



3 1142 00299 1720



**Elmer Holmes
Bobst Library**



**New York
University**

New York University
Bobst Library Circulation Department
70 Washington Square South
York, NY 10012-1091

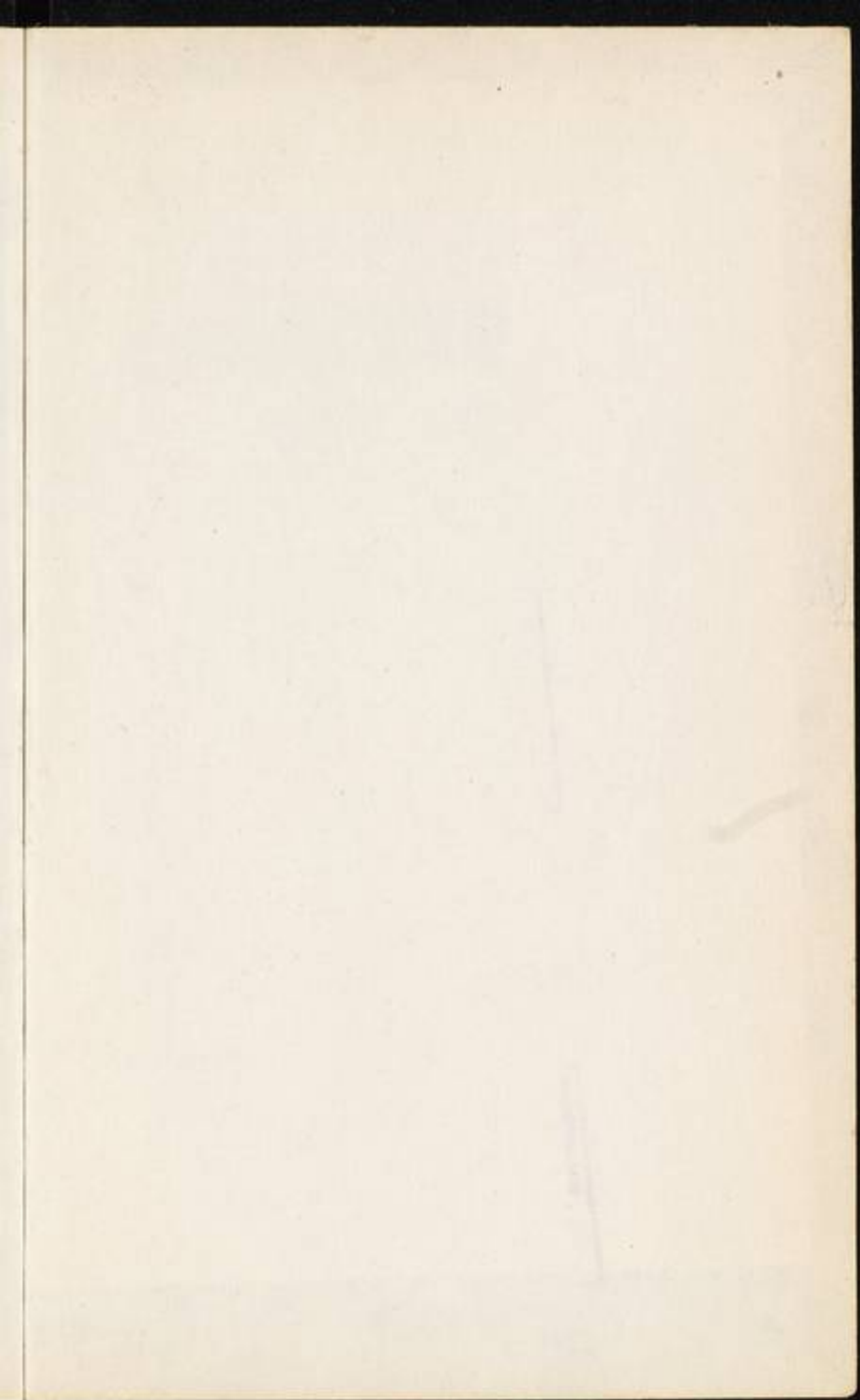
Web Renewal/Info:
<http://library.nyu.edu>
New Phone Renewal:
212-998-2482

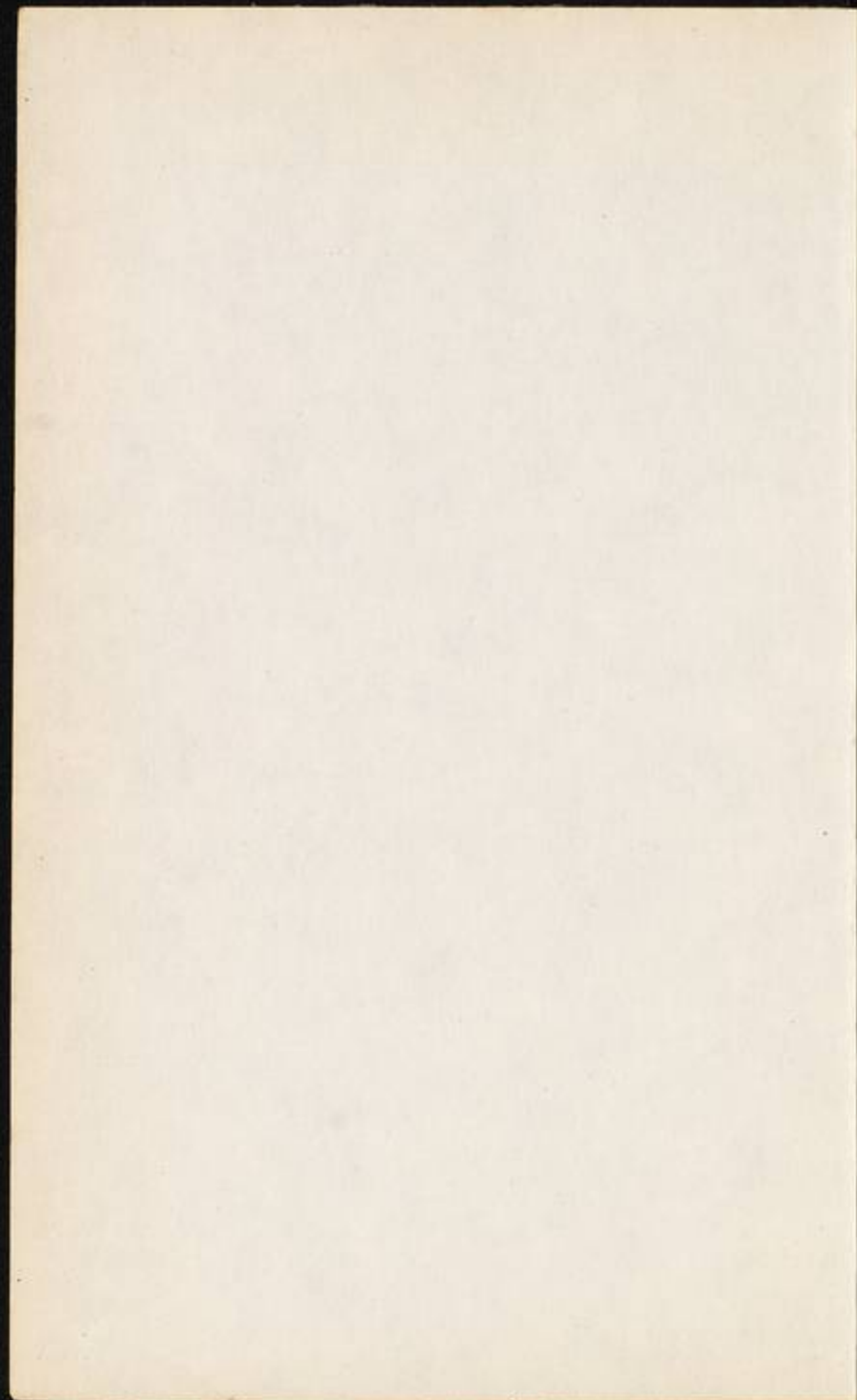
THIS ITEM IS SUBJECT TO RECALL AT ANY TIME!

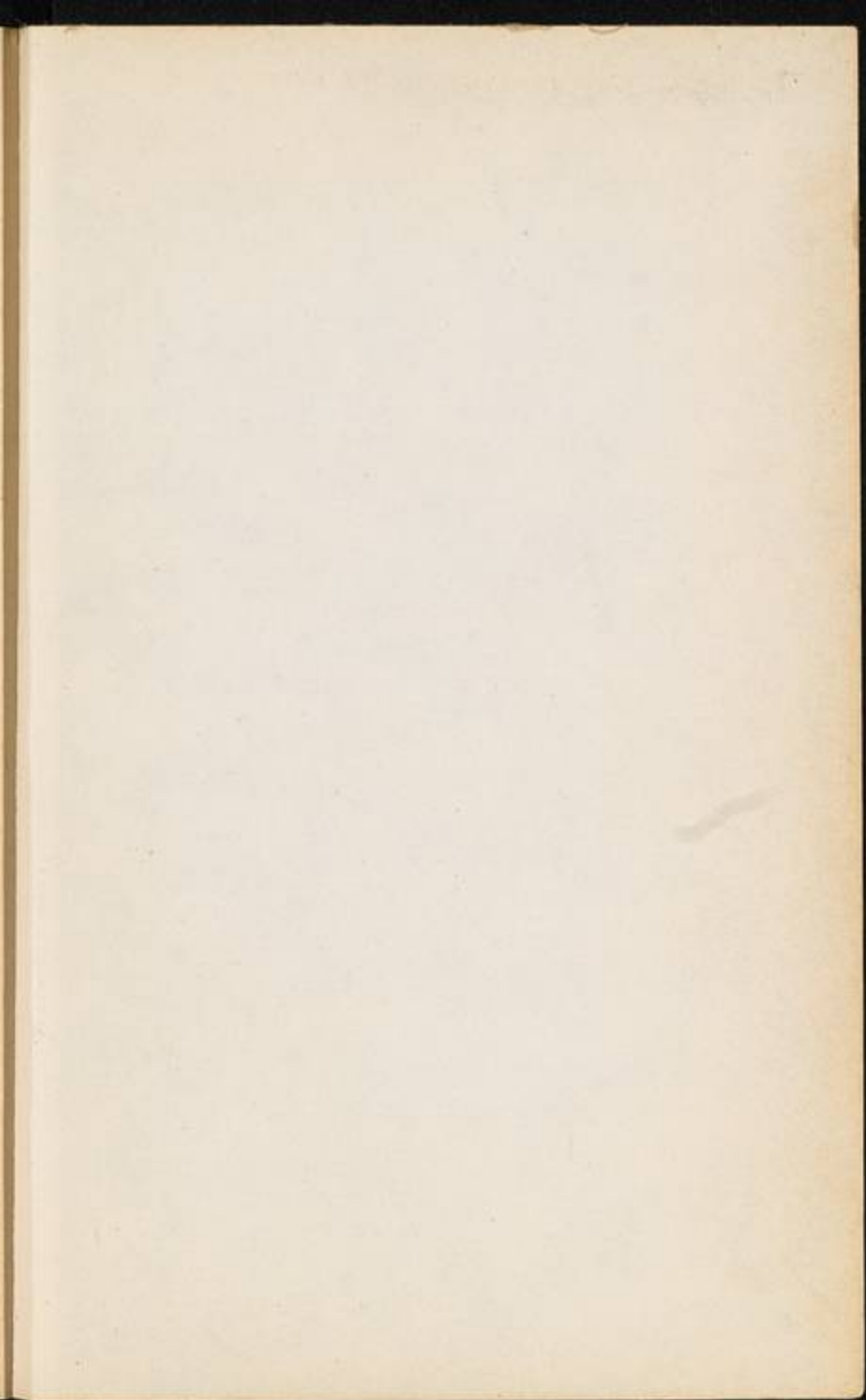
DUE DATE
FEB 12 2000
JAN 12 2000
BOBST LIBRARY
CIRCULATION

NOTE NEW DUE DATE WHEN RENEWING VIA WEB/PHONE!

12 13 14 15 16







Tāhā Husayn, 1889 -

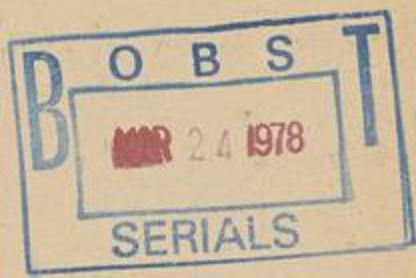
في الأدب الجاهلي / طه حسين

في الأدب الجاهلي

(الطبعة الرابعة)



مكتبة الطبع والنشر
دار المعارف بمصر



P.J.

7526

.T3

1947

c.1

مقدمة الطبعة الثانية

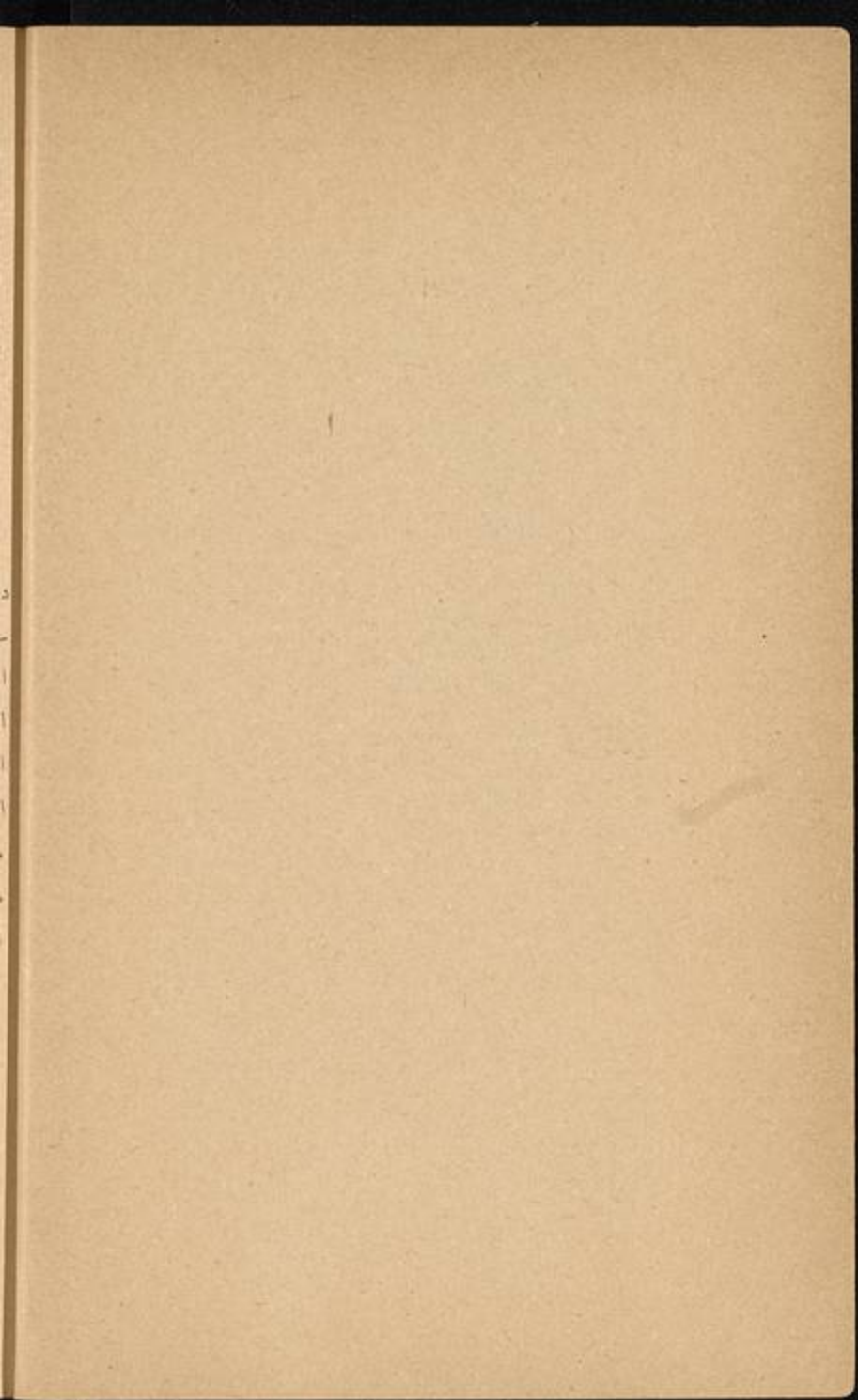
هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت إليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير .

وأنا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية إلى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه .

وهو على كل حال خلاصة ما يلقي على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب .

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧



الفهرس

صفحة		الكتاب الأول	
٨٨	الأدب الجاهلي واللغة	الأدب وتاريخه	
١٠٢	الشعر الجاهلي واللهجات		
		صفحة	
	الكتاب الثالث	٧	درس الأدب في مصر
	أسباب نخل الشعر	١٤	سبيل الإصلاح
١٢٤	ليس الانتحال مقصوداً على العرب	٢٠	الثقافة ودرس الأدب
١٢٨	السياسة ونخل الشعر	٢٤	الأدب
١٤٧	الدين ونخل الشعر	٣٦	العلاقة بين الأدب وتاريخه
١٦٤	القصص ونخل الشعر	٣٧	الأدب الإنشائي والأدب الوصفي
١٧٨	الشعوية ونخل الشعر	٤١	مقاييس التاريخ الأدبي
١٨٨	الرواة ونخل الشعر	٥٩	متى يوجد تاريخ الآداب العربية
		٦٢	الحرية والأدب
	الكتاب الرابع		
	الشعر والشعراء		الكتاب الثاني
			الجاهليون لغتهم وأدبهم
١٩٤	قصص وتاريخ	٦٧	تمهيد
٢٠٠	شعراء اليمن	٧٤	منهج البحث
٢١٦	امرؤ القيس . عبيد . علقمة	٧٧	مرآة الحياة الجاهلية

الكتاب السادس

الشعر

صفحة

٣٤٣	تعريف الشعر العربي
٣٤٨	موقف المعاصرين من الشعر العربي
٣٥٤	نوع الشعر العربي
٣٥٩	فنون الشعر
٣٦٠	بجور الشعر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

٣٦٢	ظهور النثر
٣٥٦	موقفنا من النثر الجاهلي
٣٦٦	صور النثر الجاهلي

صفحة

٢٣٥	عمرو بن قيس . مهلهل . جلييلة
٢٤٣	عمرو بن كلثوم . الحارث بن حلزة
٢٥٠	حارفة بن العبد . المتلمس
٢٥٦	الأعشى

الكتاب الخامس

شعر مضر

٢٧٢	الشعر المضرى والنحل
٢٨١	كثرة الشعراء المضرين
٢٨٥	أ — النقد الداخلى
٢٨٧	ب — غرابة اللفظ
٢٩٢	ج — بدوأة المعنى
٢٩٤	د — مقياس مركب
٢٩٨	أوس بن حجر . زهير . الحطيئة
	كعب بن زهير . النابغة

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

١ - درس الأدب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملئ مقدمة « لذكري أبي العلاء » عند ما أردت إذاعته في الناس . وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن قد كان في درس الأدب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثله الأستاذ الشيخ سيد المرصني^(١) ، حين كان يفسر لتلاميذه في الأزهر « ديوان الحماسة » لأبي تمام أو كتاب « الكامل » للمبرد أو كتاب « الأمل » لأبي علي القالي ، ينحو في هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد ، مع ميل شديد إلى النقد والغريب ، وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الأزهريون من علوم البلاغة . والآخر مذهب الأوربيين الذي استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ « نلسينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحو في درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب ، حين يعرضون لدرس الآداب الأوربية الحية أو الآداب الأوربية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقاناً صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً مقارباً وننشئ

(١) توفي الأستاذ بعد ذلك رحمه الله في رمضان عام ١٣٤٩ هـ

في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة وتأخذهم بمناهج البحث المنتج .
وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه ردىء
كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الأساتذة والطلاب صرفاً ،
وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودارالعلوم وفي المدارس
الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد
ولا من أسلوب المحدثين في البحث ، وإنما يحاول أن يقلد الأوربيين فيما
يسمونه تاريخ الآداب ، فيعمد إلى 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 إلى بعض في غير فقه ولا فهم
ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله « أدب اللغة العربية » حيناً
و« تاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن
يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم ، فيستظهره هؤلاء
الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان ، حتى إذا 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 . وإنما كان يخيل إليهم — وقد رأوا أنفسهم يمرون بالآداب
العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه — أن صدورهم قد وعت العلم كله ،
لم يفهم منه شيء ولم تخطئهم منه دقيقة ولا جليلة . وكانوا يزدرون بحكم
هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه ؛ لأنهم 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 ، ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل

والنثر الرقيق، ولا ما ترجم فيه من فلسفة اليونان . ولم يعرفوا انحطاط الأدب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار ، ولا رقى الأدب يوم قامت في مصر دولة محمد على 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 إلى المرحوم حفي ناصف ، ثم إلى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الأدب ، وعهدت إلى الأستاذ جويدي ، ثم الأستاذ نليسو ، ثم الأستاذ فييت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان ، فيثان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل إلى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة ، وينشئان فيهم الذوق وملكة الإنشاء ؛ كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الأسلوبين في الدرس يتم صاحبه ، ويقوى أثره ، ويكون للطالب مزاجاً أدبياً علمياً مستقياً خليقاً أن يغير حياة الأدب العربي في شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل إلى هذه النتيجة وتنتهي إلى هذه الغاية ؛ لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالي ، ووقع الخلف بين أعضاء إدارتها ، وظهر فيها الميل الشديد إلى الاقتصاد ؛ فعجزت طائفة أوكارها عن دعوة الأساتذة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الآداب إلى درس الآداب ، وكلفت المرحوم الشيخ مهدي أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدي مؤرخ آداب ، وإنما كان رجلاً أدبياً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على

فهما ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنسى فلن أنسى درساً سمعته من المرحوم الشيخ مهدي ، بعد أن عهد إليه بتاريخ الآداب . كان هذا الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الأستاذ نلينو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي ولم أستطع أن أسبغ ما سمعت ، فخرجت من الدرس ، وما هي إلا أن نشرت في إحدى الصحف نقداً عنيفاً ، غضب له الأستاذ وشكاني من أجله إلى مجلس إدارة الجامعة ، وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمي من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة . وانقسم مجلس إدارة الجامعة في هذا ، ولم يظفر أهل الخير فيه بإصلاح الأمر وإرضاء الأستاذ وتمكينني من العودة إلى فرنسا إلا بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب إلى النحو الذي كانت الآداب تدرس به في مدرستي القضاء ودار العلوم . ولقد كنت أتمنى منذ عشر سنين في مقدمة « ذكرى أبي العلاء » أن توفق الجامعة لاستئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الأدب وتاريخه ؛ ولكن الجامعة القديمة لم توفق مع الأسف لاستئناف هذا الأسلوب .

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 إغلاقاً محكماً ، فحبل بينها وبين الهواء الطلق ، وحبل 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 إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ، يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان ، و« يكرونها كراً » أمام لجان الامتحان ؛

حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و «كروا» وظفروا آخر الأمر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهج الدرس الأدبي في مدارس الحكومة . ولقد كنت أقرأ منذ أشهر إحدى هذه المذكرات التي تزداد في طلاب دار العلوم ، فإذا هي ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة ، لم تتغير ، أستغفر الله ! بل تغيرت فاختصرت ، وعمد صاحبها إلى الإيجاز وأسرف فيه رفقا بالطلاب ، وتيسيراً لأمر الامتحان عليهم !

وبينا كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم ، كان الأزهر الشريف كلفاً بهذا الأسلوب العقيم نفسه ، تواقفاً إليه ، مشغولاً به أشد المشغول . ولم لا ؟ لقد كان الأزهر يطمع في النظام ، ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلمهم يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضا الحكومة وإعجاب العامة . وإذن فلينقل نظام هاتين المدرستين إلى الأزهر . وقد نقل إليه كله أو بعضه نقلاً سيئاً ، وعرف الأزهر 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 الأدب عن جهل بالأدب . وكم كان لاذعاً ذلك الألم الذي أحسسته يوم رأيت الأستاذ الشيخ سيد المرصفي يلتمس الكتب المدرسية في « أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الأدب على النظام الجديد ، ليرضى حاجة الأزهر إلى النظام وكلفه بهذا الرقى الذي لم يكن في حقيقة الأمر إلا انحطاطاً وضعة ، والذي نرجو مخلصين أن يبرأ منه الأزهر في وقت قريب .

لم يتقدم درس الأدب في مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب في الأزهر . وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر إلى ألوان العلم التي تدرس في مدارسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها ، إلا لوناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم إصبغاً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخرًا منكرًا ، وهو الأدب العربي . فليس بين الأستاذ الذي يدرس الأدب في هذه السنة والأستاذ الذي كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما . وليس بين التلميذ الذي ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذي كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب في الجامعة الجديدة لحملة الشهادة الثانوية ، اضطررنا إلى أن نبدأ الدرس من أوله ، فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ ، فضلاً عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم في مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التي تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والإجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر . فبينما مصر تحيا ويعظم حظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، وبينما يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا فتستغل هذا الاتصال وتنتفع به في فروع الحياة المختلفة ، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، وحيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور ، في الأدب بنوع خاص ! ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الأمر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى أوروبا ، حتى إذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت إليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر في أن ترسل بعثات لدرس الأدب ، وتعهد إلى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم في دار

العلوم والمعلمين وغيرهما من المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية في طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا ، وقد أثر هذا كله في حياة الأدب العربي تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . فاذا شئت أن تلتمس الأدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط ، فالتمس في الصحف اليومية وفي المجلات وفي الكتب وفي الأندية وفي الأحاديث ، فستظفر منه بالشئ الكثير الذي لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا ظلت مدارسنا حيث هي ، وظل الأدب فيها مثقلاً بهذه الأغلال والقيود ، محتكراً في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجدد ولا أن تحيي ، وإنما هي مضطرة بطبيعتها إلى السكون والجمود — وقد كدت أملئ 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 حية بالمعنى الصحيح . ولا بد إذا ظلت الحال كما هي الآن أن يحتل التوازن بين رقيتنا السياسي والعلمي والاجتماعي المطرد ، وحياتنا الأدبية الجمادة . ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الأدبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الأمم في أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات ، بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات ، وتعد فيها أجيال الأمة للجهاد في الحياة . فاذا أردت أن ترقى الأمة حقاً في ناحية من نواحي حياتها فاعمد إلى المدرسة ، فأنت واجد في المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها إلى هذا الرقي .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ! وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا إلى اصطناع اللغات الأجنبية في التعليم العالي !

ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل في هذا جهداً ما ! وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تدرس في المدارس المصرية ! فاللغة العربية لا تدرس في مدارسنا ، وإنما يدرس في هذه المدارس شيء غريب لا صلة بينه وبين الحياة ، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته . وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية ، وأن تطلب إليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يحدثون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأى ، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ وأنت المصيب . ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أولن تظفر من أكثرهم بشيء . فإن وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مديناً به للمدرسة ، وإنما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية .

٢ - سبيل الإصلاح

وإذن فالإصلاح محتوم لا مفر منه . وما سبيل هذا الإصلاح ؟ لهذا الإصلاح سبيلان : إحداهما تعلقة نلجأ إليها الآن مضطرين ؛ لأننا لانجد خيراً منها ، فلا بد لنا من أن نتعلل بها ، حتى نستطيع أن نصل إلى السبيل الثانية ، وهي القويمة المتينة المنتجة .

فأما الأولى فهي أن نجهد ما استطعنا في أن نحجب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، ونقرب إليهم هذه النصوص ، ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس - كما يمثلهم معلموه من الشيوخ - جافاً جديباً عسر الهضم . لاسبيل إلى إساعته ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين

خصب لذيذ ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوّم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الإنسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والإنسانية أيضاً . وإذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا إلى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا على هذه النواحي العذبة الخصبية من أدبنا العربي ، فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف إلى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه . نعم ! يجب أن تلجأ وزارة المعارف إلى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الأدب العربي في ذوق ، ويقروءون اللغة العربية في فهم وفقه ، ويتخذون منها ومن العناية بهما لذة ومتعة ، لا وسيلة إلى العيش وقبض الراتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف إلى طائفة من هؤلاء الفنانين ، تطلب إليهم أن يتخبروا للشبان من آثار الشعراء والكتّاب والعلماء في العصور الأدبية العربية المختلفة ما يقروءون ويدرسون في المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعللون به في المدارس ، حتى تستطيع الوزارة أن تصل إلى تلك السبيل الثانية ، التي هي وحدها طريق الإصلاح الأدبي المنتج . وهذه السبيل الثانية هي إعداد المعلمين .

نعم ! إعداد 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 ، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً وما هو بالنحو ، وصرفاً وما هو بالصرف ، وبلاغة وما هو بالبلاغة ، وأدباً وما هو بالأدب ؛ إنما هو كلام مرصوف ، ولغو من القول قد ضم بعضه إلى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه ، وقد أقسمت لتقيئته متى أتيح لها هذا ! ومن الذي

يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع أن تتقصى هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون ، فلن ترى فيها إلا قليلاً عُرِفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الأدبي والفقهِ اللغوي . وأين منهم الكاتب ! وأين منهم الشاعر ! وأين منهم الناقد ! وأين منهم القادر على أن يتكر فناً من فنون القول أو لوناً من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان ؟! ها هم أولاء قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن ، فهل تراهم استحدثوا في اللغة وآدابها بحثاً طريفاً ، أو نشروا فيها كتاباً قيماً ؟! تعال نحصر آثارهم العلمية في اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر : كتاب مدرسي في النحو والصرف ، لا يشك أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جدد لا يفي بالحاجة ، ولا يمكن الطلاب من أن يقرأوا نصاً عربياً ، عسيراً بعض العسر ، على وجهه ، ويفهموه كما ينبغي أن يفهم . وشيء مثله في البلاغة ، من الإثم أن يسمى بلاغة ؛ لأنه حوّل هذه الفنون الأدبية الحلوة التي ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذة ونعياً إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة ، إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم ، وصيغ البلاغة هذه لا تدل إلا على جمود وحقوة في الطبع . وكتاب أو كتابان في الأدب وقاك الله شر النظر فيهما ، يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر ، وبغض اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تذاق في طلاب المدارس العالية ، استخذى 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 والبروما إلى هذا كله من ألوان الإفساد التي ذكرها الجاحظ فيما روى عنه ياقوت في أول كتابه «معجم البلدان». هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة. أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية، كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة، عصمت الأدب اليوناني من الضياع، وحمى الأدب العربي من سطوة العجمة وبأس الترك والتتر؟ أفترى أن هذه الآثار تكفي ليعتز بها هؤلاء الناس، ويطالبوا بأن يحتكروا درس اللغة العربية والأدب العربي في 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 في بلد ك مصر. نعم! أفلسوا وأفلس معهم معهدهم العلمي الذي أنشئ لضرورة، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة. أفلسوا؛ ولا بد لوزارة المعارف إذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلغى «دارالعلوم» إلغاءً، وتعتمد على مدرسة المعلمين (١) من ناحية وعلى الجامعة من ناحية أخرى. فهذان المعهدان قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية، ويرضيا هذه الحاجة. هذان المعهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الأوروبية وبالآداب الأوربي، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والإنتاج، في حين أن مدرسة دارالعلوم لا تعرف من الأدب الأوربي ولا من الحياة الأوروبية إلا صوراً

(١) اقتضى إنشاء الجامعة إلغاء مدرسة المعلمين وإقامة معهد التربية مقامها، وكنا حين ألحنا على وزارة المعارف في ذلك وأعناها عليه نرجو منه للأدب والعلم خيراً كثيراً. ولكن وزارة المعارف أفدت هذا الأمر كما أفدت غيره من أمور التعليم فضاعت مدرسة المعلمين ولم يغن معهد التربية شيئاً وأخذ في محاربة كلية الآداب وردها إلى مكان المدارس الحكومية الأخرى «وانك لا تنجني من الشوك الغن».

مشوهة إن لم تضر فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربي لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبي ، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب؟! وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة؟! وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس . ولا بد من التماسه عندهم ، حتى يتاح لنا نحن أن نهض على أقدامنا ، ونظير بأجنحتنا ؛ ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للأدب العربي لا يعرف الأدب العربي ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسراره ودقائقه ، فضلاً عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودقائقه؟! صدقني لا غناء عند هؤلاء القوم ولا بد من العدول عنهم إلى سواهم : لا بد من العدول عن دار العلوم إلى المعلمين العليا وإلى الجامعة المصرية ، ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربي عناية غير عنايتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان في درس الأدب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب ، وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية ، وفي عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة ، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير في بعضها الآخر . يدرسه معتمدين في درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى إتقان اللغات الإسلامية وآدابها ، ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربي يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما

مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل إلى أن يدرس الأدب العربي درساً صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربي والأدب السامي ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربي دون أن تفهم التوراة والأنجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ الأدب في مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأنجيل ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم نتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير في أدبنا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم نتبين مكانة أدبنا العربي بالقياس إلى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ إلياذة هوميروس ، وإنيادة فرجيل «Virgile» فضلا عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين ؟ . .

أليس من شيوخ الأدب في مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لأهل الضاد؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة ، ولا سيما الفارسية منها ، ونتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من العاج ، وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشاهنامة ، أو ألم بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الأوروبية الحية ، ونتبين تأثيرها في أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث ، وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والألمان آدابهم ؟ !

هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أبحاثها ، إلا إلى هذه الأنحاء

التي لا تحتل جدلاً ولا خلافاً . ولو أن تعمقت بعض التعمق فأشرت إلى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت ، ولكني أكتفي بهذه الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحديث إلى العامة منها بالتحديث إلى العلماء . وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لإثبات ما أزعج من أن دارالعلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب إليها الآن من إعداد أساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ؛ فليعدل عنها إلى 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 ؛ لأنه أساسي 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 إنسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية . ولعل حاجة الأدب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها ؛ فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بأبناء الحياة المختلفة سواء منها ما يمس العقل وما يمس الشعور وما يمس حاجاتنا المادية . والأدب بطبيعته شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات . وليس من سبيل إلى التعمق في الأدب على هذا النحو إلا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا كان الطالب يجهل - كما يجهل طلابنا وشيوخنا - آيات الأدب الأجنبي قديمه وحديثه ،

هذه الآيات التي أثرت في حياة الإنسانية 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 «Sophocles» أو أرسطوفان «Aristophanes» فضلاً عن شكسبير «Shakespeare» أو تولستوى «Tolstoï» أو إيبسن «Ibsen» ذلك عسير إن لم يكن مستحيلاً . وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا 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 الأمر بهم عند القصور عن مهمتهم ، بل تجاوزوا هذا القصور إلى ما هو شر منه : تجاوزوه إلى 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 إلا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبي منتج . كان الجاحظ أديباً لأنه كان مثقفاً قبل أن يكون لغوياً 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 وفقه وحديث ورواية ، وكانوا إلى إتقان هذا كله يحسنون الجديد ، ويتصرفون في كثير من فنونه : كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس ، وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقوم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أدباء وكانوا كتاباً ، واستطاعوا أن يتركوا لنا هذا التراث الخالد . ولو عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول إتقان الفلسفة الألمانية والفرنسية ، كما حاول في عصره

إتقان فلسفة اليونان . أفنتظن أن لشيوننا حظاً من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أويديانيه ؟ كلا ! هم يقولون إن الأدب هو « الأخذ من كل شيء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! وكم من شيوخ الأدب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن إليه ! وإذا كانوا يجهلون القديم العربي ؛ فكيف سبيلهم إلى الجديد الأوربي ، فضلا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامى ؟!

فأنت ترى أن إتقان الأدب العربي والوصول بدراسته إلى حيث تنتج وتفيد، ليس من الأمور الهينة ، وإنما هو يحتاج إلى هذه الثقافة التي أشرت إليها ، وإلى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها بإيجازاً .

ستقول: ومن الذي يستطيع أن يصدق أن رجلاً واحداً يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات ، فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الأمم الإسلامية ، ويلم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم ، أليس اشترط هذا كله فناً من فنون التعجيز، وضرباً من لإغراب والتهيه والتخييل إلى 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 الأدب 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 — أستاذاً للأدب الفرنسي أو الإنجليزي يستحق هذا اللقب إلا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهاً وأدباً وفلسفة ، ثم أتقن

إلى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد هذا وبعد ثقافة متقنة 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 الأفراد عمالاً يتأثرون في العلم كما يتأثرون في الصناعة ، ويتأثرون 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 عداها ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله ، ثم يوفر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد إتقاناً ، في حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فإذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الأدب فإنما نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الإحصائيين ، وأن يعتمد الأديب في بحثه الأدبي على خلاصة ما ينتهي إليه هؤلاء الإحصائيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثني : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولا يأخذ لهذا العلم عدته من إتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما؟ وهل يستطيع أن يتقن الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور 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 إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوربية الراقية ، ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثني بعد هذا ، أظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة
وتسلح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات ، أو يفرغ لما يحتاج
إليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا ! إنه يفرغ لقرع من
فروع علم الحيوان ، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء
من النتائج العلمية ، ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل علمه ، ليكون
قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج إلى شيء من
هذا . وكذلك الأدباء أو أساتذة الأدب في أوروبا ، وكذلك نريد أن
يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين «دارالعلوم» من هذا كله ؟

٤ - الأدب

ولكن ما هذا الأدب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول
التعمق فيه ؟ أليس من الخير أن نعرفه لننتبين 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 ، وإن كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا
أن الأدب شيء غريب صعب تحديده ، وعسير أن نصل إلى كنهه .
ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الأدب العربي إلا غنى بكلمة «الأدب» ومعانيها
المختلفة في العصور العربية المختلفة ، فوفق في هذه العناية أو لم يوفق . حتى
إذا فرغ من هذا غنى بتحديد المعنى الذي ينبغي أن نفهمه الآن من هذا
اللفظ . وهو في هذا التحديد يتكلف ؛ فإن كان من أنصار القديم سجع
وزواج وأسرف في السجع والزواج ، وإن كان من أنصار الجديد تحذق
وتكلف ووضع لك جملاً غريبة كأنه يحدد أصلاً من أصول الفلاسفة العليا ؛

أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بأزاء الشعر كموقفهم بأزاء الأدب ؛ أولئك يسجعون ويزاوجون ، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر ، وإنما أريد أن آخذ الأشياء كما هي ، وأتمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير في أن لفظ «الأدب» قد اشتق من «الأدب» بمعنى الدعوة إلى الولايم . والقول كثير أيضاً في تكلف الصلة بين لفظ «الأدب» وبين «الأدب» بمعنى الدعوة إلى الولايم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعاني التي اختلفت باختلاف العصور .

قد ذكرت في غير هذا الموضع أن لأستاذنا نلينو رأياً في اشتقاق هذه الكلمة ؛ فهو يشتقها من «الدأب» بمعنى العادة ، ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد ، وإنما اشتقت من الجمع ؛ فقد جمعت «دأب» على «أدأب» ، ثم قلبت فقيلاً «آداب» كما جمعت «بئر» و«ورثم» على «أبآر» و«أرأم» ؛ ثم قلبت فقيلاً «آبار» و«آرام» .

