب حتى تضطرم ثم بالناقة التي تلتح كشافاً
ثم تحمل فتتم ثم تلد أولاد شؤم ثم ترضع ثم تقطم . ثم يعدل عن هذا التشبيه
فيشبهه الحرب بالقرى العراقية التي تغل لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك
الى قوله :

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| لعمري لنعم الحى جرّ عليهم | بما لا يوائمتهم حصين بن ضمضم |
| وكان طوى كشحاً على مستكنة | فلا هو أبداها ولم يتجمجم |
| وقال سأقضى حاجتى ثم اتقى | عدوى بالف من ورأى ملجم |
| فشده ولم تفرغ بيوت كثيرة | لدى حيث ألفت رحلها أم قشعم |
| لدى أسد شاكى السلاح مقذف | له لبد أظفاره لم تقلم |
| جرى متى يظلم يعاقب بظلمه | سريعاً والا يبد بالظلم يظلم |

فهي كذلك صور مادية حسان يعفو بعضها إثر بعض وتمثل أبداع تمثيل
ما يتردد في نفس الرجل وقد ألمت به النازلة فجزع لها ثم ثابت اليه نفسه فهو يفكر
في الثأر متردداً ثم عازماً ثم مخفياً عزمه ثم مشجعاً نفسه بان قومه سينصرونه ولكن
بعد أن يجر جهم ، ثم ماضياً في عزمه حتى تبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك الى
هذين البيتين فاست أعرف أبلغ منهما ولا أصدق لفظاً ولا أقرب الى السداجة
البدوية في غير خشونة ولا جفوة :

زعموا ما زعموا من ظمئهم ثم أوردوا غماراً تسيل بالرماح وبالدم
فقضوا منايا بينهم ثم أصدروا الى كلاً مستوبل متوخم

ثم امض في القصيدة حتى تصل الى هذا الجزء الأخير من أجزائها وهو الذى

قصده الشاعر فيه الى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات هذا الجزء منحول
ولكنك تجده فيه أبياتاً عليها طابع زهير كقوله :

ومن لا يصانع في أمور كثيرة يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يعص أطراف الزجاج فانه يطيع العوالى ركبت كل لهدم
ومن لم يند عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن
شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير
له الفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل
منه في الفن وأكثر منه حرصاً على الاجادة المقصودة وأكثر منه حرصاً أيضاً
على ان تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً في هدوء حين يدعو الامر الى الهدوء
وفي حركة وعنق حين يدعو الأمر الى الحركة والعنف . فانظر الى هذا الهدوء
حين يذكر لك سفر أولئك النساء . انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في
دعة تلائم هذا الألم الذى يحدث في نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين
ثم انظر الى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال
الناس به من ضرر وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة
الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما في شعر زهير فبعد ما بينها وبين لغة أوس
وقرب ما بينها وبين لغة القرآن . قل فيها الغريب ودنت الى الأفهام دنواً ظاهراً
وقلت حاجتك وأنت تقرأها الى استشارة المعاجم والشراح . وأنت واجد هذا
كله حين تقرأ شعر زهير الذى صح له حين تقرأ لاهيته التى يقول فيها

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح :

وأبيض فياض يده غمامة على معتفيه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته قعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدينه طوراً وطوراً يلمنه وأعيى فما يدرين أين مخاتله
فأقصرن منه عن كريم مرزء عزوم على الأمر الذي هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال ناءله
تراه اذا ما جثته متهللاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وفي هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين وهو على نحو
ما قدمت لك من طريقة زهير قصص يعتمد على الصور التي يلي بعضها بعضاً .
وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها :

صحا القلب إلا عن طلابك ما يسلو واقفر من سلمى التعانيق فالثقل

وقافية مطلعها :

ان الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا
وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نطيل فلندع
زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

* * *

ج — كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة يجهلون
حياته جهلاً تاماً لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على قول الشعر وكان

أبوه يزجره عند ذلك ويضرب به فلا يزيد الزجر والضرب الا كلفاً بقول الشعر حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به الى الصحراء وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز حتى استوثق أبوه بأنه يستطيع أن يكون شاعراً فأذن له بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصة نقلها عن ابن سلام وقد رواها غيره ونقلها كما هي وان كانت لا تخلو من الفحش لأنها تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها . قال ابن سلام :
« وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير قد علمت روايتي شعر أهل البيت وانقطاعي ، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك وتضعني موضعاً فان الناس لأشعاركم أروى واليها أسرع . فقال كعب :

فمن للقوافي شأنها من يحوكها اذا ما نوى كعب وفوز جرول
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها مثل ما يتنخل
يثقفها حتى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل

واعترضه مزرد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك اذا خلفتني خلف شاعر من الناس لم أكف ولم اتنخل
فان تجشبا أجشبا وان تنخلا وان كنت أفتى منكما اتنخل
ولست كحسان الحسام من ثابت ولست كشماخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من قدس اواره أحلتك عبد الله أكناف مهبل .

والذي يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بثقيف القوافي حتى

تستقيم متونها ونهوض مزرد لهما وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان بن ثابت والمنخل . فكل هذا فيما نظن يشير الى ان التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة الى أن نذكرها وان كان قد دخل فيها الانتحال وعبث الرواة فيما نظن فنحن نشك فيما يقال من أن كعباً عرض بالانصار ثم مدحهم كما أننا نقف موقف التحفظ عن قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون لانفسنا من رأى في شعر كعب . فلم يكذب يبق لكعب الا « بانث سعاد » على ما أكثر من عبث الرواة واطاقهم اليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير ، فيها الاعتماد على الصور المادية وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة . وقرأ أول هذه القصيدة فسترى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت فى الوصف تأثيراً شديداً باستاذ المدرسة الأول واقتداء به فى ايثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| بانث سعاد فقلبي اليوم متبول | متيم أثرها لم يفد مكبول |
| وما سعاد غداة البين اذ رحلوا | الا أغن غضيض الطرف مكحول |
| هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة | لا يشتكى منها قصر ولا طول |
| تجاوز عوارض ذى ظلم اذا ابتسمت | كأنه منهل بالراح معلول |
| شجبت بنى شيم من ماء محنية | صاف بابطح أضحى وهو مشمول |
| تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه | من صوب غادية بيض يعاليل |

فيالها خلة لو أنها صدقت بوعدها أولو ان النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها فجمع وولع واخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أنوابها الغول
وما تمسك بالعهد الذي زعمت الا كما يمسك الماء الغراييل

فهي كما ترى هذه الصورة المادية المتصلة التي رأيت أشباهها عند زهير وعند
أوس . وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما
قدمنا وتقليد أوس فيه ظاهر وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه
القصيدة فإردأكثرها إلى الأصول التي اتخذ فيها في شعر زهير وشعر أوس .
فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضا ولكن الانتقال فيه كثير ، وفيه
ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتداده إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب
شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأبيه وبأوس أظهر وأنصح ولكنه على كل حال
واضح ان نظرت في القصيدة نظرة تفكير ولو قصير .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شيء الا أبيات يقال انه ردّها على
أخيه كعب حين لامه على اسلامه ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منجولة
بل ربما كانت الابيات التي تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعرض بالنبي منجولة
أيضا وأكبر الظن ان كعبا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبي مع شعراء
قريش والطائف فضاع هجاؤهم للنبي والمسلمين ولم يبق منه شيء .

ولسنا نذكر أيضا عقبة بن كعب الذي يعرف بالضرّب والذي لم يبق له

الا بيتان أو ثلاثة تدلّ على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السياسي بين المسلمين
وكأنه كان زبيرى الهوى .