قال الأستاذ نلينو : وكثر استعمال «الآداب» جمعاً «للدأب» حتى نسي العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب ، وخيل إليهم أنه جمع لا قلب فيه ، فأخذوا منه مفردة أدباً لا دأباً ، وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعي القديم إلى معانيه الأخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الأستاذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة ، يعتمد في أصله على الفرض ؛ فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ «الأدب» قد اشتق من «الأدب» بمعنى الدعوة إلى الولايم ، أو قد اشتق من «الآداب» جمع «دأب» . ولكن الشيء الذي لاشك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ «الأدب» . والشيء الذي

لاشك فيه أيضاً هو أننا لانعرف أن لفظ «الأدب» قد ورد في القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت في حديث ، مهما يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبي قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً إلا إذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك ، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبي . ولكننا بعيدون عن هذا كله ، فستطيع إذن أن نقول في غير تردد إنه ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ «الأدب» وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الإسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الأربعة 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 في الحجاز أثناء السنين التي تلت وفاة النبي . وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لإثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها في اللغة العربية الفصحى ، فقد يكون من العسير أن نشك في أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بني أمية ، دون أن نستطيع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه . ولكنك إذا قرأت كثرة النصوص التي استعملت فيها هذه المادة أيام بني أمية أحسست إحساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم ، والتعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية ، أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الأخبار ، وأحاديث الأولين ، وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال قدامهم ومحدثهم ، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الأرستقراطية الحاكمة ، أو من الأرستقراطية التي يعزبها الخلفاء . ولا

نكاد نرى هذه المادة مستعملة في أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل؛ فهم يستعملون «أدب»، ويستعملون بنوع خاص لفظ «المؤدب». وهم لا يطلقون لفظ «المؤدب» هذا على رواية الحديث والدين، وإنما يطلقونه على رواية الشعر والخبر، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما إلى ذلك، لأبناء الأرسقراطية. وقد يقال إن هذه الكلمة لا تعرف في اللغات السامية الأخرى. وإذا كانت لا تعرف في اللغات السامية الأخرى، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها، وليست في القرآن ولا في الحديث، ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة، فمن أين تكون قد جاءت؟

هنا نستطيع أن نفترض، كما افترض الأستاذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء. وليس في مثل هذا الافتراض حرج. على أني لا أحرص على هذا الفرض، ولا أقول إنى أرجحه أو أقويه:

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت في لغات العرب الآخرين، بعد أن جعلها الإسلام لغة رسمية: لغة سياسة وإدارة ودين، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير. ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الإسلام، كما تأثرت بها قبل الإسلام؛ فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها. وليس في هذا ما يحتاج إلى بحث أو إلى إثبات، فهو طبيعي في كل لغة وفي كل لهجة. وإثباته بالقياس إلى لغة قريش يسير. ولكنك ستري - حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى - أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها، وإنما دونوا ألفاظاً كثيرة كانت شائعة في قبائل مختلفة من العرب، ولم تكن تعرفها قريش. وليس من اليسير الآن - مع الأسف - أن ترد هذه الألفاظ التي تمتلئ بها المعاجم إلى

مواطنها الجغرافية الصحيحة؛ فقد سميت كلها لغة عربية، وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى، ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى، إنما هي لغة حى من أحياء العرب، أول لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز. والذى نريد أن نصل إليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش، فهم لم يدونوا منها إلا شيئاً قليلاً بالقياس إلى ما أهمل إهمالاً، لبعدها ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص. وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التى أشار القدماء إليها إشارة، وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها فى القرآن، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش، ولكنهم أهملوها إهمالاً لبعدها ما بينها وبين اللغة القرشية فى أصول النحو والتصريف والاشتقاق، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش. ضاع إذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية، ولم تدون فيها المعاجم كما دونت فى لغة قريش وفى اللغتين الساميتين الآخرين العبرية والسريانية. فإذا لم نجد مادة «الأدب» فى لغة قريش ولا فى العبرانية ولا فى السريانية، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت فى لغة قريش إبان العصر الأموى، انتقلت إليها من إحدى اللغات العربية التى ضاعت. ولكن من أى اللغات؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل إلى معرفته يسيرة. ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه، فقد كانت تدل منذ العصر الأموى على هذا النحو من العلم الذى ليس دينياً ولا متصلاً بالدين، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر. وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن فى حياتنا العملية اليومية، من لين الجانب، وحسن الخلق، ورقة الشمائل، والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام. وكان الناس يقولون «أدب فلان» يفهمون منها هذين المعنيين: علمه الأدب، وهو هذا

النوع من العلم الذي أشرنا إليه ، وأخذه بالأدب ، وهو هذا النوع من الحياة التي ذكرناها . وظل لفظ «الأدب» يدل على هذين المعنيين طوال العصر العربي الفصيح ، بل إلى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كثيراً ، فاتسعا حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين في سعتهما وضيقهما . فكان «الأدب» بمعناه الأول—أيام بنى أمية وصدر العصر العباسي—عبارة عن الشعر والأنساب والأخبار وأيام الناس . ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ووضعت أصولها ، فدخل كل هذا في الأدب . ثم قويت هذه العلوم ، وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعي (قانون توزيع العمل) فكان التخصص ، وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً . حتى إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى «الأدب» قد عاد إلى الضيق بعد السعة ، وأصبح لا يدل إلا على هذا النحو من العلم الذي تجده في كتب الكامل للمبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ ، وطبقات الشعراء لابن سلام ، والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود في القرن الثالث إلى معناه الذي كان يدل عليه في القرن الأول إبان العصر الأموي ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسر من الأخبار والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمّل هذا النثر الفني الذي استحدث منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربي ، كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم يكن معروفاً أيام بنى أمية ، وهو هذا النحو من النقد الفني الذي نجده أحياناً في كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التي ذكرناها آنفاً .

وإذن فلم يكن النحو أدباً ، وإن لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً ، وإن لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من حيث هي تاريخ ، ولا رواية الأنساب من حيث هي تاريخ أدباً ، وإن لم يكن منهما للأديب بد . إنما كان الأدب بمعناه

الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر ، وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما . وكان هذا الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ، ونقداً فنياً في بعض الأحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثاني ، فقد ظل النقد متصلاً بالأدب تابعاً له ، أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والقرن الرابع ، ولم يكد يستقل أو يظفر بشيء من الاستقلال أثناء هذين القرنين ؛ فأنت ترى في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة في غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر في القرن الرابع خيراً منه كثيراً في القرن الثالث ؛ فأنت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ، ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعبينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذي يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبي هلال العسكري وأبي الحسن الجرجاني والآمدي . فأما أبو هلال فبين أيدينا 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 أيدينا من كتبه أيضاً كتاب « ديوان المعاني » . وبينما النقد يغلب في الصناعتين إذ الرواية تغلب في ديوان المعاني ، ولكنها رواية منظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وقل مثل هذا في كتاب العقدة الفريد لابن عبدربه . وفي هذا القرن الرابع كانت الحصومة عنيفة بين أنصار البحرى من ناحية وأنصار أبي تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الحصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه . واستفاد النقد من هذه الحصومة ؛ فألف الآمدي كتابه « الموازنة بين الطائيين » ، وألف الجرجاني كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » ، وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو . وهمّ النقد أن يستقل ، ولكن هذا الاستقلال لم يتم له إلا بعد مشقة . وما كاد يظفر به حتى جمده وأخذ الفساد

من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابي عبد القاهر الجرجاني « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع أنا لا نكاد نرى بعد كتابي عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة ، وإنما هي كتب فاترة وأصول جافة ، ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر . وحسبك أنها قد جدت وتكلفت ألوان المشقة ، فكانت ثمراتها الأخيرة هذا السخف الذي يدرس في الأزهر 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 ، ونقدهما من ناحية أخرى .

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

ثم هل يدل « الأدب » عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً : نفهم منه الإلياذة والأوديسة ، نفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، ونفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ، ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط ، وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا في الأدب الروماني ، وقل مثله في الأدب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي إلا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً . فالأدب إذن لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مآثور الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حظ عظيم . إنك لا تستطيع أن تفهم

الأثر الفني للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد؛ وإنما قد تحتاج إلى أن نعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة . ولنضرب مثلاً بشاعر عربي كالمتنبي أو أبي العلاء . فكأن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع ، فلن يكفيك ذلك في فهم شعر المتنبي وشعر أبي العلاء . وإنما أنت محتاج إلى الفلسفة الخلقية لفهم المتنبي ، وأنت محتاج إلى الفلسفة الطبيعية وإلى ما بعد الطبيعة وإلى الفلك وإلى علم النجوم بل إلى الرياضة أحياناً ، لفهم شعر أبي العلاء .

وإذن فنحن حين نعرف الأدب بأنه مآثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه ، لانقول شيئاً ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئاً إذا فهمنا مما يتصل بمآثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية ؛ فقد رأيت أنها لا تكفي لتفسير الشعر والنثر أو إعانتك على تذوقهما . فالتعريف إذن غير جامع ، كما يقول أهل المنطق . ونقول كل شيء إذا فهمنا من هذا الذي يتصل بمآثور الكلام كل ما يحتاج إليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ؛ فقد رأيت حاجتنا إلى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبي وأبي العلاء . ويكفي أن ننظر في أبي العلاء لترى أننا في حاجة إلى علوم الدين الإسلامي كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات ، لفهم شعر أبي العلاء . وإذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل في الأدب . وإذن فالأدب كل شيء . وإذن فالتعريف غير مانع ، كما يقول أهل المنطق .

ولكن يجب أن تعود فتفكر فيما قدمت بين يديك في صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر إلا إذا اعتمد على علوم تعينه من جهة ، وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى .

فقد ضربت لك الأمثال بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها إلى بعض، دون أن يكون بعضها من بعض. فالطبيعة محتاجة إلى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول الطبيعة، أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة. وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب. فالأدب متأثر الكلام كما قدمنا، والأدب الذي يعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظماً كان أو نثراً. ولكن مورخ الأدب لا يستطيع أن يكتب بمأثور الكلام، ولا بهذه العلوم والفنون التي تتصل بمأثور الكلام اتصالاً شديداً لتمكينا من فهمه وتذوقه، وإنما هو مضطر إلى أن يتجاوز هذا الإنسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما في نفسه بصورة كلامية فنية؛ فهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ العقل الإنساني، وهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ الشعور. ولتعد إلى التبسط فنقول إن مورخ الآداب مضطر إلى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة، وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً، إماماً يختلف إيجازاً وإطناباً ويتفاوت إجمالاً وتفصيلاً باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير في الشعر والنثر أو تأثير بهما. ومن هنا لا يكتب مورخ 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 رسطوفان المضحكة، بل لن تفهم منها شيئاً إلا إذا ألمت إماماً واضحاً بكل هذه الأنحاء من الحياة الأثينية في القرن الخامس قبل المسيح. وقل مثل هذا في أي عصر من عصور الأدب وفي أي أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التي كان لها أدب. ولأضرب لك مثلاً آخر عربياً غير الذي قدمته لك: فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبي نواس:

❖ دع عنك لومي فان اللوم إغراء ❖

دون أن تعرف النظام خاصة ، والمعزلة 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 فأنت في حاجة إلى أن تعرف من النظام ، ولم عرض به أبو نواس . فسترى أن النظام كان من المعزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد في النار ؛ وإذ كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار . وإذن فأنت في فلسفة النظام ، وأنت متعمق في فلسفة المعزلة ، وأنت مضطر إلى ذلك اضطراراً ، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعزلة فيه ، لتفهم خيرية من خريبات أبي نواس .

تاريخ الآداب إذن لا يكتب بالآداب ، وإنما هو يؤرخ معها كل شيء . وأي غرابة في هذا ! فهل يكتب تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ ليس هو مضطراً إلى أن يؤرخ الأدب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ ومتى كانت حياة الإنسان مقسمة إلى هذه الأقسام 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 الأشياء الأخرى من حيث هي مكتملة لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها ، ويلم بالحياة السياسية من حيث هي مكتملة لدرس الحياة الأدبية . فقد ظهر لك إذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخاص

والعام . فالأدب ماثور الكلام ، ولكن تاريخ الأدب يتناول ماثور الكلام هذا ويتناول إليه أشياء أخرى لا سبيل إلى فهم هذا الكلام ولا إلى تذوقه إلا إذا فهمت ، وعرف تأثيرها فيه وتأثيرها به .

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : إن الأدب في جوهره إنما هو ماثور الكلام نظماً ونثراً ، وإن هذا الكلام الماثور لا يستطيع أن ينهض الأديب بفهمه وتذوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية . وعلى طائفة من العلوم الإضافية لا بد منها ، على حين يعنى تاريخ الأدب قبل كل شيء بهذا الكلام الماثور وما يتصل به ، ولكنه في الوقت نفسه مضطر إلى أن يوسع ميدان بحثه ، ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالأدب من حيث هو أدب في تفصيل وإسهاب . وأنت إذا سألت عن هذا التاريخ الأدبي ما قيمته وما نفعه ، رأيت أنه ينبغي أن نتظر منه أمرين لا بد منهما : أحدهما تاريخي صرف ؛ فهو ينبئنا بالأدب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات . والثاني يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهون على طلاب الأدب درس الأدب والتعمق فيه ، دون أن يضيعوا من وقتهم الشيء الكثير في تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها ، ولا سيما إذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الأدب ويتخذوه لهم صناعة . فالتاريخ الأدبي يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة إشارات ابن سينا وشفائه ، وما ترجم لأرسطاطاليس ، وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبي العلاء . يريحهم من هذا كله لأنه يضع لهم خلاصات هذه الأشياء ويبين لهم مبلغ تأثيرها في تكوين الفلسفة العلائية والأدب العلائى . فإن كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرءون وفتحوا بما يفهمون ؛ وإن كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التي يقدمها إليهم تاريخ الآداب وسيلة إلى بحث جديد

ينهضون به هم أنفسهم . فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين لأنه يريحهم ويقدم إليهم ما يحتاجون إليه ، نافع للطلاب لأنه يبعث فيهم الشوق إلى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون .

٥ — الصلة بين الأدب وتاريخه

على أنى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ، ولا أن يكون علماً منفصلاً قائماً بنفسه ، بينه وبين الحياة الأدبية من البعد مثل ما بين التاريخ السياسى والحياة السياسية . فأنا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شىء ، وتاريخ هذه الثورة شىء آخر . وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستنتية شىء ، وتاريخها شىء آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستنتية حركة بروتستنتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس بغضاً للثورة . وأن يضع تاريخ الحركة البروتستنتية ويتقنه أشد الناس انصراًفاً عن البروتستنتية . ولكن الأمر في تاريخ الأدب ليس على هذا النحو . فأنت توافقنى على أنه مستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما أرخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها ، وإنما هو مضطر معها إلى الذوق ، هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل منها . فتاريخ الأدب إذن أدب فى نفسه من جهة لأنه يتأثر بما يتأثر به ماثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة . وتاريخ الأدب علم من جهة أخرى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون علماً

كالعلوم الطبيعية والرياضية لأنه متأثر بهذه الشخصية ، ولأنه لا يستطيع أن يكون بحثاً « موضوعياً » Objectif كما يقول أصحاب العلم ، وإنما هو بحث « ذاتي » Subjectif من وجوه كثيرة . هو إذن شيء وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص : فيه موضوعية العلم ، وفيه ذاتية الأدب .

٦ - الأدب الإنشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود إلى ما قلته في غير هذا الموضوع من أن الأدب أدبان : أحدهما أدب إنشائي ، والآخر أدب وصفي . فأما الأدب الإنشائي فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر ، والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدتها صاحبها لا يريد بها إلا الجمال الفني في نفسه ، لا يريد بها إلا أن يصف شعوراً أو إحساساً أحسه أو خاطراً خطر له في لفظ يلائمه رقة وليناً وعذوبة ، أو روعة وعنفماً وخشونة . هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الغرد ، وكما ينبعث العرف من الزهرة الأرجة ، وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة . هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحواً من أنحاء الحياة الإنسانية . هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ؛ مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا . هذا الأدب الإنشائي هو الأدب حقا ، هو الأدب الصحيح بمعنى الكلمة . هو الأدب الذي ينحل إلى شعر ونثر ، والذي ينتجه الكتاب والشعراء ؛ لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون إلى إنتاجه اضطراراً في أول الأمر ، بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها . وهذا الأدب الإنشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير البيئة والجماعة والزمان وما إلى ذلك من

المؤثرات الأخرى ، ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه ، وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والإنقان ؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد . وإذن فنستطيع أن نفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الأديب ، أو من أنه مظهر لمزاج الأديب . ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبداً منقسمين في حياتهم وشعورهم إلى محافظين ومتطرفين ومعتدلين . أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون ، والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الأدب متفاوت بطبعه في الحظ من الجودة والرداءة ، وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها . هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ؛ فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لإرضاء 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 إلا هذه الناحية التي أشرنا إليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو يخضع الأدب الإنشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا إليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع أن نلم بها .

وهنا يظهر الأدب الثاني ، أو ما سميناه بالأدب الوصفي . هذا الأدب الوصفي لا يتناول الأشياء من حيث هي ؛ لا يتناول الطبيعة وجمالها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ، لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن ، وإنما يتناول الأدب الإنشائي الذي يمثل هذه الأشياء تمثيلاً مباشراً ، كما يقولون . وهو يتناول هذا الأدب الإنشائي مفسراً حيناً ، ومحللاً حيناً ، ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الأدب الإنشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً . فأما الأدب الإنشائي فهو — كما قدمنا — الأدب حقاً . وأما

الأدب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب . وبينما الأدب الإنشائي فن كله يفسده العلم — أو يكاد يفسده — إن دخل فيه ، نرى الأدب الوصفي 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 لا غناء فيه . هذا الأدب الوصفي ليس حديثاً ولا ينبغي 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 إنشائي 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 : جرده في الآداب الأجنبية ، وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن . إنما نريد أن نقول إن الصلة بين الأدب الوصفي والأدب الإنشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فسحوا الأبعاد ، ورفعوا الأثقال . 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 لمعرفة العلوم . والأمم في الأدب إنشائية ووصفيه كالأمم بين هذه الفنون والعلوم ؛ فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشئوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء ، بل في غير إرادة أول الأمر كما يتغنى الطائر وتتأرجح الزهرة . ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ، ونشأ من هذا وذاك في أمر هذه الفنون الأدبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الإنساني أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها ، وأن يصوغ نظرياتها ، وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً . وفي الحق

أنك إذا نظرت في الأدب اليوناني مثلاً فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فنا كله أول الأمر، حتى إذا كان القرن الرابع أخذ علماء الإسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ، ويضعون القواعد والأصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان ، أنشئوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والإسلاميون ، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له الأصول والنظريات . وأى شيء تقرأ في الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام إلا هذا الأدب الوصفي ! فلم يكن الجاحظ^(١) وأصحابه أدباء منشئين وإنما كانوا أدباء واصفين ، كانوا من الشعراء والكتاب كما يكون صاحب الرياضة من المساح ، وصاحب الطبيعة من رافع الأثقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً إذن ، وليس هو علماً متكلفاً . وإنما هو قديم وهو طبيعي أيضاً . وكل ما في الأمر أنه كغيره من العلوم والفنون ، متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التي تؤثر في الحياة الإنسانية كلها . وإذن فهو يتغير ويتطور ، ويتقدم ويتأخر ، ويرقى وينحط . وإذن فتاريخ الأدب الذي نريد أن نستحدثه الآن ليس إنشاء ولا اختراعاً ، وإنما هو تجديد وإصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أي قاعدة أو على أي منهج نريد أن نأخذ في هذا التجديد والإصلاح؟

(١) بل للجاحظ مشاركة قوية في الأديين جميعاً؛ فهو واصف في البيان والتبيين وفي الحيوان، وهو منشىء في التريخ والتدوير وفي البخله وغيرهما من الرسائل . وكثيرا ما يختلط الأدبان في الكتاب الواحد من كنه .

٧ - مقاييس التاريخ الأدبي

١ - المقياس السياسي

أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر وننحو نحو هذا الأدب الرسمي المألوف في المدارس العالية والثانوية ، فالأمريسير كل اليسر . وأى شيء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التي استحدثت منذ حين ففتن بها الناس ، ونخيل إليهم أنها ستغير الأدب كله ، وأنها ستضمن لهذا الحيل شرف الاختراع والابتكار في العلم ! وهذه الطريق هي النظر إلى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية ، وآداب إسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في هذا العصر الحديث . ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول إن كان يريد أن يضع كتاباً طويلاً ، وتقتصر إن كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الأدب وفنونه : فكلمة عن الشعر ، وأخرى عن النثر . وثالثة عن الأمثال ، ورابعة عن الخطابة ، وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى إذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتّاب والعلماء قلمهم أو كرتهم ، فترجم لهم في إيجاز مختزلاً ترجمتهم اختزالاً من كتاب الأغاني أو من كتاب الثعالبي أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو إن كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزواج ، وإن كان من أصحاب الحديث مجتهد في الإغراب يحاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانيا . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل إليه أنه قد استحدث

علماً جديداً وأحاط بالأدب كله وكفى قراءه عناء البحث والدرس . ويخيل إلى قرائه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرءوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرءوا الأدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الأدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم آياتاً من الشعر أو قطعة من النثر! وأي علم بالأدب يعدل هذا العلم؟! وأي حاجة بمن حصل هذا المقدر من العلم إلى أن يبحث أو يستزيد؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع الطالب بأنه محصل ، ويظل الأدب مجهولاً مقبوراً في بطون الكتب والأسفار . نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها ، بل نحن إنما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، لنمحو آثار هذه الطريق ونظمس أعلامها ، ونمد مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى إلى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الأدبية : فالأدب راق خصب إذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جرد إذا انحطت الحياة السياسية وعمت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ؛ لأن 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 إذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الأعجمي في القوة ، أخذ الأدب في الضعف والانحلال . فإذا تمت الغلبة للترك فقد محى الأدب العربي أو كاد . وهو يظل في ذبوله وجموده حتى يأتي محمد على إلى 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 إليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزا كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذل وخنوع^(١) . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقياصرة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بني أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع في أكثر الأوقات . وإذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الأموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل ، فليست هي بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق إذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الأدبية ، وإنما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سبباً في اضطراب الحياة الأدبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الأدبية 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 الأدب 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 نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا

(١) اضطرت معاوية أثناء خصومته مع علي أن يصالح الروم على مال يؤديه إليهم حتى لا يغيروا على الشام ، واضطر عبد الملك إلى أن يصالحهم كذلك على ألف دينار في كل جمعة وعلى مال آخر يؤديه إلى إمبراطور قسطنطينية حتى لا يغيروا على الشام أثناء حربه لمصعب بن الزبير في العراق . (انظر فتوح البلدان للبلاذري في أمر الجرامة صفحة ١٦٧ طبعة القاهرة ١٩٠١ وانظر الطبري في حوادث سنة ٧٠)

نأخذ السياسة على علاقتها كما نأخذ الأدب على علاقته . وإنما الاحتياط محتوم في هذا ؛ فقد يكون الرقي السياسي مصدر الرقي الأدبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقي الأدبي أيضاً . والقرن الرابع الهجري 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 إذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ، ونجم في أطرافها الملوك والأمراء والتأثرون ، أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جد وكد ، ثم توفيق إلى الإجابة وظفر بها ؟ هذا هو الذي كان إبان القرن الرابع الإسلامي . وكان شيء مثله إبان النهضة الحديثة في إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية . وكان شيء مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقي السياسي سبيلاً إلى الرقي الأدبي ؛ فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون ، وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قويا شديداً البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني . وكان سلطان لويس الرابع عشر قويا وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك في رقي الأدب الفرنسي إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية ، وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره إلى الجمود والجمود حيناً آخر . فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الأشياء مقياساً للحياة الأدبية ، كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الأشياء ، وإنما

ينبغي أن يدرس الأدب لنفسه وفي نفسه من حيث هو ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الأدبية الخالصة . فهذا أحد الأمرين اللذين يبغضاننا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمي قد يكون طويلاً وقد يكون عريضاً ، ولكنه برىء من العمق . هو سطحي ، كما يقولون . هو قائم على الكذب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيل إلى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والأدباء مع أنه لم يحط من الأدب والأدباء بشيء ، وإنما عرف جملاً وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذي يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد في أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الإسلاميين أو العباسيين ، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا . أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضسحلال ؛ لأن التاريخ الأدبي الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات إلا شيئاً قليلاً اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك في أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف عن امرئ القيس والفرزدق وأبي نواس والبحري شيئاً يذكر بالقياس إلى ما كان يعرفه المتأدبون في القرن الخامس أو السادس فضلاً عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقو حظنا من العلم بالأدب العربي ، وإنما أضعفه وسماه وأتى عليه أو كاد . هو علم صوري ، الأمر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت إلى ما انتهت إليه في كتاب «التلخيص» أو في هذا الكتاب الذي يدرس في المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس ، كانوا يعرفون هذا كله معرفة علمية وفنية متصلة بالأدب اتصالاً قويا . ولكن الرغبة في الاختصار والإيجاز والتعميم

واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يدسّطوا ويخففوا ، حتى أصبحت هذه الأشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل إلى حافظها ، وهو يستظهرها ، أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الأدبي الآن كأمر هذه الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والحد في فهمه ، وهو يعلم أن اسمه خندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتله بنو أسد ، وأنه ذهب إلى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفانبك . . . » و« الأعم صباحاً أيها الطلل البالي . . . » . ولكن ما « قفانبك . . . » هذه ؟ وما « الأعم صباحاً . . . » ؟ ما موضوعهما ؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لها ؟ ما مكانتهما من الشعر الذي جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟ ما الصلة بينهما وبين نفوس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر للباحث على بال ، وهي لا تخطر للقارئ ، بل ربما ضاق القارئ بك ذرعاً إذا لفته إلى هذه المسائل كلها أو بعضها ؛ لأنك تقلقه وتزعجه وتشق عليه ، وتحاول أن تثيره عن هذا الكسل الذي اطمأن إليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحي شر ؛ لأنه قاصر ، ولأنه عقيم ، ولأنه مرغّب في الكسل ، مثبت للهمم ، حاث على الخمول ، ولأنه سبب انحطاط الحياة الأدبية حقاً . ثم هو شر 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 إلا قرنين على أكثر تقدير ، ولعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فليس هناك شك في أن هذه البلاد الكثيرة 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 وتمايز في الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . وإذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر وفي سورية 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 حيناً كان مزهراً في البصرة والكوفة . وإذن فاتخاذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . وإذن فمن الإثم والجهد أن يتخذ بغداد مركزاً أدبياً للمسلمين في جميع أوقات الخلافة العباسية لأنها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الأدبية التي تمثل في مصر والأندلس وفي سورية والفرس ، بل في صقلية وإفريقية الشمالية ؟ لا تصنع بها شيئاً ؛ لأنك لا تعرف منها شيئاً . تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن تدرس بيئاتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الإسلامية الكبرى ، متأثراً في ذلك بهذا المذهب الرسمي العقيم ، مذهب اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعُدل إذن عن هذا المذهب ، ولنلتفت لنا مذهباً آخر .

ب - المقياس العلمي

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخي الآداب في فرنسا ظهروا إبان القرن الماضي . وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون : يتفقون في أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ، ويختلفون في

الطريق التي يسلكونها إلى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف Sainte Beuve^(١) فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درسا نفسيا عضويا - إن صح هذا التعبير - ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات في ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوي والمادى الأثر الموفور فيها ينتج من الآيات الأدبية البيانية ؛ وإذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، وإلما استطاع الكتاب والشعراء أن يتفوقوا في العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت إذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يميزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذي يكون شخصياتهم ويحدها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذي تعتمد عليه في استخلاص قانونك العلمي الأدبي ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين^(٢) Taine فيمضي إلى أبعد مما مضى

(١) ليس من اليسر تعيين كتاب خاص من كتب سانت بوف فيجد الفارسي فيه نظرية سانت بوف في النقد مبسطة بسطا نهائيا ؛ لأن آراءه كانت كثيرة التطور بحكم الظروف التي أحاطت بحياته . ولكن الغراء في تاريخ بور رويال Port Royal وفي الصور الأدبية وفي أحاديث الاثنين تعطى الفارسي صورة دقيقة لهذه النظرية وأطوارها . على أن كتابا من كتب سانت بوف يمكن أن يصور مذهبه في النقد والأدب تصويراً مقاربا للذين لا تتسع أوقاتهم لقراءة آثاره الكثيرة وهو كتاب : شاتوبريان Chateaubriand et son groupe

(٢) كتب تين كلها تصلح مرجعا لمن أراد تحقيق مذهبه في النقد والأدب . وربما كان أقربها وأسهلها كتابه عن لافونتين وأساطيره ، وهو الذي نال به درجة الدكتوراه . فن أراد الإيجاز والسرعة فليقرأ مقدمته لتاريخ الآداب الإنجليزية .

سانت بوف ؛ فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قويا على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتمد بها إلا في احتياط وتردد . ذلك لأن 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؟! ليس كل شيء في حقيقة الأمر أثراً لعلة قد أحدثته وعلّة لأثر سيحدث عنه؟ وأى فرق في ذلك بين العالم المعنوي والعالم المادي؟ وإذن 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 إنساني .

الفرد، ما هو؟ هو أثر من آثار الأمة التي نشأ فيها، أو قل من آثار الجنس الذي نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملكاته ومميزاته المختلفة . وهذه الأخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هي ؟ هي أثر لهذين المؤثرين العظيمين اللذين يخضع لهما كل شيء في هذه الدنيا : المكان وما يتصل به من حالة الإقليمية والجغرافية وما إلى ذلك ؛ والزمان وما يستتبع من هذه الأحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الأحداث التي تخضع كل شيء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر إذن 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^(١) Brunetiere فقد مضى في هذه الطريق إلى 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 الإنسان الذي هو كائن حي ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت إذا فكرت في أمر فن من فنون الأدب فسرى أنه ينشأ ويتطور ويتحول من حال إلى حال ، ويمضي في هذا التطور والتحول حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذي تطور به الإنسان وانتهى إليه من أصله الأول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل إلى فهم الأدب حقاً . وإذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر في نفسه عظيماً ، وإنما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التي يعالجها الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ؟ وكيف تطورت ، وإلى أين تطورت ؟ وخذ مثلاً لذلك الشعر التمثيلي : أنظر إليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ ، وما هذه الأسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التي عملت في إنشائه . ثم انظر إليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جداً بين آثار سوفوكل وأوريبيد وأرسطوفان وما كان يأتيه أول الأمر المحتفلون بأعيادهم باكوس . ثم انظر إليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة ، حتى وصل إلى ما وصل إليه في القرن السابع عشر في فرنسا ، مجتهداً دائماً في أن تكون حياته ملائمة للبيئة التي يعيش فيها . ثم انظر إليه كيف يمضي في تطوره

(١) يرجع في درس مذهبه إلى « دراسة نقد لتاريخ الأدب الفرنسي »
 Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française
 وبنوع خاص إلى كتابي تطور الأجناس Evolution des genres وتطور الشعر
 الغنائي Evolution du lyrisme

هذا ، حتى إذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التي يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميتته ، واعتمدت الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقي من التمثيل لشعري نفسه في أن يلائم عصره وبيئته . وعلى هذا النحو يمضي صاحبنا معنيا بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم . وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التي أتت على كل شيء في القرن الماضي ، والتي خلقت العقول الأوربية خلدتها وبهجتها ، ولما آتت من الثمر الجدي الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة التي غيرت حياة الإنسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا 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 أوجست كومت (١) إلى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة . وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه (٢) ، إلى أنحو من الفلسفة أول الأمر ، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر ، وهم لا يزالون يجدون إلى الآن وإلى غد في إثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم . وأما الأدب فقد أسرع به هولاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة إليهم إلى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوه بها . ولكن أوفقوا فيما حاولوا؟ كلا !

(١) يرجع إلى كتابه العظيم دروس في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positiv

(٢) انظر كتاب المدخل إلى المنهج التاريخي تأليف سنيوبوس وانجلوا

Introductions aux méthodes historiques, Seignol et Langlois

وكتاب المنهج التاريخي مطبقاً على العلوم الاجتماعية تأليف سنيوبوس .

La méthode historique appliquée aux sciences sociales

لم يوفقوا ولا يمكن أن يوفقوا ، لا لشيء إلا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون « موضوعياً » صرفاً ، وإنما هو متأثر أشد بالتأثر وأقواه بالذوق ، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقر هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف ، فسيكون موقفك منها موفك 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 يحو شخصيته ولا أن يخفف بقر من تأثيرها . فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث إليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء ، وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل ، وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل . أفنظن 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 ! لأن هؤلاء كانوا علماء ، ولأن هذا كان أديباً ؛ والعلم شيء ، والأدب شيء آخر .

لا سبيل إذن إلى أن يبرأ مورخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا هو نفسه كاف في أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون عالماً . وهب صاحب استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته ، وأن يعالج آثار الأدباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الأدب الإنشائي ، وأن يصبح جذاباً لا يجب هذا الأدب الإنشائي إلى القراءة ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جذاباً لا يميل الناس إلى قراءته هو . ومتى رأيت

رجالاً من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو
الجيولوجيا ، لينفق وقته ويرفه على نفسه ويستنير في العلم ! إذن فسيصبح
تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعنى به المختصون
بها وحدهم وينصرف عنه المستنيرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن
تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذى يضطره إليه حرصه على أن
يكون علماً ، ففسر لنا الظواهر الأدبية واستنبط لنا قوانينها ، كما تفسر لنا
العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا
بشيء ذى غناء . ذلك لأنه مهما يقل فى البيئة والزمان والجنس ، ومهما
يقبل فى تطور الفنون الأدبية ، فستظل أمامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو
لحلها . وهى نفسية المنتج فى الأدب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية .
ما هى هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن
يحدث ما يحدث من الآيات ؟

بن العصر ؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من أبناء
فرنسا جميعاً ومن فرنسا خاصة ؟

البيئة ؟ فلم اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين ؟
الجنس ؟ فلم ظهرت مزايا الجنس كاملة أو الكاملة فى شخص فكتور
هوجو دون غيره من الأشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلاً قوياً
صحيحاً ؟ وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبى عاجزاً عن تفسير
جنوغ ، ولن يوفق هو لتفسير النبوغ ، وإنما هى علوم أخرى تبحث
وتجد ، وقد تظفر وقد لا تظفر . ولن يستطيع التاريخ الأدبى أن يكون علماً
منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ
لأدبى لا يستطيع أن يفسر لنا ، بطريق علمية صحيحة ، نفسية المنتج
الصلة بينها وبين ما تنتج ؛ وما دام التاريخ الأدبى لا يستطيع أن يبرأ من

شخصية الكاتب وذوقه ، فلن يستطيع أن يكون عالماً . والحق أنى لا أفهم لم
يجرص على أن يكون عالماً !

مهما يكن من شيء ، فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب
العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي ، وأن نلتمس لنا مذهباً
آخر غيرهما .

ج - المقياس الأدبي

وما أظن إلا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذى نختاره ونقف
عنده ونتخذة سبيلاً إلى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست
هذا المذهب ولحتمته فى كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نطمئن إلى أن
يكون تاريخ الآداب عالماً كله ؛ لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف
ويجرمه الذوق ويضطره إلى أن يكون جافاً عقيماً ، ونحن أشد الناس حرصاً
على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفصة والخصب بحيث يجب
الأدب إلى الناس من جهة ، ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف
الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ
فنا كله ؛ لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما
الإنصاف . وما رأيت فى مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر
فى هذا الدرس ولا فيما ينتهى إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ! وهل
تظن أن من الميسور أن يطمئن الإنسان إلى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً
للأذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى محو الأهواء جميعاً ، ويتخذ
شخصيته وحدها وسيلة إلى إفناء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً
كهذا ينتج فى تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ إنى
أحب أن أتبين فى تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب

أن أتبين إلى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء
 وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن
 أتبين ذوق المورخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المورخ نفسه إلا عن
 بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من
 الاستحياء ، وإلا فاني أنصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً ، وأحس أنه
 يريد أن يكرهني على ما يجب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه
 لبعض الأشياء إلى إذا أكرهت عليه إكراهاً .

أما الأمر الثاني فهو العقم ؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر إلى الجذب
 والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ،
 فهو يضطر إلى الجذب والعقم حين يكتب بأن يكون فناً كله ؛ لأنه يضطر
 نفسه إلى شيء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأي نفع لهذا
 التاريخ الذي لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله
 وهوائه ، وإنما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو
 ماعر أو أديب ؟ !

فتاريخ الآداب إذن يجب أن يجتنب الإغراق في العلم ، كما يجب أن
 يجتنب الإغراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلاً وسطاً .
 مع ذلك فانا أحس أن لا بد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح
 للخلاء . فلنلاحظ قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى
 عن طائفة من العلوم الصرفة التي لا أثر فيها للفن . وهو مضطر إلى أن يتقن
 هذه العلوم إتقاناً ويحسن الانتفاع بها ؛ فهو مضطر مثلاً إلى أن يتقن فقه
 اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التي
 يد أن يؤرخها ؛ وليس فقه اللغة من الفنون ، وليس للذوق الشخصي
 سوى الشخصي أثر فيه ، وإنما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه . وهو

مضطر أيضاً إلى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ، وإلى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله إلى أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها ، فيعرف كيف يستكشف النص الأدبي ، فاذا استكشفه فكيف يقرؤه ، فاذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه ، فاذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الإعداد ووصل إلى عمله الأدبي الصرف الذي يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبي نواس ، فأنا مضطر أول الأمر إلى أن أبحث عن هذا الشعر — ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر إلى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه . فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى إليه بحثي واختياري ، فأنا مضطر إلى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب 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 ومميزاته مستعيناً في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ أجنبي لا أعرف كيف أترجمه إلى العربية L'erubition فقد انتهى القسم العلمي الخالص من عملي مؤرخاً للآداب ، وبدأ القسم الفني الذي أجتهد استطعت في أن أخفف تأثير شخصيتي فيه ، ولكنني أعتد فيه . سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق ، وهذا القسم هو النقد . فهما أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون « موضوعياً » — إن صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبي نواس إلا إذا لاءمت نفسي ووافقت عاطفتي وهواي ولم تثقل على طبعي ولم ينفر منها مزاجي الخالص أنا إذن عالم حين استكشفت لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجه

للحوية واللغوية ، وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمل الفني من هذا النص . وإذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضاً أن تنكره ، وإنما لك أن تنظر فيه . فاذا وافق هواك فذاك ، وإن لم يوافق هواك فلك ذوقك الخاص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه إلى هذين القسمين : القسم العلمي ، والقسم الفني . ولكن هذين القسمين ليسا متميزين ؛ فليس لك كتاب من كتب التاريخ الأدبي ينقسم إلى جزئين أحدهما علمي والآخر فني . وإنما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمي الخالص يستقل في كثير من الأحيان ، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها . وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة في ظاهر الأمر 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 إليه من دور الكتب ، ومن وقعت في أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدراسة نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن حيث هو متصل بالعصر اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل . ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للمؤلف من حظ في العلم بلغته وإتقانه ، 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 إلى ذلك سبلاً 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 أحياناً في آثار الذين سبقوه فهذه
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 الإحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين
عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الحصبة في حقيقة الأمر والتي
يزدريها في كثير من الأحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يهر
لضخامته وفخامته - نقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الأدبي الصحيح
فلو أن عالماً فرنسياً مثلاً أراد أن يضع كتاباً في تاريخ الأدب الفرنسي
مستوفياً لشرائط البحث العلمي الفنى جميعاً لما وفق لشيء مما يريد ولأنفق
حياته في غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا إليهم
قد مهدوا له سبيل البحث ، ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا
الدرس القوى العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الأدبية
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 المجالات الأدبية
الفرنسية مثلاً ، 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 إذن هذا النحو العلمي من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن
مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف إليها جهده العلمي

الخاص وجهده الفنى الخاص أيضاً . ومن هذه الجهود كلها يتم له فى كتابه هذا المزاج الذى نسميه تاريخ الآداب ، والذى نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعاً .

٨ - متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك فى وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذى ليس علماً كله ولا فناً كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاكرون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون إلى وضع الكتب فى موضوعاته العامة والخاصة : فهو ، إلى ما يحتاج إليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبى حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التى أشرنا إلى بعضها حظ عظيم أيضاً ، محتاج إلى شىء آخر لا بد له منه ، وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التى لا تحصى ، التى تهى له مواده الأولية ، إن صح هذا التعبير . محتاج إلى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرهما ويعدها للدرس والفهم ، محتاج إلى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم فى دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يأن بعد لوضع تاريخ أدبى صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمى والفنى ، ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبدل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمى الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى وأنت لم تستكشف

ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والإسلام
 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 نظم 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 إلا 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 الأمم
 الإسلامية التي تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك
 إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى
 بعد الإسلام !

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء
 يتقسمونه فيما بينهم ؛ حتى إذا 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 تحبب إليهم الأدب
 وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه

الجهود لم تبدل ، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق
من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه
الكلمة . إن لفظ التاريخ نستعمله نحن الآن فيما يستعمل فيه الأجانب

لفظ . Histoire

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه أرسطو طاليس عند ما
كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً
من بعض الوجوه . كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمي للكائنات
الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الأشياء وصفاً علمياً فنيا صادقاً
يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة ، فلا بد له من العلم بما يصف . وما
رأيك فيمن يصف ما يجهل ؟ هو إما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن
كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون : يكذبون
حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الأدبية والعلمية والفنية والسياسية ؛
فهم لا يعرفونها لأنهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها في مصادرها ، وإنما قرءوا
صحفاً في الأغاني وغير الأغاني ، فقلدوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا
في المبالغة . يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها
الكتاب والشعراء ؛ لأنهم لم يقرءوا الكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن
تصدقني مطمئناً ؛ فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهاكرون على تاريخ
الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحترى كله قراءة
فضلاً عن الدرس والنقد التحليلي . وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحترى عند
هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابنا لا يزالون مجهولين ،
وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ؛ لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه ،
وهم يجهلونه لأنهم لا يقرءونه ، وإن قرءوه أو قل إن قرءوا منه شيئاً فهم لا
يفهمونه على وجهه . وإذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تثبيط

الهمم في شيء أن نقول إن هذا الجيل الذي نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل - ولبنه يستطيع - هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهم من إخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا إلى أمثالهم في أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا تهيأ لهم من ذلك شيء ملائم ، فقد يمكن أن ينتظر البدء في وضع تاريخ الآداب .

٩ - الحرية والأدب

على أن هناك شرطاً أساسياً آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ؛ لأنه ليس ضرورياً بالقياس إلى تاريخ الآداب وحده بل هو ضروري بالقياس إلى الأدب الإنشائي ، وهو ضروري بالقياس إلى العلم ، وهو ضروري بالقياس إلى الفلسفة ، وهو ضروري بالقياس إلى الفن ، وهو ضروري بالقياس إلى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأي .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ؛ فلن أحدثك عن حرية الرأي كما تعود أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنها . وأكبر ظني أنك تعلم من هذا الحديث مثل ما أعلم ، وأنتك تقدر الحرية كما أقدرها وترأها 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 إلى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يدرس لنفسه ، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة .

أن فالأدب عندنا وسيلة إلى الآن، أو قل إن الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه
 وسيلة منذ كان عصر الجمود 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 إلى تحقيق غرض آخر، وهي من هذه الناحية مقدسة
 وهي من هذه الناحية مبتدلة. وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب
 مقدسة ومبتدلة في وقت واحد. ولكنها في حقيقة الأمر مقدسة ومبتدلة :
 مقدسة لأنها لغة القرآن والدين، وهي تدرس في رأى أصحاب الأدب القديم
 من حيث هي وسيلة إلى فهم القرآن والدين. ومبتدلة لأنها لا تدرس لنفسها،
 ولأن درسها إضافي، ولأن الاستغناء عنها قد 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 لأنها تحقق منافع الناس في الدنيا
 والآخرة. اللغة والآداب إذن مقدسة ومبتدلة. وهي من حيث هي مقدسة لا
 نستطيع أن نخضع للبحث العلمي الصحيح. وكيف تريد أن تخضعها
 للبحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب
 والإنكار، والشك على أقل تقدير. وما رأيك في الذى يعرض الأشياء المقدسة
 لمثل هذه الأمور! . وهي من حيث هي مبتدلة لا نستطيع أيضاً أن نخضع
 للبحث العلمي الحديث، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهي
 وسائل؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات؟ ومن ذا الذى يستطيع أن
 يعنى باللغة والأدب وعلومهما وهي قشور؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى
 باللباب؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة،
 ومزدري مهيناً من جهة أخرى. وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه
 ويمكنه من الإزهار والإثمار وهو خطير مهين في وقت واحد؟

أظن أنك استطعت الآن أن توافقني على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات ، لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال . أتظن أن في مصر مثلاً سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيهما من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما إلى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات في العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال ؛ لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هي غايات لا وسائل . وقد وصل الأدب في أوروبا الآن إلى هذه المنزلة ، ووصل بعد جهد ومشقة ، ولم يصل إلا في هذا العصر الأخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح خصومه لا يحاربونه بالسلاح الإداري أو القضائي كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمي الأدبي الخالص ، فيقيمون الحججة ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية . وإلا فما لي أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا أكتفي بنشر ما قال القدماء ؟ وما لي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالإسلام أو هادماً

للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين ، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني ؟ ! تستطيع أن تصدقني ، فأنا أؤثر أي صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدراة على صناعة الأدب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة ، فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون نأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعاً ، إن كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات في أيدي السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق !!

الأدب في حاجة إذن إلى هذه الحرية . هو في حاجة إلى ألا يعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية . وهو في حاجة إلى أن يتحرر من هذا التقديس . هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار ؛ لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الحصبة حقا . واللغة العربية في حاجة إلى أن تتحلل من التقديس ، هي في حاجة إلى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقا ويزهر حقا ويؤتي ثمرا قيما لذيذا حقا . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الإنساني 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 الإنسان بالتشريح 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 والأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعهما للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للأدب لن تنال لأننا نتمناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الأمل وحده منتجاً ، وما كان يكفي أن تتمنى لتحقيق أمانيك . إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا إياها 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 إذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام .

الكتاب الثاني

الجاهليون

لغتهم وأدبهم

تمهيد

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

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفنا 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 إلى أن هذا البحث وإن أخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عداة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب بالحديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وحيّل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنى اعتقد 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 يعتمد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله. ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي 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 البحث، وإنما أريد أن أقول الشك، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم؛ فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والحدود المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل، ولا يمسه في جملة وتفصيلاً إلا مساً رقيقاً. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب. وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه 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 إلى الحق. فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة، والأمر عليهم سهل يسير. ليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر

والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله، فروا والناس أسماء الشعراء وضبطوها، ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد 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 المبرد 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 بل على ما بينها من تفاوت واختلاف.

ولا ينبغي أن تخذعك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي إلى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية، وإلى عاربة وأمستعربة. وما زال أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل. وما زال امرؤ القيس صاحب «قفانك». «وطرفة صاحب «نخولة أطلال». . . .» صومروين كلثوم صاحب «ألا هي». . . .» وما زال كلام العرب في جاهليتها

وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر، والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس.

هم لم يغيروا في الأدب شيئاً. وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.

وأما أنصار الحديد. فالطريق أمامهم معوجة ملتوية. تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى. وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة وريث هما إلى البطء أقرب منهما إلى السرعة. ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان. وقد خلق الله لهم عقولاً تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا. وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها. وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء، وإنما 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: أهنك شعر جاهلي؟ فان كان هناك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى روية وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات، ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين.

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر ،
فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى 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 إلى حدود
أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ؛ فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق
الناس على أنه تاريخ . وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها .
وهم بين اثنتين : إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيرىحوا
ويستريحوا ، وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه ، فيتعرضوا
لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله
العلماء من سخط الساخطين .

ولست أزعم أني من العلماء ، ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى .
وربما كان من الحق أني أحب الحياة الهادئة المطمئنة ، وأريد أن أتذوق لذات
العيش في دعة ورضا . ولكني مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ،
وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير ؛ ولا أكره أن
أخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو
ما يكرهون . وإذن فلا أعمد على الله . ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصدق ،
ولأجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا
على الناس مالم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير .

فأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب
الجاهلي وألححت في الشك . أو قل ألحّ عليّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر ،
وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهت بي هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من
اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في

العلماء من سخط الساخطين .

طرفة
بالحق
العلماء من سخط الساخطين .

اعرف
بالحق
العلماء من سخط الساخطين .

شيء ، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام . فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميوطن وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . ولا أكاد أشك فى أن ما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد فى إثباتها وإداعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس فى شيء . وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين و المتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلى القريب من الإسلام لم يضع ، وأنا نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً ، ولكن بشرط ألا نعتد على الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى . وستسألنى : كيف انتهى فى البحث إلى هذه النظرية الخطيرة؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عليه . ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث إليك فى طائفة مختلفة من المسائل ، وسرى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهى كلها إلى نتيجة واحدة هى هذه النظرية التى ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح ، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح فى بلاد الفرس وفى 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 فى بلاد العرب قبل الإسلام 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 لإسلام 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 موثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوى جدا في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي نحل وأضيف إلى الجاهليين . وهذه المباحث التي أشرت إليها ستنتهي كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها ، وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ؛ لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها . وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهر حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو البحث اللفني واللغوي . فسينتهي بنا هذا البحث إلى أن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون هؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة ، وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث . وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله . أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث . فهي إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فاذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة ، هي هذه النظرية التي

قدمتها، فسنجهد في أن نبعث عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً . وأنا
أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، وبأنى أشك شكماً شديداً
في أنه قد ينتهى بنا إلى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسنحاوله .

٢ - منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جلياً، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن
أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير
والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون
من ألوان التعب ، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى
مناقشة . أريد أن أقول إنى سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين
من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع في
الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق
الأشياء في أول هذا العصر الحديث . والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية
لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن
يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون
أن هذا المنهج الذي سنخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد
كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة
تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم ، وأنه
هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه
بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من
كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي
تأخذ أيدنا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ،
وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يصاد هذه العواطف القومية والدينية ؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح . ذلك نأ إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسضططر إلى المحاباة وإرضاء لعواطف ، وسنغلّ عقولنا بما يلائمها . وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل فسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد ؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى علم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام ، فأخضعوا كل شيء لدا الإسلام وحبهم إياه . ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول أدب أولون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الإسلام ويعززه ويعلى ليمته ، فما لاعم مذهبه هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو ان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم بمثل ما ر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الإسلام ونحوها في بحثهم نحو ض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا لم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين وهم وقلوبهم ، وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، لتركوا لنا أدباً الأدب الذي نجده بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه

الآن ، ولكن هذه طبيعة الإنسان لا سبيل إلى 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 » إلى أن يستحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب « سينيوبوس » لما احتاج « سينيوبوس » إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وبعبارة أدنى إلى الإيجاز : لو أن الإنسان خلق كاملاً لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال .

فلندع 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 . ولنجهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه ، فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب البغض ؛ إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء . فأنت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضاً . وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم

ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه
 ألا يقرءوا هذه الفصول ؛ فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

٣ - مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلمس في القرآن

لا في الأدب الجاهلي

على أني أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون
 عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة
 جاهلية انقضت عصرها بظهور الإسلام ؛ 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 إلى أبعد من هذا
 فأزعم أني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها
 إلى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها إلى حياة جاهلية
 لم يعرفوها ، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه
 الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين .

ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية ، وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي
 يسمونه الأدب الجاهلي ؛ فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست
 أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابعة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة
 وأكثم بن صيفي لأنني لا أثق بما ينسب إليهم ، وإنما أسلك إليها طريقاً
 أخرى ، وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن .
 فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي ، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك
 غير فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي
 ووجدوا له ، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم

كما لردية لا جعلت في عهد أجدادهم وصوت الوجدان فيهم على ما درسوا

قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الاسلام . بل
أدرسها في الشعر الأموي نفسه ؛ فلست أعرف أمة من الأمم القديمة
استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة
العربية . فحياة العرب الجاهلين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذو الرمة
والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة
وعنترة وبشر بن أبي خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين
تسمعها . ولكنها بديية حين تفكر فيها قليلا . فليس من اليسير أن نفهم أن
الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه
صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفنى البديع وبين الذين يُعجَبون
به حين يسمعون أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد
قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على
أسراره ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن
كان جديداً كله على العرب ؛ فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه . ولا آمن
به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً في
أسلوبه . جديداً فيما يدعو إليه ، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون .
ولكنه كان كتاباً عربياً ؛ لغته هي اللغة الأدبية التي كان يصطنعها الناس
في عصره . أى في العصر الجاهلي . وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا
يعتقدون من الوثنية . وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على
الصابئة والمجوس . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم .
ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب
كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا
خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل

تأييده ومعارضته بالأموال والحياة . .

أفتري أحداً يحفل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ! ولكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهود ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان 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 الإسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود ، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى . ولم يكن هذه المعارضة هينة ولا لينة . 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 إلى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت إلى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئتين التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئتين نصرانية ، وإنما كانت وثنية في مكة ويهودية في المدينة . ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقى من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة .

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح ، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء إلى 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 يلقي 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 الذي يضاف إلى الجاهليين ، ونتيجة البحث عنها في القرآن . فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية . وإلا فأين تجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنتره ! أو ليس عجباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين !

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل . فاذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجشوا إلى الكيد ، ثم إلى الاضطهاد ، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبتغي ولا تندر .

أفتظن أن قریشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لولم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قریش متدينة قوية الإيمان بدينها ، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت بما ضحت . وقل مثل ذلك في اليهود ؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها . وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي : يمثل حياة عقلية قوية ،

مثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً . أليس
 قرآن 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 يوفقوا لحلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان
 الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك .

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد
 لأصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والحشونة
 حيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ ! كلا ! لم يكونوا
 جاهلاً ولا أغبياء ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؛ وإنما كانوا
 أصحاب علم وذكاء ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نحتاط ؛ فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم
 قرآن كلهم كذلك ؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم
 الحديثة منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة
 بالجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكادون يكون لهم من هذا
 كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا
 باعانة لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين
 يقولون يوم يسألون : « ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا
 سبيلاً » ؟ بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في
 الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان
 الشدين . أليس هو الذي يقول : « الأعراب أشد كفرةً ونفاقاً وأجدر
 لا يعلموا حدود ما أنزل الله » ؟ أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب

الأعراب بالمال ؟ بلى ! فالقرآن إذن يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيها الممتازون والمستثرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة وامتياز ، والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه ، والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً .

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام . فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معزلة 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 الإسلامي : 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 إلى حزبين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ؟ أليس في القرآن سورة تسمى «سورة الروم» وتبتدئ بهذه الآيات : «الم . غلبت الروم . في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ، بنصر الله ينصر من يشاء . » . لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معزولين . فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة : «لا يلاف قريش

ت يلافهم رحلة الشتاء والصيف . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام
 حيث الروم ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

٣

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب إلى بلاد
 الحبشة . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟ وهذه السيرة نفسها
 تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام
 فلسطين إلى مصر . فلم يكونوا إذن معزولين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من
 تير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم . لم يكونوا على
 ير دين ، ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو
 تصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى . كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل
 حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً .
 تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من
 ناية ؛ لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها ، ذلك هو هذا الوجه
 يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية ، والذي يظهر لنا هذه الصلة
 طبقاتهم وطوائفهم . فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس كله وغير امرئ
 يس ، وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلي كله دون أن تظفر بشيء
 غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم . فكما
 ك عرفت من القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية
 ملت بينهم وبين الأمم الأجنبية ، فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ،
 قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت
 ور النبي ، لعل سوءها كان من الأشياء التي حجب الإسلام إلى قلوب
 كثيرين منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى
 تيرين ممتازين من ناحية ، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ،
 رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع

بين النبي وأعدائه . وأنت إذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى
فريقين آخرين : فريق الأغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا
وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن
يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الإسلام في صراحة وحزم
وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين ، وناضل عنهم وذاذ خصومهم
والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والذيادة مسالك مختلفة
سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح في تحريمه ، ومثل
الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا
أن يتقوا الله وينذروا ما بقي من الربا ، وأذنهم بحرب من الله ورسوله إن
يفعلوا . وسلك فيهما مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء
بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البيّنات يرغب بها أصحاب الأموال في البر
بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها إلى الله على
أن يردّ إليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيهما مسلكاً بين بين ، فيه حزم
وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد لحاج
الفقراء .

أفتظن أن القرآن كان يعني هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على
الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد
والاضطراب بحيث تدعو إلى ذلك ؟ فالتمس لي هذا أو شيئاً كهذا في الأدب
الجاهلي ، وحدثني أين تجد في هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك
نضالاً ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذي لا يمثل
فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرر وما يعرضه له من أذى ، والذي لا يمثل
طغيان الغنى وإسرافه في الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن
بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة

إلى البيئة المنكرة ؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق
 سانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسلطه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن
 هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية ، وإنما يمثل ناحية أخرى
 وأهم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا ننتظر أن يمثلها الشعر
 خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ،
 هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال ، هذه الناحية التي إن
 فكرنا فيها قليلاً لم نلبث أن نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم
 كاذب . فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجواداً كراماً مهينين للأموال
 سرفين في ازدهائها ؛ ولكن في القرآن إلحاحاً في ذم البخل وإلحاحاً في ذم
 طمع ؛ فقد كان البخل والطمع إذن من آفات الحياة الاقتصادية
 والاجتماعية في الجاهلية . ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن
 بعناية اليتيم وينهى عن الإسراف في ماله وعن ظلمه والبغى عليه ، ويكفي
 أن تقرأ هذه الآية : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في
 بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية
 يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواداً متلفين للمال مهينين لكرامته ، وإنما
 كان منهم الجواد والبخيل ، وكان منهم المتلاف والحريص ، وكان منهم من
 يدرى المال ومنهم من يزدري الفضيلة والعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله .
 لا يخفى الحق أن العرب كانوا كذلك . وفي الحق أن هذا ملائم كل الملاءمة لما
 مثلته القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة ؛ فقد كانت
 مثل تجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الأمم القديمة
 فهو مضطر إلى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص
 بالاجتماعية والاجتماعية التي تتصل بحب المال وجمعه ، والتي لا يظهر الأدب

الجاهلى منها شيئاً . ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت مما كان
 فى مكة والمدينة والطائف ، كما كانت ممثلة قبل ذلك فى أثينا وروما وقرطاج وذلك
 بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التى جاء بها
 الإسلام لم تكن ثورة دين ليس غير، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد
 والقرآن يمضى فى تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب إلى أن
 مدى . فانظر إليه كيف يدقق فى تنظيم الصلة بين الدائن والمدين ، فبادر ثم
 باللين وانتظار المعسر حتى يوسر . حتى إذا فرغ من هذا الأمر بالمعروف والنظر
 والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين فى دقة وحزم وعدل وحرص
 تنظيمياً لا أعرف أبغ منه فى تمثيل الصلة النفسية بين العرب والأموال
 «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكما
 كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ويملأ
 الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئاً فإن كان الذى عليه الحق
 سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل ليه بالعدل واستشهد
 شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من
 الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا
 ما دعوا ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أحسن عند
 وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم
 فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا
 شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شئ عليم
 وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضاً
 فليؤد الذى أؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتبوا الشهادة ومن يكتمها فإن
 آثم قلبه والله بما تعملون عليم .» . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقاً
 بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحرج

تربيا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس رفقا بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو
 ذلك - أو قل وهو لذلك - كان ملائماً لحياتهم الاقتصادية ، محققاً لآمال كثير
 منهم ، رافعاً لكثير من الظلم . ولم يشرع الله هذه النظم إذا لم يكن يريد أن
 تصالحي فساداً ويقر إصلاحاً ، وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه
 أو يكن وأكمله ؟

فيما ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا
 وننظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة إليها فيه لو أن له نصيباً من
 ترصعة وصدق . فهذا الشعر لا يعني إلا بحياة الصحراء والبادية ، وهو لا يعني
 إلا من نواح لا تمثلها تمثيلاً تاماً . فاذا عرض لحياة المدر فهو يمسها
 ينكسها رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الإسلام . ومن
 يميل بحسب الأمر أنا لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه ،
 ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل . فهل كان العرب في
 هذه العاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه في مرافقتهم ؟ أما القرآن فيمن على
 من عرب بأن الله قد سخر لهم البحر ، وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة
 إذ ذكر منها الملاحة ، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت في البحر كالأعلام ،
 وذكر منها الصيد ، ففي القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من
 البحر لحماً طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففي القرآن ذكر
 ولا صريح لهذا . ولست أذهب في الغلو إلى أن أزعم أن قد كانت للعرب
 سبيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا إلى أن أزعم أنهم كانوا يتخذون من
 اليد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة . ولكنني
 ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب بهذا كله دليل قاطع على
 العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت
 منهم تتأثر به تأثراً قويا ، وإلا 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 الوبر والمدر ، 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 أنخلقهم 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 الأدب الجاهلي ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين !

٤ - الأدب الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلي ، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه . فهذا الأدب الذي رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة . فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحلود الذي نجده في المعاجم حين نبحت فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، 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 إن هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهتد في تعريف لغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن بهم الجاهلي هذا قد ظهر فيه ؟ أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم ، الله ، فطروا على العربية باسمهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة . حيث لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . هم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم . وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية . خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم (١)

على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبتته بحث 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 . (٢) وفي الحق أن البحث الحديث (٣) قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي

(١) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٤ طبعة ليدن

(٢) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٤

(٣) نشرت كلية الآداب في سنة ١٩٣٠ رسالة للأستاذ أغناطيوس غويدي العربية واللاتينية عنوانها « المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة »

Summarium Grammatica veteris linhuae Arabscae merdiaoal
من أن يرجع إليه من أراد أن يعلم بشيء من وجوه الخلاف والوافق بين لغتي الشمال والجنوب في جزيرة العرب .

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 . وإذا
 فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء إسماعيل 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 أن القدماء والمحدثين جميعاً
 مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب . وفي
 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 نغني بحلها . فأما القدماء
 فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب^(١) سكان هذه البلاد العربية وإن
 يتفقوا في تحديدها على ما يحدده الجغرافيون الحديثون اليوم . ولم يكونوا
 يفرقون بين سكان هذه البلاد في التسمية ، وإنما 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 والأندلس عرب
 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 إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً؛ فهم لا يكتفون
 بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ، ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً

(١) انظر معجم البلدان لياقوت : « جزيرة العرب » .

كانوا يسمون البابليون في عصرهم الأول عرباً. وهم كما ترى يسمون لفظ العرب
من حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية. وهم يرتبون على هذا نتائج
إذنية عربية: فحضارة النبط حضارة عربية، وحضارة البابليين وتشريعهم من
عهد حمورابي حضارة عربية وتشرية عربي. واللغة العربية تتسع وتضيق
بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي
الذي فيه ويضيق.

أليس يعنيني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما
في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء
جميعاً للحدثون إلى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى، وإنما يعنيني أن
أوضح النتائج الخطيرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة
عربية وآدابها. فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية
التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها،
واللغات هذه الأمم التي يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير
عربية حيناً آخر. نعم! كل هذه اللغات سامية، وهي من هذه الناحية تتشابه
في كثير من الأصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى. ولكن اللغة العبرانية
كالسامية، واللغة الفينيقية سامية، ولغة الكلدانيين سامية، واللهجات الآرامية كلها
سامية، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حيناً والضعيف حيناً
مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين في عصر الحمورابي ولغة الحميريين
والسبثيين والحباش والأنباط. وإذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية
والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات
الأخرى؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق
أن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون؛ فهم يضعون لفظ «العربي»

موضع لفظ « السامى » ، وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرى ه
دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية من حطاط
متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها ، وأن واحدة من كت
بعينها هى التى تعيننا ، وهى هذه اللغة الفصحى التى نجدها فى القرآن هى
اتفقنا على أن نسميه أدباً عربياً . ومن الإسراف وازدراء العقل والعلم نقدم
نظمين - فى غير تحفظ ولا احتياط - لما كان القدماء قد اتفقوا عليه
أن العرب منقسمون إلى بائدة وباقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وحدي
والعاليق ومن إليهم ؛ والباقية تنقسم إلى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحط
والمستعربة عدنان - نقول من الإسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد
احتياط ؛ فنحن لا نعرف من عاد وثمود إلا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجده
لغتهم جهلاً تاماً ، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر فى أمرها شيئاً
ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا العاليق ولا نعرف من لغاتهم قحط
ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين إلى رفض ما روى
وثمود وطسم وحديس والعاليق من شعر ونثر وخبر ، حاشا هذه الأخبار التى
بها القرآن إماماً للعظة والعبرة .

وإذن فكل هذه الأمم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم
للبحث ؛ لأننا نجهلها الجهل كله ولا نعرف منها إلا أسماءها . بل نحن
نعرف علام تدل هذه الأسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الأمر ليس كذلك
فى قحطان وفى عدنان ؛ فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت إلينا عن
نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالاً . ونحن نستطيع أن ندرس هذه النصوص
درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة فى اللغة والأدب
والتاريخ . وإذن فموقفنا بأزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بأزاء
عاد وثمود وطسم وحديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون

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
 علماء قحطان أن يرفعوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس ، وإنما مضوا على
 ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن
 العدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء . ومن أن لغة
 قحطان هي لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة
 عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق
 علماء المحدثون لاستكشاف اللغة القحطانية أو قل لاستكشاف اللغات
 القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية ؛ وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء
 بقراءة هذه اللغات كما قرءوا اللغة المصرية القديمة وكما قرءوا لغة
 البابليين والآشوريين ، وكما قرءوا 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 ، وبقارنوا
 بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت
 نتيجة هذا البحث الطويل والحد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة
 العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب إلى اللغة
 الحبشية القديمة منها إلى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها
 كثيراً من تأثرها بنحو عربيتنا الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل
 على هذا كله ؛ فإن لغة الحميرية علمها المستقل الذي ينبغي أن يرجع إليه من
 أبناء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .
 ولكن قوماً يابون إلا أن تقام لهم الحجة ، ويعرض عليهم تفصيل الدليل .

وهم يغلون في ذلك ويلجسون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدعى مدع أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من علمنا حين نعلن أن العربية شئ والعبرانية شئ آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعي مثلاً أن يعترض بتنازل البحث الطبيعي والكيميائي دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيميائية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التي انتهى إليها الإخصائيون في العلوم الأخرى .

هؤلاء المارون لا يستطيعون أن يطمئنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو وإنما يريدون أن يقرءوا نصوصاً حميرية وأن يتبينوا بأنفسهم مواضع الخلاف . وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فان يجدوا سبيلاً إلى أن يتقدموا بقراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربى فقد يقرءون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أنا لو ترجم 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 لعلهم يقرءون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعوا بما نزعهم لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية سامية أخرى . وليقرءوا هذا النص القريب السهل الذى أورده الأستاذ جويدى الكبير لتلاميذه في الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحميرية من القرب :

« وهم وأخوه بنو كلبت هقنيوال مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقهم

سألوه لو فيهمو وسعدهمو نعمتم »

قال الأستاذ جويدى فى تفسير هذه الكلمات :

(وهم) أى وهاب اسم رجل ، والألف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة
آخرها فى الكتابة الحميرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الأخيرة فهى بدل
التوين فى العربية .

(وأخوه) أى وأخوه . ففيه واو حذفت قبل الهاء . أما « هو » فى آخرها
فهى بدل ضمير الغائب وهو « هـ » فى العربية .

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة .

(كلبت) أى كلبة بالتاء المربوطة وليس فى الكتابة الحميرية تاء مربوطة
الكتابة اسم قبيلة .

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن أفعل فى اللغة
حميرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله
بواو الجماعة .

(إل مقه) اسم إله من آلهتهم كان يعبد فى هران وفى أوام .

(ذهرن) أى ذوهران . الواو حذفت من ذو ، والألف من هران . وذو
بغنى صاحب ، وهران موضع قال ياقوت إنه حصن ذمار بايمن .

(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون فى آخره لتأكيد الإشارة
حذفت منه الألف كالعادة .

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى .

(حججن) معناه لأن أو بسبب .

(وقههمو) أى أجابهم . « وهمو » هو ضمير المفعول فى الجمع .

(بمسألوه) 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 الأستاذ جويدى نفسه له
الغرض بعينه :

(أخت أمهوشفنرم بعلتى خنتن بخلف هجرن مريب شمتى وثنن لال

بعل أوم حججن وقههمو بمسألحو لوفيهمو)

وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص :

(أخت أمهو) أى أخت أمه . وهذا اسمها . و « هو » فى أمهوبدل الهاء

العربية .

(وشفنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى

(بعلتى) أى صاحبتى .

(خنتن) أى الخيمة ، فالياء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم . والنون

الأخيره بدل أل أداة التعريف .

(بخلف) أى وراء .

(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فى

للإشارة .

(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن ، وكان اسمها عند القدماء

من اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميرى .

(شمتى) أى وضعتا .

(وثنن) أى صنما ، والنون فيه للإشارة .

(لال مقه) أى الإله الذى تقدم ذكره .

(بعل) أى صاحب .

(أوم) أى أوام ، وحذفت منه الألف كما تقدم ، وأوام بلد .

(حجن) أى لأن أو بسبب .

(وقههمو) أى أجابهم .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لوفيهمو) سلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن نتعمق في تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية في مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الحمل بعضها ببعض وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا أننا بإزاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس إلا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرءوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى ثبتته لهم دون أن نفسره . فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خاليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ؛ كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والإسلاميين من العرب ، وإلا فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

« عبد كلمم وشعنوها ذولى بت اله

لعاد وبنهيمى هنام وهعل الهت قولم

ناو وهشينن بتهمو يرت بردا رحمن وصنا

بورخ ذخرق ذلثلثن وسبعى وخمس ما تم حيو (ل) « انتهى .

الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله . فالقحطانية شئ والعذنانية شئ آخر ، والحميرية شئ والعربية شئ آخر . والذين يريدون تاريخ الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحميرية ، كما أنهم لا يؤرخون

الآداب العبرانية أو السريانية .

وإذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون إلى قحطان والذين كانت كثرتهم تنزل أيمن وكانت قلتهم من قبائل يقال إنها قحطانية ، فما هاجرت إلى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهنة والخطباء يضاف إليهم 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 إلى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلي ؛ فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف إليهم من الشعر والنثر في لغتنا الفصحى ، كما يضاف إلى عاد وثمود وطسم وجديس ومن إليهم من الشعراء والنثر ، منحول متكلف لا سبيل إلى قبوله أو الاطمئنان إليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذي يمنع أن يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين ؟ ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل شكاً ولا جدالاً بعد ظهور الإسلام ؛ 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 نعرف من الشعوب المختلفة والأجيال المتباينة ، وفيها من سبق العرب إلى حضارة باهرة وسلطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى إذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الإسلام ، فأما قبل ظهور الإسلام فقد نحب أن نتبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية — التي من شأنها أن نفرض اللغة على الشعوب — قد كانت

القحطانيين دون العدنانيين. ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر
 اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية، فما العلة إذن في أن
 تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم
 لها السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون؟ وكيف لم تفرض القحطانية
 ريفتها 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؟

أريد 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 الإسلام؟ فإن 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 إذن إلى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان
 أداة لإظهار آثارها الأدبية؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم
 بخطاياها بلغة القرآن؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف إليهم من الشعر والسجع
 بالوثر قد حمل عليهم بعد الإسلام حملاً.

سيقولون: ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر إلى
 شمال البلاد العربية واستقر فيه وبعد عهده بموطنه القديم، فما الذي يمنع
 أن يكون هذا الفريق قد نسي لغته الأولى، وتعلم لغة أهل الشمال، واتخذها
 أداة للتخاطب وأداة لإظهار آثاره الأدبية؟ ونحن نعلم أن الأزد قد استقرت في
 مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية؛ وكان الأوس والخزرج في المدينة،

وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولم شعر صحيح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خزاعة قحطانية وكانت في الحجاز وكانت تصنع لغة عدنان وكذلك كانت قضاة . وأكثر الشعراء القحطانيين الذين يروى لهم شعر جاهلي إنما كانوا من هذه القبائل ، وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي وقد هاجرت قبيلته إلى 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 العربية حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العلمي اليبين : أحدهما النسب ؛ فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها إلى قحطان ، على أنها كانت تتردد في ذلك أحيانا فتنسب إلى عدنان . ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقا أو عدنانية حقا دون أن يأتي بالبرهان على صدق هذه الدعوى؟! أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطروديين ، هاجروا من طرود إلى إيطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع أن نصدق زاعمي يزعم لنا الآن مثلا أن الشعب البريطاني إنما هو شعب إسرائيلي هاجر إلى البلاد البريطانية؟ وما قيمة هذه الأحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحابهم لأغراض والأهواء للذة والمنفعة ؟ !

الثاني : هذه الهجرة التي يقولون إن فريقاً من عرب اليمن قد اضطروا إليها اضطراراً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن أن هذه الهجرة حق لا شك فيه ؛ فهي من أحاديث القصاص إلى أن تقوم عليها الأدلة العلمية . نعم ! ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سباً كثيرة

فتمزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف مزقت سبأ كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي مزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت إليها ، ولم تستكشف بعدُ نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . وإذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها إلى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الإسلام ، واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس إماماً .

نحن إذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ، ولا نظمتنا إلى هذه الهجرة . مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى إلى نظرية عربية تعكس نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي أن العرب العاربة هم معدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء إسماعيل بعد أن كانت الإسماعيلية قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر بن إسماعيل بن إبراهيم . ونحن لا نشك في أن العرب العاربة إنما هم العدنانيون ، وفي أن العرب المستعربة إنما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الإسلام لا قبله .

وإذن فن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذي يدل عليه لفظ « اللغة العربية الفصحى » أن يعتمدوا في هذا التحديد على المواطن الجغرافي لا على الأنساب والأساطير . والموطن الجغرافي للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة . فنحن إذا ذكرنا العدنانية إنما نريد سكان هذا الإقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً كما بصحة هذه الأنساب التي تنتهى إلى عدنان . ونحن إذا ذكرنا

القحطانية وإنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون
أن يكون هذا قبولا منا لهذه الأنساب التي تنتهي إلى قحطان .

ونحن إذن بإزاء لغتين : إحداهما 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 نشط حين ننكر ما يضاف
إلى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قبيل بلغة أهل الشمال قبل الإسلام .

٥ - الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي
العدناني نفسه . فالرواة يحدوثونا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان^(١) : كان
في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم ، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي
إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجريير .

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين ؛ لأننا
لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أي لأننا ننكر
نشك ، على أقل تقدير ، شكاً قويا في قيمة هذه الأسماء التي تسمى
القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه
القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقيني
ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعيننا الآن ، فلندعها إلى حين
نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بيننا رأي
فيها بياناً مجملاً في « ذكرى إني العلاء »^(٢) . إنما المسألة التي تعيننا الآن

(١) طبقات ابن سلام طبعة ليدن صفحة ١٣ والعمدة طبعة القاهرة جزء أول

وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل
عدنان قبل الإسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون^(١) على أن
قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام
فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من
المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور
الإسلام ، ولا سيما إذا صححت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة
العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازعين ، وأنه لم يكن بينهم من
أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فاذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه
قبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف
اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض
قرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من
ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو
العلاقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ،
سترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كندة أي من قحطان ،
وأخرى لزهير ، وأخرى لعنترة ، وثالثة للبيد ، وكلهم من قيس ، ثم قصيدة
طرفة ، وقصيدة لعمر بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة
كلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن
تكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام :
بحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في

(١) انظر الزهر للسيوطي النوع التاسع الى آخر النوع الثالث عشر صفحة ٩١
١١٧ جزء أول طبعة القاهرة ١٢٨٢ هـ .

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 نعرف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الإسلام حملاً . ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبتته البحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة وطبقة واحدة هي لغة قريش وطبقتها ، لم يكذب تناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءته وتعددت اللهجات (١) فيه وتباينت تبايناً كثيراً ، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة . ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء أكانت حركات بناء أو حركات إعراب . لسنا نشير إلى اختلاف القراء في نصب « الطير » في الآية « يا جبال أوّبي معه والطير » أوقفها ، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أوقفها في الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ، ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية : « وقالوا حجراً محجوراً » ، ولا إلى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم في الآية : « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » . لانشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن ، فنلك مسألة

(١) انظر الإتيان للسيوطي جزء ١ صفحة ٥٩ طبعة القاهرة ١٢٧٩ هـ .

معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن ، إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ، ويسيعه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرآته كما كانت تتكلم ، فأما لت حيث لم تكن تميل 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 تخفي ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوماً من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه ، فنكرها كافر في غير شك ولا ريب . ولم يوفقوا لدليل 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 مغتصباً في دينه ، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتمازوا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً لشيء من هذا . وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن^(١) وإنما هي شيء وهذه الأحرف شيء آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فمعنى

(١) نقل السيوطي عن المزني المرسى هذه الجملة التي لا تخلو من خطر وفكاهة مضحكة مخزنة . ما وهي : « وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها (أي بالأحرف السبعة) القراءات السبع ، وهو جهل قبيح » - الاتقان الجزء الأول صفحة ٦٢

أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها . يفسر ذلك قول ابن مسعود : إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل .
ويفسر ذلك قول أنس في الآية « إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأصوب قبلاً » أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود : « هل ينظرون إلا زقية واحدة » مكان « هل ينظرون إلا صيحة واحدة » .

الأحرف إذن اللغات التي تختلف فيما بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والإثبات وفي حركات الإعراب ، فليست من الأحرف في شيء ؛ لأن 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 ، فهاهم عن ذلك وألح في نهيمهم . فلما توفي النبي استمر أصحابه يقرئون 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 المسلمين التي كانت تغزو وترابط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة . فرفع الأمر إلى عثمان ، فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الإنجيل ؛ فجمع لهم المصحف الإمام وأذاعه في الأمصار ، وأمر بما عداه من المصاحف فحى محواً .

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

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

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقريش وخزاعة . ولكن الثقات يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضاً . وربما كان من الحق علينا أن نثبت في هذا المكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا إليه وتبين أننا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة ، وإنما هم قوم آخرون أضافوا إلى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئاً لم ينزل من السماء (١) .

ولعل خير ما نستطيع أن نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف ؛ قال : « قال أبو جعفر : فإن قال لنا قائل : فإذا 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 ، وإلا فإن لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بعد مكمه صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الأمر ، والنهي ، والوعد ، والوعيد ، والجلد ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول في ذلك إن الأحرف السبعة لغات في القرآن سبع متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن ، كما كان يقول بعض من لم يمعن النظر في ذلك ، فتصير بذلك إلى

(١) الحس السيوطي في كتاب الإتهان آراء العلماء في معنى الحديث أنزل القرآن على سبعة احرف ، في فصل قيم يحسن رجال الدين من الأزهريين أن يقرؤه ويتدبروه ؛ فقد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التي نقلها عن الطبري ؛ لأن السيوطي كان يكتب باللغة التي لاتزال تفهم في الأزهر إن صدق ظننا . انظر الإتهان جزء ١

القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذي لب . وذلك
أن الأخبار التي بها احتججت لتصحيح مقالتك في تأويل قول النبي صلى
الله عليه وسلم « نزل القرآن على سبعة أحرف » هي الأخبار التي رويتها عن
عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وأبي بن كعب رحمة الله عليهم وعمر
رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم تماروا في
تلاوة بعض القرآن فاختلّفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض
مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأ
ما قرأ بالصفة التي قرأ ، ثم احتكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان
من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوّب 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 الإسلام لما رأى من تصويب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارئ منهم على اختلافها ، ثم جلّاه الله عنه
ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف
فإن كانت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل
متفرقة في القرآن مثبتة اليوم في مصاحف أهل الإسلام ، فقد بطلت معاني
الأخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم أنهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا إلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأمر كلا أن يقرأ كما علم ؛ لأن الأحرف السبعة إذا كانت
لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه .
لأن كل تال فانما 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 ؛ إذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً

في لفظ ولا افتراقاً في معنى . وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين
 القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذي أوجه ! وفي صحة الخبر عن الذين
 روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن على عهد رسول الله صلى عليه
 وسلم فإنهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على
 ما قد تقدم ووصفناه أئبن الدلالة على فساد القول بأن الأحرف السبعة إنما
 هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة
 باتفاق المعاني ، مع أن المتدبر إذا 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 قبله ذلك واعتلاله لقبله
 ذلك بالأخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه
 قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وأن بعضهم قال هو بمنزلة قراءة
 عبد الله (إلا زقية) وهي في قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ،
 علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته ، وأن مقالته فيه مضادة حججه ؛ لأن
 الذي نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية ، وإما
 تعال أو أقبل أو هلم ، لا جميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع عنده ،
 في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى .
 وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله 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 إفساد حجته لقوله
 بقوله ، وإفساد قوله بحجته ، فقييل له ليس القول في ذلك بواحد من
 الوجهين اللذين وصفت ، بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن من
 لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني

كقول القائل : هلم وأقبل وتعال وإلى وقصدى ونحوى وقربنى ونحو ذلك
تختلف فيه الالفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت
بالبیان به الألسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعمن روينا عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل وقول
(ما ينظرون إلا زقية) و (إلا صيحة) . فإن قال : ففي أى كتاب الله نجس
حرفاً واحداً مقروءاً بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم للرسول
صحة ما ادعيت من التأويل فى ذلك ؟ قيل : إنا لم ندع أن ذلك موجود
اليوم ، وإنما أخبرنا أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على
سبعة أحرف » على نحو ما جاءت به الأخبار التى تقدم ذكرناها وهو
وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا فى ذلك للعلل التى قد بينا . فإن قال : فما بال
الأحرف الأخر الستة غير موجودة إن كان الأمر فى ذلك على ما وصفت
وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلن
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 فى ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهى
مأمورة بحفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت فى قراءته وحفظه
بأى تلك الأحرف السبعة شاءت ؛ كما أمرت ، إذا هى حثت فى يمين
وهى موسرة ، أن تكفر بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعق 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 فى
ذلك الواجب عليها من حق الله . فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته
وخيرت فى قراءته بأى الأحرف السبعة شاءت ، فرأت ، لعله من العليل
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 . فإن 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 بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قتل أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر
 رضي الله عنه فقال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهافتوا
 تهافت الفراش في النار ، وإني أخشى ألا يشهدوا موطناً إلا فعلوا ذلك حتى
 يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى ، فلو جمعته وكتبته . فنفر منها
 أبو بكر وقال : أفعلم ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فتراجعا في
 ذلك . ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت . قال زيد : فدخلت عليه وعمر
 محزئ ، فقال لي أبو بكر : إن هذا قد دعاني إلى أمر فأبيت عليه ، وأنت
 كاتب الوحي ، فإن تكن معه اتبعتهما ، وإن توافقتني لا أفعلم . قال :
 فاقنص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : نفعل ما لم
 يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى أن قال عمر كلمة : وما عليكما
 لو فعلتما ذلك ؟ قال : فذهبتا ننظر ، فقلنا لا شيء والله ، ما علينا في ذلك
 شيء . قال زيد : فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأدم وكسر الأكتاف
 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 إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج
 إرمينية ، فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ،
 أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج إرمينية ، فحضرها

أهل العراق وأهل الشام ، فاذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبي بن كعب
 فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق
 يقرءون بقراءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل
 الشام ؛ قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال
 إني مدخل معك رجلاً لبيياً فصيحاً ، فما اجتمعنا عليه فاكتبناه ، ^١
 اختلفنا فيه فارفعاه إلى . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص . قال : فلكن
 بلغنا « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » قال زيد فقلت « التابوه » وقال أبو
 بن سعيد « التابوت » ، فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب « التابوت » . قال
 فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية « من المؤمنين رجال
 صدقوا ما عاهدوا الله عليه » إلى قوله « وما بدلوا تبديلاً » . قال : فاستعرضت
 المهاجرين أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الأنصار
 أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدت عند خزيمه بن ثابت
 فكتبها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين « لقد جاءكم
 رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . . » إلى آخر السورة
 فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت
 الأنصار أسألم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدت مع رجل آخر
 يدعى خزيمه أيضاً ، فأثبتها في آخر « براءة » ، ولو تمت ثلاث آيات بختمها
 سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً ، ثم أرسلت
 عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها إليها ، فأعطته
 إياها ، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها إليها ، وطابت
 نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله
 ابن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت غسلًا ^(١) .