فأما العوام بن العقبة فلم نظفر من شعره بشيء .
فاذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو
كالمقطوعة فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة
بالخطيئة وجميل وكثير ، والظاهر أنها عبرت العصر الأموي كله واتصلت بالشعراء
العباسيين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعيننا
في هذا الكتاب لأنه جاهل أدرك الإسلام وعمّر فيه دهرًا وهو الخطيئة .

الخطيئة

والرواة يعلمون من أمر الخطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب ، ذلك لأن الخطيئة أدرك الاسلام وعمر فيه واتصل بأشراف المسلمين وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية المختلفة الى أيام معاوية فعرف الناس عنه الشيء الكثير وتناقلوه . ومع أن هذه الأخبار في نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من الانتحال والتكلف فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الخطيئة وشخصيته تصوراً ان لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق . ولعل أظهر خصلة من خصال الخطيئة (واسمه جرول بن أوس) انه كان يمثل الجاهلية ابان الاسلام أصدق تمثيل ، كان يمثل الجاهلية في حريته وإباحته وانصرافه عن الدين اذا خلا الى نفسه وتكلمه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير . الرواة مختلفون في انه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الاسلام ضعيف الايمان قليل الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر الذي يضاف اليه .

أطعنا رسول الله اذ كان بيننا فيا لهفتي ما بال دين أبي بكر
أيورها بكراً اذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

وهم يقولون أيضاً انه رثى للوليد بن عقبة بن أبي معيط حين شهد أهل الكوفة عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ويضيفون اليه في ذلك شعراً عبث به الرواة وظرفاء الشيعة فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم

تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بجلاوة هذا الدين انما كانت سيرة الاعرابي الذي احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غاظة في الطبع وجفوة في الخلق وخشونة في العيش . وكان الخطيئة لهذا كله غريب الأطوار ، يراه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذعر غير قليل ، ذلك انه كان يمثل هذا العنصر الذي سخط على الجديد ولم يجراً على اظهار سخطه فناق ولكنه لم يخف بغضه لهذا الجديد والذين ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكاً غير طريق الدين فنال الناس في أعراضهم وأمواهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفادت له مالاً كثيراً . وآية ذلك انك لا تظفر بشيء في حياته قبل الاسلام يدلك على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار انما كان كغيره من الشعراء اتصل بعلمة بن علانة وفضله على عامر بن الطفيل كما اتصل لبيد بعامر وفضله على علمة في حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن لبيداً أخلص نخلص اسلامه فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الخطيئة رغبة أو رهبة فلم تطب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة اطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحوا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقاً من لسانه ، وازدحوا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسيهم وهذا يفسر قصته مع الزبرقان ابن بدر الذي أراد أن يختص الخطيئة فأجاره ليستعين به على بني عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حوّلوا اليهم في قصة طويلة لا تخلو من التكلف والانتحال ، فتحول وأخذ في هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره الى السلطان فحبسه عمر ثم عفا عنه واشترى منه أعراض المسادين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه ولهذه السيرة المضطربة كَوْن القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ولكن لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الأصمعى . قال الأصمعى : كان الخطيئة خشعاً سئولاً ملحقاً دنى النفس كثير الشر قليل الخير بخيالاً قبيح المنظر رث الهيئة مغمور النسب فاسد الدين وما تشاء أن تقول فى شعر شاعر من عيب الا وجدته وقلما تجد ذلك فى شعره .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت فأوصى الفقراء بالمسألة والاحاح فيها وأبى أن يعتق عبده يساراً وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعشوا به ، وهو ان لم يمثل شخصية الخطيئة فى نفسها فلا شك فى انه يمثل رأى الذين عاصروه وجاؤا بعده بقليل فى هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر انك لا تجد لهذه الشخصية المفكرة فى شعر الخطيئة أثراً منكرًا مثلها . فهم يقولون أنه كان مسرفاً فى الهجاء حتى أنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كان الخطيئة هجاءً ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير فلمهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحي أن نورد فى هذا الكتاب . فأما هجاء الخطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الحظ من الفحش وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد الى الهجاء انما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية وما كان العرب يحمده أو يكرهونه من الأخلاق والخصال .

وهو فى غير الهجاء من الفنون الشعرية التى عرض لها سمح رائع اللفظ فى صفاء ومتانة وسهولة . وليس من شك فى أن الخطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين

أشد التناقض إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الاسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخاصتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ولكنهما لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلمس ذلك لمسأحين تقرأ ما صح من شعر الخطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثر عليه الانتحال كما كثر على الخطيئة فهناك قصائد انتحلت كلها انتحالاً كذلك التي يقال أن الخطيئة مدح بها أبا موسى الأشعري وقد عرف الرواة أنفسهم أن حماداً هو الذي وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر وتقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت تجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن السجري للخطيئة في مختاراته . والانتحال على الخطيئة معقول فقد أ كثر الخطيئة من المدح والهجاء وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس فليس عجباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف الى الخطيئة من الشعر في مدح بني قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منتحلة ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين إثنين إحداهما السينية التي حبسه فيها عمر والاخرى الدالية التي سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف الى الخطيئة في مدح علقمة ابن علاثة وفي مدح أشرف قريش وفي مدح بعض العبسيين وذم بعضهم الآخر وفي مدح بعض الربيعيين من بني حنيفة وغير بني حنيفة . كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً

ظاهراً . ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع وذلك يسير فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .

ولنعرض عليك سينية الخطيئة هذه التي حبس فيها فستري طابع المدرسة في كل بيت من أبياتها :

والله ما معشر لاهوا امرأ جنباً في آل لأى بن شماس با كياس
ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم في بأس جاء يحدو آخر الناس
لقد مرتبكم لو ان درتكم يوماً يجيء بها مسحى وابساحى
وقد مدحتكم عمداً لأرشدكم كما يكون لكم متحى وامراسى
لما بدا لى منكم غيب أنفسكم ولم يكن لجراحي فيكم آسى
ازمعت ياساً ومجماً من نوالكم ولن ترى طارداً للحركالياس
جار لقوم أطلوا هون منزله وغادروه مقيماً بين ارماس
ملوا قراه وهرته كلابهم وجرحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى
سبرى أمام فان الأكثرين حصى والأكرمين أباً من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنبى إن فلت معاولكم من آل لأى صفاة أصلها راس
قد ناضوك فسلوا من كنائهم مجداً تليداً ونبلاً غير انكاس

فانظر الى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير وعند أوس وعند كعب ، ألا ترى الى الخطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين فشبهم بالناقاة ترمى وتمسح وتتلف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ، ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن

يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذي لا ينال منه الهجاء ولا الدم فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتقلّ دون أن تنال منها شيئاً . ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرّجوا كربته فقال انهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال انهم جرحوه بانياب وأضرار . وعلى هذا النحو في القصيدة كلها . وما نظنك في حاجة الى أن نذكرك على أن تأثير القرآن في هذه القصيدة ظاهر ولا سيما في قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وانظر الى الأبيات التي قلها حين حبسه عمر والى أول هذه الأبيات بنوع
خاص فسترى فيه أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بنى مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب الحواصل
وللحطيئة قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء ، وهي من خير
ما قال الجاهليون في المدح وهي على ذلك شديدة التأثير بمدح زهير وأسلوبه
الشعري .