كما نظر إلى الطبرى كيف يذود عن موقف عثمان بإزاء هذه الأحرف الستة
 راء بحاها رحمة بالمسلمين وإشفاقاً عليهم أن يتورطوا في الخلاف والمراء
 لا ينبغي فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى :
 قال قال بعض من ضعفت معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها
 بل الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : إن أمره إياهم بذلك
 فكن أمر إيجاب وفرض ، وإنما كان أمر إباحة ورخصة ؛ لأن القراءة بها لو
 أبت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف
 ليعلم عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من
 جملة الأمة ؛ وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في
 ساءة بها مخيرين بعد أن يكون في نقلة القرآن من الأمة من تجب بنقله
 بجهة ببعض تلك الأحرف السبعة . فاذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم
 يسكنهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله ، بل كان
 عكس عليهم من الفعل ما فعلوا ؛ إذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو
 رة للإسلام وأهله ، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل
 سكو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة
 ذلك (١) .

وأنظر إلى هذا النص الذى يقطع كل خصومة في هذه القراءات التى
 سلمنا لها ، وقلنا إن مصدرها اختلاف اللهجات ، قال الطبرى :
 « فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين
 وتف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي
 صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف » بمعزل ؛ لأنه
 يوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا

المعنى يوجب المراء به كفر الماري به في قول أحد من علماء الأمة
 أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع
 المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية ، على ما قد قدمنا ذكرها
 هذا الكتاب (١) .

فلندع هذا الاستطراد ، ولننضم فيما كنا فيه فنقول : إن هذا النوع
 اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقسيمه
 وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره
 كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللهجات
 واختلاف اللهجات . وإذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعراً ولا
 بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل ، فكيف
 استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ؟ وكيف
 تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقسيمه الموسيقي .
 كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة ، وبين الأوزان
 الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن . وليس
 شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام
 يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على
 الاختلاف بعد الإسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه
 العصر الجاهلي .

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام
 ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف .

أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد
 نزلت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتتقيد
 لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي إن الإسلام قد فرض على
 جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش . فليس غريباً أن تقيد هذه
 بل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها ، في أدبها بوجه عام . فلم يكن
 قيس أو القيسى حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس
 لها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح في غير
 العربية من اللغات القديمة والحديثة ؛ كان للدوريين من اليونان
 القدماء الدوري وأوزانهم الدورية ، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم
 اليونية . ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والأوزان
 اليونية والنثر الأتيكي ، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان
 يصنع في أثينا من مناهج النظم والنثر ، ويصطنعون اللغة اليونية التي هذبها
 الأثينيون في الكلام ؛ فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم
 لأثينهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم^(١) . وكذلك
 العرب بعد الإسلام : عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز
 به من لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها . والأمر كذلك في الأمم
 العظيمة الكبرى ذات الأقاليم المتناهية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي
 المتعدد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو فرنسا . ففي فرنسا
 بجانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها
 لها ؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهر آثراً أدبية أو علمية
 يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية . وقليل جداً من بينهم

(١) انظر تاريخ الآداب اليونانية تأليف الفريد كروازيه وموريس كروازيه الجزء

من يذهب مذهب « ميسرال » فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة .
وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلاً آخر قد يدعش له الذين يدعشون
الأدب العربي ؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب .
أن في لغتنا المصرية العصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القل
فلأهل مصر العليا لهجاتهم ، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولأهل القل
لهجاتهم ، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين
اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فأهل مصر
يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا ، وهش
يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء
فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام .
هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي
عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب
الإسلام ، 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 الإسلام أم بعده ؟ أما نبي
فنتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين
أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجه
التي كانت تسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش
قبيل الإسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز . فلما جاء الإسلام
عمت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي
جنباً لجنب .

وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أول

من عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين عاصروه أولم يجاوروه .

لما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدها في القرآن والحديث وما قبلها من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش ، فما نرى أنه يحتمل أو جدالا ؛ فقد أجمع العرب على ذلك بعد الإسلام ، واتفقت كلمة شيوخهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش ، أو على أن هذا الحرف الذي بقي لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قريش (١) . وقد يكون من التكلف والتحذق أن يجمع العرب كافة على أن القرآن هو لغة قريش ، وألا يظهر في العصر الإسلامي الأول ولا في أيام أمية ولا في أيام بني العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من لغوية الأعجمية 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 مهما تكن هذه القبيلة .

والواقع أن لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين في لغة العرب : إحداهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال . وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة لا تقبل صحتها شكاً ولا ريباً إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا جماع من جهة ، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن بقريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم قريش للفظ القرآن في غير مشقة مختلف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صح في حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه القرشيين من جهة خامسة ، أن نسلم بأن لغة القرآن إنما هي لغة قريش .

(١) انظر الفصول التي أشرنا إليها من كتاب المنزه آتفا

ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش من قبيل
 الحجاز ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقميس وتميم ، ومنها اليمنى كخزرج
 والأوس والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهى
 القبائل اليهودية التى كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا
 النسب وفى انهاء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر . ومع
 فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الإسلام . ونحن إذا فك
 عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية
 فلنبحث عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية فى شم
 البلاد العربية قبيل الإسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر فى هذه السيادة الفارسية فى الحيرة أو
 السيادة الرومية فى أطراف الشام ؛ فقد كانت هناك أسر عربية تمثل
 السيادة ، وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر
 تكن فيما يظهر حجازية ، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة ، إنما كانت
 بيئات مختلطة أقرب إلى الأعجمية منها إلى أى شىء آخر . فلم تبق
 بيئات أربع : بيئة كندية فى نجد ؛ ولكن هذه البيئة كانت يمنية إن
 ما زعم الرواة والمؤرخون . وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكن
 من أن تسلط سلطانها السياسى والاقتصادى والدينى على شمال البلاد
 العربية . وبيئة أخرى قرشية فى مكة ، كان لها سلطان سياسى حقيقى
 ولكنه قوى فى مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى كان يعتر بسطة
 اقتصادى عظيم ؛ فقد كان مقدار عظيم جدا من التجارة فى يد قريش
 وكان هذا السلطان يعتر بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان يح
 إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش
 إذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطا

فبفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيئة ثالثة هي بيئة الطائف ،
 ولها شيء من السلطان الاقتصادي ولكنها لم تكن تداني البيئة المكية .
 رابعة في شمال الحجاز ، هي هذه البيئة العربية اليهودية في يثرب وما
 ولكنها نظن أن أحدا لا يفكر في أن يقول إن هذه اللغة العربية
 كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلا
 أن هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تداني قريشا فيما كان لها من

لغة قريش إذن هي هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل
 حجاز فرضا لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات
 السياسية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الأسواق التي يشار إليها في
 الأدب ، كما كان الحج ، وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش .
 ولكن ما أصل لغة قريش ؟ وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت في لفظها
 وآدابها حتى انتهت إلى هذا الشكل الذي نراه في القرآن ؟ كل هذه
 لا سبيل إلى الإجابة عليها الآن ؛ فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه
 لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التي كانت شائعة في هذا القسم
 من آسيا . ونحن نكاد نأمن من الوصول في يوم من الأيام إلى تاريخ علمي
 لهذه اللغة قبل ظهور الإسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل
 في هذه اللغة ، ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت
 حدود الطبيعي إلى هذا الوجود الفني الراق الذي يظهر في الآداب !

ونظن أنا في غير حاجة إلى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف
 لج فيه بعض أنصار القديم ، فأخذ يسألنا : كيف فرض الإسلام
 قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة ؟ فإيراد

هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من بطباع الأشياء . فقد فرض الإسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالات قويا . وقبل أن يفرض الإسلام لغة قريش على المسلمين فرضت لغتها على ما حولها من الأرض ، ثم على إيطاليا ، ثم على الإمبراطور الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق ومن بعد ذلك فرضت الأمم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على من الأرض .

ولنتقل إلى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان الظاهر القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة ؛ لأنهم لم يتعودوا مثل الريبة في البحث العلمي . وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبيهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك ولا عسراً ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قعد على القرآن والحديث كما يقعد الثوب على قد لا بسه لا يزيد ولا ينقص عمراً طولاً وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء . هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تدفعنا على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله . إنما أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة ، وعلى أن نسأل أنفسنا ليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة وإنما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليل يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق أن فلانا أقبل

عباس وقد اعد له طائفة من المسائل^(١) تتجاوز المائتين حول لغة القرآن ،
 حتى يلقى عليه المسألة . فاذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك
 أشعارها ؟ فيقول : نعم ؛ قال امرؤ القيس أو قال عنتره أو قال غيرهما من
 عراء . . . وينشد بيتا لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع
 لصحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن .

وهنا نتمس أمرا من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم ،
 فنحن سنمضي في طريقنا كما بدأنا لا مورابين ولا مخادعين : أليس من
 يمكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف
 صنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام
 عليه . لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب ،
 لإثبات أن عبدالله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن
 لغيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن
 عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة . وأنت تذكر
 معه مع نافع بن الأزرق هذا ، وعمر بن أبي ربيعة حين أنشده :
 . أمن آل نعم أنت غاد فبكر .

وأنت تعلم أن عبدالله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى
 ابن ودس على مولاة شيئا كثيرا ، وهو عكرمة^(٢) . وأنت تعلم أن إثبات
 الحفظ الكثير لعبدالله ابن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ؛ لأن

(١) انظر كتاب الكامل للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مقدارا حسنا من هذه
 نقل التي عرضها نافع على ابن عباس ، والمبرد يروي أكثر هذه المسائل عن أبي عبيدة
 بن الأشعث وينتهي السند إلى عكرمة . الكامل صفحة ٥٤٢ : إلى ٥٧٢ طبعة ليبزج .
 (٢) قال سعيد بن جبير : لو كف عنهم عكرمة من حديثه لشدت إليه المطايا .
 ابن مطاوس لو أن مولى ابن عباس هذا اتقى الله وكف من حديثه لشدت إليه المطايا .
 ابن سعد الجزء الثاني القسم الثاني صفحة ١٣٣ .

ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولأن ابن عباس أجاب ابن الأزرقي حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس ، بقوله رأيت أحفظ من علي . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل مدينة العلم ، ويجعل عليا بابها .

بل ليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سهولة ويسر لا لشيء إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير ، وهو أن 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 واتخذ سبيلا إلى ما أراد . ولعل لهذه القصة أصلا يسيرا جدا ، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة ، فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت مستقلة يتداولها الناس .

وهذا النحو من التكلف والنحل للأغراض التعليمية الصرفة شائعا معروفا في العصر العباسي ، ولا سيما في القرن الثالث والرابع . ولم أريد أن أطيل ولا أن أعمق في إثبات هذا ، وإنما أحيلك إلى كتاب الألباني على القالي ، وإلى ما يشبهه من الكتب ، فسترى طائفة من الأحكام والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالا ونساء شبابا وشيبا . وسترى (١) بشيئا خمساً اجتمعن وتواصفن أفراس آباتهن ، فتقول كل واحدة منهن في فرأيتها كلاما غريبا ومسجوعا يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حتما في حين إنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخليل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهيق ويظهر كثرة ما وعى

(١) الآمال الجزء الأول الطبعة الثانية صفحة ١٨٧ وما يليها .

وقل مثل ذلك في بنات^(١) اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج
 ولعل تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في
 عمل الرجل الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل .
 وبمثل هذا كثير شعراً ونثراً وسمياً ، تجده في الأمالي والعقد الفريد وديوان
 أبي لأبي هلال وغيرها من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النحو من
 عمل هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الإنشاء .
 ولكنني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد إليه لأقول ما كنت
 على منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا
 تخمير الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا
 آدابهم ولا حضاراتهم ، بل لا يمثل لغتهم - أليس هذا الشعر قد وضع
 وضعاً وحمل على أصحابه حملاً بعد الإسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في
 ذلك . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب
 بشفقة التي حملت الناس على وضع الشعر والنثر ونحلها بعد الإسلام .

(١) كتاب الامالي الطبعة الثانية صفحة ١٦ وانظر أيضاً صفحة ٨٠ وما يليها
 ترى قصة أبلغ في إثبات ما نريد؛ لأن النسوة اللاتي يتكلمن فيها حيريات يسجنن اللغة
 صحيحة مسجوعاً عباسياً .

الكتاب الثالث

أسباب نحل الشعر

١ - ليس النحل مقصوراً على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها أن
بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن و
الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ، ويرد
شيء فيه إلى أصله . وإذا كان هناك شيء يؤخذ على الذين كتبوا تاريخ
العرب وآدابهم فلم يوفقوا للحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا إلاماً كافياً بتاريخ
الأمم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي
من قبلها ؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف
ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر
أحد ، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطاتها على العالم القديم
والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ
العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم
ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين : الأمة اليونانية و
الرومانية ؛ فقد قدر لهما بين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر
العربية في العصور الوسطى : كلتاها تحضرت بعد بداوة . وكلتاها خضت
في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاها انتهت

من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على
 الجاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلتاهما لم تبسط سلطانها على
 من عبثاً ؛ وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع
 بالآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً ، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .
 وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان
 بدعوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ،
 حتى بها تكوينها السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان
 وما إلى من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ،
 كما ترك اليونان والرومان للإنسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم
 . وليس من العجيب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة
 على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان
 وما من وجوه كثيرة .

في الحق أن التفكير الهادئ في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى
 متشابهة إن لم نقل متحدة . ولم لا ! أليست هذه الإشارة التي قدمناها
 ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه ، تكفي لتحملك على أن تفكر في أن
 واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فأنتهت إلى نتائج
 أو متقاربة ؟

لو أننا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن أن
 من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب
 . وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها
 لهذا الكتاب والتي يجزء لها أنصار القديم جزعاً شديداً ، ليست مقصورة
 الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما
 من الأمتين الخالديتين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة نحل فيها الشعر

نحلا وحمل على قدمائها كذباً وزوراً ، وإنما نحل الشعر في الأمة التي
والأمة الرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به
وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها
مطمئنين إليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أمثلة
التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا
ذلك سبيلاً .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته
وأنها لن تنتهي غداً ولا بعد غد . وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج
تغيراً تاماً ما كان معروفاً متوارثاً من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما .
إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في
الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت إلى
أول هذا الكتاب ، وهو منهج « ديكارت » الفلسفي .

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا
والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصطنعه في
آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك
عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية
قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية . وهي كلما مضى عليها الزمن
في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب .

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الج
فليس ذلك إلا لأن في مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه
الغربية ، وآخريين لم يظفروا منها بحظ أولم يظفروا منها إلا بحظ قليل .
والعلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم ، واتجاه
الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي

الغد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم
 رين بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب
 اليونان والرومان .

وقد أحب أن تلم إماماً قليلاً بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي
 عرف الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل
 ما بعد هذا الإمام ماذا بقي مما كان يعتقد القدماء في تاريخ الآداب
 هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة
 و« هيرودوت » ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به في شأن « هوميروس » و« هيرودوس »
 وهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساساً
 لدرستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ إن من
 لم يقرأ ما كتب « هيرودوت » في تاريخ اليونان ، و« تيتوس
 ليفي » في تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين
 الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدث به
 المؤرخون ويرويه الطبري من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون
 حديثاً عن العرب في هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين
 لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم تستطع بعد أن تؤمن
 بحياتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير .

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء
 و« رخين » ، فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا
 المجال الناشئ ؛ فالمستقبل لمنهج « ديكارت » لا لناهج القدماء .

٢ - السياسة ونحل الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة
الموثرات التي دعت إلى نحل الشعر والأخبار. ولعل أهم هذه الموثرات
طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا ينمحي ولا يزول هو هذا المؤثر السياسي
يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جدا ،
الدين والسياسة. والحق أنه لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامي مهما تخصصنا
فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كما
فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلو
من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني
هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام ؛ فهم يحتاجون إلى
يعتزوا بهذا الإسلام ويرضوه ويجادوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور
وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأحلام
مطامع ومنافع ؛ فهم مضطرون إلى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا
وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم
بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بال
والسياسة ، واجتهادا متصلاً في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستقامة
منهما جميعاً ، فخلق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يخلص
مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد
يبحث عنه من فروع التاريخ . وسترى عند ما نتعمق بك قليلا في
الموضوع أنا لسنا غلاة ولا منخطئين .

وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذى اتصل بين
 النبي وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأولياؤها من ناحية أخرى . أما في
 أول عهد الإسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد
 كان هذا الجهاد جدليا خالصاً ، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بأزاء
 الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ،
 ليبلغ منهم ويفحهم ويضطرهم إلى الإغواء . وهو كلما بلغ من ذلك حظاً
 اقتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً
 سياسياً ، ولم يكن يطمع فى ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك فى
 بصره . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوى أسره اشتدت
 المناضلة قريش له وفتنتها إياه ، حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من
 الهجرة النبى إلى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة ، وعمّا أعد الأنصار
 بهجر النبي وإيوائه ، وعن النتائج المختلفة التى أنتجتها الهجرة . ولكننا نستطيع
 أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي
 وقريش وضعاً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد فى حله على القوة
 سيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدال والنضال بالحجة
 وليس غير .

• • •

منذ هاجر النبي إلى المدينة تكونت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية
 بما أسسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة
 من سنن القديمة ، إلى شئ آخركان فيما يظهر أعظم خطراً فى نفوس قريش
 من الدين وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية فى الحجاز ، والطرق التجارية
 بين مكة وبين البلاد التى كانت ترحل إليها بتجاريتها فى الشتاء والصيف .

وأنت تعلم أن محاولة الاستيلاء على العير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر. فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة، فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً، وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الإسلام 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 إلى 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 إلى جهاد سياسي بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة، أو بين قريش والأنصار. لم تكن موجودة من قبل. فالسيرة تحدثنا^(١) بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي إلى المدينة. وكان ذلك معقولا وطبيعياً؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى 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 إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة، وما هي إلا أن

(١) كانت أم عبد المطلب بن هاشم من بني النجار في يثرب وقد نفا عبد المطلب في حجرهم حتى استرده أخوه المطلب. وماتت أمينة بنت وهب أم النبي وهي راجعة من يثرب وكانت قد ذهبت إليها تزير النبي أخواله فيها. سيرة ابن هشام طبعة القاهرة

صطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أحد » . وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون . يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه . كان الموقف دقيقاً ؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش ، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ؛ فإن النبي كان يحرض عليه ويثيب صحابه ويقدمهم ويعدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا^(١) .

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . أنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة ، حدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة ؛ فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ . ولقد مضت قريش في جهادها باللسان والآنفس والأموال ، عانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم إذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى في المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح يدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة طلباً أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة السياسية ، وألقى الرماد على هذه النار التي كانت متأججة بين قريش والأنصار

وأصبح الناس جميعاً في ظاهر الأمر إخواناً مؤتلفين في الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفي بعد الفتنة بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة . فأى غرابة في أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور ، وفي أن تستنفذ الفتنة بعد نومها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد . وفي الحق أن النبي لم يكذب يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون ، قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون ، ولئن تكون وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش . فما هي إلا أن أذعن الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش . وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين ، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبد الأنصارى الذى أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلوات 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 إلى ما كان من انتفاض العرب على المسلمين أيام أبى بكر ، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التى كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التى سفكت في الغزوات . وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدوثوننا أن

هي عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي (١). وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهي أن قريشاً والأَنْصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي ، وكانوا حراساً على روايته ، يحدون في ذلك من اللذة والشهامة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر .

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم ، فاذا حسان في نفر من المسلمين يشدهم شعرا في مسجد النبي ؛ فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ! قال حسان : إليك عني يا عمر ! فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى ؛ ففضى عمر وتركه (٢) . وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تظمن إلى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي ، وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد . وكان عمر قريشياً 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 (٣) ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير عصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

(١) الاغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥

(٢) الاغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦

(٣) كان عمر يتبع الشعراء ويشد على من خالف منهم عن قواعد الاسلام أقل مخالفة . ولعل ذلك مصدر سؤاله أبا موسى في الكوفة عما أحدث لبيد والأغلب ؛ فقد زاد لبيد حين علم أنه أعرض عن الشعر . انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٣٠ . وانظر كذلك قصة الخطيئة والزبرقان . طبقات ابن سلام صفحة ٢٥ ، وانظر حديثه مع عبد بن الحجاج ، طبقات ابن سلام صفحة ٤٣ ، وانظر إقامته للحد على من أنشد شطراً لعنمة بن عبدية يعرض ببعض الناس . طبقات ابن سلام صفحة ٣٢

تحدث الرواة^(١) أن عبدالله بن الزبير وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر ، فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلا ضريراً حسن الخديعة يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالوا : جئناك لتدعونا لينا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده . قال : هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء . قال : هذان أخواك قد أقبلنا من مكة يريدان أن يُسمعاك ويسمعا لك . قال حسان : إن شئنا فابدأ ، وإن شئنا بدأت . قالوا : بل نبداً ، فأخذنا ينشدها مما قالت قريش في الأنصار حتى فاروا أخذ يغلي كالمرجل ، فلما فرغا استوتوا كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة . وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقصا عليه الخبر . قال عمر : سأردهما عليك إن شاء الله ، ثم أرسل من ردهما ، حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدنا ما شئت ؛ فأنشدنا حتى اشتقنا . وقال عمر بعد ذلك — فيما يتحدثنا صاحبه الأغاني — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن فأما إذ أبوا فاكتبوه^(٢) . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع .

قال ابن سلام^(٣) : وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل الجاهلية ، فاستكثرت منه في الإسلام . وليس من شك عندي في أن استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجي فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشورة إلى عثمان ، تقدمت الفك السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عص

(١) الأغاني طبعه بولاق جزء ٤ صفحة ٥

(٢) أغاني جزء ٤ صفحة ٥

(٣) طبقات ابن سلام صفحة ٦٢

قريش . واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبية الأخرى بين
عرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض .
كان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر
كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب .

في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : أخفقت
هذه الخطة التي كان يخططها عمر ، وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان
من الضغائن قبل الإسلام . وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيه في
صاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية . ويكفي أن
نقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية
يزيد بن معاوية ، لتعلم إلى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى
عصبيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة^(١) التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شيب
بنت معاوية نكايه في بني أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ،
قال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ! وأما يزيد فقد كان صورة
لجده أبي سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وخط على الإسلام وما سنه
ألماس من سنن ، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار ، فاستغفاه
قال : أتريد أن تردني كافراً بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا
جابه وهجا الأنصار هجاء مقدعاً مشهوراً .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجده أبي سفيان ، يؤثر العصبية على
كل شيء . وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها
رمات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمتم فيها قريش من الذين انتصروا
بها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين

(١) الأغاني طبعة بولاق جزء ١٣ صفحة ١٤٨ وما يليها وجزء ١٤ صفحة ١٢٢

يقصون وقعة الحرة إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا ، أى من الذين أذلوا قريشاً .

ولست فى حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى (١) التى تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب إلى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصارى الوحيد الذى شايح بنى أمية إلى أن يقول :

يا سعد لا تجب الدعاء فما لنا نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الإله لقومنا أنقل به نسباً على الكفار .
إن الذين ثووا بيد منكم يوم القلب هم وقود النار
وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو أو ولى عهد يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم المسرف كيزيد ، والمقتصد كعواوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد فى العصبية إلى شىء يشبه العطف على الأنصار والرثاء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الرائين للحافظين لعهدهم والرأعين لوصية النبى فيهم . فقد يحدثنا الرواة (٢) أنه بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقولون فلأمهم على ذلك وذكروهم موقع شعر حسان من النبى . وأثر ذلك فى نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر ، فهو حسان الدلالة على ما أريد أن أثبتة من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الحديد الذى وقفته منهم قريش : —

(١) الاغانى طبع بولاق جزء ١٤ صفحة ١٢٧ .

(٢) الاغانى جزء ٤ صفحة ٧

أقام على عهد النبي وهدية
 أقام على منهاجه وطريقه
 هو الفارس المشهور والبطل الذي
 إذا كشفت عن ساقها الحرب حشها
 وإن امرأ كانت صفيّة أمه
 له من رسول الله قرين قريبة
 فكم كربة ذب الزبير بسيفه
 فما مثله فيهم ولا كان قبله
 ثناؤك خير من فعال معاشر

حواريه والقول بالفعل يعدل
 يوالى ولى الحق والحق أعدل
 يصلو إذا ما كان يوم محجل
 بأبيض سباق إلى الموت يرقل
 ومن أسد في بيتها لمرفل
 ومن نصره الإسلام مجد مؤثل
 عن المصطفى والله يعطى فيجزل
 وليس يكون الدهر ما دام يذبل
 وفعلك يابن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد
 النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبي لهم وإنصافه
 وإيادهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به ؛
 لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيرا ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد
 إليها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها
 ضعفاً لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نقر من آل الزبير ومن حفدة عبد الله بن الزبير
 بالدقة . أفستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدت هذه الأبيات وطولتها
 وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت
 تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه
 عبد الله بنوع خاص ؟

واستطراد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضاً ؛ فقد ذكرت
 لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار ، وهم يتحدثون — كما رأيت —
 أن النعمان بن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتاً نروها لك .

فسترى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ، أو قل يمالئهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذى شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذا القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكراً لعهد النبي ، أو احتفاظ بمودة الأنصار ليوم الحاجة . قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوى إلا تعطنا الحق تعترف	لحى الأزد مشدوداً عليها العمام
أيشتمنا عبد الأرقام ضلّة	وماذا الذى تُجدى عليك الأرقام
فما لى ثأر دون قطع لسانه	فدونك من ترضيه عنك الدراهم
وراعٍ رويداً لا تسمنا ذنية	لعلك فى غب الحوادث نادم
متى تلق منا عصبه خزرجية	أو الأوس يوماً تخترمك المخارم
وتلقاك خيل كالقطا مستطيرة	شماطيظ إرسال عليها الشكائم
يسومها العمران عمرو بن عامر	وعمران حتى تستباح المخارم
ويبدو من الخود العزيزة حجلها	وتبيضس من هول السيوف المقادِم
فتطلب شعب الصدع بعد التمامه	فتعزبه فالآن والأمر سالم
وإلا فتوبى لأمة تُبَّعِيّة	تواريث آبائى وأبيض صارم
وأسمر خطى كأن كعوبه	نوى القسب فيها لهذى خثارم
فإن كنت لم تشهد بيدر وقبعة	أذلت قريشاً والأنوف رواغم
فسائل بنا حي لؤى بن غالب	وأنت بما يخفى من الأمر عالم
ألم تبدر يوم بدر سيوفنا	وليلك عما ناب قومك قاتم
ضربناكم حتى تفرق جمعكم	وطارت أكشف منكم وجماعم
وعادت على البيت الحرام عرائس	وأنت على خوف عليك التمام
وعضت قريش بالأنامل بغضة	ومن قبل ما عضت عليك الأدهام

فكنا لها في كل أمر نكيسه
 فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا
 وإنى لأغضى عن أمور كثيرة
 أصانع فيها عبد شمس وإنى
 فما أنت والأمر الذي لست أهله !
 إليهم يصير الأمر بعد شتاته
 بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم
 فظاهر جداً أن هذه الآيات الثلاثة الأخيرة ، على أقل تقدير ، قد
 حملت على النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن
 الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم
 السياسي إلى تأييد الحزب المغاوي لبني أمية ، فانضموا إلى علي ، فلسنا
 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 إلى مروان بن الحكم تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك .
 فأنت ترى إلى أي حد كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار .
 وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطراذين
 كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير
 المناهضة خصومها .

ولكنني 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 أخى الخليفة مروان من هذا
 النضال العنيف الذي لم يبق لنا منه إلا آثار ضئيلة (١) .

(١) أغاني جزء ١٣ صفحة ١٥٠ وما يليها .

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الشاعرين . وهم مضطرون إلى أن يختلفوا ؛ فقد دخلت العصبية في الرواية أيضا . أما الأنصار فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصاري كان يحب امرأة صاحبه القرشي ويختلف إليها ؛ فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ، وأنبأت هذ زوجها ، فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته ؛ وأخفاها في إحدى الحجور ، واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها . فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجور ، فإذا هو يرى امرأته ، ففسد الأمن بين الصديقين . وأما قریش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفاء لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعايةً لحمة الصديق .

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

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشي لصاحبه :

أزجر كلابك إنها قلطية بُقِعَ ومثل كلابكم لم تصطد

فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمر يغنيننا عن المتصيد

إنا أناس ريتون وأمكم ككلابكم في الولوج والمتردد

حزناكم للضب تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهند

وعظم الشربين الصديقين منذ اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:
 صار الدليل عزيزاً والعزیز به ذلٌ وصار فروع الناس أذناً
 زلزل للمتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أرباباً
 وفارقوا ظلمكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنساباً
 على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشي بشعراء من
 مشهورين . ثم تجاوز الأمر الشعراء والشعراء وانتهى إلى معاوية ، فأرسل إلى
 سعيد بن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من
 شاعرين مائة سوط ، وكان سعيد عطوفاً على الأنصار في أيام معاوية ، كما
 كان الزبير عطوفاً عليهم أيام عمر . وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان
 صداقة ، فكره أن يضربه ، وكره أيضاً أن يضرب القرشي ، فعطّل أمر
 معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمرwan بن الحكم الذي أسرع
 بعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن بن حسان مائة سوط . هنا ذكر
 عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيراً في الشام هو النعمان بن بشير ،
 كتب إليه :

ليت شعري أغائب أنت بالشأ م خليلي أم راقد نعمان
 أمة ما تكن فقد يرجع الغائب يوماً ويوقظ الوسنان
 إن عمراً وعامراً أبونا وحراماً قدماً على العهد كانوا
 بهم مانعوك أم قلة الكتاب أم أنت عاتب غضبان
 أم جفاء أم أعوزتك القراطيس أم أمرى به عليك هوان
 يوم أنبتت أن ساقى رُضت وأنتكم بذلك الركبان
 ثم قالوا إن ابن عمك في بلوى أمور أتى بها الحدتان
 فنسيت الأرحام والود والصحبة فيما أنت به الأزمان
 إنما الرمح فاعلمن قناة أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيداً عطفاً أمره^(١)، وأن مروان أنفذه في الأنصاري وحده. قال معاوية: فتر ماذا؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان ليمضين أمرك في الرجل جميعاً. ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات:

يابن أبي سفيان ما مثلنا	جارَ عليه ملك أو أمير
أذكر بنا مقدم أفراسنا	بالحنو إذ أنت إلينا فقير
واذكر غداة الساعدي الذي	آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدرٍ وقد	مر بكم يوم بيادر عسير
إن ابن حسان له ناثر	فأعطه الحق تصح الصدور
ومثل أيام لنا شتت	ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها	تجول خزرًا كاظمات تزي
يصول حولي منهم معشر	إن صلت صالوا وهم لي نصير
يأبى لنا الضيم فلا نعتلى	عزٌ منيع وعديد كثير
وعنصر في عز جرثومة	عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطاً، واستمر عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا. ولكنه أخذ يذيع في المدينة مروان قد ضربه حد الحر مائة صوت وضرب أخاه حد العبد خمسين صوتاً فشتت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم. وأقبل على أخيه فطلب أن يتم عليه المائة ففعل، واتصل الهجاء بين الرجلين.

ولقد استطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتاباً خاصاً في هذه العصبية بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حو المسلمين أيام بني أمية؛ لا نقول في المدينة ومكة ودمشق، بل نقول

مصر وإفريقية والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع
 مفراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية بين قریش والأنصار من التأثير في شعر
 الحريقتين الذي قالوه في الإسلام ، وفي الشعر الذي نحلّه الفريقان شعراءهما
 الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين
 قریش والأنصار ، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى !
 تلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم
 إلى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمنية ؛ 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 ، ولقضاعة عصبيتها .

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

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفاً يسيراً من
 تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية
 هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون
 أول بمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً
 وتلا بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ؛ لأن

العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قُتل من الرث وال حفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية ، وراجع شعرها ، فإذا أكثره قد ضاع . وإذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة ؛ فاستكثرت من الشعر ، وقال منه القصائد الطوال وغير الطوال ، ونحلها شعراءها القدماء .

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هوشى كيعتقده القدماء أنفسهم ، وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه « طبقات الشعراء » ، وهو يحدثنا بأكثر من هذا : يحدثنا بأن قريشا كانت أقل العرب شعراً في الجاهلية ، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب نحلاً للشعر في الإسلام^(١) . وابن سلام يحدثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما بقي من شعر الجاهلية إلا أقله ، ولو جاهدوا وأفراً بلحاءكم علم وشعر كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ولا بأس بأن نلم به الإمامة قصيرة . فهو يرى أن طرفة بن العبد وعبيد الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرسل المصححين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : لما لم يكن هذان الشاعران قد قالوا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان الشهرة وهذا التقدم ؛ وإذن فقد قالا شعراً كثيراً ولكنه ضاع ، ولم يبق علم إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يُروى لهذين الشاعرين إلا قصائد عشر ، فأضافوا إليهما ما لم يقولا ، وحمل عليهما - كما يقول ابن سلام - حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه
 عن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم ،
 مؤكداً أن هذا الشعر منحول مخلق . وأى دليل على ذلك أوضح من هذه
 خصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عادا وثمود ولم يبق منهم باقية !
 وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود . ولكننا
 ما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ، ويحسون كما
 نحس ، أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب
 لها السياسي ومنها غير السياسي . كان القدماء يتبينون هذا ، ولكن مناهجهم
 من النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن
 شأية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئاً من أولية
 شعر العربي ، فروى آياتاً تنسب لخدمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزهير
 بن جناب ، ونحو هذا^(١) . وسرى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا
 شعر ، كما أن ابن سلام لم يستطيع أن يقبل شعر عاد وثمود^(٢) .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة
 نقف عليها لا تقبل الشك ، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع
 السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على نحل الشعر
 الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة .
 فترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يتحدثنا بأن أهل
 هم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينحله الرواة في سهولة ، ولكنهم
 مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينحله العرب أنفسهم .

ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢ ، ١٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤

منها قاعدة علمية ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطرب حين يقرأ الشعرا
يسمى جاهليا أن يشك في صحته كلما رأى شيئا من شأنه تقوية العصبية
تأييد فريق من العرب على فريق . ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كا
القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت -
يقولون - دوراً في الحياة السياسية للمسلمين .

٣ - الدين ونحل الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية في تكلف الشعر ونحله وإضافته إلى الجاهليين ، لا نقول في العصور خرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر النحل أثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونا وأهينا القارئ بنوع من البحث يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا النحل أثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة ، دعت إليها الظروف المختلفة التي طغت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة . فكان هذا النحل بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ، وكان هذا نوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي ، وكل ما حمل بها من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء يرب وكهانهم ، وأخبار اليهود ورهبان النصارى ، كانوا ينتظرون بعثة نبي يربى يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب تاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع (١) . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لوناً آخر من الشعر المنحول لم يصف إلى الجاهليين من عرب الإنس

(١) راجع سيرة ابن هشام ص ١٩ وما بعدها و ٥٥ وما بعدها هامش الروض

وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجحش . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان هذه الأمة الإنسانية أمة أخرى من الجحش كانت تحيا حياة الأمة الإسلامية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الإنس بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون شعراء الإنس . فأنت تعرف قصة هيب و هيب ، وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لحوا بعد الإسلام بتسليط الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها . وفي القرآن (الجحش) أنبأت أن الجحش استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن ، فلانت قلوبهم بالله وبرسوله ، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد . وفي السورة تنبئ أيضاً بأن الجحش كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع يهبطون وقد ألموا إماماً يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع ، فرجموا بهذه الشهب ، وانقطع أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكذ القصاص والرواة يقرءون السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجحش حتى ذهبوا تأويلها كل مذهب ، واستغلوها استغلالاً لا حد له ، وأنطقوا الجحش بضرر من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه (١) .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجحش أداة من أدواتها وأنطقها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق

(١) انظر في هذا الموضوع كله تفسير الطبري جزء ٢٩ صفحة ٦٤ طبع بوسيرة ابن هشام جزء ١ صفحة ١٩٤ وما يليها ، وجمهرة أشعار العرب صفحة ١٧ وما يليها

لعن من قتل سعد بن عبادة ، ذلك الأنصاري الذي أبي أن يدعن
 أفة لقريش ، وقلنا إنهم تحدثوا أن الجن قتلته . وهم لم يكتبوا بهذا
 ، وإنما رووا شعراً قالت له الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
 ورميناه بسهمين فلم نخطئ فواده (١)

كذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب ؛

سعد قتيل بالمدينة أظلمت له الأرض تهتز العضاء بأسوق
 سي الله خيراً من إمام وباركت يد الله في ذلك الأديم الممزق
 وأيسع أو يركب جناحي نعامة ليدرك ما حاولت بالأمس يسبق
 رثت أموراً ثم غادرت بعدها بوائق في أكماتها لم تفتق
 كنت أحشى أن تكون وفاته بكفى سبنتي أزرق العين مطرق

عجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن .
 تحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا
 إلى الشماخ بن ضرار (٢) .

سعد إلى ما نحن فيه ؛ فقد أظهرناك على نحو من نحل الشعر للجن
 باسم الدين . والغرض من هذا النحل - فيما نرجح - إنما هو
 حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ، ولا يكرهون أن
 لهم : إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظراً قبل أن يجيء
 ، تحدثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الإنس ، وأخبار
 ورهبان النصراني .