قال الحطيئة :

الا طرفتنا بعد ما هجعوا هند وقد سرن خمساً واتلابّ بنا نجد
ألا حبنا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد
وهند أتى من دونها ذو غوارب يقمص بالبوصى معروف ورد
وان التي نكبتها عن معاشر غضاب على ان صدت كما صدوا

أت آل شماس بن لأى وانما
فان الشقى من تعادى صدورهم
يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم
أولئك قوم ان بنوا أحسنوا البنى
وان كانت النعمى عليهم جزوا بها
وان قال مولاهم على جلّ حادث
وان غاب عن لأى بعيد كقتهم
وكيف ولم أعلمهم خذلوكم
مطاعين فى الهيجا مكاشيف للذبحى
فمن مبلغ لأياً بأن قد سعى لكم
جرى حين جارى لا يساوى عنانه
رأى مجد أقوام أضيع فخرهم
وقد لامنى افناء سعد عليهم

أتاهم بها الأحلام والحسب العد
وذو الجذ من لانوا اليه ومن ودوا
وان غضبوا جاء الحفيظة والجد
من اللوم أوسدوا المكان الذى سدوا
وان عاهدوا أوفوا وان عقدوا شدوا
وان أنعموا لا كدروها ولا كدوا
من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا
نواشىء لم تطرر شواربهم مرد
على مفضع ولا أديكم قدوا
بنى لهم أبؤهم وبنى الجد
الى السورة العليا أخ لكم جلد
عنان ولا يثنى أجاريه الجهد
على مجدهم لما رأى انه المجد
وما قلت الا بالذى علمت سيعد

ولعلك لا تحتاج الى ان ندلك على ما فى هذه القصيدة من تأثير المدرسة
فانت تكاد تجذ فى كل بيت هذه الصور المادية قد سلك اليها طريق التشبيه
مرة وطريق الكتابة مرة وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت تجذ فى هذه
القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة
الشعر فى ذلك الوقت كانت فى تطور قوى سريع

هـ — النابغة

ونعود مع النابغة الى سلسلة الشعراء الجاهليين الذى عمى أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً أولم يكادوا يعرفون منها شيئاً . والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه فهو زياد بن معاوية وهو من ذبيان ثم من غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً انه عاش فى آخر العصر الجاهلى وكاد يدرك الاسلام وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المسكنة فى عصره من الوجهة الشعرية الخالصة وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا اليه فى عكاظ بفضل الاعشى وأثنى على الخنساء وأغضب حسان بن ثابت فى قصة طويلة لا شك فى انها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المنفصل الذى يضاف الى الخنساء فى بيت حسان :

لنا الجففات الغرّ يلمعن فى الضحا وأسـيافنا يقطرن من نجدة دما
وهو نقد أليق بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعة بدوية جاهلية كالخنساء .
والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر يناديه ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه الى النعمان فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد اليه وظفر منه بالعمو والتوبة ولكن الرواة لا يتفقون بل قل لا يوافقون حين يريدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط سيف كان عند النابغة أحبّ النعمان أن يأخذه فتعمل

النابعة ووشى به قوم فغضب النعمان . و بعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج النعمان كان يهاها المنخل الشكري صاحب النابعة الذي مر ذكره وطلب النعمان الى النابعة أن يصفها فوصفها وأسرف في الوصف فغار المنخل ووشى بالنابعة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر انا نقرأ شعر النابعة الذي قاله معتذراً فيه الى النعمان مستعظماً له فلا نرى فيه شيئاً أولاً نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقعة الجادين ولا ننظر الى قصة المتجردة إلا باسمين وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط في غير هاتين القصتين وربما كان شعر النابعة نفسه على غموضه وكثرة الالتحال فيه هو الذي يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى فالتنافس بين الفرس والروم في آخر العصر الجاهلى معروف . و معروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام وان الأمر لم يقف عند التنافس بل تجاوزه الى حروب دمويه عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً عنيفة في نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا في وقت من الاوقات أن يستهووا النابعة فسعى اليهم ومدحهم رغم انقطاعه الى النعمان فغضب النعمان لذلك وأوعد النابعة . وهذا هو الذى نجده في قصيدة النابعة المشهورة التى أولها :

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| أتانى أبيت اللعن انك لمتنى | وتلك التى اهتم منها وانصب |
| فبت كأن العائدات فرشنى | هراساً به يعلى فراشى ويقشب |
| حلقت فلم أترك لنفسك ربية | وليس وراء الله للمرء مذهب |

لئن كنت قد بلغت عنى خيانة
ولكننى كنت امرأاً لى جانب
ملوك واخوان لنا اذا ما أتيتهم
كفعلك فى قوم أراك اصطنعتهم
فلا تتركنى بالوعيد كأنى
ألم تر أن الله أعطاك سورة
بانك شمس والملوك كواكب
ولست بمستبق أخا لا تلمه
فان أك مظلوما فعبس ظلمته

لمبلغك الواشى أغش وأكذب
من الأرض فيه مستراد ومذهب
أحكم فى أموالهم وأقرب
فلم ترهم فى شكر ذلك اذنب
الى الناس مطلقى به القار أجرب
ترى كل ملك دونها يتذبذب
اذا طلعت لم يبد منهن كوكب
على شعث أى الرجال المهذب
وان تك ذا عتبى فملك يعتب

فظاهر من هذا الشعر ان ذنب النابغة الى النعمان انما هو مدحه ملوكا غير النعمان وهو يعتذر عن هذا المدح بان هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه وحكوه فى أموالهم فشكر لهم صنعهم وهو يرى ان هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ويقم الحججة على النعمان بانه يصطفى قوماً ويحسن اليهم فيشكرون له ذلك فلا يرى هذا الشكر ذنباً وظاهر ان النابغة انما يعرض هنا بصنيع النعمان فى تخذيل الناس عن الغسانيين واجتداب أنصارهم اليه . فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجردة وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابغة وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن اذن مضطرون الى أن نجعل حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ولكننا نقول ان هذا الجهل مؤقت فى كثير منه فقد نظن ان الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التى تبين لنا بعض الشئ حياة النابغة ومكانته

الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، فشعر النابغة ينقسم بطبيعته الى ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتدراً والثانى شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعظفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية يمس قبائل نجد وما كان بينهما من صلوات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بان مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية ولعل عظم مكانه في البادية هو الذى رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذة موضوعاً للنزاع بينهم .

ونحن نرى في شعر النابغة انه كان وسيلة قومه يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء وانه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لامقام السفير الشفيق ليس غير بل مقام الزعيم المرشد فتراه ينهاهم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وعهودهم ويخوفهم بطش الغسانيين ونرى ان قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينا حيناً وعنيفاً حيناً آخر ، ذلك الى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها الى بعض أن توضح ناحية لا تقول من حياة النابغة وحده بل تقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلى . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث .

فلندع هذا كله ولنقف وقفة عند شعر النابغة . ولن تكون هذه الوقفة طويلة فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة وكعب قد طبع ماصح منه بهذا الطابع الفنى الذى يبناه وكثير فيه الى جانب ذلك الانتحال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنتحل فى غير مشقة ولا جهد . ولكن الانتحال

في شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل في شعر أصحابه ، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشطر وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة ، وكأن شعر النابغة قد وصل الى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا اليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك مثلاً بقصيدته الدالية التي مطلعها :

يادار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد
فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما بقي من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والخطيئة وربما شاركهم في اللفظ كقوله :

الآن الاثافي لأياً ما أئينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد
فهو يذكرك بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفعاً في معرس مرجل ونؤياً كجندم الحوض لم يتهدم
وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الخطيئة كقوله :

ردت عليه أقاصيه ولبده ضرب الوليدة بالمسحاة في التاد
يفسره قول الخطيئة :