(١) الجزء الثالث من القسم الثاني من طبقات ابن سعد ص ١٤٥

(٢) تنسب هذه الايات للشماخ وأخويه مزرد وجزء انظر طبقات ابن سعد
 قسم اول صفحة ٢٤٠ والاعاني جزء ٨ صفحة ١٠٢ وطبقات ابن سلام صفحة ٢٩

وكما أن القصاص والناحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت
 الجح ليجترعوا ما اخترعوا من شعر الجح وأخبارهم المتصلة بالدين ،
 قد اعتمدوا على القرآن أيضاً فيما رووا ونحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث
 التي تضاف إلى الأخبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون
 مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل . وإذن فيجب أن تخرج القصص
 والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأخبار والرسل
 كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن
 الناس زمانه .

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

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على نحل الشعر
 فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي
 يختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بني أمية وينتقل منهم إن
 هاشم رهط النبي الأدين . ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء ،

لك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام
أمية فيجهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية .
في أيام العباسيين فيجهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من
في الجاهلية . وتشد الحصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين
صن الروايات والأخبار والأشعار .

لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف ؛
وستقرائية القرشية كلها طموح إلى المجد ، حريصة على أن يكون لها
منه في قديمها كما أن لها حظاً منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية
اختلافها تنحل الأخبار والأشعار ، وتغرى القصاص وغير القصاص
لها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبي من ناحية . وأن الملك
مستقر فيها من ناحية أخرى . فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسية
تنحل الشعر أيام بني أمية وأيام بني العباس .

تست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال ؛ فأنت تستطيع أن تنظر
صيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء
رؤ . وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت إليه من أن بطون
كانت تحث على نحل الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت
حتمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش ،
تعطيك مثلاً صادقاً قويا لحرص قريش على نحل الشعر لا تتخرج في
ولا ترعى فيه صدقاً ولا ديناً .

المحدث صاحب الأغاني باسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهم قال :
أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجته أطلب منه
يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذا الأبيات الأربعة وقيل
حساناً ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : أعوذ بالله

الطائفة
الأصغر

أن أفترى على الله ورسوله ، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة
فعلت . فقال : لا ، إلا أن تقول سمعت حسناً ينشد رسول الله
عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ؛ فأبى عليّ وأبيت
فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال . فأرسل إلى فقال قل أبياتاً تمد
هشاماً - يعنى ابن المغيرة - وبني أمية . فقلت سمعهم لى ، فسماهم
اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك . فقلت :

ألا لله قوم و لدت أخت بنى سهم
هشام وأبو عبد مناف مدره الخصم
وذو الرحين أشباك على القوة والحزم
فهذان يدودان وذا من كئيب يرى
أسود تزدهى الأقران متعاون للهضم
وهم يوم عكاظ منعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبوا بسرّ الحسب الضخم
فان أحلف وبيت الله لا أحلف على أم
لما من أخوة بين قصور الشام والردم
بأزكى من بنى ريطة أو أوزن فى الحلم

قال : ثم جئت فقلت : هذه قالها أبى . فقال : لا ، ولكن
ابن الزبعرى ، قال فهى إلى الآن منسوبة فى كتب الناس
الزبعرى (١) .

فانظر إلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه
يكذب وينحل الشعر حسناً ، ثم لا يكفيه هذا النحل حتى يذيع
أنه سمع حسناً ينشد هذا الشعر بين يدي النبى ، كل ذلك بأربعة

ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح
 كذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ؛
 وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر
 ، والآخر يريد المال ، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر
 بن الزبيري شاعر قريش . ومثل هذا كثير .

جو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر ، وهو هذا الذي يلجأ إليه
 ل تفسير ما يجذونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة
 وثمود ومن إليهم ؛ فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن
 نقده وتحليله حين جدد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر
 يشبه مما يضاف إلى تبتع وحمير موضوع منحول ، وضعه ابن إسحاق
 إليه من أصحاب القصص^(١) . وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص
 يضيفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبتع وحمير ، وإنما هم يضيفون الشعر
 دم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى هايل حين قتله أخوه قابيل^(٢) . ونظن
 من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا النحو من السخف

جو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة
 عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة .
 هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا
 ألفاظه ومعانيه . ولأمراً شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب
 مطابق في ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل
 من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة
 عربية لا سبيل إلى الشك في عريبتها . وأنت توافقني في غير مشقة
 أن من العسير ، كما قدمت في الكتاب الأول ، أن نطمئن إلى كل هذا

الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه .
 عرفت رأينا في ذلك وفي قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ،
 حاجة إلى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً ، وهو أننا نعتقد أنه لا
 كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدراً
 للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد
 صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي ، بذل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص
 القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك إلى عالم جاد في علم
 القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي
 لفظ ونظم وأسلوب . وإنما هناك مسألة أخرى ، وهي أن العلماء وأصحاب
 التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القول
 وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير ، وعن
 الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .
 وهنا نوع جديد من تأثير الدين في نحل الشعر . فهذه الخصومات
 العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه
 الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظفروا
 دائماً مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموقنين للحق والصواب .
 يذهبون إليه من رأى . وأي شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد بما نزلت
 العرب قبل نزول القرآن ؟ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا
 بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغة
 وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قويا بصورة غريبة لهذا
 العربي الجاهلي . حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء ، على اختلاف
 ما كان ينظر فيه من فروع العلم ، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتج

بقدر ما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام : كأن كلام العرب قبل
 الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا ، وهم مجمعون على أن
 علماء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظاً فظاظاً . أفترى
 هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه
 حضارة العباسية من علم ودقة فنية ؟ . فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب
 جاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين
 على شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي
 يراه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسي الله الذي وسع السموات والأرض هو
 به : وهذا الشطر هو قول الشاعر المجهول طبعاً :

ولا يُكْرَسِيُّ علم الله مخلوق . .

لقد كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو
 تقصائه ؛ فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات
 حال اللغة وأهل الأدب ، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في
 م مهمما يكن الموضوع الذي تناولوه .

الأمر ما كان البِدْع في العصر العباسي عند فريق من الناس أن يرد كل
 شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس
 روم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لنحل الشعر للجاهليين حد .
 فإذا نظرت في كتاب الحيوان للعاجظ رأيت من هذا النحل ما
 يشكك ويرضيك .

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية
 لنحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأينا إلى الآن فنوناً من هذا
 التأثير ، ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطراً وأبعدها أثراً
 حدها عبثاً بقول القدماء واخحدثين ، وهو هذا النوع الذي ظهر عند ما

استؤنف الجدل في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا
 اليهود والنصارى . هذا الجدل الذي قوى بين النبي وخصومه ، ثم هلينا
 أن تم انتصار النبي على اليهود والوثنيين في بلاد العرب ، وانقطع الرد
 ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ، لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم
 للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان
 واقتطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسما من إفريقيا الشمالية
 انتهت هذه الفتوح واستقر العرب في الأمصار واتصلت الأسباب
 وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى ، استؤنف هذا الجدل في
 صورة أقرب إلى النضال منها إلى أي شيء آخر . وذهب المجادلون في
 النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها
 شيء من الإيجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب
 قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خالصة
 الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن
 قبل الإسلام قوماً يدينون بالإسلام ، أخذوه من هذه الكتب السماوية
 أوحيت قبل القرآن . والقرآن يحدثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة
 والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والإنجيل
 شيئاً آخر هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر
 ملة إبراهيم ، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع إلى الآن أن نتبين معالمها
 الصحيح . وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى
 قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان القرآن قد وقف من أولئك وذهب
 موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون ، فطعن في صحة ما بين أيديهم
 التوراة والإنجيل ، واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد قد ادعى

ولا إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها ، فقد أخذ المسلمون يردون
 الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنتى من دين
 آدم والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد
 دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين
 في عصر من العصور ، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت
 عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من
 إلى حين . وهؤلاء الأفراد يتحدثون ، فنجد من أحاديثهم ما يشبه
 الإسلام . وتأويل ذلك يسير ؛ فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو
 الإسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ؛ فأحاديث هؤلاء
 قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الإسلام ، لا لشيء إلا
 أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع
 الحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف
 الجاهليين ، والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن والحديث شبه قوى
 ضعيف .

لهمنا نصل إلى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج
 وتشرقيين خاصة ، وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن . فقد
 هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى
 بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا
 هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً ، واتمسوا هذا المصدر من شعر العرب
 جاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتحنفون منهم . وزعم الأستاذ « كليمان
 » في فصل طويل - نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ - أنه قد
 من ذلك بشيء قيم ، واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن .

هذا الشيء القيم ، وهذا المصدر الحديد هو شعر أمية بن أبي الصلت .
أطال الأستاذ « هوار » في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب
إلى أمية بن أبي الصلت ، وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقابلة
إلى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح ؛
هناك فروقاً بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص
ولو كان منحولاً لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا
صحيحاً ، فيجب — في رأى الأستاذ « هوار » — أن يكون النبي قد استلهم
به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن .

(الثانية) أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد
المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجليل .
وليصح أن النبي قد انفرد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استلهم
الأستاذ « هوار » — أو خيل إليه أنه استطاع — أن يثبت أن هناك شعراً جديداً
صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أنى من
الناس إعجاباً بالأستاذ « هوار » وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما يتم
إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب
وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فلأنى لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الشعر
الذي أشرت إليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواضع
لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعنينى هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر
أولا يكون ، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أعرض للوحي وما يتصل به
واللصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى ، كل ذلك لا يعنى
الآن ، وإنما الذى يعنينى هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعر
والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشككون

السيرة نفسها ، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود ، فلا يرون في
 رة مصدراً تاريخياً صحيحاً ، وإنما هي ، عندهم كما ينبغي أن تكون عند
 علماء جميعاً ، طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث
 هي الدقيق ليمتاز صحيحها من منحولها . هم يقفون هذا الموقف العلمي
 السيرة ، ويغلون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت
 موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق
 تبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو
 الأخبار دون النحو الآخر ؟ أيمن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا
 هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا
 مستشرقاً ولست رجلاً من رجال الدين ، وإنما أريد أن أقف من شعر
 بن أبي الصلت نفس الموقف العلمي الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعاً .
 أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية
 لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ،
 لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت .

إن هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتاب الارتباب كله في شعر
 بن أبي الصلت ، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة ؛ هجا
 وأيد مخالفه ، ورثى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفي
 عن رواية شعره ، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من
 الوثني الذي هجى فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة
 وبين مخالفهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق
 أن النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار
 . فما كان شعر أمية بن أبي الصلت إلا شعراً كغيره من الشعر ، لا
 أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن .

وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أخبار اليهود والنصارى . وقد ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه . ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئاً من شعره فيه دين وتحنف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه يدعو إلى مثل ما كان يدعو إليه النبي . وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صاحب هذا الدين الذي كان يدعو إليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود أيديوا النبي ووادعوه ، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسي والاقتصادي والديني ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذن شعر أمية بن أبي الصلت بدعاً في شعر المتحنفين من اليهود أو المنتصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعادى محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الإسلام ؛ فقد تعادى المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع . ولكن في شعر أمية بن أبي الصلت أخباراً وردت في القرآن ، كأخباره وصالح والناقة والصبيحة . ويرى الأستاذ « هوار » أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالفاً بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الخبر من جهة . وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى . ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذي 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 العرب عند النبي ، وبعضه عند النصارى ، وبعضه عند العرب أنفسهم ؟ وكان من اليسير أن يعرفه النبي ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين به .

زهاب . ثم كان النبي وأمية متعاصرين . فلم يكون النبي هو الذي أخذ عن
 ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول
 من ينحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص
 أن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي النحل ويوهم
 شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل ؟ بلى !

يتحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصلت وإلى
 من المتحنين الذين عاصروا النبي أوجاءوا قبله إنما نحل نحلا . نحله
 المون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للإسلام قدمه وسابقة في البلاد العربية .
 هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنين إلا مع
 من الاحتياط والشك غير قليل .

لهذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى
 ونظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم . وفي الحق أن
 قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحوها وعلى
 الشام . وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن ،
 رها أنها استقرت حيناً عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما
 الحصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم في
 أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها
 في « سورة البروج » .

كل هذا حق لا شك فيه . وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ،
 ظاهر في القرآن بنوع خاص . فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن
 . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود
 بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب ، وكان اليهود قد تعربوا حقا ، وكان
 من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين

اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأيد صاحبه .

هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت ديانتهم انتشاراً قوياً 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 بالحبش وهم نصارى ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية ، وأنها أثارت من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لم يقبل من العربي إلا الإسلام أو السيف فأما الحزبية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها صدقة مضى قبلها عمر . فيما يقول الفقهاء (١) .

تغلغت النصرانية إذن كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب . والظن أن الإسلام لو لم يظهر لانهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى الديانتين . ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لها الدينين ، والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم لملاءمة لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الإسلام . وقد رأينا أن العصبية العربية حملت العرب على أن ينحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر ؛ فالأمر كذلك في النصارى : تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين ، وأبوا إلا أن يكون لهم كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغسان

(١) انظر فتوح البلدان للبلاذري صفحة ١٨٩ وكتاب المعارف قتيبة صفحة ١٩٣ طبع مصر .

وسؤدد أيضاً ، فنحلوا كما نحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه إلى
سموئل بن عادباء وإلى عدى بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .
والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا ؛ فهم يجدون فيما ينسب إلى
بن زيد من الشعر سهولة وليناً لا يلائمان العصر الجاهلي . فيحاولون
بذلك بالإقليم والاتصال بالفرس ، واصطناع الحياة الحضرية التي كان
طبعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود ، في شعر سموئل بنوع
ص ، ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدى . فقد كان
سموئل — إن صححت الأخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة
منها إلى حياة أصحاب الحضرة . ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد
سموئل نحلوا قصيدة أضافوها إلى امرئ القيس . وزعموا أنه مدح بها
سموئل حين أودعه سلاحه في طريقه إلى قسطنطينية . ونرجح نحن أن
السموئل هم الذين نحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي
بأنه مدح بها شرحبيل بن سموئل في قصته المشهورة مع الكلبي .

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما
ظف السياسية من التأثير في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين .
وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما
هو من الأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه
تأثير ما للأهواء الدينية .

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

ولكن أسباب النحل ليست مقصورة على السياسة والدين ، بل هي
توزعها إلى أشياء أخرى .

القصص ونحل الشعر

x

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالاً قويا ، نريد به القصص الذي أشرنا إليه غير مرة قدمنا من القول .

فالقصاص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فنون الأدب العربي ، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية ، وقرأه امرأة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين ، وأزهر في عصر غير قديم من عصور الأدب العربي الراقية ، أزهر أيام بني أمية وصدراً من أيام العباس ، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يقرأوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجالس القصاص ، ضعف أمر الفن ، وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً ، حتى ابتذل وانصاع عنه الناس .

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خفية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أجد منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصاص في نحل الشعر وإضافته إلى القدماء ، كما فطن لأهميته أخرى قيمة ، وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه « آداب العرب^(١) » . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والإسلامية

(١) استوعب الأستاذ احمد أمين البحث عن القصاص استيعاباً علمياً في كتاب فجر الاسلام

حية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم
 بدأوا بدراسة هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة . ولغيروا رأيهم
 في تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص
 عند المسلمين . فقد نشأ هذا الفن . وكانت منزلته عند المسلمين هي
 منزلتها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان . وكانت الصلة بينه وبين
 جماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات
 يونان القدماء .

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا
 أولاً قصصية لا تقل جمالاً وروعة وحسن موقع في النفس عن « الإلياذة »
 و « الأودسة » . وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن
 الأول لم يكن شعراً كله ، وإنما كان نثرأ يزينه الشعر من حين إلى حين على
 حين كان الثاني كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام
 ردوات الموسيقى على حين كان القاص اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية
 صماداً ما ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثل ما وجد الثاني من عناية
 يونان . فبينما كان اليونان يقدسون « الإلياذة » و « الأودسة » ويعنون
 بجمعها وترتيبها وروايتها وإذاعتها عناية المسلمين بالقرآن^(١) ، كان
 المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا .

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الإسلامية الأولى لنفسه ،
 لأننا درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام
 ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى إلى الجهد وألصق به من هذا

(١) انظر ما عمله يزنسرات الطاغية الأثيني لجمع الإلياذة والأودسة في القرن
 السادس قبل المسيح في كتاب « تاريخ الآداب اليونانية » تأليف الفريد وموريس
 وزيه الأول صفحة ٤١٢

القصص الذي كان يمضي مع الخيال إذا أراد ، ويتقرب من نفس الشعر ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا ؛ فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجحد من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون معهم تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح إلى حيث يستطاع الخيال أن يذهب بهم لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكثير من الناس كلفين بهؤلاء القصاص ، مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الحديدية من الوجوه السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوها استغلالاً شديداً وأصبح القصاص أداة سياسية كالشعر .

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستتهي إلى مثل ما انبأ إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها . وكانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها . ونعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهوى ، وأنه لقي في دعاء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة العباسيين في أول عهدهم بالملك (١) .

والتعمق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصّون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار ، يظهرنا من غير شك على الصلات كانت بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية .

(١) انظر تاريخ بغداد الجزء الأول ص ١٢٨ وابن خلكان جزء أول ص ١٦٨ وكتاب المعارف لابن قتيبة ص ١٦٨

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضاً .
 رأيت في الفصل الماضي مُثلاً توضح هذا التأثير .

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين ، هو روح الشعب الذي
 كان يتحدث إليه . ومن هنا عني عناية شديدة بالأساطير والمعجزات
 ورائب الأمور ، ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص
 بها وتوضيح الغامض . فنحن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان
 يعتمد قوته وثروته من مصادر مختلفة ، أهمها أربعة :

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

(الثاني) مصدر يهودي نصراني . وهو ما كان يأخذه القصاص عن
 الكتاب من أخبار الأنبياء والأخبار والرهبان وما يتصل بذلك . وليس
 ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا
 يسمعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسي ، وهو هذا الذي كان يستقيه القصاص في
 براق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند
 وأساطيرها .

ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط ، هو هذا الذي يمثل نفسية العامة غير
 عربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان ومن إليهم من
 بلاد الأخلاط الذين كانوا منبئين في هذه الأقطار ، والذين لم تكن لهم
 مادة ولا وجود سياسي ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص ، فكنت ترى في قصصهم

ألوأناً من القول وفنوناً من الحديث . قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرار
 وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لها جمالا أدبيا فنيا رائعاً يعجب به
 يستطيع أن يقدر التمام هذه الأهواء المختلفة التي تنصل بشعوب مختلفة وأجناس
 متباينة من الناس ، ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا
 نفسية الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصاص .
 مهما يكن من شيء ، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق ألقاب
 القصص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم في الأمصار . وأنت تعلم
 القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يزيه الشعر
 حين إلى حين . ويكفي أن تنظر في « ألف ليلة وليلة » وفي قصة عنتر
 يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر .
 كل موقف قيم أو ذى خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكثرة
 وسامعه إلا إذا أضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعماً
 وإذن فقد كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقارن
 لا حد لها من الشعر يزينونها بقصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة
 وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .
 ولا أكاد أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم
 بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد
 الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها ، وآخرين ينظمون
 القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض :
 حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروي من غناء الشعراء
 فيقول : لا علم لي بالشعر ، إنما أوتي به فأحمله (١) . فقد كان هناك قوم
 يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

ليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون
 الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة
 الرواة والملفقيين ومن النظام والمنسقين ، حتى إذا استقام لهم مقدار من
 أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه
 الناس . وكان مثلهم في هذا مثل القصاص الفرنسي المعروف
 «لكسندر دوماس» الكبير . وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية
 تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك من سيرة ابن هشام وحدها
 من الشعر ، نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ،
 بعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا
 الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين . وأضيف بعضه إلى
 كوة . وبعضه إلى علي . وبعضه إلى حسان . وبعضه إلى كعب بن مالك ،
 وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش ، وإلى نفر من قريش لم يكونوا
 شعراء قط^(١) وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام
 فيها حظ من هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين
 أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر من المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة
 بنى أمية وبنى العباس كانت سبباً في نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا
 شاعرين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو
 الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي
 بصرف همه إلى القول فاذا هو ينساق إليه انسياقاً^(٢) . كان القدماء
 يتحدثون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد الجزء الثاني من القسم الثاني صفحة ٨٩ وما بعدها

(٢) البيان والتبيين للجاحظ الجزء الثاني صفحة ٥٦ طبع مصر سنة ١٣١٣

كثيرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف
ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا
ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يبط
إليه . ولكنهم بعد الحذف والنقي والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير
ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضري
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 رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن
الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر . فبعضها أشعر من بعض . وبعضها
أكثر شعراء من بعضها الآخر ، ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون
من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً و
شباناً وشيباً وولداناً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب
يكونوا جميعاً شعراء ؛ فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق لشي
وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر
يأذن لعليّ في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش . فأبى النبي أن
له ؛ لأنه لم يكن من ذلك في شيء ، وأذن لحسان^(١) .

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
خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ « العربي » مرادف للفظ « الشاعر »
فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل
معروف بل غير مسمى ، فتراهم يقولون مرة ، قال الشاعر ، وأخرى قال الأعرابي
وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان . وخامسة قال أعرابي

ووجرا - نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا
العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان
يكثر فيهم الشعر دون أن يعم كافةهم . وأن أكثر هذا الشعر الذي
غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع نُحل
، بسبب من هذه الأسباب التي نحن بإزائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص لتزدان به قصصهم من
، وليسغها القراء والسامعون من ناحية أخرى ، خدعت فريقاً من
، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً . وقد فطن بعض العلماء
ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر، وفطن إلى أن
هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب إليهم . ومن
العلماء محمد بن سلام الذي أنكر - كما رأيت - ما يضيفه ابن
إسحاق إلى عاد وثمود وهمير وتبع (١) . وأنكر كثيراً مما رواه ابن إسحاق في
من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً
(٢) . وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه
صاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه
إسحاق ؛ حتى إذا فرغ من رواية القصيدة ، قال : وأكثر أهل العلم
مع أو بعض أهل العلم بالشعر ، ينكر هذه القصيدة ، أو ينكر أكثرها ،
ينكرها لمن تضاف إليه (٣) .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في نحل الشعر خدعوا

(١) صفحة ٥ (٢) المصدر نفسه ٤

(٣) هذا النوع من الشعر ورد في سيرة ابن هشام بكثرة؛ ولنا نكتفي بالإشارة
بعض مواضع فيها لا على وجه الحصر: جزء أول صفحة ١٨ و٢٦ و٥٢ و٥٣ و٧٩
١٤٨ و١٥٠ و١٧٩ ، وجزء ثاني صفحة ٥٦ و٥٧ هامش الروض الأنف

أيضاً ؛ فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ، بل كان منهم البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحبه تكلفه ونحله ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعتته ويوفق من ذلك للشعر الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعيبوا ما تكلفه الضعفاء من الناحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلمه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضربون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنعرج هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح والتي يضاف بعضها إلى جديمة الأبرش ، وبعضها إلى زهير بن جناب وبعضها إلى العنبر بن تميم ، وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مناة تميم ، وبعضها إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر نظرت فيه سخيلاً سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة ، واضح جداً أن الرواة أو قاصداً من القصاص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أساطير أو أساطير أو لفظاً غريباً ، أو ليلد القارئ أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وهما :

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما نقد الزمان أتى بلون منك
أعمير إن أباك شيب رأسه كمر الليالي واختلاف الأعطش
قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة : إن هذا الرجل إنما
« أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يفسرون
« يعصر » وليس بشيء (٢) .

(١) انظر ابن سلام ص ١٢ ، ١٣

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معداً كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدة أى قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون. ^(١) فإذا لاحظنا أن « أعصر » هذا هو ابن سعد بن قيس عجلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جدا أى قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

سأفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلتا قبل الإسلام بألف سنة ، ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون من أربعة قرون ، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح حتى 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 قيلتا في الإسلام ليفسرا اسم الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد حقيقة الأمر أم لم يوجد ؟

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

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم ، وهو :
 يمد رابني من دلوي اضطرابها والنأي في بهراء واغترابها
 إلا تجيء ملأى يحيى قرابها ^(٢)

(١) طبقات ابن سلام ص ٥

(٢) المصدر نفسه ص ١١

فالامر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجري مجرى
المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف إلى جمل
الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبه الزباء وابن أخته عمرو بن عدى
ووزيره قصير .

فليس لهذا كله إلا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكر
فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم . كقولهم « لا يطاع لقصير أمر »
وقولهم « لأمر ما جدع قصير أنفه » . وقولهم : « شب عمرو عن الطوق »
أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة
عند هؤلاء الأخطا من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها
بوادى العرب . كفارس جذيمة التي كانت تسمى « العصا » . والبرج الذي يدعى
قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » . ودم جذيمة
التي جمعتها الزباء في طست من الذهب . وجمال عمرو بن عدى التي احتلها
قصير في إدخالها تدمر وعليها الرجال في الغرائر (١) .

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل
الحكايات والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والأمكنة وما إليها
ينشد فيها من الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشهر
على علاتها ، ورووها على أنها صحيحة ؛ لأنهم سمعوها من رواة كبار
يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبا
لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربي ، وهي التي تبتدى بهذا البيت :
ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شمالات (٢)

(١) تاريخ ابن جرير الطبري جزء أول من ٧٥٧ - ٧٦٦ طبع أوروبا

(٢) طبقات ابن سلام من ١٣

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ، ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب ، وهو أخبار المعمرين الذين عادت لهم الحياة إلى أبعد مما ألفت الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم وسجستاني^(١) وابن سلام نفسه . وهو يروى لنا في كتاب الطبقات هذا شعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين . وهو

ستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقى بقاء طويلاً حتى قال :

ما ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مثيلاً
مائة أتت من بعدها مثتان لي وازددت من عدد الشهور سنيناً
باهل ما بقى إلا كما قد فاتنا يوم يكر وليلة تحدوننا^(٢)

ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً
نحلاً يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهد حين حضره الموت :

اليوم يبني لدويد بيته لو كان للدهر بلياً أبليته
أو كان قرني واحداً كفيته يا رب نهب صالح حويته
ورب غيل حسن لويته ومعصم مخضب ثنيته^(٣)

فأنت ترى أن ابن سلام ، على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبع وحمير ، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق كبير ابن إسحاق من القصاص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .

والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك

(١) له كتاب المعمرين وقد طبع مراراً .

(٢) كتاب المعمرين صفحة ٩ طبع مصر وطبقات ابن سلام ص ٢١

(٣) طبقات ابن سلام ص ١١ ، وكتاب المعمرين ص ٢٠

في هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة ، فقبلي كان يروى منها على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قد علمت 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 فأنشئوا فيه « الإلياذة » و « الأودسة » وغيرهما قصائد الشعر القصصي التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء . فحرب البدر وحرب داحس والغبراء ، وحرب الفجار وهذه « الأيام » الكثيرة وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ، ليست في حقيقة الأمر — إن استقرت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بعد الإسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مورخ الآداب العربية أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو قصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء ، أو شرح لمثل من الأسماء كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضع لا أصل له .

وكل ما يروى عن تسع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة ، وأما الكهان وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك الشعر خليق أن يكون موضوعاً ، والكثرة المطلقة منه موضوعة غير شك .

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين
 ب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام ، كعلاقاتهم بالفرس
 والحبشة ، خليق أن يكون موضوعا ، وكثرته المطلقة موضوعة من
 وشك . ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه ، فنحن لم نكتب هذا
 كتاب هازلين ولا لاعبين .

الشعوية ونحل الشعر

والشعوية . ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي
 نحل الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين ؟ أما نحن فنعتقد أن
 الشعوية قد نحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاه
 والإسلاميين . ولم يقف أمرهم عند نحل الأخبار والأشعار . بل هم
 اضطروا خصومهم ومناظرهم إلى النحل والإسراف فيه . وأنت تعلم
 أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون
 الغالبيين . وأنت تعلم أن هذه الحصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم
 للعرب . وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية
 والأدبية . ولكننا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوية في
 الأدبية وحدها وفي نحل الشعر للجاهليين بنوع خاص .

لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس
 استعرب وأتقن العربية ، واستوطن لأقطار العربية الخالصة . وأخذ يكلم
 فيها نسل وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشيء يتكلم العربية
 يتكلمها العرب أنفسهم . وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم
 العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند
 الشعر . بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية
 فكان من هؤلاء الموالي شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية
 ويناضلون عنها .

وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالى من الأحزاب يَسر الأمر عليهم
 براءً شديداً . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه
 حزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات
 ذهب في تشجيعه كل مذهب . على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية
 في الصحف التي تقف منها مواقف التأييد ، تُقبل عليها وتمنحها المعونة
 كمالى في ذلك بشيء ؛ لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد
 الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق في اختيار الوسائل
 العواقب .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بني أمية : كان هذا المولى
 تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر . فما أسرع ما يضمه الأمويون
 لا يعينهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت
 تصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلوبين المؤتورين من الموالى أن
 انحلو في السياسة العربية ، وأن يهجو أشراف قريش وقراية النبي .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى (١) ، وكان آل الزبير يشجعون
 رعييل بن يسار (٢) ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو
 قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب
 آل الزبير .

ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقاً ، إنما كانوا يستغلون هذه
 التصومة السياسية بين الأحزاب ، ليعيشوا من جهة ، وليخرجوا من الرق
 حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم

(١) الاغانى ج ١٥ ص ٦٢

(٢) الاغانى ج ٤ ص ١١٩

ليشفوا ما في صدورهم من غل ، وينفَسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون
ضعيفة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل هذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين
كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السيئة
لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان إسماعيل بن يسار زبيرى الهذلي
فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانيا وقبلة بنو أمية
فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة ، حتى إذا أذن
دخل عليه يبكى . فلما سأله عن بكائه هذا قال : أحرقتى وأنت
مروانيتى ومروانية أبى . فأخذ الوليد يهتف عليه ويعتذر إليه وهو لا يرد
إلا إغراقاً في البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته . فلما خرج
بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي ادعاها : ما هي ؟
كانت ؟ فأجاب : أن هذه المروانية هي بغضنا لآل مروان . وهي
حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم
وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به
التسبيح^(١) .

ولكن آل مروان كانوا في حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذلون
عندهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بنى هاشم في نفوس
الموالى والفرس .

والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبي العباس الأعمى لم
له حد ؛ فقد كانت صلوات بنى أمية ترسل إليه في مكة^(٢) .
عبد الملك مرة ، فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجاً به ابن الزبير
فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قریش ليكسونه

(١) انظر الأغانى ج ٤ ص ١٢٠

(٢) الأغانى ج ١٥ ص ٦٢

حد منهم . قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض
جلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك (١) .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين
بيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم
تجو العرب أولاً . ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع
كثيراً ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية ؛
لكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسي فيمكنني أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو
العرب وقريشا . والتي يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها ، ومطلعها :
يست بدار عفت وغيّرها ضربان من قطرها وحاصبها (٢)

وهم يحدثوننا أن الجرأة بلغت باسما عيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس
كل يدي هشام بن عبد الملك ، فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى في بركة
انت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت (٣) .

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

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعبية في نحل الشعر . فيمكنني
بمحاو الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب
سهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس
قدمهم . ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويبتغون به المثوبة

(١) الأغاني ج ١٥ ص ٦٢ .

(٢) راجع ديوان أبي نواس ص ١٥٥ طبع مصر ١٨٩٨

(٣) الأغاني ج ٤ ص ١٢٥

عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على
وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام
العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب
ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخذ
منه الحبشة ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس
والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون
من حين إلى حين أشرف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقا فلا
يستغله الموالى ؟ ولم لا يعترفون به على العرب المتغلبين الذين يزدرون
ويتخذونهم رقيقاً وخداما ؟

الحق أن الموالى لم يقصروا فى هذا ؛ فهم أنطقوا العرب بكثير من
الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم
لنا أن الأعرشى زاركسرى ومدحه وظفر بجواثره ، وهم أضافوا إلى عدى
زيد^(١) ولقيط بن يعمر^(٢) وغيرهما من إياد والعباد كثيراً من الشعر
الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم ، وهم أنطقوا شاعراً من
الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ،
أبيات تضاف إلى أبى الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبى الصلت
المعروف . وقد يكون من الخير أن نروى هذه الأبيات :

لله درهم من عصابة خرجوا ما إن ترى لهم فى الناس أمثلك
بيضاً مرازبة غراً جحاجة أسدا تربب فى الغيصات أشك

(١) انظر الأغاني ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها وطبقات ابن سلام ص ٣١

وتاريخ ابن كثير ج ٢ صفحات ١٧٩ و ١٨٢ و ١٨٣

(٢) راجع مختارات هبة الله بن على بن حمزة العلوى طبع مصر ص ٢ —

يرمضون إذا حرّرت مغافرهم
 من مثل كسرى وسابور الجنود له
 شرب هنيئاً عليك التاج مرتفقاً
 بصطم بالمسك إذ شالت نعامتهم
 خش المكارم لا قعيان من لبن

الشعر في مدح سيف بن ذى يزن . وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه
 بيت . وهي أبلغ في الدلالة على ما تريد أن ندل عليه . وهي :

يطلب الوتر أمثال ابن ذى يزن
 هرقل وقد شالت نعامته
 انتحى نحو كسرى بعد تاسعة
 أتى بنى الأحرار يحملهم
 لحج في البحر للأعداء أحوالاً
 فلم يجد عنده القول الذى قال
 من السنين ، لقد أبعدت إغالا
 إنك عمرى لقد أسرعت قلقالا

انظر إليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في
 . ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا
 الفرس . وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس ، لكان للروم مع العرب
 يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم . وإنما
 عوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

من الخير أن نروى آياتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ،
 بينها وبين الشعر الذى يضاف إلى أبي الصلت ما يحمل على شيء من
 والريية . قال :

(١) الاغانى ج ١٦ ص ٧٥ والطبرى جزء ٢ ص ١٢٠ طبع مصر ، وسيرة ابن
 أول ٥٢ والبداية والنهاية لابن كثير ج ٢ صفحة ١٧٨ و ١٧٩ مع
 في الرواية .

إني وجدك ما عودي بذى خور
أصلى كريم ومجدي لا يقاس به
أحمى به مجد أقوام ذوى حسب
جحاجح سادة بلج مرازبة
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا
يمشون في حلق الماذى سابعة
هناك إن تسألني تُنسي بأن لنا

عند الحفاظ ولا حوضي بمهد
ولى لسان كحد السيف مسمو
من كل قرم بتاج الملك معموم
جرد عتاق مساميح مطاع
والهرمان لفخر أو لتعظ
وهم أذلوا ملوك الترك والرو
مشى الضراغمة الأسد اللهايم
جرثومة قهرت عز الجرائم

إلى هذا النحو من نحل الموالى للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذك
لما أثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية . فكان العرب مضطرب
إلى أن يجيئوا بلون من النحل يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب
الفرس . وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب
يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد الع
وعزتها ومنعتها وإبائها للضميم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف إلى
الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحياناً عصاة مناهضين للملك الأعظم
من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذى ق
فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الف
على نحل الأشعار والأخبار ، وأكرهت العرب على أن يلقوا النحل بمثل
على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين
سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أف
إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كان معروفاً من الخ

سياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من
 روع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على النحل والإسراف فيه .
 ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب
 واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي ، وكانوا يستظلون بسطان
 الخزراء والمشيرين من الفرس أيضاً ، وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات
 وبقية الفرس في الملك والسلطان إلى ترويح هذا السلطان الذي كسبه أيام
 العباس ، وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهله ، وعلى
 هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلاً
 لـه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب
 لربهم عليهم وغض من أقدارهم .

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من
 وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي
 كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » (٢) وأما غير
 عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمشون في
 العرب إلى غير حد ، ينالونهم في حروبهم ، وينالونهم في شعرهم ،
 ينالونهم في خطاباتهم ، وينالونهم في دينهم أيضاً . فليست الزندقة إلا
 من مظاهر الشعوبية . وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على
 إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية
 الإسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاماً كثيراً تستبين منه إلى أي حد
 الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ؛ فهم
 (١) راجع بغية الوعاة للسيوطي ص ٣٩٥ طبع مصر وكتاب وفيات الأعيان
 خلكان جزء ثاني صفحة ١٣٨ وما بعدها طبع بولاق .

يعجبون بخطب الفرس وسياساتهم . 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 ينفقوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها .

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالي الكتاب الذي كتبه الجاحظ في البيان والتبيين وهو « كتاب العضا » . وأما هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من وشكل وما كانوا يتخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذهم والمختصرة وهم يخطبون . فكتب الجاحظ « كتاب العضا » ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم . وأن اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا يغض من الخطابي . أليست العصا محمودة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العضا حتى أنفق ذلك سفرًا ضخماً .

والذي يعيننا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوبية ، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا النحل الذي كانوا يضطرون اضطراراً ليسكتوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العضا والمختصرة ويضرب إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنحل من العضا ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينحلون من العضا ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من النحل دعت إليه الشعوبية ، تجده بنوع خاص في
 كتاب الحيوان للمجاهد وما يشبهه من كتب العلم التي ينحويها أصحابها نحو
 الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن
 يسموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء ، تشتمل
 على العلوم المحدثه . فاذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد
 أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمونه به .
 ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها
 في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً
 بلا أو قصيراً ، واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل
 شيء وسابقة في كل شيء . هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم
 هذه الأمم المغلوبة . واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون
 السلطان السياسي . وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رؤوسها .
 وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية
 في الأدب العربي وفي نحل الشعر بنوع خاص ؛ ولكني لم أكتب هذا
 الكتاب إلا لألم إماماً بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة
 بضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألممت بالشعوبية
 فيها في ذلك إماماً كافياً .

الرواة ونحل الشعر

فاذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على النحل والتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين . فلن نفرغ كل شيء ، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب ، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدمة ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم . وعلينا على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودونوه . وهم الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنين : إما أن يكونوا من العرب ، 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 بالأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهم هذه الموثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه الهزل عظيماً : مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث ، وانصرافهم عن الأدب والدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباه الدين وتنكره الأخلاق . ولعلنا لا أحتاج بعد الذي كتبه مفصلاً في الجزء الأول من « حذرة الأربعاء » إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والجميعاً . فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ ، وكان خلف
 حماد زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً ، وكان كلا الرجلين مسرفاً
 لنفسه ، ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . كان كلا
 الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالحمر والفسق ، وكان كلا الرجلين صاحب
 باط وادعابة ومجون .

فأما حماد فقد كان صديقاً لحماد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس ،
 ولهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً
 لـ بن الحباب وأستاذاً لأبي نواس . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار
 العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه
 بالزندقة . يتفق على ذلك الناس جميعاً ، لا يصفهم أحد بخير ، ولا
 لهم خم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

هو أول من جمع القول بالسير

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 البصرة مجتمعون على
 أن يريح الرجلين في دينهما وخلقهما ومرورتهما ، وهم مجتمعون على أنهما لم
 يونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كانا كذلك شاعرين
 بلدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز
 أصل ما يرويان وما ينحلان .

فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي ؛
 قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً . فلما سئل عن سبب ذلك
 الجحش أم خطأ ؟ قال : ليته كان كذلك ؛ فإن أهل العلم يردون من أخطأ
 وال الصواب ، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء
 ما بينهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره

ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصريح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك؟ (١)

ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال له بلال : ما أطرفتني شيئاً ؛ فعاد إليه حماد فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيثة في مديح أبي موسى . قال بلال : ويحك ! يحك ! الحطيثة أبا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروى شعر الحطيثة (٢) ! ولكن قد تذهب في الناس . وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في شعر الحطيثة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم أن الحطيثة قالها حقاً وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكذب (٣) . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي . فأمر حماد فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد (٤) .

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها ، وأخباره في لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه . وقد لوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء . قالوا : وامتحنه الوليد حتى ضجر ، به من أتم امتحانه ثم أجازته (٥) .