رأت عارضاً جونا فقامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى أتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره
فاذا فرغ النابغة من الدار وآثارها عمد الى ناقته فوصفها معتمداً في هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية في شيء من القصص وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا
من وحش وجرة موشى أكارعه
أسرت عليه من الجوزاء سارية
فارتاع من صوت كلاب فبات له
فبهن عليه واستمر به
وكان ضميران منه حيث يوزعه
شك الفريضة بالمدرى فأنفدها
كأنه خارجاً من جنب صفحته
فظل يعجم أعلى الرزق منقضباً
لما رأى واشق اقعاص صاحبه
قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً
فتلك تبلغنى النعمان أن له
فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور المادية
حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر . ولكن الانتحال يبدأ من هذا
الموضع ، فقد وصل النابغة الى النعمان وكان المعقول أن يمضى فى مدحه على نحو
ما يمضى أصحابه ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدمر له فى
كلام ضعيف اللفظ سخيف المعنى لاصلة بينه وبين شعر النابغة :

ولا أرى فاعلا من الناس يشبهه
إلا سليمان إذ قال الاله له
وخيس الجن إنى قد أذنت لهم
فمن أطاعك فأنفعه بطاعته
ولا أحاشى من الأقوام من أحد
قم فى البرية فأحددها عن الفند
ينون تدمر بالصفاح والعمد
كما أطاعك وادله على الرشد

ومن عصاك فعاقبه معاقبة تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد
والظاهر أن هذه الأبيات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً وأن الأبيات التي
تأتي مكانها إنما هي قوله :

الواهب المائة المعكاء زينها سعدان توضح في أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مراقفها مشدودة برحال الخيرة الجدد
والراكضات ذيول الریط أنقها برد الهواجر كالغزلان بالجرد
والخيل تمزع غرباً في أعنتها كالطير تنجوم من الشؤبوب ذى البرد
ثم تأتي بعد هذه الأبيات قصة زرقاء اليمامة وحماتها أو مطارها ولا شك في

أن هذه القصة منتحلة في القصيدة إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة في قوله :
احكم كحكم فتاة الحى اذ نظرت الى حمام شرع وارد التمد
فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق ويتبعه مثل الزجاجة لم تكحل من الرمذ
قالت الا ليتها هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه فقد
خسبوه فألفوه كما زعمت تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها وأسرعت حسبة في ذلك العدد
فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت. وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه
ليس في موضعه من القصيدة وإنما هو يأتي اثناء الاعتذار حين يطلب النابغة الى
النعمان أن لا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .

ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذي اعتذر
فيه الى النعمان أو مدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته التي مطلعها :

عفا ذو حسا من فرتنا فالقوارع فجنبا أريك فالتلاع الدوافع
الأبيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،
وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتانى أبيت اللعن انك لمتنى وتلك التي تستك منها المسامع
فبت كأنى ساورتنى ضئيلة من الرقش في أنيابها السم نافع
يسهد من ليل التمام سليمها لحلى النساء في يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء سمعها تطلقه طورا وطورا تراجع
وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع الشطر
الثانى منه ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فانك كالليل الذى هو مدركى وان خلت ان المنتأى عنك واسع
خطاطيف حجن فى حبال متينة تمد بها أيد اليك نوازع
فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فمنه المنحول كله ومنه ما نحل جزء منه
دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التي مطلعها :

أمن ظلامه الدمى البوالى بمرفض الحبي الى وعال
لا يصح منها عندنا الا قسمها الأول الى قوله :

فداء لأمرى سارت اليه بعذرة ربهام عى وخالى

وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الغسانيين فقد كثر فيه الانتحال
ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الأبيات التي فضل الشعبي بها النابغة
على الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخير سريع التمام

فهي أبيات قد نظم فيها الملوك من بني غسان نظماً .

وبائية النابغة التي مطلعها :

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أفاسيه بطيء الكواكب
صحيحة في جملتها ولكن عبث الرواة فيها كثير وظاهر أنا نرفض قصيدة
المتجردة كلها لانقبل منها الا أولها :

من آل مية رائح أم معتدى عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرحباً بغد ولا أهلاً به إن كان تفريق الأحمه في غد

ونحن نرى أن إصلاح الإيقاء في هذه الابيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذي يمس الحياة البدوية الخالصة فلا نتحال فيه قليل أو هو
أقل من الانتحال في هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر
فترى فيه طابع المدرسة وترى فيه متانة ورسانة مطردتين واسفاً قليلاً .

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذي صح لنا لتشك
في اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية فقد رأيت صورته المادية في داليتيه
ورأيتها في العينية أيضاً والناس يقدمون النابغة بقوله :

فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلعت أن المنتأى عنك واسع
وأى شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع . وانما جاء جمال هذا التشبيه
من أنه مادي في جوهره ومعنوي في غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
بانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منها كواكب

وأى شيء فى هذين البيتين الا هذا التشبيه المادى فى جوهره المعنوى فى غايته . وللنابغة فى شعره صور جيد حسان لا أستطيع ان أهمل منها هذه الصورة البديعة فى قوله :

واخليل تمزح غرباً فى أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد
ومهما يكن من شيء فاتصال النابغة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين
الفنيتين اللتين أشرنا اليهما . وليس من شك فى أن تلاميذ هذه المدرسة أ كثر
ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم التيمى والقيسى قد أخذوا عن أوس
وأصحابه وساروا سيرتهم ولكننا نكتفى بمن ذكرنا فهم الزعماء وهم ليسوا زعماء
هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم انا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث
والتحليل بل نحن لم نأخذ من ذلك الا بحظ ضئيل جداً ولكننا مع ذلك مكنتون
بهذا المقدار لأننا لم نرد فى حقيقة الامر الا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيل
الينا ان هذا المنهاج صحيح منتج وان سلوكه فى درس هؤلاء الشعراء أنفسهم
وفى درس المدارس الاخرى التى أشرنا اليها آنفاً قد ينتهى الى اظهار طائفة
من الشعر الجاهلى هى الى الصحة أقرب منها الى الفساد والانتحال .

فأنت ترى بعد هذا كله انا فى هذا الكتاب لم نكن هدامين ليس غير
وأما هدمنا لبنى ونحن نحاول ان يكون بناؤنا متين الاساس قوى الدعائم .
ونحن نعتقد انا قد نوفق من ذلك الى كثير ولكننا فى حاجة الى الوقت من
ناحية والى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن انا لن
نفقد ما نحتاج اليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن
الشعر الجاهلى المضرى فى تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته — ونوعه — وفنونه

١

تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضى من هذا الكتاب الى حيث بلغنا اذا كررنا الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه وميزاته . ولكننا نظن اننا لم نكن في حاجة الى هذا النحو من البحث لتدريس الشعر الجاهلي من حيث انه صحيح أو غير صحيح ، فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر وهم جميعاً يعرفون الشعر العربي ويستظهِرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجولون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأُموي والعباسي . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على انا مع ذلك محاولون تعريف الشعر ، والشعر العربي خاصة ؛ لا لأن الناس
يجهلونه بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذي
يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فالناس يختلفون في معنى الشعر
اختلافاً غير قليل ففهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم في الوزن والقافية .
ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذي يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد
فيه الى هذا الجمال الفني الذي يخلب الألباب ويستهوى القلوب لا يعنيه أن يكون
هذا الكلام منظوماً من الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف موقفاً
وسطاً بين أولئك وهؤلاء فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذي
يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى الجمال الفني ، فهو لا يرى منظومات
النحو والصرف شعراً وان نظمت في الوزن والقافية ، وهو لا يرى مقامات الهمزاني
أو رسائل ابن العميد شعراً وان لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد الى الجمال
الفني . وهناك قوم آخرون يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر
متأثرين في ذلك بتطور الشعر عند بعض الامم الأجنبية ، فهم يتحللون من
القافية مثلاً ويكتفون بالوزن ، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من
القافية ففهم من يريد الغاءها ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير ؛
وربما لم يتفقوا في مقدار التزام الوزن نفسه فمال بعضهم الى التزام البحر الواحد
في القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر الى الاقتنان في هذه البحور فخلط بجزاً
ببحر من البحور التي عرفها العروضيون وربما أضاف الى هذه البحور ما لم يكن
للعروضيون به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوداً على العصر الذي نحن فيه بل هو طبيعي
لازم للتطور الفني من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب وليس أوضح دلالة

على هذا من هذه الفنون التي استحدثها العرب في حضارتهم في بغداد أولاً ندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التي استحدثت من الشعر والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة . وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعاً تاماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين في تطورهم وافتنانهم وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أَرْضَى عن ذلك أم لم يرض .

والحق ان اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مها يمكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفقون في جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مها يكن الوزن الذي يقصد اليه الشاعر ، لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا اذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فاما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة في القصيدة والأرجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز ثم في القصير وافتنوا في ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا في اوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد اذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية وبالقافية من ناحية

أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتبون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظي وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً يهبه روعة وجدالة أحياناً ويهبه رقة وعدوثة أحياناً أخرى ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذن من أن يقيّد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذي يتألف منه .

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا في أشياء ، فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قيماً . ولكن هذه كما ترى ألفاظاً عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرأوا من تحكيم الذوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرأوا من تحكيم الذوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعدوثة لأن هذه الأشياء كلها اضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية ، ثم يختلف الأدباء بعد هذا في أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفي مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق ، فمنهم من يؤثر الشعر الذي لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذي يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف في ذلك فيتورط في المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون في مقياس الجمال الشعري أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ولعل أحسن ما كتب في ذلك في العصر الثالث العباسي ما قدمه ابن قتيبة بين يدي كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر الى ما حسن

لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو مسح
وشدت على حذب المطايا رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو راح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الاباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما آثرها لجودة معناها . وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه الذوق فان حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيئته ومزاجه .

ومهما يكن من شىء فان فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ وأحياناً من قبل المعنى وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فان للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً اذا سلمت أذواقهم فى إحساسه والشعور به . واذا كان الشعراء والادباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .

وإذن فنحن نستطيع أن نعرف الشعر آمين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فاذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود وتصوير

هذا الجمال الفني لا نعرض لذلك إلا في الدراسات التفصيلية التي تقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد الى الاغراب ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكانة العالية التي لا يسمو اليها الا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به الى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ لا من حيث هو مثل أعلى يسمو اليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر الى أن يتناول بحثه الشعراء مهما يختلف حظهم من الاجادة ومهما تتفاوت طبقتهم . فهو يعرض للشعراء النابغين كما يقف عند الشعراء الخاملين وكما يعنى بأوساط الشعراء فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء

موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى الذين يعنون بالشعر العربى رأيتهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له ، وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الاجنبية على شىء ، وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق وأن الفرس أصحاب تقليد وتقل وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر فحظ العرب وحظهم وحدهم ، ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبندار وخطابة بريكليس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ويلقنون كلامه لتلاميذهم ويأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان . وهم يضيفون الى هذه الأمم الحديثة كلها ، وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس شكسبير أو راسين ، أو قل أنهم يجهلون وجود شكسبير وراسين ، ولو قد عرفوها وعرفوا أمثالها من الشعراء الأوروبين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء بل لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعاً ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ولا أن يذيقوا شعرهم أو يسيغوه ، ففهم الشعر الاوروبى الحديث محتاج الى ثقافة أوروبية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر

العربي وحده هو الشعر كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هي اللغة ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعها الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوى : الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يمضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأن الآثار العربية أرقى الآثار وأن ما تنتجه الامم الاخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجمة لا تغنى شيئاً ولا تمثل جمالاً . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً ان كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدّمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحياة والداهية بمئات الالفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى فهم يقدّمون الشعر العربى لأسباب كهذه الاسباب لانه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير لا يحصى ولان العرب كلهم شعراء يكفى كما يقول الجاحظ أن يصرف أحدهم وهمه الى مذهب الكلام فاذا الالفاظ والمعانى تواتيه ارسالاً وتنتال عليه اثيالاً . وهم يمشون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الاسباب وحظها من الصحة والبطلان ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغفلون فى ازدراء الشعر العربى خاصة والأدب

العربي عامة غلو الشيوخ في ايثاره واكباره ، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار
الجديد ، هم الذين فتنتهم الحضارة الحديثة وما استحدثت من أدب وفن فلم
يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب
العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم الا في سخرية وازدراء وفي سخط
وازدراء أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثره ذاهب غريبة
شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي ، هم يزدرون الوزن والقافية وهم
يزدرون النحو والصرف وهم يزدرون أصول اللغة نفسها وهم يتدعون أساليب
ومناهج في نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربي ولا تتراح اليها الأذن العربية .
وأنت تستطيع أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به
من الاجادة والاتقان الفنى فسيعرضون عنك اعراضاً وسيمضون فيما هم فيه من
ابتداع يعتمد في أكثر الاحيان على الغرور وشيء من الغفلة غير قليل . وكما
أن الشيوخ معذرون حين يجحدون الآداب الاجنبية لأنهم يجهلون فيها هؤلاء
المسرفون في التجديد معذرون لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلاً تاماً ولا
يستطيعون أن يدوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فانقطعت
الصلة بينهم وبين الحديث وهؤلاء نشأهم المدارس الاجنبية الخالصة فانقطعت
الصلة بينهم وبين القديم . وهنا يجب أن ننصف فنقول ان مصر وان أكثر حظها
من أنصار القديم المسرفين في عصره لمكان الأزهر ودار العلوم فحظها من
المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود ، ذلك لأن المصريين على كلفهم
بالتجديد واستعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية حر يصون
عليها أشد الحرص قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ولكنهم
ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا ان في كل فرد من

أفراد المصريين مهما يكن مزاجه وطبيعته حظاً من الميل الى القديم والاستمسك به فهو يتطور ويشور أحياناً ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن نجد في المصريين من يمقت القديم العربي المقت كله أو يزدري الأدب العربي أو يعيل الى التفریط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فمن المصريين اذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم ولكنهم لا يكتفون به وانما يقبلونه على انه قد أدى ما كان ينبغى أن يؤدى في عصوره المختلفة ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون بالفرزدق وجريراً ولا يسخرن من ابن الرومى والمتنبي بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيّد الشعر العربي وقيمه ولكنهم لا يتخذونهم مثلاً عالياً لما ينبغى أن يكون عليه الشعر العربي فى هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأساغوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأساغوه واقتنعوا أن الاديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرن الشعر العربي القديم قدره لانهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيّد الشعر ورديته وانما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الادبى والفنى فمثل عواطفهم وأهواءهم وصور حياتهم

الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربي القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير . انما كل ما يطالب الى الشعر الجيد أن يكون فيه حظه من الجمال الفني يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يدوقوه ويسيعوه وهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وعند شكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسمع شعرهم . ونحن نزعم ونظننا موقفين ان هذا الحظ من الجمال الفني قوى عند الشعراء الجيدين من العرب يحسه ويلذه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرأوه ويفهموه أى متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . فأما ان فيه ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية فذلك شئ لا شك فيه ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق العربي ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعاني لا يطمئن اليها الذوق الاوروبى الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الادب اليونانى واللاتينى من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق وهو من هذه الناحية موجه الى الناس جميعاً ومؤثر في الناس جميعاً ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتدوقه . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره . وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من احدى هاتين الخاصتين لما كانت

له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى يظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذي تطمح إليه الإنسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس . هما تختلف عصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف نقرؤه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمي . فهو يصور لنا حياة الأفراد والجماعات في أزمنتها وأمكنثها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق وليس من شك في أننا نجد هاتين الخاصتين قويتين في الشعر العربي الأموي والعباسي والأندلسي بنوع خاص . نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه .

فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه وهو فى الوقت نفسه ليس أقل امعاناً فى الاسراف والخلط من ازدراء الشعر الأجنبى .



نوع الشعر العربي

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا تقف عند هذا الحد وإنما تتجاوزة الى شيء آخر فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى في نفسه خصب في لفظه ومعناه فهو كثير الأنواع متباين الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله . وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصي وآخر يسمى الشعر الغنائي وآخر يسمى الشعر التمثيلي ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبي متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة واستطاع في الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفني المطلق مختلفة متنوعة والتسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجوده ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالنقص والضعف ووصفوا أصحابه بالقصور واندفعوا في افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدراءهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وعاظوهم فهب هؤلاء ينددون عن شعرهم العربي ولكنهم لم يسلكوا في هذا الدفاع طريقاً سواءً وإنما التوت بهم السبل فخلطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربي ذلك أنهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي منوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . ولم لا ؟ أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن الشعر القصصي فيه ذكر للحروب والحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء ، وهل

الحماسة العربية شيء غير هذا؟ ففيها ذكر للحروب والحن وبلاء الأبطال فيها
وأى شيء نجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس
والغبراء أو في حرب الفجار أو في حرب بعات أو في المغازي والفتوح أو في الفتن
الاسلامية؟ ولم لا يكون مهمل كأخيل؟ ولم لا يكون عنبرة كأخيل؟ ولم لا يكون
امرؤ القيس كأوليس؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة العربية كأبطال الألياذة
والأديسة والألياذة؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديدي أن في الشعر الأجنبي غناءً يصف عواطف
النفس وأهواءها ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً، والغزل العربي أى شيء هو،
أليس شعراً يغنى فيه الشاعر حبه وأمه ولذته ويصور فيه عواطفه وأهواءه؟ والرثاء
العربي أى شيء هو؟ وقل مثل ذلك في المدح والهجاء. فان زعمت أن اليونان
كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً. أليس قد سمى الأعشى
صناجة العرب ومن الذى يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بنى أمية
وبنى العباس ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني؟

أليس قد زعم لهم أنصار القديم أن في الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على الحوار
ومن الذى يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حواراً بين العاشقين وبين
المتخاصمين، وأى شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبتة فتأبى عليه
ويلحّ عليها؟ ومن الذى يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذى يشتمل عليه
ديوان ابن أبى ربيعة إنما هي حوار وتمثيل؟

وإذن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل ففي هذا الشعر العربي
القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل. وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة في دفاعهم
عن الشعر العربي فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر. ذلك لأن الشعر

العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصى كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الابطال والحروب ليس غير وانما هو يعتمد على ذلك ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظي ومنها المعنوى ، فهو في لفظه طويل مسرف في الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلافاً من الأبيات وهو في لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى ، وهو مقيد في الاداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو في معناه يذكر الحروب والحن وبلاء الأبطال فيها ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحىهم ما يريد أن يقول ، ثم هو في معناه اجتماعي يفنى شخصية الشاعر افناءً تاماً أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة والجماعة التي ينشدها من جهة أخرى . وليس في الشعر العربي شيء من هذا .

والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير وانما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربي ، على حوار بين اثنين أو أكثر لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبته وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة بمعنى أن المتحاورين لا يقتصرن على الحديث وإنما يذهبون ويحيثون ويأتون من الأعمال ما يأتي الناس في حياتهم العادية فهو حوار تصحبه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد في الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذي نجده في الشعر العربي قديمه وحديثه ذلك ولم أذكر خصلاً فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن الى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخاطون ويفسدون الأمر حين يرون أن في الشعر العربي قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربي غناء كله فيه مميزات الشعر الغنائي فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها

من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك في النسيب وهو كذلك في الحماسة والفخر وهو كذلك في الوصف والمدح والرثاء والهجاء . وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى ليس من شك في أنه كان يغنى غناء ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقلّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد انشاداً ، والانشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

فالشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائي خالص ولكن هذا لا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الاجنبي فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذي اشتمل عليه . وقد قدّمنا أن الشعر العربي قد أجاد تأدية ما كان ينبغي أن يؤدي من حاجات العرب الفنية في عصوره التي قيل فيها . على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرأون من بعض الاضطراب فهم يطلقون قضيتهم اطلاقاً في غير تحفظ ولا احتياط ذلك أن الذي نعلمه على يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شيء عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطحبة ، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها أثر بعض فكان الشعر القصصي طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان في سداجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائي طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعي والسياسي الذي ظهر في القرن السابع والسادس قبل المسيح وكان الشعر التمثيلي أثراً من آثار الحياة الديموقراطية والرقى العقلي الفلسفي اللذين ظهرا في القرن الخامس قبل المسيح . وهن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكند تصطبج عند اليونان فقد ضعف القصص حين

قوى الغناء وضعف الغناء حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند الأمم
أخرى غير الأمم اليونانية بين القدماء والمحدثين ولكنها قد وجدت عند هذه
الأمم تقليداً لليونان ، فليس من شك في أن فرجيل قد قلّد هوميروس وهوراس
قلّد بندار . وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كـ تيرانس و بلوت قد قلّدوا
الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً في أن المحدثين من الأوروبين
ولا سيما الفرنسيون قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء
وتمثيل ، فآثار الرومان ظاهرة عند كورنى وبوالو وآثار اليونان ظاهرة عند
راسين وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند موليير وفولتير وغيرهما من أصحاب
القصص والغناء والتمثيل . وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه
الأمم القديمة والحديثة متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية فلا يرجع فيها الى
طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي فرضت هذا الشعر وإنما يرجع الى ان
هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان فقلّدها أول الامر ثم كونت لنفسها فيها
شخصية قوية بعد ذلك . فأما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية
فلم تقلدها ، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في الجنسية وطبيعتها كقدماء
الفرس والهنود والاوروبيين في القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا
الجنس الآرى كالأمم العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلّدوها ،
ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان فقلّدوها وكونوا لانفهمهم في الفلسفة شخصية
قوية ! ثم ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلّدونه
وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعورهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائى
الاوروبى .

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربي أوقوته وإنما هو أن العرب
لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته
وتفوقت فيه .

ومهما يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذى يدرسه تاريخ الأدب ليس
من القصص ولا من التمثيل فى شيء وإنما غناء ليس غير .

فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرأون من الخلط أيضاً حين يذكر فنون الشعر العربي ولا سيما في للعصر الجاهلي . فهم يعتمدون في ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون الى العصر الجاهلي فنوناً لعله لم يعرفها إلا لاحقاً . ولسنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لا نراه في حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة انما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة أن الشعر فنوناً مختلفاً منها الوصف والمدح والرثاء والهجاء والغزل والفخر والحماسة ، والقدماء يزيدون في هذه الفنون وينقصون منها ويردون بعضها الى بعض فهم يردون الرثاء الى المدح لأن الرثاء مدح الميت ، وهم يردون العتاب الى الهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، الى غير هذا من الكلام الكثير الذي لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ، ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من شك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً في أنهم قد ألموا بذكر النساء ولكننا نرجح ان فن الغزل لم يتم عندهم وانما تم وقوى في الاسلام أيام بني أمية كما أنه في هذا العصر ظل مقصوراً على النساء فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنيننا الآن .

بحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لنبدل على ما فيها من العسر وعلى انها شديدة الحاجة الى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربي . ولست أدري لم يأبون الا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب الى القصد من أنصار القديم فهم قد أراحوا أنفسهم وزعموا ان العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ثم أخذوا يعدون بحور الشعر ويحسون أعاريضه وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم ان الشعر العربي انما اشتقت أوزانه من حركات الابل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهدوا فى أن يقاربا بين أوزان الشعر وبين حركات الابل المادية . وظاهر ان هذا كله خيال واقتراض لا سبيل الى تحقيقه .