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام يثبتنا بأنه أفرس الناس ببيت الشعر (٦) . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما الله أن يضع لهم ، ثم نسك في آخر أيامه ، فأنبأ أهل الكوفة بما كان

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| (١) الأغاني ج ٥ صفحة ١٧٢ | (٢) طبقات ابن سلام ص ٥ |
| (٣) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢ | (٤) طبقات ابن سلام ص ٥ |
| (٥) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢ | (٦) الأغاني ج ٥ ص ١٦٤ |
| (٧) طبقات ابن سلام ص ١٥ | |

لمن من الشعر . فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير
بإدلة . ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشنفرى ، ولامية أخرى على
شراً رويت في الحماسة .

وهناك راوية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب
بالحل ، كان يجمع شعر القبائل ، حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً
وهو ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : إنه كان ثقة لولا إسراره
شرب الخمر ، وهو أبو عمرو والشيباني ، ويقولون إنه جمع شعر سبعين
سورة (١) .

وأكبر الظن أنه كان يؤجر نفسه للقبائل . يجمع لكل واحدة منها شعراً
يضعه إلى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب ، كان مثله كثيراً
تاريخ الأدب اليوناني والروماني .

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو
يأتى . وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والنحل
سب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم
فيسين ونكاية العرب — نقول : إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت
مثل هذه الظروف ، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون
من شعر القدماء .

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا
إبسية قد كذبوا أيضاً ونحلوا : فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع
الأعشى بيتاً :

ورثني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا (٢)

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر بن الخطيب ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها
(٢) الأغاني ج ٣ صفحة ٢٣ وبغية الوعاة للسيوطي ص ٢٦٧ وابن خلكان ج
٤٨٩

ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك ،

ويقول اللاحق إن سيبويه سأله عن إعمال العرب « قَعِلاً » فوضع

هذا البيت :

حذرُ أموراً لا تضير وآمن ما ليس ينجيه من الأقدار^(١)

ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون

النحل في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك

شيء من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتد

إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك

عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح

الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهم

قدروا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار

على هذه البضاعة ، فجددوا في تجارتهم ، وأبوا أن يظلوا في بادية

ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟

لا يهبطون الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادير إلى الرواة فيريحون

من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدث التنافس بينهم ، ويفيدون

ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يفتحم الصحارى إليهم إلا ربح

كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء ؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة ، وكثر ازدحام

حولهم ، فنفقت بضاعتهم . وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى

الإنتاج ؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون ، وأسرفوا في الكذب ،

(١) راجع شواهد الكتاب للشنتمري ج ١ ص ٥٨ طبع بولاق وغيره

الأدب ج ٣ ص ٤٥٩ طبع بولاق

حسن الرواة أنفسهم ذلك . فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب واسمه أبو ضمضم - أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى براً ، قال الأصمعي : فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين (١) .

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمام بن نويرة ورد بصره فيما يقدم له الأعراب ، 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 (٢) .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت على نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، والتي تضطرننا نحن في هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى نحل شعر وتلقيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة سيئة حياة الفسق وأصحاب المجون .

فإذا كان الأمر على هذا النحو ، فهل تظن أن من الحزم والفتنة أن نقبل بقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والنحل في الأدب والتاريخ لم يكونا بصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها . فخير لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من شعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا محيط به من الظروف .

(١) راجع طبقات ابن قتيبة ص ٤ ، ٥ طبع بريل

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٤

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١ - قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء ، أو أن نسمى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم ، ومهما نكن حراساً على أن يرضوا ، ومهما نكن شديدي الكره لسخطهم ، فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبت بالحق والعلم أشد كرها .
ولن نستطيع أن نسمى حقاً ما ليس بالحق ، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ ، ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به ، وكثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث النفوس ظنوناً وأوهاماً . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأبراءة من الأهواء والأغراض ، فيدرسها محلاً ناقداً ، مستقصياً في التحليل ؛ فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شئ يشبه الحق أثبت محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد .

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخ صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير ؛ طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق

تكلف والنحل . فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحفظ بحريتنا كاملة ، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق لإطمئنان في سهولة ويسر . ونحن لا نعرف نصا عربيا وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من نقوش ، لا تثبت في الأدب حقا ولا تنفي منه باطلا ، وهي إن أفادت تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن .

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذي تلى فيه ، فأما شعر هؤلاء الشعراء فخطب هؤلاء الخطباء وبتبع هؤلاء الساجعين ، فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها ، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحتها ، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثالث من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلف والنحل .

وإذن فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التي تروى عن العصر الجاهلي . والآخر أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن .

وقد بينا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها ، وضررنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب اللاتيني . ولولا أننا نحرص على الإيجاز لضررنا لك أمثالا بغيرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنحول . ولسنا نغري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربي من سائر الأمم والآداب . ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة بخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجليل الذي كان ينتسب إلى عدنان

وقحطان؟ كلا! الجيل العربي كغيره من الأجيال، خاضع لهذه القوالب العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات.

للعرب خيالهم الشعبي، وهذا الخيال قد جد وعمل وأثمر، وكان نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأفاصيص والأساطير التي تروى لا العصر الجاهلي وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً. وقد رأينا في فصولنا التي سميناهما «حديث الأربعاء» أننا نشك في طائفة من القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي. ويجب حقاً أن نلغى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح؛ لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري أو في كتاب التاريخ أو في سفر من أسفار الجاحظ. نعم! يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغى وجه الشخصى، وأن نستحيل إلى كتب متحركة: هذا يحفظ الكامل لا يعلم فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان. وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه، وهذا يحفظ أخلاقاً وهذه 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 الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة، نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحميق في غير تحكيم ولا طغيان. وهذه العقول تضطربنا — كما اضطرت غيرنا قبل — إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء. فأنا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرون ولا أبرئه من الكذب والنحل، ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب. فن

لحدث إلى بشيء أو نقل لى عنه شيء ، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى ،
 ظل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم
 المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم
 حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الحديد ؛ فهم يبيعون ويشترى
 كما يبيع غيرهم وكما يشترى وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم
 كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفتنة والحذر . فما
 يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين ، ولا يصطنعونها
 إلى القدماء ؟ وما بالهم إذا كانوا يحبون التصديق والاطمئنان إلى هذا
 لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوى عشرين ، بل
 عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا إلى ما يريدون ؟
 صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون
 لكانوا مضرب الأمثال فى الغفلة والبله والحمق ، ولكانت حياتهم
 وضنكا وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ؛ فهم بالقياس إلى معاصريهم
 بصر بالأمور وفتنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ،
 يشترى اللحم كما نشترىه ، ويبذلون فى الخبز والسمن مثل ما نبذل

وإذن فما مصدر هذه التفرقة التى يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟
 يلتم يؤمنون لأولئك ويشكون فى هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التى تسيطر على نفوس العامة فى
 الأمم وفى جميع العصور ، وهى أن القديم خير من الحديد ، وأن الزمان
 لا يضر إلا الشر لا إلى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى ، يرجع بهم
 وراء ، ولا يمضى بهم إلى أمام . . .

فزعوا أن القمحة كانت فى العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجاً ،

ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضائل حتى وصلت
حيث هي الآن (١)

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة
بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ، ثم يرفع يده في
فيشويه في جذوة الشمس ، ثم يهبط بيده إلى فمه فيزرد شواءه ازدراد
وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والحسامة
استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ فخذ أحدهم
يعبر عليه الفرات .

فالقديم خير من الحديد ، والقدماء خير من المحدثين ، يؤمن العامة
إيماناً لا سبيل إلى زعزعته . وهذا الإيمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت
فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل
الأحاديث التي قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلاً كانت
استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الأمم
كانت أعظم حظاً من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم
قديم لانراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة
فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العوف
يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن

(١) يروى السيوطي في كتابه « الأوج في خبر عوج » (نسخة خاتمة
بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص ٤٢) أن بعض المفسرين قال إن عنقود
كان لا يجمله إلا أربعة رجال يقلونه على لوح من الخشب بينهم ، وإن الرمانة
جوفها خمسة أو أربعة من رجال . و يروى القرطبي في تفسيره أن حبة القمح
كل كلى البقر .

(٢) راجع كتاب عرائس المجالس للثعلبي ص ٤٦ طبع بولاق . وراجع
أيضاً في « كتاب الأوج في خبر عوج » للسيوطي .

صريحين أخلاقاً ، وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم ، وكانوا أقوى منهم حافظة ، وكانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لأنهم ، لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي . أليس العصر العباسي رأياً ذهبياً بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه !

لكننا نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شراً من المحدثين ، ولكننا لا نزعم أنهم كانوا خيراً منهم ، وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا حرف الحياة التي تصور طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تتغير هذه الطباع . كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ^(١) ، وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون ^(٢) . وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ؛ لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولما استكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فإذا كنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نؤدى لعقولنا حقها ، ونؤدى للعلم ما له علينا من فضل . وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن ينفوا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون ، وحياتهم حين يبيعون ويشتررون . والواذن فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في عصر الجاهلي ؛ لنرى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والخبر التي امتلأت بها الكتب والأسفار . ولنبدأ منهم بشعراء اليمن .

(١) عقد المبرد فصلاً في تكاذيب الأعراب فراجع في كتاب الكامل ص ٣٤٧
 (٢) راجع في هذا كتاب المزهري للسيوطي جزء ثاني ص ٢٤٨ وما بعدها
 جمع أيضاً في ذلك فصلاً لأبي هلال العسكري في كتابه الصناعيتين جزء ٢ صفحة ٥١

٢ - شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك ، وهم يحصون شعراء يمينيين يرون بعضهم قصائد ، ولبعضهم مقطوعات ، ولبعضهم البيت أو البيتين ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً ، وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكننا نرى من هؤلاء الشعراء جميعاً ، لا نقول موقف الحبيطة والشك بل موقف الرقابة والإنكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسي ، أو قائم كله على تكلف قصد به إلى التضييل . ذلك أن القدماء زعموا ، أو خيل إليهم أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب ؛ فيجب أن يكون حظهم من اللغة والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك لكان بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ، ولا بد من أن تكون اليمنيين فصيحة عذبة منطلقة بجيد الشعر ورديته ، كما كانت السنة العذنان عامة والمضربين خاصة .

وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجدل 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 اليمنيين وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعدوا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فسر شيئاً من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التي تركوها والتي استكشفت والتي عرضنا عليك طائفة منها . لو قد فعلوا لاتخذوا هذه اللغة القرشية لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة ، كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم

كلام . ولكننا لا نعرف نقشاً واحداً يمينا كتب بلغة قريش ، أو بلغة
 يلب لغة قريش ، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . وإذن فكيف
 تطيح أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان : إحداهما تتخذ في
 كلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل
 من فيما بينهم وتقرّبهم إلى آفتهم ، والأخرى تتخذ للشعر والسجع ، وللشعر
 نجمع وحدهما ؟

فنحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال إنها هاجرت
 إلى الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ، ونسيت لغة آبائها واتخذت لغة
 عدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك
 تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها إن صحت كانت صحتها خطراً على
 لوية القدماء ؛ لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة ، وأن العدنانيين
 العاربة ، وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن
 أن إسماعيل بن إبراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على أن
 رأى القدماء في هذا الشعر اليمني لا يقف عند هذا الحد الذي بيناه ؛
 يروون شعراً عربياً قرشى اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى
 مال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز ، وإنما استقروا حيث كان آبائهم من
 جنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

يبل هم لا يكتفون بهذا ، وإنما يتجاوزونه إلى شيء نراه أعجوبة
 عجيب ، ونرى أنه لو صح لاضطر اللغويين جميعاً إلى أن يغيروا
 قريشهم في فقه اللغة ؛ فهم يروون شعراً لقوم عاصروا إسماعيل بن إبراهيم
 محاصروا أبناءه الأذنين .

ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن
 القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور . ويكفي أن نقرأ هذا

الشعر الذي يضاف إلى جرهم لنعرف أن هذا الأمر كله خلط واضطراب
 وأن هذا الشعر الذي يضاف إلى الذين عاصروا إسماعيل إنما هو كشعر
 وثمود وطسم وحديس ، لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص
 وتكلفوه تكلفاً ، رغبة في الفكاهة ، أو تزيين القصص ، أو تفسير ما يتصل
 الكعبة واختصام العرب حولها . انظر إلى هذا الشعر الذي يضاف
 مضاض بن عمرو من أصهار إسماعيل :

أنيس ولم يسمر بمكة ساء	كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا
إلى المنحنى من ذى الأريكة حاض	ولم يتربع وسطه فجنوبه
صروف الليالي والحدود العوا	بلى نحن كنا أهلها فأبادنا
بها الذئب يعوى والعدو المخا	وأبدلنا ربى بها دار غربة
أذ العرش لا يبعد سهيل وعاء	أقول إذا نام الخلى ولم أم
وحمير قد بدلتها واليحا	وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها
ويصبح شر بيننا وتشاح	فإن تمل الدنيا علينا بكلكل
تمشى به والخير إذ ذاك ظاه	فنحن ولادة البيت من بعد نابت
فأبناؤه منا ونحن الأصاه	وأنكح جدى خير شخص علمته
كذلك يا للناس تجرى المقاد	وأخرجنا منها المليك بقدره
كذلك عضتنا السنون الغوا	فصرنا أحاديثاً وكنا بغبطة
بها حرم أمن وفيها المشاء	وسحت دموع العين تبكى لبلدة
أقام بمفضى سيله والظوا	ويا ليت شعرى من بأجياذ بعدنا
مضاض ومن حسيّ عدى عماء	فبطن منى أمسى كأن لم يكن به
وهل جزع منجيك مما تحاذر	فهل فرج آت بشيء نحبه

(١) الأغاني ج ١٣ ص ١١٠ وقد أوردها ابن كثير في تاريخه جزء
 صفحة ١٨٥ يضيفها إلى عمرو بن الحارث بن مضاض وفي روايته اختلاف كثير
 رواية صاحب الأغاني وكذلك أوردها ابن خلدون جزء ثاني ٣٢٢

المفروض هذا الشعر لكانت اللغة التي تعلمها إسماعيل بن إبراهيم من
 بهاره الجرميين قبل الإسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التي
 صفا في هذا الكلام سهلة لينة، لا شدة فيها ولا عنف، مستقيمة قواعد
 نحو والصرف والعروض والقافية، على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين
 النبي وبعد ظهور الإسلام. وما عرف أحد أن لغة استعصت على
 الطبعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة.
 أن الرواة - كما قدمت لك - يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه،
 يرى أنه كشعر الجرميين الذين أصهر إليهم إسماعيل. وليس في ذلك
 من الغرابة؛ فقد كان الحميريون والجرمانيون عرباً عاربة، وإنما
 ريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة
 عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم.
 أن ذلك قد لا يكون غريباً؛ فرب تلميذ تفوق على أستاذه، ورب
 مستعربة كانت أملك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة. وانظر
 هذا الشعر الذي يضاف إلى حسان بن مُتَّع :

أيتها الناس إن رأيي يريني	وهو الرأي طسوفة في البلاد
بالعوالي وبالقنابل تَرْدِي	بالبطاريق مشية العواد
ويجيش عرمرم عربي	جحفل يستجيب صوت المنادي
من تميم وخنذف وإياد	والبهاليل حمير ومراد
فإذا سرت سارت الناس خلقي	ومعى كالجبال في كل وادي
سقتني ثم سق حمير قومي	كأس خمر أولى النهي والعماد (١)

فما ترى في هذا الشعر ولا سيما حين تقيسه إلى ما قدمناه لك في الكتاب الثاني

من نصوص حميرية ، وتقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والنحو والصرف
وقد يكون من الإطالة وإضاعة الوقت أن نمضي في رواية هذا الشعر
وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف إليهم ، وقد يكون من الحق
أن ننصرف عن هذا الهزل إلى شيء من جد القول . فقد يستطاع
أنصار القديم أن يصعدوا حتي يصلوا السماء السابعة ، وأن يهبطوا حتي
يصلوا الأرض السابعة ، دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام
وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب في العصور التي يقال إنه نكح
فيها . ونحن قد قدمنا لك في الكتاب الثالث الأسباب التي دعت
نحل هذا الشعر وأمثاله لتمجيد اليمانية ورفع شأنها ، وإثبات أن
سابقة في الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضرين وخلافهم
ومن غريب الأمر أنك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف
إليهم من الشعر ، فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف
واللين والاضطراب ، لانستثنى منه إلا ما يضاف إلى امرئ القيس
وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن في الجاهلية إذن شعراء ، وما كان ينبغي أن يكون
شعراء ؛ لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلاماً يكفي لأن تتخلف
لغة الشعر . ومع ذلك فتفسر هذا الشعر وانتسابه إلى قائله لا يفتن
مشقة ولا إلى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك
الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمانيين إلا
متصلاً من قريب أو من بعد بسبب من هذه الأسباب التي قدمنا
في الكتاب الثالث : متصلاً بالدين ، متصلاً بالسياسة ، متصلاً
بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الإطالة لضربنا
الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وفتنة قصيرة لأنه

فدليل الذي لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول
 مصنوع بعد الإسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدّمناها .
 ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إنما تذكر ويروى لها الشعر
 طوائف من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض
 هؤلاء الشعراء بإزاء ما كان حول الكعبة من خصومة^(١) في قصة لا شك في
 تكاليفها متكلفة مصطنعة ، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من
 فكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال ، وتفسير ما كان في مكة من عادة
 هروقة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بإزاء ما يقال من أن بعض ملوك
 يبر قد غزا فأمعن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر
 بعضهم أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى سئموها ،
 أنهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس ، وذلك شأن زهير بن جناب
 فكلي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم^(٢) ويذكر بعضهم بإزاء هذه الخصومات
 التي يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية فانتصرت
 بها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة ، فتن بها بعض المحدثين من
 قريش فربحوا فبنوا عليها نظريات ضخمة ، وزعموا أن العدنانية أذعنت للقحطانية
 طويلاً من الدهر ، ثم بدا لها فتارت بساداتها وانتصرت عليهم ، وكان
 ذلكها إلى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ، ثم ينتقلون
 من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي ، فيروون أن هذا الاستقلال الذي
 أحرقت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر
 العربي العدناني .

(١) راجع الخلاف على ولاية البيت في ابن خلدون جزء ثاني صفحة ٣٣٢ وما
 بعدها وفي ابن كثير جزء ثاني صفحة ٢٠٥ وما بعدها

(٢) راجع ابن كثير جزء ثاني صفحة ١٩٢

ولسنا ننفي الخصومة بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية ، ولسنا نقادها
 خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلالين .
 لا ننفي شيئاً من ذلك ولا نثبتته ؛ لأننا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطنة
 أو المرجحة لشيء من ذلك ، وإنما نقف من هذا كله موقف الشك ، نيم
 بعبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بإزاء ما يروى القصاص من الأحاديث
 والأخبار والأساطير ، حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجسها
 النفي أو الإثبات .

هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطلقنا
 فيها يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة في كتب
 الأدب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي
 والتاريخي . فلو قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الأدبية في اليمن موزلاً
 البحث ، ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهم
 النماذج كفيلاً بأن تقنعك بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً ، وإياها
 هو شعر إسلامي أنشأته العصبية المضرية اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة
 من الأعاجيب في تفنن القصاص لإرضاء العصبيات وتأييدها . فأنتهج
 حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب الثاني ترى عجباً لو
 ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يشنون على مضر ويغفلون في مدحها والإشادة
 بذكرها ؛ وذلك لأن النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية . هي
 على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ، ومنها الكهلاني ، وقد
 — فيما يقول القصاص — جموع اليمن هزيمة منكورة ، وأسرت طائفة
 ساداتهم وأسرقائدهم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت ، وانطلق
 السنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة ، فيتخذون من هذا الاعتذار
 وسيلة إلى الإسراف في الثناء على التميميين ، وما كان لهم من شجاعة وبأس

أقدام . ولكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر في أن الجاهلين من أهل
 لم يقولوه ، وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية
 ، وقصدوا إلى إنطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضرين عامة
 . وإليك طائفة من هذا الشعر إن تحتاج إلى شرح ولا إلى
 ، لا في مادتها ولا في معناها . فانظر أولاً إلى هذه القصيدة التي
تضاف إلى عبد يغوث ، واقرأها ، وما أرى إلا أنك ستذكر - كما ذكرت
حين قرأتها - قصيدتين شائعتين : إحداهما لمالك بن الربيع التميمي
تقرأ بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت أيام معاوية (١) ، والأخرى
للإمامة المشهورة التي تضاف إلى امرئ القيس ، والتي ستحدث عنها
بعد حين ، والتي مطلعها « ألا انعم صباحاً » :

فما لكما في اللوم نفع ولا ليا	صلا لا تلوماني كفي اللوم ما بيا
قليل وما لومي أخى من شماليا	للم تعلم أن الملامة نفعها
نداماي من نجران أن لا تلاقيا	إيا راكباً إما عرضت قبلغنا
وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا	لها كرب والأيهمين كليهما
صريحهم والآخريين المواليا	عجزى الله قومي بالكلاب ملامه
ترى خلفها الحوَّ الجياد تواليا	ألو شئت نجتني من الخيل نهدة
وكان الرماح يخططن الحاميا	ولكنني أحمى ذمار أبيكم
أنا الليث معدوًّا عليه وعاديا	وقد علمت عرسي مليكة أننى
أمعشر تيم أطلقوا عن لسانيا	أقول وقد شدوا لسانى بنسعة
فإن أخاكم لم يكن من بوائيا	أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحو
وإن تطلقوني تحربوني بماليا	سألت تقتلونى تقتلوا بي سيداً

أر (١) أولها : ألا ليت شعري هل أبيت ليلة
 من قول أبو عبيدة : إن الذى قاله ثلاثة عشر بيتاً والباقي منحول ولده الناس عليه .

أحقاً عباد الله أن لست سامعا
وتضحك مني، شيخة عبشمية
وظل نساء الحلى حولي رُكَّداً
وقد كنت نهار الجزور ومعمل الـ
وأنحر للشرب الكرام مطيبي
وكنت إذا ما الخيل شمسها القنا
وعادية سومَ الجراد وزعتها
كأني لم أركب جواداً ولم أقل
ولم أسبأ الزرق الروى ولم أقل

نشيد الرعاء المعزين المثال
كأن لم ترى قبلي أسيراً يمان
يراودن مني ما تريد نساء
مطى وأمضى حيث لا حي ماض
وأصدع بين القيتين رداً
ليبقاً بتصرف القناة بنا
بكفي وقد أنحوا إلى العوا
لخيلي كرى نَفَسِي عن رجا
لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا

وانظر إلى هذه القصيدة التي تضاف إلى البراء بن قيس الكندي وحدثنا
بعد ذلك ، أتظن أن تميمًا يستطيع أن يثنى على تميم بخير مما أثنى به هجر
الكندي الموتور؟ بل أتظن أن مضرًا يستطيع أن ينال إيمانية بشر
نالها به هذا الإمانى من قبيح المسبة؟

قتلتنا تميم يوماً جديدا
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقا
سرت في الأزرد والمذاحج طرا
وبنى كندة الملوك ولحم
ومراد وخنعم وزبيد
وحشدنا الصميم نرجو نهايا
لقيننا أسود سعد وسعد
تركوني مسهداً في وثاق

قتل عاد وذاك يوم الكلاب
نحو قوم كأنهم أسد غاب
وبكيل وحاشد الأنيا
وحذام وحمير الأرباب
وبنى الحارث الطوال الرغاب
فلقينا البوار دون النهاب
خلقت في الحروب سوط عذاب
أرقب النجم ما أسبغ شرابي

خائفاً للردى ولولا دفاعي
 لسقيت الردى وكنت كقومي
 تذرف الدمع بالعويل نسائي
 فلعيني على الألى فارقوني
 كيف أبغى الحياة بعد رجال
 منهم الحارثي عبد يغوث
 في مئين نعددها ومئين
 برجال من العرايين شتم
 بمئين عن مهجتي كالهضاب
 في ضريح مغيباً في التراب
 كنساء بكت قتيل الرباب
 درر من دموعها بانسكاب
 قتلوا كالأسود قتل الكلاب
 ويزيد الفتيان وابن شهاب
 بعد ألف منوا بقوم غضاب
 أسدحرب محوضة الأنساب (١)

وهذه القصيدة التي تضاف إلى وعلة بن عبد الله الجرمي أبلغ من قصيدة
 ثناء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعمى على اليمانية . وكلتاهما
 هزجان في ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم ، حتى إن التكلف ليلمس
 لها لمساً ، كما يلمس في المنظومات العلمية ، ولا سيما حين تعرضان
 لم أسماء القبائل والأشخاص - قال وعلة :

عدلتني نهدي فقلت لنهد
 يوم كنا لديهم طير ماء
 لا تلوموا على الفرار فسعد
 إنما همها الطعان إذا ما
 تركوا مذحجاً حديثاً مشاعا
 يا لمحطان وادعوا حتى سعد
 إن سعد السعود أسد غياض
 فضحت بالكلاب حار بن كعب
 حين جاشت على الكلاب أنخاها
 وتميم صقورها وبزاها
 يا نهدي يخافها من يراها
 كره الطعن والضراب سواها
 مثل طسم وحير وصددها
 وابتغوا سلمها وفضل نداها
 ياسل بأسها شديد قواها
 وبنو كندة الملوك أباهها

(١) الأغاني جزء ١٥ صفحة ٧٨ .

أسلموا للمنون عبد يغوث
بعد ألف سقوا المنية صرفا
ليت نهذاً وجرهماً ومراداً
عن تميم فلم تكن فقع قاع

وبعض الكبول حولاً يراها
فأصابت في ذلك سعد منهاها
والمذاحيج ذو أناة نهاها
تبتدرها ربابها ومنهاها (١)

وليس خيراً من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب
إلى الصحة ما يضاف إلى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكابل
الأول ، وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث
الكندي أمام ربيعة . وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الرومية
هى التى أنظقت أولئك الشعراء بهذا الشعر ، لدم مضر من ناحية ومصر
اليمانية والزبعيين من ناحية أخرى . ولنضرب لهذا الشعر مثلاً بهذا الشعر
الذى يضاف إلى معد يكرب بن الحارث فى رثاء أخيه شرحبيل :

إن جنبي عن الفراش لنأبى
من حديث نمت إلى فلا تر
مرة كالذعاف أكتمها الننا
من شرحبيل إذ تعاوره الأروما
يا ابن أمى ولو شهدتك إذ تد
لتركت الحسام تجرى ظباه
ثم طاعتت من ورائك حتى
يوم ثارت بنو تميم وولت
ويحكم يا بنى أسيّد إني
أين معطيكم الجزيل وحاييكم

كتجافى الأسر فوق الطّرف
قأ عيني ولا أسبغ شوا
س على حر ملة كالشمال
ح فى حال لذة وشيط
عو تميما وأنت غير مجت
من دماء الأعداء يوم الكابل
تبلغ الرحب أو تبرز ثيابك
خيلهم يتقين بالأذن
ويحكم ربكم ورب الرب
كم على الفقر بالمئين البلى

س يضرب الكتيبة بالسيف على نحره كنضح المذاب
س يضرب الكماة جرىء تحته قارح كلون الغراب (١)

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر في غير تردد ولا اضطراب
يضاف إلى المضرين أنفسهم مما يتصل بيومي الكلاب وغير يومي الكلاب ،
هذه الأيام التي كانت بين اليمنية والمضرية قبل الإسلام . فكل هذا
من نحل القصاص وتكلفهم ، قصدوا به إلى الفكاهة حيناً ، وإلى
القصص وتكميله حيناً آخر ، وإلى نشر الدعوة والترويج للعصبية مرة
وسترى حين تتقدم في قراءة هذا الكتاب أنا سنقف هذا
بإزاء طائفة كثيرة من الشعر الذي يتصل بالمواقع والأيام التي
تتصل بين القبائل الربعية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمنيين
من ناحية والمضرين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر
يضاف إلى اليمنيين والربيعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الأيام
بمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجي ، وقل أن تعرف لأولئك
شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذة وسيلة إلى تسجيل طائفة من المفاخر
بمواقع من المثالب التي كانت تضاف إلى قبيلته . في حين أن الأمر على غير
بالمقياس إلى المضرين ؛ فلهم شعرهم الذي لا شك في أنه منحول
للكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعي وتكلف . لهم شعرهم الذي يتصل
بمواقع والأيام والعصبيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل
بمواقع ولا بالعصبيات ، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر
مهنة ، ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر إذا فكرت مختلف ؛ فحظ
من هؤلاء الشعراء قليل ، أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها في الجاهلية

شاعر إلا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه . وليس لها في الإسلام شاعر فحلاً
 وإنما شعراء ايمانية في الإسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم
 تاريخي صحيح كوضّاح اليمن ، أوهم ضعاف متأخرون في الطبقة ،
 نريد العصر الأموي وصدر الإسلام ، فأما في العصر العباسي فقد أصح
 الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالي أنفسهم ؛
 ينبغي إذن أن يعتد بالطائنين ولا بالسيد الحميري ؛ فهؤلاء كانوا كأبي نبل
 وابن الرومي والمتنبي ، الذين لم يكونوا من العرب في شيء ، قد قالوا
 عن تعلم وصناعة ، وقالوه في غير لغتهم الطبيعية ، أو قل إنهم
 في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب .

ليس لليمن في الجاهلية شعراء ، وحظها من الشعر في الإسلام
 ضئيل . وذلك ملائم لطبيعة الأشياء ؛ فلم تكن اللغة العربية لغة
 في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية
 ويتكلف الشعر فيها ؛ فكان حظهم في هذا كحظ الموالى من الفرس
 تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها ، لأسباب سياسية وعصبية ، كما
 في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في الإسلام كشعراء الموالى
 ضعافاً متأخرين في الطبقة ، متصلين بالأحزاب والعصبيات . ولعل
 هؤلاء الشعراء أعشى همدان ، وقد كان شاعر ايمانية وشاعر عبد الرحمن
 الأشعث خاصة^(١) وقد قتله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من
 المضربين ، ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربيعة شعراً
 فحولاً في الجاهلية ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول إلا

(١) الأغاني جزء ٥ صفحة ١٥٣ .

خلا من الشعر ، نحن مضطرون إلى رفضه ، كما سترى عند ما نعرض
 ربعه بعد حين . فإذا جاء الإسلام فحفظ ربيعة من الشعر دون
 مضر وفوق حظ اليمن دائماً . ولربيعة فحل في الإسلام استطاع أن
 يحض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعة شاعر آخر دون الأخطل
 منه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربيعة شعراء آخرون ، ولكنهم
 قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضاً ملائم
 للبيعة الأشياء ؛ فقد كانت ربيعة عدنانية ، نريد أنها كانت من عرب
 شمال قريبة الموطن والنسب واللغة من المضرين ، ولكنها لم تكن تتكلم
 قريش قبل الإسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حمل
 في شعرائها حملاً . فلما كان الإسلام كان استعرابها أسرع وأسرع من استعراب
 مضر ومن استعراب الموالى ، فنجح فيها الشعراء ونجح فيها الأخطل والقطامي .
 مضر فقد كان لها في الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة
 ، في قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يتخذون
 وأسر صناعة وفناً ، وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون
 لمة عقلية فنية في هذا الإقليم من جزيرة العرب . فلما جاء الإسلام
 أضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها ، وكثر عدد الشعراء
 من النابهن منهم ، واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر
 موي وصدراً من العصر العباسي فكل هذا يدل على أن الشعر
 بل في مضر ، أصيل وطبيعي ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر ،
 في حين قويت هذه النهضة ، وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت
 في الإسلام إلى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة ،
 حين لم يكن الشعر طبيعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة ؛ فتفاوتت حظ
 بين والربيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قريب من

أهلها واستعدادهم لإتقانها وحظهم من الفن الأدبي .

ومن هنا ترى أن النظرية التي أشرنا إليها في الكتاب الثاني ، وهي نظر
تنقل الشعر في القبائل ، ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة
للواقع من طبيعة الأشياء . فلما نفهم أن ينشأ الشعر في اليمن ثم ينتقل
منها إلى ربيعة ثم إلى قيس من مضر ثم إلى تميم ، على نحو ما قال القدماء
وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربي في مضر ، وينتقل منها إلى أقرين
القبائل العربية إليها طبيعة ولغة وموطناً : إلى ربيعة ثم إلى قبائل عربية أخرى
أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت في حياة العرب
السياسية والدينية ، ونافست مضر وربيعة منافسة قوية فحاربتهما بسلاحهما
وهو الشعر ، وهذه القبائل هي القبائل اليمنية . ثم انتقل في الوقت نفسه إلى
أمم أخرى ليست من العرب في شيء ، بل ليست من الساميين في شيء ،
ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين ، وشاركت العرب في حياتهم السياسية
والدينية ، ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر ، وهذه
الأمم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان
المسلمين .

وهنا اعتراض نظنه آخر سهم في كنانة أنصار القديم ، ولكنك ستعرف
أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء : فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاة
شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية ، وقد صح لهؤلاء الشعراء — فيما يظهر
شعر كثير . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسان وعبدالله بن رواحمة
وكعب بن مالك ، ولن نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان
أخذ الشعر عن أبيه ونبغ فيه ، وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن ، فكانت
له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الأنصاري من نواحي
الشعراء . وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ، ليسوا أقل ح

الإجادة من شعراء مضر ، ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم
شيون ليس غير . وكل هذا حق ، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء ، وإنما نقف
موقفنا من شعر مضر ؛ لأن هذا الشعر مضرى ، ولأن أصحابه مضر يون .
لأنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون ، ولأنصار القديم أن يعدّوهم يمينيين ،
لكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمينية ، وإنما
نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ، ولا نعرف عنهم شيئاً
يقدمهم إلى الحجاز ، بل لا نعرف متى قدموا إلى الحجاز ؛ فهم
حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى .
هذا كل ما نريد عند ما نذكر المضرين ؛ فقد رأيت في الكتاب الثانى أنا
أستعمل ألفاظ مضر وربيعية وعدنان وقحطان وحير لا نريد بها معانيها التى
تفهمها النسابون ، وإنما هى ألفاظ شاعت وألفها الناس ؛ فنحن نستعملها
بها المواطن الجغرافية . فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر
ربيعية ، وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن
كانت مستقر هؤلاء العرب ، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل
إسلام ظاهرة فى الحجاز ونجد . فإذا ذكرنا مضر فإنما نريد هؤلاء
الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهراً لحياتهم الأدبية .
الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة
تاريخياً صحيحاً؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا
إلى إيطاليا . وقل مثل ذلك فى كل هذه الأحاديث التى
تصل الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ؛ فقد زعم بعض اليونان
من سلالة الفينيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين .
والآن عرب من الوجهة الأدبية مهما يكن نسبنا فى حقيقة الأمر ،
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 الأنصار ومن إليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شام البلاد العربية ، وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشعر هؤلاء الأنصار مضروباً كشعر قريش وقيس وتميم ، بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهلهم وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض في غير تردد كل ما يضاف إلى اليمن وأهلها من شعر ، ولكننا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذي اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخراً ، والذي اعتدت العرب كلها في عصر من العصور ، حتى اختلفت في أنه أكبر شعراء العرب الجاهلي ، وهو امرؤ القيس — نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة .

٣ — امرؤ القيس — عبيد — علقمة

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

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم قبل امرئ القيس وقالوا شعراً ، ولكنهم لا يروون هؤلاء الشعراء إلا البيتين أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا القليل .

تتميل الذي لا يغني . وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تصاف إلى هؤلاء الشعراء ببعده العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ . وقد رأيت الكتاب الماضي أن قليلا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتهي إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر .

فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

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

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه ، فأشياء ليس من اليسير مطاق عليها بين الرواة . فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه الربيعا ، وقد كان اسمه قيساً . وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه عمرا أيضاً . وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مهلهل وكليب ، وكان اسم أمه تملك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب ، وكان يعرف بالحارث ، ولم يكن له ولد ذكر ، وكان يثد بناته جميعاً . وكانت له يقال لها هند ، ولم تكن هذه هند ابنته ، وإنما كانت بنت أبيه . وكان بالملك الضليل ، وكان يعرف بذي القروح .

عليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع سميته حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأي شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن الحنجر بن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وأمهم 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 إلى آراء الكثرة ، أو قد أراني مكرهاً على الاطمئنان
إلى آراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها ، ولكن الكثرة في العلم لا تم
شيئاً ؛ فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، و
بعد ذلك أن الكثرة كانت مخبطة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أئد
العلم الحديث أنه غير صحيح ، فالكثرة في العلم لا تغني شيئاً .

وإذن فليس من سبيل إلى أن نقبل قول الكثرة في امرئ القيس ، و
السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة . وليس إلى هذه الموازنة المت
من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسا
التي كانت تحمل على النحل وتكلف القصص .

وإذن فإسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما
مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحا
به دون أن نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط في
امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب إليه من أن امرأ القيس إن
قد وجد حقاً - ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به - فإن الناس لم
عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تت
بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث
تشع بين الناس إلا في عصر متأخر ، في عصر الرواة المدونين والقصاص
فأكبر الظن إذن أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي
وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان
حتلته قبيلة كندة في الحياة الإسلامية ، منذ تمت للنبي السيطرة على

كربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد
 إلى النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس^(١) ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب
 فيما تقول السيرة - إلى النبي أن يرسل معهم مفتحاً يعلمهم الدين . ونحن
 نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في
 حجر وأنزلها على حكمه ، وقتل منها خلقاً كثيراً ، وأوفد منها طائفة إلى أبي
 بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأصابه إلى أبي بكر فتروج
 أم فروة^(٢) وخرج - فيما يزعم الرواة - إلى سوق الإبل في المدينة
 وتل سيفه ومضى في إبل السوق عقراً ونحراً حتى ظن الناس به الجنون ،
 فدعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الإبل أموالهم . وكانت
 الخبزة الفاحشة وليمة عرسه^(٣) ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك
 في فتح الشام ، وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه
 هذا كله^(٤) وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكره علياً
 قبول التحكيم في صفين^(٥) ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان
 من سادات الكوفة ، عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر
 عدي الكندي . ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدي هذا وقتل معاوية
 في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة
 قويا عميقاً مثل هذا الرجل في صورة الشهيد^(٦) ثم نحن نعلم أن حفيد

(١) راجع تاريخ ابن كثير جزء ثالث صفحة ١٨٠

(٢) ابن خلدون جزء ثاني صفحة ٦٧ إلى ٦٩ وتاريخ الطبري جزء ٣ صفحة

وما بعدها طبع مصر وتاريخ ابن الأثير جزء ٢ صفحة ١٦٠ طبع بولاق

(٣) أسد الغابة جزء ١ صفحة ٩٨

(٤) تهذيب التهذيب جزء ١ صفحة ٣٥٩

(٥) المصدر نفسه

(٦) الأغاني ج ١٦ صفحة ٢ وما بعدها

الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وعبد الملك ، وعرض ملك آل مروان للزوال ، وكان سبباً في إراقة دم المسلمين من أهل العراق والشأم ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحطوا فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلعجاً إلى ملك الترك ، ثم الكرة فتنقل في مدن فارس ، ثم استيأس فعاد إلى ملك الترك ، ثم غلب هذا الملك فأسلمه إلى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق ثم احتز رأسه وطوّف به في العراق والشأم ومصر (١) .

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الإسلام الإسلامية ، وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين ، لا تصطنع القصص تأجر القصص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! . ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلهم : كما قاصّ يقال له عمر بن ذر ، وكان شاعره أعشى همدان (٢) .

فما يروى من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل القصص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بخاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث ؛ فهي تمثل امرأ القيس مطالباً بثأر أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التام إلا منتقماً لحجر ابن عدى ؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طامعاً في الملك ، كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بني أمية است للملك ، وكان يطالب به . وهي تمثل لنا امرأ القيس متنقلاً في

(١) راجع الكامل لابن الأثير ج ٤ صفحة ١٩١ — ١٩٢ ، ٢٠٦ —

والطبرى جزء ٨ صفحة ٣٩ ، ٤٠

(٢) الأغاني ج ٥ صفحة ١٥٣

وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث منتقلاً في مدن فارس والعراق .
تمثل امرأ القيس لاجئاً إلى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن
الأشعث لاجئاً إلى ملك الترك مستعيناً به . وهي تمثل لنا أخيراً
القيصر وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدي في القصر^(١) وقد غدر
الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهي تمثل لنا بعد
وذلك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد
عبد الرحمن في طريقه عائداً من بلاد الترك .

ليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما
ثبت بها الرواة ليست إلا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه
خاص لإرضاء لهوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك
بل اتقاء لعمال بني أمية من ناحية ، واستغلالاً لطائفة يسيرة من
البلاد كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟

• • •

يقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله
بسيط . فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه قسمين : أحدهما يتصل
بالقصة التي قدمنا الإشارة إليها ، وإذن فشأنه شأن هذه القصة تُحِجِل
بأمرها أو تسجيلها ، ونحل لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائماً
قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر
يكتسب ، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر
يضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي
أهلي ، قيل ونحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى
أما في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا أحد القسمين . وأما

القسم الثاني فشر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من
مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية ، ولنا في هذا القسم رأى
بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكّر
أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هو ميروس . لا يشك مؤرخو الآداب
اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقا ، وأثرت في الشعر القصصي
وكان تأثيرها قويا باقياً ، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان
إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى عنه ، كما ينظر
إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضعيف
حقاً . نريد أنه الملك الذي لا يعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان
هو ضلُّ بن قُلِّ ، كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأسماء
طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان
في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأسماء
طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة ، والتجاء
تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعانتة بفلان . وإن شيئاً مما
يلاحظ في حياة هوميروس : فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد
في المدن اليونانية ، فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الإهانة
والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث
أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية ، كلها يزعم لنفسه
ضيف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والآثار
التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب : فهي محدثة نحلت
تنافست القبائل العربية في الإسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل

تزعّم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء
 من هذا ؛ فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف
 امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السمّوع حين لجأ إليه منحوّلة ،
 بها دارم بن عقّال وهو من ولد السمّوع^(١) . وأكبر ظننا أن دارم
 فقال لم ينحل القصيدة وحدها ، وإنما نحل القصّة كلها ، ونحل ما يتصل
 حياً : نحل قصّة ابن السمّوع الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبي
 لم أسلحة امرئ القيس ، ونحل قصّة الأعشى الذي استجار بشريح بن
 فقول وقال فيه هذا الشعر المشهور :

<p>جبالك اليوم بعد القد أظفاري وطال في العجم تردادي وتسياري مجدّأ أبوك بعرف غير إنكار وفي الشدائد كالمستأسد الضاري في جحفل كهزيع الليل جرار قل ما تشاء فإني سامع حار فاختر وما فيهما حظ لختار أقتل أسيرك إني مانع جاري وإن قتلت كريماً غير غوار رب كريم وبيض ذات أطهار وحافظات إذا استودعن أسراري ولم يكن وعده فيها بختار^(٢)</p>	<p>لا تتركنتي بعد ما علقت حلت ما بين بانقيا إلى عدن لأكرمهم عهدا وأوثقهم ما استمطروه جاد وابله كالسمّوع إذ طاف الهمام به ما خطي خسف فقال له غدر وثكل أنت بينهما غير طويل ثم قال له خلف إن كنت قاتله يعقبنيه إن ظفرت به رهن لدينا ذاهب هدراً وأدراعه كي لا يسب بها</p>
--	--

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٠

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٧٩ ، وراجع أيضاً ترجمة الأعشى في طبقات الشعراء

ثم كانت هذه القصة المنحولة سبباً في نحل قصة أخرى هي
ذهاب امرئ القيس إلى القسطنطينية ، وما يتصل بها من الأشعار
منحولة هذه القصيدة الرائية الطويلة التي مطلعها :

سما لك شوق بعد ما كان أقصراً وحلّت سليمان بطن ظبي
منحول هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام
قيصر ، والذي نرّاه هذا الكتاب عن روايته . منحول هذا الحب
يقال إن امرؤ القيس أضمره لابنة قيصر . منحولة هذه الأشعار
تضاف إلى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد الروم
كل هذا منحول لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ،
الأسباب التي قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على نحل هذا الشعر
نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى
معه الحمام وقتن ابنته ، ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية
ولم يظهر لذلك أثر ما في شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يذكر
كنيسة من كنائس قسطنطينية ، لم يصف هذه الفتاة الإمبراطورية
فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف شيئاً ما يمكن أن يكون
حقاً . ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه الضعف والاضطراب
بالتريق إلى قسطنطينية .

ومهما يكن من شيء ، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا
نتصور أن شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ
في رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها .

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرئ
إنما هو من عمل القصاص ، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة

القسم الثاني من شعر امرئ القيس ، وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل ، ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الأولى : . قفا نبك من ذكرى حبيب ومترل .

والثانية : . ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالي .

فأما ما عدا هاتين القصيدتين ، فالضعف فيه ظاهر ، والاضطراب ، بين ، والتكلف والإسفاف فيه يكادان يللمسان باليد . وقد يكون أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدري كيف يتخلص منها أنصار يم . وهي أن امرأ القيس - إن صحت أحاديث الرواة - يعني ، به قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعرابه وما يتصل ك من قواعد الكلام . ونحن نعلم - كما قدمنا - أن لغة اليمن مخالفة ل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل جاز ، بل في لغة قريش خاصة ؟ سيقولون : نشأ امرؤ القيس في قبائل طي ، وكان أبوه ملكاً على بني أسد ، وكانت أمه من بني تغلب ، إن مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . ولكننا نجعل هذا كله ، ولا نستطيع أن نثبتته إلا من طريق الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس . ونحن نشك في هذا الشعر ونفهم بأنه منجول .

وإذن فنحن ندور : نثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم لغة العرب في ذلك الوقت ، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح ، وتمت لها السيادة بظهور الإسلام ، كما قدمنا .

وإذن فكيف نظم امرؤ القيس اليمنى شعره في لغة القرآن مع أن اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس؟ وأعجب من أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرئ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنه القول يدل على أنه يمني . فهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محو تاماً ولم يظهر أثرها في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والالتفات ليحلوا هذه المشكلة . ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرئ القيس مستحقة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة - فيما يقوون - وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هي قصة البسوس وهذه الحادثة التي اتصلت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفسدت ما القيلتين الأخنتين بكر وتغلب (١) . فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بجزء واحد إلى مقتل خاله كليب ، ولا إلى بلاء خاله مهلهل ، ولا إلى هذه الحادثة التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذن 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 إلى كل ما يحدث به القدماء عن امرئ القيس نعم نستطيع أن نؤمن وأن نظمين لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل الذي يجب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد .

(١) راجع الكامل لابن الأثير جزء أول صفحة ١٨٧ وما بعدها

لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ؛ فنحن نؤثر عليه تعب الشك
شقة البحث .

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ
ليس من امرئ القيس في شيء ، وإنما هو محمول عليه حملا ،
يرتاق عليه اختلافا ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر
رواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة .

ولننظر في المعلقة نفسها ، فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف
عمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة ؛ لا نحفل بقصة تعليق هذه
صائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر ؛ فما نظن أن أنصار القديم
لون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جدا ، والتي لا يثبتها شيء في
العرب وعنايتهم بالآداب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم
كأن في بعض هذه القصيدة . فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

بعر الآرام في عرصاتها
في غداة البين يوم تحملوا
وقيعانها كأنه حب فلفل (١)
لدى سمرات الحى ناقف حنظل

وهم يشكون في هذه الأبيات :
بنة أقوام جعلت عصامها
كجوف العير قفر قطعته
ت له لما عوى : إن شأننا
بنا إذا ما نال شيئا أفاته
على كاهل متى ذلول مرحل
به الذئب يعوى كالحليع المعيل
قليل الغنى إن كنت لما تمول
ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل (٢)

وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كثيرا في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي
لها ، ويضعون لفظا مكان لفظ وبيتا مكان بيت . وليس هذا الاختلاف
سورا على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله . وهو اختلاف

شنيع يكنى وحده حملنا على الشك في قيمة هذا الشعر . وهو اختلال
 قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي ، فخيّل
 أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة ،
 الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضا ، وأنتك تستطيع أن
 وتؤخر ، وأن تضيف إلى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك
 أوجناحا ، ما دمت لم تخلّ بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحاً في الشعر الجاهلي ؛ لأن كثرة هذا الشعر من
 مصطنعة . فأما الشعر الإسلامي الذي صحت نسبته لقاتليه فأنا أتحدى
 ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزعم أن وحدة القص
 فيه بيّنة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها في أي
 أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجاً لل
 العربي ، مع أن هذا الشعر الجاهلي - كما قدمنا - لا يمثل شيئاً ولا يص
 إلا نموذجاً لعبث القصاص وتكلف الرواة .

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

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم
 فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكل

فقد وضع هذا البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :
 ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأه
 وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والخمس منهما بأي شيء آخر
 فإذا فرغنا من هذا الشعر الذي لا نكاد نختلف في أنه دخيل
 القصيدة ، فقد نستطيع أن نردّ القصيدة إلى أجزائها الأولى . وهذه الأ
 هي أولا وقوف الشاعر على الدار ، وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال

ذكره أيام لوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من
 خليلته ، ثم ذكر الليل والاستطراء منه إلى الصيد ، وما يتوسل
 إلى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

وتسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه
 يكون من نحل الفرزدق منه بأن يكون جاهليا . فالرواة يحدوثونا أن
 فرزدق خرج في يوم مطير إلى ضاحية البصرة ، فاتبع آثاراً حتى انتهى إلى
 وإذا فيه نساء يستحمن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة
 ، وولّى منصرفا . فصاح النساء به : يا صاحب البغلة ، فعاد
 . فسألته وعزمن عليه ليحدثنهن بحديث دارة جلجل ، فقصّ
 قصة امرئ القيس ، وأنشدهن قوله :

ربّ يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل
 (الآبيات) (١)

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته ، وأنه قد
 على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة ، لا يجدون مشقة في أن يضيفوا
 هذه الآبيات ، فهي بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدثون
 هذه الأحاديث يضيفونها إلى القدماء وهم ينحلونها من عند أنفسهم .
 لما يكن من شيء ، فلغة هذه الآبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية
 يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لخليلته ، وزيارته لها ، وتجشمه ما تجشم
 إليها ، وتخوفها الفضيحة حين رآته ، ونخروجها معه وتعفيها آثارها
 مرطها ، وما كان بينهما من لوه ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه
 شيء آخر . فهذا النحو من القصص الغرامية في الشعر فن عمر بن

أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد. ولقد يكون غريباً
 أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف
 هذا النحو ، ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ، ولا يشير أحد من
 إلى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس ، مع أنهم قد أشاروا إلى
 امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف . فكيف
 أن يكون امرؤ القيس هو منشىء هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن
 ربيعة ، والذي كوّن شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك
 وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم
 تشك في أن هذا الفن فنه ابتكره ابتكاراً ، واستغله استغلالاً قوياً
 وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا في هذا القصص الغرامي الذي
 في قصيدة امرئ القيس الأخرى : . ألا انعم صباحاً أيها الظلل البالي
 ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق .
 نرجح إذن أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس :
 رواة متأثرون بهذين الشاعرين الإسلاميين .

بقي الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد ، ولكننا نقف
 موقف التردد أيضاً . واللغة هي التي تضطرنا إلى هذا الموقف . فالظاهر
 امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسيل والمطر . والظاهر
 أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن
 هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا أم قالها في شعر آخر
 وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر ، وإلا جمل مقتضبة أخذها
 فنظموها في شعر محدث نستقوه ولفقوه وأضافوه إلى شاعرنا القديم ؟
 مذهبنا الذي نرجحه . فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيّد الأول
 وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما إلى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك

بأن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا
 وصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح
 القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منحولة نحلا وهي القصيدة
 التي يقال إن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ،
 أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت
 القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ
 القيس فمطلعها :

مُرَّاً بي على أم جندب لنقضى لبانات الفؤاد المعذب
 توأما قصيدة علقمة فمطلعها :

من الهجران في كل مذهب ولم يك حقا كل هذا التجنب
 لو يكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن
 الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة ، بل على ألفاظ كثيرة ، بل
 أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذي
 ف إلى علقمة وبه ربح القضية يروي لامرئ القيس ، وهو :

فأدر كهن ثانياً من عنانه يمر كمر الراح المتحلب
 والبيت الذي خسره امرؤ القيس القضية يروي لعلقمة وهو :

وسط ألحوب وللحاق ديرةً وللزجر منه وقع أهوجٍ منعبٍ (١)
 وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصية
 عرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً
 منظوماً في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلاً . وأكبر
 أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحكم بينهما ،

(١) انظر تحكيم أم جندب في الأغاني ج ٧ ص ١٢٨

وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم
علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى
كانت تحمل علماء اللغة على النحل . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافيا
في العلم بالخليل ، ووصف العرب إياها : أيهما أقدر عليه وأحذق
وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالها أثر من آثار هذا النحو من التنازع
بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده ،
يذكر معه من الشعراء علقمة - كما رأيت - وعبيد بن الأبرص .
علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومده
ملكاً من ملوك غسان ببائيته التي مطلعها :

طحابك قلب في الحسان طروب بُعَيْدَ الشَّبابِ عَصْرَ حَانَ مَشِي
وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات
ظهور الإسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس
مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش
القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً .

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا
إثبات شخصية امرئ القيس وشعره ، فكانت النتيجة محزنة جداً
ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي
من امرئ القيس وشعره . وليس علينا في ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يحفل
عن عبيد بشيء يقبل التصديق : إنما عبيد عند الرواة والقصاص شعراً
من أصحاب الخوارق والكرامات ، كان صديقاً للجن والسماء معا ،
عمرّاً طويلاً يصلون به إلى ثلاثة قرون ، ومات ميتة منكراً : قتله
بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه . والرواة يعرفون شيطان

هذا الشيطان هيب . وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل :
 لا هيب ما كان عيب . وقد رووا لهيب هذا شعرا ، وزعموا أنه أراد
 فيلهم الشعر ناساً غير عيب فلم يوفق . ولعيب مع الجن أحاديث لا تخلو
 لذة وعجب^(١) ، ولكن كل ما نقرأ من أخبار عيب لا يعطينا من
 شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفوس العامة أو أشباه العامة .
 فأما شعر عيب فليس أشد من شخصيته وضوحا . فالرواة يحدثونا بأنه
 وطرب ضائع ، وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه « طبقات
 أمراء » أنه لم يبق من عيب وطرفة إلا قصائد بقدر عشر^(٢) ولكنه يحدثنا
 بموضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوبُ فالقُطِيبَاتُ فالذَنُوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك^(٣) . ولكن رواية آخرين
 ون هذه القصيدة كاملة ، ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس
 أرضته ، وفي استعطاف حجر على بني أسد^(٤) . ويكفي أن نقرأ هذه
 قصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منحولة لا أصل لها ، وحسبك
 يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن ، فيقول :

والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظاً
 من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافا وضعفاً وسهولة في اللفظ
 أسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم . ويكفي أن نقرأ هذه القصيدة
 أولها :

(١) راجع مقدمة جبهة أشعار العرب للقرشي

(٢) صفحة ١ (٣) صفحة ٣١

(٤) الأغاني ج ١٩ صفحة ٥٧

يا ذا الخوفنا بقية لي أبيه إدلالات وحينا
أزعمت أنك قد قتلت سراتنا كذبا ومينا (١)

لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من
التنافس بين العصبية اليمنية والمضربة .

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووض
يدك على مواضع التوليد فيه ، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير ، والحو
عليه أيسر . واذن فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منجز
أيضاً كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الإمامة الصغيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرئ القيس
وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وأن الكو
المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً بالقياس
العصر الجاهلي ، لا نستثنى من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : طحا بك قلب في الحسان طروب .

والثانية : هل ما علمت وما استودعت مكتوم .

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء
التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيد
لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جد
وأنه مات بعد ظهور الإسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشاً ويعرض
شعره ، على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات من القصيد
الثانية يظهر فيها التوليد ، وهى هذه الأبيات التي يذهب فيها الشا
مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤ - عمرو بن قميئة - مهلهل - جلييلة

شاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما
فيما يقول الرواة - صديقاً له ، صحبه في رحلته إلى قسطنطينية ، ولم
يؤمن هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قميئة . وكان
البحر خال امرئ القيس - فيما يقول الرواة - وهو مهلهل بن ربيعة . (١)

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

لكننا لاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شهماً
بياً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا
بم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك
الذي لا يعرف عنه شيء ، قلنا إنه ضلُّ بن قُلِّ . وكانت العرب
ي عمرو بن قميئة عمراً الضائع ، فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام
التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر ، أليس قد رحل
امرئ القيس إلى القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو
عمرو الضائع ؛ لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا
بم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قميئة ضائع كما
ع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا ،
لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسميهما ، ووضعت
قصة كما وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل
صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عمر طويل ، وعرف أمراً القيس وقد انتهت
 السن إلى الهرم ، ولكن أمراً القيس أحبه واستصحبه في رحلته بها
 سنه^(١) قال ابن سلام : « إن بني أقيش تدعى بعض شعر امرئ القيس
 لعمر بن قميئة ، وليس ذلك بشيء^(٢) . » وفي الحق أن هذا ليس بشيء بل
 فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمر بن قميئة كما لا يمكن أن يك
 لامرئ القيس ؛ فهو شعر محدث محمول .

وإذا كان عمر بن قميئة لم يعرف أمراً القيس ، إلا بعد أن تقدمت
 السن وأدركه الهرم ، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس
 الذي لم تتقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر في سنا
 الأول ، وإذن 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 قصد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس
 وكان أمراً القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه ، ومعنى ذلك أن الشعر
 عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر
 كله ، بدئاً بامرئ القيس فى الجاهلية وختم بأبى نواس فى الإسلام
 فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان
 وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قميئة التى يرويها الرواة ليست شيئاً قيمياً ، وإنما
 حديث كغيره من الأحاديث . فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلاً فك
 عمه ، ونشأ عمرو جميلاً وضىء الطلعة ، فكلفت به امرأة عمه وكتما
 ذلك ، حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى ، فلما

(١) الأغاني ج ١٦ صفحة ١٥٨

(٢) ابن سلام صفحة ٣٧

سنة إلى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر وانصرف .
 لها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة ، حتى إذا عاد زوجها أظهرت
 قلبها والغیظ وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر ، فغضب
 على ابن أخيه (١) . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم من يزعم أنه هم
 يك ، فهرب إلى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومهما
 من شيء فقد اعتذر الشاب إلى عمه في شعر نروى لك منه طرفاً
 تس بيدك ما جاء فيه من سهولة ولين وتوليد :

قلبي لا تستعجلا أن تزودا	وأن تجمعا شملی وتنتظرا غدا
شا لبثي يوماً بسائق مغم	ولا سرعتي يوماً بسائقة الردى
شعنا تنظرا في اليوم أقض لبانة	وتستوجبا منّا على وتحمدا
يلوك ما نفس يجرد رشيدة	تؤامرنی سوءاً لأصرم مرثدا
سا ظهرت مني قوارص جمّة	وأفرغ من لؤمي مراراً وأصعدا
لتم غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول باغ كادني متجهدا
يمري لنعم المرء تدعو بخلة	إذا ما المنادي في المقامة نددا
لايم رماد القدر لا متعبس	ولا موئس منها إذا هو أوقدا
لذا صرحت كحلّ وهبت عرية	من الريح لم تترك من المال مرقددا
برت على وطء المولى وخطبهم	إذا ضن ذو القربى عليهم وأخذدا
يجم حُرْم الحى إلا محافظ	كريم الحيا ماجد غير أجردا (٢)

كما ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنتع القارئ
 بما أمام شيء منحول متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من
 هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قميئة أنشأه لما تقدمت

(١) الأغاني ج ١٦ ص ١٩٤

(٢) الأغاني ج ١٦ ص ١٥٨

به السن يصف به هرمه وضعفه^(١). ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امها
إلى بلاد الروم ، ويزعم الشعبي أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك
بن مروان تمثل به في علته التي مات فيها ، وهو :

كأني وقد جاوزت تسعين حجة	خلعت بها عنى عنان بلجة
على راحتين مرة وعلى العصا	أنوء ثلاثاً بعدهن قيلم
رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى	فما بال من يرمى وليس برام
فلو أن ما أرى بنبل رميتها	ولكنما أرمى بغير سد
إذا ما رأني الناس قالوا ألم يكن	حديثاً جديد البرى غير كرم
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة	وما يفن ما أفنيت سلك نظرم
وأهلكني تأميل يوم وليلة	وتأميل عام بعد ذاك وعام

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحب
الضائعين : عبيد وامرئ القيس ، وأن ننقل إلى مهلهل ، لنرى
يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره .

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

(٢) المصدر نفسه .

(١) الأغاني ج ١٦ ص ١٦٥

القتلى ، ولكن أسباب هذه الحصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها
 دبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص
 استغلوا استغلالاً قويا ، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها
 هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها
 في الإسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه
 وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد - على أقل
 - مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فرعموا أنهم كانوا سادة العرب
 في الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين
 القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخمين
 والعراق والغسانيين في الشام ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى
 ذي قار . لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام ، ولربيعة قديم
 قبل الإسلام . فاذا لاحظت إلى هذا ما كان من الحصومة الفعلية
 ومضر أيام بنى أمية وما كان من الحصومة الأدبية بين جرير
 مضر الذي يقول :

الذي حرم المكارم تغلباً جعل النبوة والخلافة فينا
 ابن عمي في دمشق خليفة لو شئت ساقمكم إلى قطينا
 وبين الأخطل الذي يقول :

كليب إن عمي الأذا قتلا الملوك وفككا الأغلالا
 نقول إذا لاحظت كل هذه الحصومات لم يصعب عليك أن تتصور
 النحل في القمص والشعر حول ربيعة عامة ، وحول هاتين القبيلتين
 ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون
 من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .
 ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية

امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميئة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوية
 منه صورة هي إلى الأساطير أقرب منها إلى أى شىء آخر . ومن هنا قال
 ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعى في قول
 بأكثر من فعله^(١) والحق أن مهلهلا لم يتكثر ولم يدع شيئاً ، وإنما تكثر
 تغلب في الإسلام ونحلته ما لم يقل ، ولم تكثف بهذا النحل ،
 زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحست ما نحس الأقدم
 أو أحسه الرواة أنفسهم ، وهو أن في هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً
 فزعمت أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلا ؛ لأن
 هلل الشعر ، والهليلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقوله
 النابغة :

أتاك بقول هلهل النسج كاذب^(٢)

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هليلة واختلاط
 ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهليلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد
 وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي ؛ فقد كانوا جميعاً
 مهلهلاً إذن .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أن يهلل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر
 بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة
 والضعف ، وفي الشدة واللين ، وفي الإغراب والسهولة . وإذن فمن الذى هلل
 الشعر ؟ هلله الذين وضعوه من القصاص والناحليين وأصحاب التنافس
 والخصومة بعد الإسلام .

ويحسن أن نظهر على شىء من شعر مهلهل لترى كما نرى أنه لا يمكن
 أن يكون أقدم شعر قالته العرب :

إذا أنت انقضيت فلا تحورى
فقد أبكى من الليل القصير
فيعلم بالذنائب أى زير
وكيف لقاء من تحت القبور
بحيراً فى دم مثل العبير
وبعض الغشم أشقى للصدور
إذا برزت مخبأة الحدور
عليه التشمعان من النسور
ويخلجه خدب كالبعير
صليل البيض تفرع بالذكور
كأسد الغاب لجت فى الزئير
بعيد بين جالها جرور
يجنب عنيزة رحيا مدير
كأن الخيل ترحض فى غدير (١)

وتمسا بذى جسم أتيرى
يك بالذنائب طال ليلى
قب نبش المقابر عن كليب
رم الشعثمين لقر عيناً ،
قد تركت بواردات
لاكت به بيوت بنى عباد
أن ليس يوفى من كليب
لأمام بن مرة قد تركنا
فبوء بصدرة والرمح فيه
الريح أسمع من بحجر
لبنى شقيقة يوم جاءوا
لرماحهم أشطان بئر
كأنا وبني أينا
بيل الخيل عاكفة عليهم

ليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرده
رته، وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشد فى شىء ولا يظهر عليه
قمة من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيد
هال الشعر؟ أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ
سهولة اللفظ ولينه، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل
الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه؟

كلوكننا لا نريد أن نترك مهلهلا هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه
لته التى رثت كليياً - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر

أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينا وابتداءً
مع أننا نقرأ للخنساء ولبلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأثر
ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جليلة :

يا بنة الأقوم إن شئت فلا	تعجلي باللوم حتى تس
فإذا أنت تبينت الذي	يوجب اللوم فلومي واعا
إن تكن أخت امرئ ليمت على	شفق منها عليه فافوز
جل عندي فعل جساس فيا	حسرتي عما انجالت أو تنفق
فعل جساس على وجدى به	قاصم ظهري ومدن أم
لو بعين فقئت عيني سوى	أختها فانفقأت لم أح
تحمل العين قذى العين كما	تحمل الأم أذى ما تم
يا قتيلا قوض الدهر به	سقف بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته	وانثني في هدم بيتي ال
ورماني قتله من كذب	رمية المصمى به المستأ
يا نسائي دونكن اليوم قد	خصني الدهر برزه مع
خصني قتل كليب بلظي	من ورأى ولظي مستر
ليس من يبكي ليومين كن	إنما يبكي ليوم ينجلي

وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما نظن أن أحداً يرد
في أنها مصنوعة متكفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذي رويناها
لنضيف في غير مشقة مهلهلاً وامرأة أخيه إلى ابن أخته امرئ القيس
وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء . ولكننا لم نقتصر
من الشعراء أنفسهم . فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منكم

لا ثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر
كث على امرئ القيس وشعره .

٥ - عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

أقبح حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب
نقات لا تتجاوز ربيعة ، بل لا تتجاوز هذين الحيين من ربيعة ، وهما
أبكر وتغلب . فعمر وبن كلثوم تغلبى ، وهو في عرف الرواة لسان
ح الناطق ، هو الذى سجل مفاخرها وأشاد بذكورها فى شعره ، أو بعبارة
ته : فى قصيدته التى تروى بين المعلقات . وقد كان - فيما يقول الرواة -
لا من أبطال تغلب ، ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده
البل ؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل .

أقبح أحيط عمرو وبن كلثوم فى مولده ونشأته ، بل فى مولد أمه ، بطائفة من
مخاطير لا يشك أشد الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العبث والنحل :
تعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفها أمها ، ثم نام فأتاه
ل وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن
رذ فقبل وئدت ، فكذب وألح ، فأظهرت له ، فأمر باحسان غذائها .
تزوجت كلثوما ، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيخبرها عن
بالأعاجيب حتى ولدت ونشأته . قالوا وقد ساد عمرو وبن كلثوم قومه
فنتجاوز الخامسة عشرة (١) .

نكمل هذه الأحاديث التى نشير إليها إشارة . تدل على أن عمرو وبن كلثوم

قد أحيط بطائفة من الأساطير جعلته إلى أبطال القصص أقرب منه
 أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقاً ، وقد يظهر أنه
 خلاف من قدمنا ذكرهم من الشعراء ، وقد أعقب ؛ فصاحب الأغنية
 يحدثنا بأن له عقباً كان باقياً إلى أيامه (١) .

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطلاً
 أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تنسب إليه لا يمكن أن تكون جاه
 أو لا يمكن أن تكون كثيرها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء
 نظمنا إلى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكاً
 ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور ، وذلك حين بغى عمرو بن هند
 وانتهى به الطغيان إلى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل
 عمرو هذا ، قال الرواة : فطلبت هند أم الملك إلى ليلى بنت مهلهل
 تناولها طبقاً ؛ فأجابتها ليلى : لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها ، وصاح
 ليلى : واذلاه ! يا لتغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعه
 فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا
 الملك وعادوا إلى باديتهم (٢) .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد .
 من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا
 بين آل المنذر وبنو تغلب من ناحية ، وبين ملوك الفرس وأهل
 من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوناً من الأحاديث التي كان يتحدث
 القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقد
 عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينحل مع

(١) الأغاني ج ٩ ص ١٧٦

(٢) المصدر نفسه

حاديث . وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلا لم يكن يتكثر
 ده ، وإنما أورث التكثير والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلسنا نعرف
 غمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلو ما في كلمة عمرو
 كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس ؛
 يشكون في بعضها ، وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو
 كلثوم ، أم قالها عمرو بن عدى بن أخت جذيمة الأبرش . فأما الذين
 ينفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هي بصحنك فاصبحينا .

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

ففي قبل التفرق يا ظعينا .

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

دت الكأس عنا أم عمر وكان الكأس مجراها اليمين
 يا شر الثلاثة أم عمر بصاحبك الذي لا تصبحينا
 وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع في وسط
 بيده وفي آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر
 الجاهلي ، مصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها
 جد فيها لفظاً سهلاً لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً ، وفخراً
 من به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به
 لسخف ؛ كقوله :

بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبار ساجدينا
 ستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوي للضميم واعترازه بقوته وبأسه ؛

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهل
قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضميم . ولكنني أسرع فأقول
لا يمثل سلامة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا
الممل :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهل
فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات ، واشتد هذا الجهل
مل . وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف .
نشك في صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى .

ومهما يكن من شيء ، فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللغة
وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العرب
في هذا العصر الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب
منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف
قرن . وما هكذا كانت تتحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم
فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الأخت
التغلبى الذي عاش في العصر الأموي أي بعد ابن كلثوم بنحو قرن .
هذه الأبيات وحدثني أنظمتن إلى جاهليتها :

قفي قبل التفرق يا ظعينا	نخبرك اليقين وتخبر
قفي نسألك هلى أحدثت صرما	لوشك البين أم خنت الأمل
يوم كرهته ضرباً وطعناً	أقر به مواليك العذل
وإن غداً وإن اليوم رهن	وبعد غد بما لا تعدل
تريك إذا دخلت على خلاء	وقد أمنت عيون الكاشم
ذراعى عيطل أدماء بكر	هجان اللون لم تقرأ بكر

حصاناً من أكف اللامسينا
روادفها تنوء بما ولينا
وكشحاً قد جنتت به جنونا
يرن خشاش حليهما رينا

تضعضنا وأنا قد وينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا
نكون لقياكم فيها قطينا ؟
تطيع بنا الوشاة وتزدرينا ؟
متى كنا لأمك مقتوينا ؟
على الأعداء قبلك أن تلينا

ونحن الآخذون لما رضينا
وكان الأيسرين بنو أيينا
وصلنا صولة فيمن يلينا
وأبنا بالملوك مصفدنا
ألمأ تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات ووازن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

إذا قبب بأبطحها بُنينا
وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا الآخذون إذا رضينا

يا مثل حق العاج رخصاً
لدى لدنة سمقت وطالت
كفة يضيق الباب عنها
ساريتي بلنط أو رخام
واقراً هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقوم أنا
ألا لا يجهلن أحد علينا
بأى مشيئة عمرو بن هند
بأى مشيئة عمرو بن هند
تهددنا وأعدنا رويداً
فان قناتا يا عمرو أعيت
وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا
وكنا الأيمنين إذا التقينا
فصالوا صولة فيمن يليهم
فآبوا بالنهب والسبايا
إليكم يا بنى بكر إليكم

وقد علم القبائل من معد
بأننا المطعمون إذا قدرنا
وأنا المانعون لما أردنا
وأنا التاركون إذا سخطنا

وأنا العاصمون إذا أطعنا
 وأنا العارمون إذا عصينا
 ونشرب إن وردنا الماء صفواً
 ويشرب غيرنا كدراً وطنينا
 وهذه الأبيات :

إذا ما الملك سام الناس خسفاً
 أينما أن نقر الذل
 لنا الدنيا ومن أمسى عليها
 ونبطش حين نبطش قادي
 ملأنا البر حتى ضاق عنا
 وماء البحر نملؤه ساقدي
 إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً
 تخر له الجبار ساجدي

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حنظلة ، وكان له بكر - فيما يقول الرواة - ومحاميا والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أبطح زعموا أن عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتت منهما رهائن ، فتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثره فتجنت تغلب على بكر وطالبت بديعة الهلكي ، وأبت بكر ، وكان تستأنف الحرب بينهما ، واجتمعت أشرافهما إلى عمرو بن هند ليعقبا بينهما . وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب ، فنهض فاعتمد على بكر وارتجل هذه القصيدة . قالوا : وكان به وضوح ، وكان الملك قد أن يكون بينه وبينه ستار ، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب ويدينه شيئاً فشيئاً حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر (١) .

ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً ، هي نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ، ورتب أجزاءها ترتيباً دقيقاً وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد ، وهو هذا الإقواء تجده في قوله :

فلكننا بذلك الناس حتى
 ملك المنذر بن ماء

فالقافية كلها مرفوعة إلا هذا البيت . ولكن الإقواء كان شيئاً شائعاً
 عند الشعراء الإسلاميين ، الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت .
 إن قصيدة الحارث أمّتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم ، وقد نظمنا
 عصر واحد - إن صح ما يقول الرواة - فهما مسوقتان إلى عمرو
 هند . فاقراً هذه الأبيات للحارث ووازن بينها في اللفظ والمعنى وبين
 قدمنا لك من شعر عمرو :

ملك أضرع البرية لا يو	جد فيها لما لديه كفاء
ما أصابوا من تغلبي فطلو	ل ، عليه إذا أصيب العفاء
كتكاليف قومنا إذ غزا المذ	لذرهل نحن لابن هند رعاء!
إذ أحل العلياء قبة ميسو	ن فأدنى ديارها العوصاء
فتأوت له قراضبة من	كل حى كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمر الله	بلغ يشقى به الأشقياء
إذ تمنونهم غروراً فساقه	هم إليكم أمنية أشراء
لم يغروكم غرورا ولكن	يرفع الآل شخصهم والضحاء

وانظر إلى هذه الأبيات يعبر فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت عليهم ،
 تصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يغ	نم غازيهم ومنا الجزاء
ليس منا المضربون ولا قيه	س ولا جندل ولا الحداء
أم جنايا بنى عتيق فن يغ	لدر فلأنا من حربهم براء
أم علينا جرّى العباد كما نيه	ط بجوز المحمل الأعباء ؟
وثمانون من تميم بأيدي	هم رماح صدورهن القضاء
تركوهم ملحّيين وآبوا	بنهاب يصم منها الحداء
أم علينا جرّى حنيفة أم ما	جمعت من محارب غبراء

أم علينا جري قضاة أم لي س علينا فيما جنوا أنداء
 ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جمع لهم شامة ولا زهراء
 فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيماً في جودة اللفظ وقوة
 وشدة الأسر. على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ؛ فنحن نرجح أن
 منحولتان . وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينحلون كانوا كالشعراء أنفسهم
 يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا . فالذي نحل قصيدة الحارث بن
 كان من هؤلاء الرواة الأفياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ،
 القصيد في متانة وأيد . ولنا نتردد في أن نعيد ما قلناه من أن هـ
 القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو
 آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام لا في الجاهلية .

٦ - طرفة بن العبد - المتلمس

وشاعران آخران من ربعة نقف عندهما وقفه قصيرة ، هما طرفة
 العبد والمتلمس . وإنما نجمعهما لأن القصص جمعتهما من قبل .
 زعموا أن المتلمس كان خال طرفة^(١) . ولم يقف جمع القصص بينهما
 هذا الحد ، بل قد جمعتهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما . ذلك
 لطرفة والمتلمس أسطورة لُجج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة .
 يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أي
 وأقربها إلى طبيعة الإنسان .

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحقاه عليهما
 تم وفداً عليه ، فتلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين

(١) طبقات ابن سلام ص ٣٦ والأغانى ج ٢١ ص ١٢١

فهما أنه كتب لها بالجوائز والصلوات . فخرجنا يقصدان إلى هذا العامل .
 لكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة ، فإذا فيه
 أن يقتل المتلمس فألقى كتابه في النهر ، وألح على طرفه في أن يفعل فعله
 أن ، وافترق الشاعران : مضى أحدهما إلى الشام فنجا ، ومضى الآخر
 فس البحرين فلقى الموت (١) . وكان طرفه حديث السن لم يتجاوز العشرين
 رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر .
 وكثرت الأحاديث حول هذه القصة ، وأضيفت إليها أشياء أعرضنا
 ها ذكرها لظهور النحل فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين
 وب إلى الشام وأفلت من الموت . فأقسم لا يطعم حب العراق . واتصل
 جاء المتلمس له (٢) .

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

بيرة أطلال ببرقة شهيد
 ووقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد
 وعرف له الرائية المشهورة :

موت اليوم أم شافتك هر
 ومن الحب جنون مستقر
 وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بوحدة (٣) ،

(١) الأغاني ج ٢١ ص ١٢٥ وما بعدها

(٢) الأغاني ج ٢١ ص ١٢٨ (٣) ابن سلام ص ٣٠

يريد المعلقة . وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل على هاتين القصيدتين
وقصيدة أخرى مشهورة ، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بحزّازي يوم تحلاق

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت إذا قرأت شعر ط

رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ،

سيما المضرين منهم ، من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الأبيات

المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعجم . ولكنك مضطرب

أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضرين منه بشعر الربيعين ؛ فحجب

نجم شعراء ربيعة عفوياً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في

الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة

تبلغ الإسفاف أحياناً ، لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث

حلزة . فكيف شد طرفه عن شعراء ربيعة جميعاً فقوى متنه واشتد أسره

وأثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ، ودنا شعره من شعر المضرين ؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي المم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتنح

أمون كألواح الإران نصأتها على لاجب كأنه ظهر بر

جمالية وحناء تردى كأنها سفنجة تبرى لأزعر أم

تبارى عتاقاً ناجيات وأتبع توظيفاً وظيفا فوق مور

تربعت القفين في الشول ترتعي حدائق مولى الأسرة

تريع إلى صوت المهيب وتتنق بندى خصل روعات أكلف

كأن جناحي مضرحي تكتنفا حفافيه شككاً في العسيب

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته ، فيضطربنا إلى أن نذكر

فيما قلناه - من قبل - من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن ي

صنعة العلماء باللغة منه إلى أي شيء آخر . ولكن دع وصفه للناقة :

البحلال التلاع مخافة
 وتبغني في حلقة القوم تلقني
 تأتني أصبحك كأساً روية
 يلتق الحى الجميع تلاقني
 راي بيض كالنجوم وقينه
 قطاب الجيب منها رقيقة
 نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا
 رجعت في صوتها خلت صوتها
 ولكن متى يسترفد القوم أرفد
 وإن تفتنصني في الحوائت تصطد
 وإن كنت عنها ذا غنى فاغن وازدد
 إلى ذروة البيت الشريف المصمد
 تروح علينا بين برد ومجد
 يحس الندامى بضة المتجرد
 على رسلها مطروقة لم تشدد
 تجاوب أظآر على رُبْع ردى

سترى في هذه الأبيات لنا ولكن في غير ضعف ، وشدة ولكن في
 رحنف . وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا يفهم ، ولا هو بالسوق
 بل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شيء .
 في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة
 تتيح جلي : مذهب اللهو واللذة يعمد إليهما من لا يؤمن بشيء بعد
 ، ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم برىء من الإثم والعار
 ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

مزال تشرابي الخمر ولذتي
 أن تحامتنى العشيرة كلها
 بنى غبراء لا ينكرونني
 عأيهذا الزاجرى أحضر الوغى
 كنت لا تستطيع دفع منيتي
 ثلاث هن من عيشة الفتى
 ويبعى وإنفاقى طريقى ومتلدى
 وأفردت أفراد البعير المعبد
 ولا أهل هناك الطرف الممدد
 وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى
 فدعنى أبادرها بما ملكت يدي
 وحذك لم أحفل متى قام عودى

فمن سبق العاذلات بشربة كبيت متى ما تعل بالماء
 وكرّى إذا نادى المضاف محباً كسيد الغضا نهبته
 وتقصير يوم الدجن والدجن معجبُ بيهكنة تحت الطرف

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية ، لا يستطيع من يلمحها أن
 أنها متكلفة أو منحولة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة وال
 الإلحاد ، بينة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال .
 الشخصية تمثل رجلا فكريا والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء .
 صادق في يأسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله إلى هذه
 التي يؤثرها . ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر .
 يعينني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر ، بل ليس يعينني أن أعرف
 صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذي يعينني هو أن هذا الشعر صحيح لا تك
 فيه ولا نحل ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقية ولا
 أن يتصل به ، وأن هذا الشعر إنما هو من الشعر النادر الذي نعترب
 حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف
 الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعرا حقا فيه قوة وحياة وروح
 وإذن فأنا أرحح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة
 هذا الوصف الذي قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقا هو
 الأبيات وما يشبهها . ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما
 على الشاعر دسا ونُحِله نحلا .

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

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخيرتين ؛ فإن شعر

من تستخفي فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذي وقفت
غير مرة، والذي يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم . وأكبر الظن أن هاتين
اليدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الإسلام تخليداً للمآثر
بن وائل .