والشئ الذى يظهر أن لا سبيل الى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربي كوزن غيره من الشعر انما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع أو قل بعبارة موجزة فقد ذكر الوزن . والواقع اننا لا نعرف فى تاريخ الامم القديمة ان الشعر والموسيقى قد نشأا مستقلين وانما نشأا معاً ونميا معاً أيضاً ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتاجة الى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفى هذا العصر

الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تاماً وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لا لحانها وأخذنا نشهد في الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منشورة غير منظومة وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منشورة غير منظومة. ولم نشهد في لغتنا العربية الى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر وإنما الغناء العربي كله منظوم مهما يكن نوع النظم الذي يلجأ اليه . إنما المسألة التي تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هي تاريخ الأوزان العروضية التي أحصاها العلماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ، وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التي أحصاها الخليل والخنفس أم هل عرفوا بعضها واستحدث المسلمون بعضها الآخر ، وما الأوزان التي عرفها الجاهليون ، وما الأوزان التي استحدثها المسلمون ، وأى أوزان الجاهليين أسبق الى الظهور ، وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها الى بعض ، وأيها تطور عن الآخر ، وما الأسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية التي حملت المسلمين أن يستحدثوا ما استحدثوا من الأوزان . كل هذه مسائل خليقة أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب ، ولكن ذلك ليس بالشئ اليسير الآن على أقل تقدير ، فلنكتف بعرضها ولننتظر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١

ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم فاولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر وعلى أن هذا النثر قد وجد قبل الشعر وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس الى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية اعانا على وزن الشعر وروايته وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه الا النثر اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر ومضى ابن رشيق وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي ينتظمه العقد بينما النثر يشبه بالدر الذي لا نظام له . وقدم الشعر لان صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر الا في الخطابة وهلم جراً . . .

ولكن هذه النظرية في نفسها غير صحيحة . ولا بد من أن يتفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ النثر عند مؤرخي الآداب كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ الشعر . فأما ان فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية فليس من

شك في أن قد كان للعرب الجاهليين نثر منذ عصور قديمة جداً ، وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالإشارات والكلمات والجلل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر ان أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك فى مؤرخ الآداب الذى يعنى عندنا بأحداث الناس فى حياتهم اليومية وحاجاتهم العادية المبتذلة ، انما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعدّ أدباً ، الذى يمكن أن يقال انه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير فى النفس من أى ناحية من أنحائها ، هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه كما يعنى الشاعر بشعره ويحاول أن يؤثر به فى نفسك : فاذا فهم النثر على هذا النحو — ولا ينبغى أن يفهم فى تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك فى أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر ، ذلك لأن العرب ليست أمة متميزة من بقية الامم التى خلقها الله نشأت ومعها شعرها ونثرها وعلماها وأدبها وانما هى كغيرها من الامم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

ونحن نعرف ان الشعر أقدم عهداً من النثر وانه أول مظاهر الفن فى الكلام لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه المملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث اذن عن الحياة الانسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر وتأثيرها فى الرواية

فيه أعظم من تأثيرها في الشعر أيضاً ، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره وأن يقترن
بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج اليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو
حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر وإنما
الذى نعرفه في تاريخ الآداب عامة ان الامم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شيء
وتنفق من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهي تجهل النثر
جهلاً تاماً . وأنت تستطيع أن تلمس الامر عند اليونان والرومان والامم
الغربية فسترى ان هذه الامم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر
بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في الامم والبيئات غير الراقية
المعاصرة لنا ، فسترى أمما وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من
النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في أقاليمنا المصرية نفسها فسترى
البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر في لغتها العامة ولكنها لا تعرف النثر في
هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة .

فالنثر اذن متأخر حديث العهد بالقياس الى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى
عادة الا حين تظهر في الجماعة وتقوى هذه الملائكة المفكرة التي نسميها العقل
وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التي نسميها الكتابة . فالعقل يفكر
ويروى ويحتاج الى أن يعلن تفكيره وترويته والكتابة تمكنه من أن يقيّد
تفكيره وترويته ويعلنها الى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة
التي نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر حتى اذا ضاق الشعر بوزنه وقافيته
عن تفكير العقل احتاج العقل الى أن يتحلل في التعبير عن أغراضه من هذه
القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة
التي يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر فيعتمد العقل على لغة

التخاطب وأساليبه ليتحدث الى الناس ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب وإنما هو شيء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه فاذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، واذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخالصة .

موقفنا من النثر الجاهلي

فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقد يكون من العسير جداً أن لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن الى شيء قيم ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي فنقسم العرب الى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من نثر قبل الاسلام ذلك لأن هذا النثر الذي يضاف اليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون صحيحاً . والأمر في النثر أظهر منه في الشعر فان لهؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً منشورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر ، فمن العجيب أن يكون لهم نثران أحدهما في لغتهم الطبيعية والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب أن لا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . واذن فكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة انتحل بعد الاسلام انتحالاً للأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم ، ولعلك تذكر أننا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف الى ربيعة ونحتاط أشد الاحتياط في سائرته الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف نفس هذا

الموقف مما يضاف الى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة ، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضرىون . وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التى تتبين بها صحة الشعر المضرى فى الجاهلية أو بطلانه وانه يخيل لينا أن قد وقفنا من هذه المقاييس الى شىء . ولكن الأمر فى نثر مضر أصعب من الأمر فى شعرها . فليست الأمم فى حاجة الى أن تكون عظيمة الخط من الحضارة لتقول الشعر وليست هى فى حاجة الى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فاذا صح أن نسلم بأن المضرىين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تجضروا قبل الاسلام فقد يكون من الحق أن تتردد فيما يضاف اليهم من النثر لأننا فى حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقبى ، وظاهر أن الشعر الذى يضاف اليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجعل أو نكاد نجعل تاريخ انتشار الكتابة عندهم وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربى مضرى كتب قبل الاسلام ، واذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشىء فى الشعر فليس من البحث العلمى فى شىء أن نعتمد على الرواية وحدها فى النثر . فنحن إذن مضطرون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذى يضاف الى المضرىين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف اليهم من الشعر .

صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمضريين نثر ما بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام نثر وصل الى حد من الرقي لا بأس به ، فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والرواية وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والحطيئة لتتقنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة . وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس فكان من المعقول أن يدعومهم هذا كله الى التفكير والرواية ثم الى الكتابة واستحداث النثر وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطب وما الى ذلك . وكل هذا يكفي ليكون لهم نثر ما . فنحن حين نرفض ما يضاف اليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الاسلام وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل الينا منه شيء بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة ، ستقول : وهذه الخطب التي تضاف الى وفود العرب عنده كسرى ، وهذا السجع الذي يضاف الى السكمان ، وهذا الكلام الذي يضاف الى قس بن ساعدة ، وهذه الحسك والوصايا التي تضاف الى حكمائهم وعظماهم ماذا تصنع بها ؟ فنجيب نرفضها في غير تردد لأنك تستطيع أن تقرها وتنظر فيها لتردها كلها الى العصور الاسلامية التي انتحلت فيها وأكثرها إنما انتحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت على انتحال الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوبية وتكثير في الرواية وما الى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذى يضاف الى الجاهليين انما هو شىء واحد وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب فى جاهليتهم من نثر فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلى دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضرية بالامم الأجنبية وأخذها بشىء من أسباب الحضارة واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط والسريان على اختلاف العلماء فى ذلك وتأثرها بالحياة الحضرية العامة فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلى من قيود الشعر كلها وانما تحلى منها بعض الشىء ، لم يلتزم فيه الوزن وانما التزمت فيه القافية التزاماً ما فنشأ السجع الذى كان يلتزم فى بعض الخطابات الفنية وفى بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن الا أنهم حين استعملوا الكتابة فى حاجاتهم اليومية العادية لم يتقيدوا بتقييداً ما فكان لهم نوعان من النثر اذن أحدهما فنى لم يتحلى من قيود الشعر التحلى المطلق والآخر عادى اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شىء آخر . ولو قد وصات الينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربى على أساس متين وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر والى أى حد وصلوا من هذا التحلى وكيف تطور نثرهم حتى انتهى الى حيث تراه أيام بنى أمية وبنى العباس . ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل الينا . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربى الصحيح مضطرون الى أن يردوه لا الى نثر جاهلى بل الى القرآن وحده ، فنحن نعلم الى أى حد بعد التأثير الأدبى للقرآن فى نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذى يحتذيه الكاتب والمحاوِر والمخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون كما رأيت بسنن شعرية موروثية وكان لديهم فيما

يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثرها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية ولمحاورين سنن في الحوار فان سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والاسلام ؛ وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً نلمحها في القرآن ونلمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ، فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلي وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر . ستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث في الاسلام ليس بالشيء اليسير ، والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور يصحح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ومقياساً لدرس الجملة القصيرة كيف تتكون ومقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعاني . ولكن هذا كله شيء والنثر الفني شيء آخر .

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذي يضاف الى الجاهليين من مظاهر الفساد والانتحال كحظ الشعر الذي يضاف اليهم ، فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين كهذا الذي يضاف الى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذي يضاف الى أكم بن صيفي . وحياة النثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، فقس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون أو قرنين ونصف قرن ، وهي فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكم بن صيفي من المعمرين ، وحياة ذى الأصبغ العدوانى لا تخلو من الأعاجيب . فاذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة النثرين واضطرابها لم تتردد في أن تقف من هذا النثر موقفاً . ستقول والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الاسلام والاجماع منعقد على ان قد كان فيهم الخطباء

المفوهون؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء ولكني لا أتردد في ان خطابهم لم تكن شيئاً ذاغناء وانما الخطابة العربية في اسلامي خالص ، ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التي تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها وانما هي ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن (وان غضب أنصار القديم) تدعو الى خطابة قوية متميزة ، فالحواضر المضرية كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج الى القاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا في حرب وغزو وخصومات ، وهذا يدعو الى الحوار والجدال ولكنه لا يدعو الى الخطابة ، فالخطابة تحتاج الى الاستقرار والثبات والاطمئنان الى الحياة المدنية المعقدة . وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ولا أيام البداوة ولا أيام الطغيان وانما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت أو ارسطوقراطية ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الارستوقراطية وانما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة في أوروبا المسيحية اذا استثنينا خطب الكنائس الا في العصر الديموقراطي حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق اذن أن قد كانت للعرب في الجاهلية خطابة متميزة انما استحدثت الخطابة في الاسلام ، استحدثها النبي والخلفاء وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .



فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر في الأدب الجاهلي مخالف كل

المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون ، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض
ومشكوك فيه ، وقلته في حاجة الى الدرس . وما يضاف الى الجاهليين من نثر
لا قيمة له ولا غناء فيه . واذن فهل ضاع العصر الجاهلي حقاً ؟ أما نحن فقد بيننا
رأينا في ذلك حين قلنا أن الحياة الجاهلية يجب أن تلمس في القرآن لافي الأدب
الجاهلي . واذا لم يكن بد من أن نحتّم هذا السفر بجملة تلخص رأينا فنحن ننظر
الى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخون الى ما قبل التاريخ ويتخذ لدرسه الوسائل
التي تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقاً ، التاريخ الذي يمكن أن
يدرس في ثقة واطمئنان وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول فانما يبتدىء
بالقرآن . كيف يا طه ؟

طه حسين

الفهرس

| | صفحة |
|-------------------------------------|------|
| شعراء اليمن (٢) | ١٩٣ |
| امرؤ القيس — عبيد — علقمة (٣) | ٢٠٩ |
| عمرو بن قيسمة . مهامل . جليلة (٤) | ٢٢٧ |
| عمرو بن كلثوم — الحارث ابن حلزة (٥) | ٢٣٦ |
| طرفه بن العبد — المتامس (٦) | ٢٤٤ |
| الاعشى (٧) | ٢٥١ |

الكتاب الخامس

شعر مضر

| | |
|---|-----|
| الشعر المضرى والانتحال (١) | ٢٦٧ |
| كثرة الشعراء المضرين (٢) | ٢٧٧ |
| ١ — النقد الداخلى (٣) | ٢٨٢ |
| ٢ — غرابة اللفظ (٤) | ٢٨٣ |
| ٣ — بداوة المعنى (٥) | ٢٨٩ |
| ٤ — مقياس مركب (٦) | ٢٩١ |
| ٥ — أوس بن حجر — زهير — الخطيئة — كعب بن زهير — النابعة (٧) | ٢٩٦ |

الكتاب السادس

الشعر

| | |
|----------------------------------|-----|
| تعريف الشعر العربى (١) | ٣٤٣ |
| موقف المعاصر من الشعر العربى (٢) | ٣٤٩ |
| نوع الشعر العربى (٣) | ٣٥٥ |

الكتاب السابع

النثر الجاهلى

| | |
|-----------------------------|-----|
| ظهور النثر (١) | ٣٦٥ |
| موقفنا من النثر الجاهلى (٢) | ٣٦٩ |
| صور النثر الجاهلى (٣) | ٣٧١ |

صفحة

الكتاب الاول

الادب وتاريخه

| | |
|----------------------------------|----|
| (١) درس الادب فى مصر | ١ |
| (٢) سبيل الاصلاح | ٨ |
| (٣) الثقافة ودرس الادب | ١٣ |
| (٤) الادب | ١٧ |
| (٥) الصلة بين الادب وتاريخه | ٢٩ |
| (٦) الادب الانشائى والادب الوصفى | ٣٠ |
| (٧) مقاييس التاريخ الادبى | ٣٣ |
| (٨) متى يوجد تاريخ الادب العربى | ٥٠ |
| (٩) الحرية والادب | ٥٣ |

الكتاب الثمانى

| | |
|----------------------------|----|
| (١) الجاهليون لغتهم وأدبهم | ٥٩ |
| (٢) منهج البحث | ٦٦ |
| (٣) مرآة الحياة الجاهلية | ٧٠ |
| (٤) الادب الجاهلى واللغة | ٨٢ |
| (٥) الشعر الجاهلى والهجاء | ٩٦ |

الكتاب التاسع

أسباب انتحال الشعر

| | |
|------------------------------------|-----|
| (١) ليس الانتحال مقصوداً على العرب | ١١٧ |
| (٢) السياسة وانتحال الشعر | ١٢٢ |
| (٣) الدين وانتحال الشعر | ١٤٠ |
| (٤) القصص وانتحال الشعر | ١٥٨ |
| (٥) الشعوبية وانتحال الشعر | ١٧١ |
| (٦) الرواة وانتحال الشعر | ١٨١ |

الكتاب العاشر

الشعر والشعراء

| | |
|----------------|-----|
| (١) قصص وتاريخ | ١٨٧ |
|----------------|-----|



DATE DUE

MAY 31 2005

MAY 11 2005

MAR 19 2010

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0024848794

BUTLER CIRCULATION

REPLACEMENT ORDERED

12/11/00

But/Stax

PJ

7526

.73

1927g