المدح طرفه ولنصل إلى المتلمس . وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفه .
يعود بنا إلى شعر ربيعة الذي قدمنا الإشارة إليه ، وإلى ما فيه من رقة
بإف وابتدال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما في
اللقية . فيكفي أن تقرأ سينيته التي أولها :

ألا بكر ألا لله أمكم طال الثواء وثوب العجز ملبوس
حس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية ؛ فقد
تم آخرها في أولها ، وقد يروى مطلعها :

دون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
المتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها
نشأت منها إلى الرداءة ، وهي التي مطلعها :

أتر أن المرء رهن مينة صريع لعافى الطير أوسوف يرمس
تقبلن ضيماً مخافة مينة وموتن بها حرا وجلدك أملس
يقول فيها :

الناس إلا ما رأوا وتحادثوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا
ربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف إليه من الشعر ، وهي
أولها :

أرى رجلا ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكرما
كبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعر أو أكثره - على
التقدير - مصنوع ، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال

وطائفة من الأخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم
في هؤلاء الأخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السهول
ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً ، ثم
لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلمس ، والذي لم يكن
يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأسر
الشعبية التي أشرنا إليها غير مرة .

٧ - الأعشى

على أن لربيعه في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظن
وهو الأعشى ميمون بن قيس ، الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس ، وأكبر
أخرى بأعشى بكر ، ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير . وهو
أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة ، أدرك الإسلام وكاد يسلم . ومن
من يؤرخ وفاته بسنة سبع للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه
التي تحدثنا أنه وفد على النبي فاعترضته قريش وصدته عن سبيل
مغرية إياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة له عن الإسلام بما فيه من حظر
والزنا والقمار . وفي هذه القصة أن أبا سفيان قال له : إن بيننا وبين
هدنة . ففهم الذين أروخوا موت الأعشى أن أبا سفيان إنما يذكر
الحديبية . ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر ، وكل الأخبار
تتصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ؛ فهم يذكر
أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر العصر الجاهلي . ولهذا
قيمه ، فقد كان الأعشى إذن يعيش في العصر الذي ظهرت فيه
قريش ، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشيء .

رثوننا أن الأعشى كان يعيش في اليمامة ؛ فليس هو إذن من ربيعة
 وق ، وإنما هو أقرب إلى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة
 هذا لا يعرفون من أمر الأعشى إلا طائفة من الأحاديث لا سبيل
 الثقة بها أو الاطمئنان إليها . بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ،
 بعضها ظاهر فيه الكذب والنحل ، وبعضها يستنبط من أبيات من الشعر
 على هذا النحو الذي يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يعرف
 أين جاء . فهم يحدوثونا مثلاً بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان
 ف بقتيل الجوع ؛ لأنه أوى إلى غار فسقطت على فمه صخرة سدته ، ومات
 ف فيه جوعاً : يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه إلى خصم للأعشى
 ف يهاجيه واسمه جهنم ، وهذا البيت هو :

وأق قتييل الجوع قيس بن جندل وخالك عبد من خماعة راضع
 والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لحوولذة وشراب ، يظهر لك ذلك
 يضاف إليه من الشعر ، كما يظهر في طائفة من الأخبار ؛ فقد يروى
 بعض ولاية اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها ، وسأل عن
 فأخبر بأنه في فناء الدار ، فقصده إلى هذه الدار ورأى القبر فإذا هو
 ف ، فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون
 دون الأعشى واحداً منهم ، فإذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه
 الحمر ، فذلك علة رطوبته . وإذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان
 رمة في القرن الأول للهجرة مسرفين في اللهو مغرقين في شرب الحمر ،
 كسترون ولا يصطنعون في ذلك شيئاً من الحيلة . وإذا كان حظ الأعشى
 كافيّاً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان
 يبعين ! والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له ، إنما هو من هذه الأخبار التي
 بل بما في الأساطير من منادمة الموتى وصب الحمر على قبورهم .

والرواة يحدوثونا أيضاً بأن فتیان الإمامة كانوا يتصلون بالأعشى ،
 سيما حين يعود من أسفاره فيطعمون عنده ويشربون . وما نرى هذا إلا
 نوعاً من التفسير لما يضاف إلى الأعشى من الشعر الذي يصف
 الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الإسلام وآثر التريث سنة ليست
 صباية من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون — كما قلنا — من حياة الأعشى شيئاً
 لنا بعض التمثيل نشأته أو حياته كهلاً وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون
 أنه كان من الشعراء المقدمين ، يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلف
 الطبقة الأولى . وهم امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون
 الأربعة في سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب ، وبعضهم إلى
 يونس بن حبيب ، وهو أن امرأ القيس أشعر الناس إذا ركب ، والأعشى
 أشعرهم إذا طرب ، والنابغة أشعرهم إذا رهب ، وزهيراً أشعرهم
 رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف إلى امرئ القيس من وصف
 الخيل والصيد ، وإلى النابغة من الاعتذار ، وإلى الأعشى من وصف
 الخمر ، وإلى زهير من المدح . ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب
 وصيد ليس غير ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لحوود وعارة وفجور . ولم
 النابغة صاحب اعتذار فحسب ، وسترى أن الاعتذار في شعر النابغة
 ليس شيئاً ، وإنما كما النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء ، إن
 ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الخمر ، ولكن حظه من المدح
 أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدح
 إن صح ما يضاف إليه من الشعر — منوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح
 ولكنه كان يصف ويشبب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذن
 إلا في قوافيه .

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض . ولكن ابن
 لام يروى لنا من ذلك جملة قضيرة لها قيمتها : يحدثنا بأن أهل البصرة
 كانوا يقدمون امرأ القيس ، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى ، وأهل
 نجد والحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة^(١) ، فأما تقديم أهل الحجاز
 أدية زهيراً والنابغة فطبيعي : فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين
 يميلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل
 شيء ، كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق في
 الكوفة والكوفة فقد كانت كثيرهم يمنية ربعية ، ومن المعقول أن يؤثروا
 هم هذين الشاعرين ؛ وأحدهما - فيما يقول الرواة - يمني خالص هو
 امرؤ القيس . والآخر رباعي في نسبه ، ولكن شعره في اليمانية كثير وهو
 أعشى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ؛
 بل قد هذين الشاعرين عراقى النشأة والمولد والشعر والحياة - إن صح
 ما تقدمناه من الفرض - وهو امرؤ القيس ؛ فقد لفقت قصته تليقاً في العراق
 قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، واخترع شعره اختراعاً في العراق
 عاماً . وسترى بعد قليل أن كثيراً من شعر الأعشى اخترع ونظم في الكوفة
 ردها من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربعية .

لنا ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من تكسب بالشعر ، ويروون
 ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثوننا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيماً
 للمكانة في قومه ، ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وحط من
 قدره . فقد كان التكسب بالشعر إذن يغض من الشعراء ويحط من أقدارهم
 بل جاهلية ، ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يحط من قدره ؛
 ويحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يغض من

الأعشى ولا يحط من قدره ، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله محروماً مهيباً ، ويغرى العرب بتملقه واصطناعه . وحسبك أن أبا سفيان فزلاً وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فادح النبي ، فاحت في صدره عن ذلك ، وجمع إليه أشراف قريش وأنذرهم إن لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبي ؛ فأشفقت قريشا وجمعت مائة ناقة حمراء . وما كانت قريش تحب جمع النوق الحمراء ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء .

وحسبك ما يروى من أخبار المخلِّق الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في أن يضيف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه وبرديه وزقا من الخمر حرراً فعل ، فأصبح عظيمًا ضخم الثورة .

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها ، فرغبت إلى الأعشى في أن يشبب بواحدة منهن لعلها تنفق ، فشبب الأعشى بإحداهن فتزوجت ثم شبب بالثانية فوجدت قريناً ، ثم شبب بالثالثة فأسرع إليها الخاطبون وما زال يشبب بهن واحدة واحدة ، ويتقاضى على ذلك جزوراً وزوجهن جميعاً^(١) .

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يغيض منه ولا حرم من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلاً إلا رفعه ، يستشبهه على ذلك بقصة المخلِّق ، وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه ، وظفر الكلبى بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريز ابن السمومل فى القصة التى قدمناها لك^(٢) .

مرو كانوا يقولون إنه لم يهيج رجلا إلا وضعه ، يذكرون هذا الكلبى
 كرون علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو
 عن فكاهاة . زعموا أن الأعشى مدح الأسود العنسى ، ولم يكن عند
 بشود نقد ، فأعطاه عرضاً من الدهن والطيب والبرود وعاد الأعشى بمتاعه .
 بما كان في بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة
 برافره ، قال الأعشى : تجيرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال
 عشى : ومن الموت ؟ قال علقمة لا . فتحول الأعشى إلى عامر بن
 عجيل — وكان ينافس علقمة — فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى :
 حرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال
 . قال الأعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال عامر : إن متّ فى
 برى أرسلت ديتك إلى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك
 حرنى من الموت ، واتصل بعامر وفضله على علقمة فى قصيدته المشهورة (١)

إن علقم ما أنت إلى عامر الناقض الأوتار والواتر
 وهجا علقمة فى قصيدة صادية يقول فيها :

بون فى المشتى ملاء بطونكم وجاتكم غرثى بيتن خمائصا
 ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبى ، فوقع فى بلاده وأتى به
 علقمة ، فاعتذر واستعطف ومدح ، وعفا عنه علقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ،
 فى أخرى غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يتحدثوننا بأنه مدح سلامة
 رفائش الحميرى بلاميته التى أولها :

إن محلا وان مرتحلا وإن فى السفر إذ مضوا مهلا

والتي يقول فيها :

الشعر قلدته سلامة ذا فاش والشيء حيثما جعلنا
فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللا وكرشاً مدبوغة قد ملثت عنبر
وقال له : إياك أن تخدع عما فيها . فورد الخيرة فباعها بثلاثمائة
حمراء ، فاجتمع له من مدح سلامة ذى فائش أربعائة ناقة حمراء
الحلل (١).

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

وطوّفت للمال آفاقه عمان فحمص فأورشليم
أتيت النجاشي في داره وأرض النبيط وأرض العجم
وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف ، ولم يأت النجاشي
ولا أرض النبيط ولا أرض العجم . ولعله إن فعل شيئاً من ذلك لم يتج
أن مدح طائفة من أشراف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن
يليهما وفي الخيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون أنه وصل إلى كس
ومدحه وأخذ عطاءه . وهم يتفكّهون برواية هذه القصة ، وهي أن كس
سمعه يتغنى بقصيدته في المخلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي تع
فلما فسر له البيت قال : إن كان قد سهر في غير سقم ولا
فهولص (٢).

ونحن إذا حاولنا أن نحصى ما بقي من مدح الأعشى فسئرى

(١) الأغاني جزء ٨ صفحة ٨٢

(٢) طبقات ابن قتيبة طبع أوربا ص ١٣٧

رة هذا المدح منصرفة إلى اليمينين ؛ فقد مدح الأعشى سلامة ذا
 (١) ، ومدح أهل نجران ، ومدح قيس بن معد يكرب ، ومدح
 بنعت بن قيس الكندي ، ومدح الأسود العنسي (٢) ، ومدح الأسود
 المنذر أخا النعمان ، ثم مدح هوزة بن عليّ صاحب الإمامة وهوربعي ،
 فخره في شعره بريعة وموقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر ، ولم
 ح من مضر إلا عامر بن الطفيل (٣) وإنما مدحه ليهجو علقمة خصمه ،
 مدح علقمة حين وقع في يده ، ومدح النبي .

فإذا صح أيضاً أنه مدح كسرى ، فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية
 لا نريد أنه كان شاعرها في الجاهلية - فلم تكن هناك
 وية - وإنما نريد أنه كان شاعرها في الإسلام . نريد أن هذه الكثرة
 شعر الأعشى قد صنعت في الإسلام في الكوفة ، وكانت مظهر
 جالف العصبي بين ربيعة وإيمن على مضر . وما الذي يمنع القصاص
 حلين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا
 في الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل
 نية ، ثم بمدح أشراف ربيعة ، وفي هذا كله مناهضة لجاهلية مضر ،
 أن عجزت ربيعة وإيمن عن مناهضة مضر في الإسلام وفيها النبوة
 خلافة ؟

نعم ! مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضرين ،
 في قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح . وإن شئت أن
 ذلك برأني في صراحة وصدق فإنني أشك شكاً شديداً في أن يكون
 عشي قد مدح عامراً أو مدح علقمة ، إنما كانت المنافرة بين هذين

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٨٠

(١) الأغاني ج ٨ ص ٨٢

(٣) الأغاني ج ١٥ ص ٥٥

الرجلين ، واشتدت العصبية حولها في الإسلام لا في الجاهلية ، فنحله
 هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهجائهما شيئاً كثيراً ، حمل بعض
 على الأعشى وبعضه على لبيد وبعضه على الخطيئة وبعضه على شاعر
 آخرين . ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الأغاني لترى أنها قد
 قد وضعت ورسّعت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتر
 بالسجع والشعر والغريب ، ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب
 أنا إذن لا أطمئن إلى مدح الأعشى لهذين المضرين . ستقول : ولكن
 مدح المخلّق الكلابي فرفعه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أم
 اطمئناناً إلى قصة المخلق منى إلى قصة عامر وعلقمة ، وإنما أخشى
 يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح من الأعشى قد نحل وم
 وتنافست فيه القيسية وايمنية والرابعة ، وكانت قصيدة المخلق هذه مظ
 من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى . وما رأ
 في أنى لا أشك في أن الأعشى لم يمدح النبي ، ولا أتردد في القطع
 هذه الدالية التي تروى للأعشى في مدح النبي منحولة نحلها قاص ضعب
 الحظ من الشعر ، ردىّ النظم ، مهلهل اللفظ قليل المهارة في النحا
 ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أضعف ما يضاف إلى الأعشى
 وأنها ، ولا سيما المدح فيها ، إلى نظم المتنون أقرب منها إلى الشعر الجيد
 وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهذا السائل أين ييمت	فإن لها في آل يثرب مو
فإن تسألني عنى فيارب سائل	حفي عن الأعشى به حيث أص
أجدت برجليها النجاء وراجعت	يداها خنافاً ليناً غير أم
وفيها إذا ما هجرت عجرفية	إذا خلت حرباء الظهيرة أص
وأما إذا ما أدبجت فترى لها	رقيبين جديا ما يغيب وم

ولا من حتمى حتى تزور محمدا
أغار لعمرى في البلاد وأنجدا
تراحى وتلقى من فواضله يدا
وليس عطاء اليوم مانعه غدا
ولا قيت بعد الموت من قد تزودا
فترصد للأمر الذى كان أرصدا
ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
عليك حرام فانكحجن أو تأبدا
لعاقبة ولا الأسير المقيدا
ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تحسبن المرء يوماً مخلدا (١)

أنا إذن شديد الشك في كل ما يضاف إلى الأعشى من المدح ، أتهمه
مظهر من مظاهر العصبية في الإسلام ، فإذا لم يكن بد من التماس
خصية للأعشى فلست أتمسها في هذا المدح ، وإنما أتمسها في غيره
الفنون التي تصرف فيها الأعشى ، وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً .

فالأعشى غزل ، وله وصف للخمر ، وله وصف للصيد ، ولكنى أجد
غزل الأعشى ليناً شديداً أعرفه في شعر ربيعة ، وأعلمه بالتكلف
وحل . وما رأيك فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول إن الأعشى
غزل الناس في بيت وأخشنهم في بيت وأشجعهم في بيت . فأما بيت
فقلوه :

تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الوجلى
فرعاء مصقول عوارضها

وأما أخنث بيت فقوله :

قالت هريرة لما جئت زائرهما ويلي عليك وويلي منك يا ر

وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا أو تنزلون فإننا معشر نُزِلنا

ولست أدري أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت في

الآبيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكني أعرف أن فيها لينا شدا

يقربها من هذا الشعر الربعي الذي أشرت إليه غير مرة . وليس مطلع

القصيدة نفسها بأقل لينا من هذه الآبيات :

ودّع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الر

وفي هذه القصيدة نفسها آبيات لا تشك في أنها منحولة قد قصد بها

العبث والدعابة . وهي :

عُلقَها عرضاً وعالقت رجلاً غيرى وعلقت أخرى غيرها الر

وعلقته فتاة ما يحاؤننا ومن بني عمها ميت بها

وعالقتني أخيري ما تلامي فأجمع الحب حب كلاء

فكلنا مغرم يهذي بصاحبه ناء ودان ومخبول ومخ

على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورصانة . وت

مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي وما تردّ سؤالي

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب : فقد بدأها الشاعر بالذ

وانتقل منه إلى الوصف ثم إلى المدح ، مدح الأسود بن المنذر ، حتى

قضى من هذا المدح وطره عاد إلى الغزل ثم إلى وصف الصيد فختم

صيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر إلى المدح فيمضي فيه حتى ينتهي
 القصيدة . فأما العدول عنه إلى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب .
 فبر الظن أن هذا المدح قد أدخل في هذه القصيدة إدخالا ولم يكن
 ولا سببا وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .
 ولولا أن هذا السفر لا يتسع للإطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد
 شعر الأعشى ، عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر إن
 أت له شخصية ظاهرة .

وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر العصر الجاهلي ،
 برز في فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف ، ومدح طائفة
 أشرف العرب ، ولكن العصبية استغلت هذا المدح ، ولعله كان قد
 فأضافت إليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربعيين ومدحاً قليلاً
 ضريين . ولا شك في أن بين هذا الشعر الذي يضاف إلى الأعشى
 مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً ، ولكن تمييز
 الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشيء
 يسيراً . على أن هذا المنحول الذي يضاف إلى الأعشى مختلف أشد
 لاختلاف ، ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف . ولعلك لم تنس
 قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينحله الرواة والمتكلفون ، في
 من يكون العسر كل العسر في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا أنك
 قد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذي تكلفه العرب
 الذي تكلفه الرواة المتأخرون .

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم
 شعرهم إماماً ، وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء
 بين درساتهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفي بما قدمنا؛ فقد ضربنا

المثل . ويخيل إلينا أنا قد وضحنا وبيننا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد
أن نقوله في موقفنا بإزاء هذا النوع من الشعر الجاهلي .

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

على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

الأولى — أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكم
تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجهدوا
تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان
الرواة إنما هم يمنيون وأربعيون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء
يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق
والجزيرة ، أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً ، وإن
كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذن فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن إلى
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 الجنسين العربيين فيما بينهما وأد
اتصالها بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر ، أو قل — إذا كنت تريد التحقيق — ظهر

شعر وقوى وأصبح فنا أدبيا . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء
الذكرى . ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت
ذه النهضة أقطار العراق والحزيرة ونجد، وتغلغت في أعماق البلاد العربية
هو الحجاز فست أهله . ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن إليهم من أهل
بلاد العربية الشمالية . فالشعر — كما ترى — يمتنى قوى حين اتصلت
طحطانية بريعة ، ولكننا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد
فريية وأخذته مضر عن ربيعة . ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير
نظرية تنقل الشعر في القبائل ، وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة ،
بيننا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول
تعمدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية، وشعر مضر من ناحية
قبحرى . فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وربيعة ؛ لأننا
نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه
ين أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو
مكثروهم ، فليس غريبا أن يصحح من شعرهم شيء كثير .
والثانية — أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفي
وسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان
الكتاب . وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين بأننا نتمعد الهدم تعمداً ،
منقصد إليه في غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا
هدم على الأدب العربي عامة ، وعلى القرآن الذي يتصل به هذا
وأدب خاصة .

فلهؤلاء نقول : إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك
منصدر 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
 ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها ، من أن يبقى مثقلاً بهذه الأثقال
 تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأساً ؛ فنه
 نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الش
 الجاهلي لتصح عربيته وثبت ألفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف ؛
 أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب
 فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن ال
 عربي ، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، ف
 خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي ، أو هذا الش
 الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستط
 أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القر
 وكتابته ودرسه وتفسيره ، حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاع
 عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتا
 فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين ،
 يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد ك
 حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقر
 وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته : ذلك الذي يراه وحده الذ
 الصحيح الصادق الذي يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشك
 فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينه
 في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور
 ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فطمئنون إلى مذهبنا ، مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو ك

هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العيب
ككذب والنحل . وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على
س - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر
بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١ - الشعر المضرى والنحل

عرفت أنا نرفض شعر اليمن فى الجاهلية ، ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ، ونفترض أن ما يضاف إلى هذين الفريقين من العرب فى الجاهلية لا يمثل إلا الذكري ، ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة فى الحياة الراقية قبل الإسلام من الوجهة الأدبية ، كما كانت لهم قدمة فى هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسى العرب بعد الإسلام ، فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف ، وتكلفت لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا . وكان أشد المؤثرات فى هذا التكلف التنافس السياسى والعصبية الجنسية ، وهذه الخصومات التى لاحد لها التى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان فى مضر ، وكانت تشدد وتحتد فى بعض النواحي ، عند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعمالمهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره ، ثم يميلون عنه إلى حى آخر .

كل هذا دعا كما قدمنا إلى أن تستبق الأمم العاملة فى الحياة الإسلامية الأموية استباقاً قويا ، وتجهتد فى أن تؤيد مطامعها وآمالها الحاضرة بقديمو ومجدها فى العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس إلى العرب ، وهو صحيح بالقياس إلى الفرس ، وهـ

صح بالقياس إلى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية
 موية عن قرب أو بعد . ولسنا نريد أن نعيد القول في ذلك ، وإنما نريد
 نقول إن هذه العصبية السياسية التي اضطرت اليمنية والرابعة والموالي إلى
 يحملوا الشعر على الجاهلية حملاً لم تعف المضرين أنفسهم من آثارها
 بية كما أنها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر
 لها من المجد في الإسلام . وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من
 ة والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تتزيد من المجد وعلى
 يعتقد كرقديمها ، وترفع من شأنه إن كان خاملاً ، وتخلقه خلقاً إن لم يكن
 للوداء ؛ وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب .
 عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضرية تكلفاً للشعر في
 سلام ؛ تحمله على الجاهلية : تضعه إن استطاعت ، وتستأجر من يضعه
 إبان عجزت هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين
 غش والأنصار سبباً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حملوه على
 هرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء من
 لوية ؛ فالناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان
 حشها وظفرها على أن تتكثر وتتزيد من المجد ، وتضيف إلى حديثها الباهر
 رداً يلائمه ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من
 لتعسير خمولها وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان
 رومان إبان نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوهون فيها بقديم لم يكن
 في حقيقة الأمر كبير شأن ، أصدق دليل على ما نقول .

موانت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن ، فسترى
 شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها ، لا تكره أن ينتهى بها ذلك
 التكلف والافتنان في النحل . فالشعوب تتكلف الرفع من شأن

قديمها حين تذل لتمحوعن نفسها ضيم هذا الذل ، ولتتعزى عن الحما
 بالماضى . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعزل لتلائم بين قديمها وحديثها
 ولتقطع ألسنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون أن يعيروها ما كانت فيهم
 الفوز من ضعة وخمول .

وإذن فقد نحلت مضر وتكلفت ، كما نحلت اليمانية وتكلفت ،
 نحلت الربعية وتكلفت ، وكما نحل الموالى وتكلفوا ، اتفقوا جميعاً
 النحل واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدثون
 كان من نحل المضرية وتكلفها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصوم
 قريش والأنصار ، وإنما ذكرها لنا القدماء في كثير من التفصيل والإطالة
 وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها في كتب الأدباء والمؤرخين .
 لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن متمام بن
 الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه^(١) . ثم نحن لم نخترع ما
 عليه القدماء من أن المغازى والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخم
 رواة الشعر وحفاظه ، فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر ، وافتقدته
 بعد أن استقرت في الأمصار ، فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استط
 أن تخترع^(٢) ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية
 غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الوفور : فقد قام الإسلام على
 مضر ، وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية
 وما استتبع ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف إلى ذلك ما قدمنا
 نرفض أن يكون لليمن شعر في الجاهلية ، ونكاد نرفض أن يكون
 شعر في الجاهلية ، لهذه الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات . فسر

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٤

(٢) طبقات ابن سلام صفحة ١٠

أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا
 يظنون من الشعر ، إنما كانوا مضرين يروون شعر مضر في الجاهلية
 في الإسلام .

وإذن فقد نحلت مضر للعصبية كما نحل غيرها ، ونحلت مضر لذهاب
 بها الصحيح كما نحل غيرها . وإذن فأقل ما توجه علينا الأمانة
 بجمية أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى ، لا نقول موقف الرفض
 والإنكار وإنما نقول موقف الشك والاحتياط .

عاجل لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الإنكار ؛
 على الصعوبة اللغوية التي اضطرتنا إلى أن نرفض شعر الربيعين والبنيين
 فمعرضنا بالقياس إلى المضرين . فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة
 شين قد ظهرت في الحجاز ونجد قبيل الإسلام ، وأصبحت لغة أدبية
 لهذا القسم الشمالى من بلاد العرب . وإذن فليس يبعد بوجه من الوجوه
 أن يكون الشعراء الذين نجموا في هذه الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة
 البنية الحديدية ، بل نحن لا نشك في هذا ولا نتردد في القطع به ؛
 على نعجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما استقامت عليه من
 ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكنتها
 أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور إلى طور حتى يصل بها القرآن إلى هذا
 الكمال البديع . لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في الجاهلية ،
 ما نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد
 لظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً في أن هذا
 شعر قد ذهب وضاعت كثرته ، ولم يبق لنا منه إلا شيء قليل جداً لا يكاد
 شيئاً ، وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر قد اضطرب
 فيه الخلط والتكلف والنحل ؛ حتى أصبح من العسير جداً ، إن لم

يكن من المستحيل ، تلخيصه وتصنيفه .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة المصرى الجاهلي ، مضطر أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من الماك لم يبق الآن إلى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المصرى مثلاً ؟ وما هذه الأوزان التي يعتمد عليها؟ وكيف نشأت القافية؟ أو بعبارة أدق : كيف التزمت القافية في القصيدة ؟ أو بعبارة أبلغ في الدقة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصيد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا يلتزم فيها قافية واحدة ، تعتمد على قواف مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من الطول ؟ وأي الأوزان العروضية كان أسبق إلى الوجود ؟ وماذا المقاييس التي اعتمد العرب عليها في تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس إلى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن ترى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة ، متصلة بالمعاني الشعرية : فكيف تصور العرب في أول أمرهم وحدة القافية من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ واحتال العرب في تكوين سنتهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو الانتقال من موضوع إلى موضوع ، وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التي تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب الصور الشعرية التي تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على الخجاز وحيناً آخية التشبيه والكناية ؟ . . .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن وقافيته ومعناه ، وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين

لإلينا شعرهم ؟ أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى تخالف
التي نشهدها الآن قليلاً أو كثيراً ؟

للكل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل ؛ لأننا نعجز عجزاً لا شك
عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن
نكن هذه الأولية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً
سهارياً ، ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء ،
نشأ كاملاً كما هو عند زهير والنابعة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً
مربباً ، ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً ، حتى بلغ أشده قبل
الذي ظهر فيه الإسلام ، وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا
أمر تطوره أيضاً .

من غريب الأمر أنك تستطيع أن تلتمس القديم من الشعر الجاهلي
نزي فلا تظفر منه بشيء . ولعل أقدم الشعراء المضرين الذين يذكروهم
عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً
واحد ، وهو :

أقفر من أهله ملحوب فالقطيبات فالذنوب

الذين أتموا هذه القصيدة من الناحلين قد اجتهدوا في أن يظهرها
وكثيراً من الاضطراب العروضي . وذلك يدل على أن شيئاً من الذكرى
قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه
العروضية . ولكن المتكلمين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب .
تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير مشقة أن هذا
الاضطراب متكلف مصنوع ، صنعه قوم يحسنون العلم بقواعد العروض
وله .

أما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فتأخرة العصر جداً أدركت

الإسلام كلها ، أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إياها
وعاش الآخرون إلى أيام الخلفاء الراشدين ، واتصلت السن بفريق
حتى أدركوا أيام بني أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء
أحصى فيها ابن سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين
فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم
المخضرمون^(١) . وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام قد اضطروا
أخبارهم اضطراباً شديداً ، وقل ما يضاف إليهم من الشعر وكثر فيه القم
والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون إلى أن نبأس من شعر جكل
مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وإنما الشعر الجاهلي المظم
الذي يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر القرآن
كالمعاصر له .

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

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة جيد الكلام ، وأض
إليه هذه القصيدة ، ثم حدثنا أن الأصمعي سأله عنها فقال صحيحة . ف
أندري أين منهاها فقال لا أدري^(٢) . وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام
أن أبا طالب قال أبيتاً مدح فيها النبي ، ولكن هذه الأبيات قد ط
وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه^(٣) .

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٥ إلى ٢٧

(٢) المصدر نفسه صفحة ٦٠ (٣) المصدر نفسه

إياهم مثل هذا في شعر حسان : فابن سلام يحدثنا أنه لم يحمل على أحد الشعراء مثل ما حمل على حسان^(١). وأنت تستطيع إذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازي والفتوح والفتن أن تقول : بل قد حمل على أكثر من هؤلاء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان . وأى غرابة في هذا ؟! فقد ظهر في هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ، ظهر فيه دين جديد ، ظهرت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه القم القديم . ومتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص جملتك والنحل ، ولم يحمل على أهله ما لم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال الملتصقات التي ترفع من شأنهم وتعلي من ذكركم وتلائم حظهم وحظ عصرهم آن البطولة ؟

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم . من رتبة الحقيقة إنما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الصحيح . نعم ! إن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والنحل ، هي هذه نحلها قصاص ووراة لاحظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في يد . ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم ، ترى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر ، وأقدر على التصرف فيهما من غير أنفسهم ، كخلف وحماد ومن إليهما . فالتفريق بين الشعر الصحيح غير الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول أحياناً ، ولكنني أزعم أن الباحث مضطر إلى ألا يقطع في مثل هذا باب بشيء . وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من داع سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به^(٢).

(١) صفحة ٥٢ (٢) ابن خلكان صفحة ١٨٩ ج أول طبع بولاق

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشيء حين يقال إن الأصم
قال إنه هو الذي وضع على الأعشى قوله :
وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والعصر
وأن غير الأصمعى اعترف بأنه وضع على النابغة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلقك للجمل
ثم لا تنس أن للمضريين في جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصص
لليمنيين والربيعيين . وأن هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبت
شعراً أضيف إلى المضريين ، كما استتبت الأخرى شعراً أضيف إلى
الربيعيين واليمنيين . فكما أن لليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار سبل
وما يشبه ذلك ، وللربيعيين أحاديث البسوس ، فللمضريين أحاديث
داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بغاث . وكل هذه الأحاديث
لها فيما يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث
نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم إسلاميين ، أكان هذا الشعر
صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة أن قولنا بأن للمضريين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس
شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان ، بل من شأنه أن يضا
حظنا من المشقة والعناء ؛ لأننا مضطرون إلى أن نبحث عن هذا الشعر
الصحيح . ونحن مضطرون في هذا البحث إلى أن نلاحظ كل ما قلنا
من أسباب النحل ، ونلاحظ بعد ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلمية
لم نحتاج إليها في شعر اليمنيين والربيعيين . وسترى عند ما نعرض للشعر
المضريين أن الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث
إليك .

سعى أنا نقدم منذ الآن أننا لن نعرض هؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب
كما ينبغي أن نفعل ؛ لأننا لا نقصد في هذا الكتاب إلى التحقيق العلمى
التفصيلى ، وإنما نقصد إلى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من
مذهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلى التحليلى الذى
حضر فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى
سلباً ووزناً وقافية واتصالاً بالعصر الذى قيل فيه ، فله موضع غير هذا
تتبع ، وهو لا يعرض على الكثرة من القراء ، وإنما يعرض على الذين
يأخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً .

٢ - كثرة الشعراء المضرين

هتلى أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء
المرين في الجاهلية كفيلة بأن تفقك موقفاً لا يخلو من الحيرة . فهذه
ماء كثيرة كثرة غريبة . وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ،
حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء
فما فيها يظهر أن يكون الشعراء المضرين من الكثرة بحيث لا تخلو منهم
أمة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من
قب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو
علماء . وقد يقال إن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية
يستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ، ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء
بصغر أو كبر ، قلّ أو كثر . فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء
بما والفصائل كلها ملائم كل الملازمة لطبيعة الحياة البدوية التى لم تكن
ومن خصومة متصلة وحرب تشب وصلح يعقد . وكما أن كل حى أو

قبيلة أو جماعة في حاجة إلى من يهيئ لها مرافقها المادية، فهي كذلك في حاجة
 إلى من يهيئ لها مرافقها المعنوية أدبيةً كانت هذه المرافق أو سيرها
 أو دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها
 وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية إلى الاستكثار لها
 الذين يهيئون لهم هذه المرافق التي تمس إليها الحاجة، كما استكثرت من الشعراء
 الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الأدبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تكبر
 وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس . والمعروف أيضاً
 أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير ببطء في الحياة البدوية ، وأنه
 يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كما
 أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة . ومن ثم كان العمال الذين
 تدعو إليهم هذه الحاجة أقل في القبيلة البدوية منهم في الأمة المتحضرة
 هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب في
 العرب وغير بلاد العرب ، وما تزال حاجاتها كما كانت في العصر الجاهلي
 ولعلها زادت وتعقدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعراء
 والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي ، أو كالحظ الذي
 يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر . ولا تقل انحطت
 العربية البدوية بعد رقي ، وجهلت بعد علم ، وقست بعد لين ، فما
 أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الإسلام كانوا خيراً من أهل البادية
 في البلاد العربية الآن ، أو كانوا أصنى منهم طبعاً ، وأشد منهم نفاذ بطن
 وتوقد قريحة وتبيناً للشعر .

وإذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غراب
 ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس
 ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الإحصاء ، ومن

حرف كان فوق الحصر ، ومن أن أبا ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة
 حرف كلهم كان يسمى عمراً ، ومن أن حماداً أنشأ مائة قصيدة على كل حرف
 من حروف المعجم ، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبعائة قصيدة أولها
 ربا « بانت سعاد » ، ومن أن الأصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف
 شذوذة غير القصائد والمقطوعات ، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك
 تكثر منه ، وما يقال عن غير هؤلاء (١).

أفكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين
 علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأهم أعظم الأمم حظاً من الشعر ، أو
 ككانت تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء . وظاهر أن هذا لا يمكن أن
 يأتي من الحق في شيء .

على أن العصر العباسي لم يخل من علماء محققين كان لهم من الذوق
 لثقة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط في مثل هذا اللغو الفاحش .
 كما كان ابن سلام أحسن مثل هؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا
 بالكذب ولم يتعمدوا إسرافاً ولم يقصدوا إلى تضليل ، وإنما احتاطوا
 استطاعوا الاحتياط ؛ فإن وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر
 له وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين
 من صح له ولأصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز
 سبعين . قسمهم أولاً إلى طبقات عشر ، تتألف كل طبقة من أربعة
 ، ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة
 في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين ، وأعلن أنه

(١) راجع أخبار سيبويه المصري ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

لا يعرف لليمامة شعراء^(١) وإن كان الأعشى والمتلمس من اليمامة فيما نقله الرواة وقد عددهم ابن سلام في الطبقات . ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شعره وروى له بيتاً أو آياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصى فهو يلم إلاماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام طائفة كثيرة من الشعراء سماهم أبو الفرج في الأغاني وسماهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الإعراض من ابن سلام دليل واضح أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو صحة ما يضاف إليهم من الشعر . ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية والقبائل العربية كلها ، فمنهم اليمنى والربعى والمضرى ، ومنهم شعراء البادية وشعراء البادية وشعراء اليهود . فأما أبو الفرج فقد سمي لمضرب سبعة وشاعر ، ولليمن أربعين ، ولربيعه ثلاثة عشر ، وسمى شعراء آخرين لم نذكر بإحصائهم ، منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم . هذا ولم نذكر شعراء الحن ، ولا هذه الهواتف التي كانت تنسب للناس شعراً مرة ونثراً مرة أخرى . كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهب أسماؤهم وبقيت أشعارهم ، ورويت منها في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في إيلاء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . فبينما كان المحققون أهل البصرة يحتاطون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يفترون

(١) طبقات ابن سلام ص ٧٠

يروى لهم في شيء من اللين والمرونة، ويضيفون إليه في كثير من الأحيان .
 من أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزيدياً في
 رواية . عل أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرءوا من النحل ؛ فقد كان منهم
 من كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو والشيباني . ومهما يكن من
 البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه ، فنحن نقف منهم أيضاً
 بالتردد . ونستكثر ما اطمانوا إليه ، ونرى أن المنصفين الصادقين منهم
 خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا . وكان أمرهم في ذلك كأمر
 من أصحاب الحديث ، عنوا بنقد السند وتصحيحه ، وانصرفوا
 هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل اليهم من الأخبار
 إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك
 صحيح السند وحده لا يكفي ؛ فقد يكون الراوي صادقاً مأموناً محتطاً ،
 مع ذلك عن نفسه وعمما يروى له . وقد يكون الراوي من المهارة
 والفتنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم مظهر
 التقى الورع الأمين . وهم يحدثونا أن أبا عمرو والشيباني كان
 شعر القبائل في الكوفة ، فاذا جمع شعرييلة انصرف إلى المصحف
 بخطه ، وهم يحدثونا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ،
 يحدثونا أنه كان كثير الوضع للشعر .

٣ - (١) النقد الداخلي

نحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة ، إما لأنهم
 مخدعون ، وإما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفي
 ما يصل إلينا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد

الخارجي إلى نقد داخلي ، إن صح هذا التعبير ، إلى نقد يتناول اللغة
الشعري نفسه في لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازماً
لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحح
غير صحيح . ولكنه مع الأسف الشديد ليس يسيراً ولا منتجاً الآن بالقدر
إلى الشعر الجاهلي . فنحن لا نستطيع أن نقول في يقين أو ترجيح على
إن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلي أو غير ملائم ؛
لغة هذا العصر الجاهلي لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً ،
ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها في حاجة إلى التدوين إنما هي
القرآن . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن القرآن قد استعمل
الألفاظ التي كانت شائعة مألوفة بين المضربين لأيام النبي ؟ ومن
أخرى من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التي نجدتها في
الأمويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضرب
إبان ظهور الإسلام ، ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب
خلطوا خلطاً بعد الإسلام ، وأن لغة مضرب قد امتصت لغات قبائل
مصرية أيام بني أمية ، كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط
بالفرس وغير الفرس ؟ وما دمنا لم نصل إلى تدوين اللغة المصرية الجاهلية
تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة من
علمياً لتصحيح ما يضاف إلى المضربين قبل الإسلام أو رفضه .
وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس إلى النحو والصرف والعروض
فن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن النحو العربي والصرف كما هما في
سيبويه مثلاً يمثلان ما كان معروفاً من نحو وصرف عند المضربين
الإسلام ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضربين
اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل

الذي يستطيع أن يعين لنا الأوزان التي استعملت قبل الإسلام والتي حدثت بعد الإسلام ؟

إذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذي يستطيع تقبلي بنا إلى يقين أو شيء يشبه اليقين مغلق أمامنا ، لا يستطيع أن يفتح لنا إلى الحق في أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك نشون إلى أنه قد صح للمضريين شعر قيل قبيل الإسلام وإبان ظهوره . ومطمئنون إلى هذا . ومطمئنون إلى أن هذا الشعر الذى صح قد اختلط على المضريين بعد الإسلام . فكيف السبيل إلى تمييز الصحيح لغيره ؟

(ب) غرابة اللفظ

بنا لك مذهب خداع يذهب القدماء والمحدثون في تحقيق الشعر الجاهلى . أصته النظر إلى الألفاظ التي يأتلف منها الشعر ؛ فإن كانت متينة كثيرة الغريب قيل إن الشعر جاهلى ، وإن كانت سهلة لينة مألوفة قيل شعر مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين أهل بادية يعيشون في صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال ؛ لغتهم بدوية متأثرة بإقليم الصحراء محتفظة بشيء من الغرابة ومشيئة يميزها من لغة الحضرة التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت اللغات الأجنبية والأجناس الأجنبية أيضاً . فإذا عرض لأصحاب المذهب شعر يضاف إلى الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين التمسوا بالعلل ، كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ؛ فكثير من هذا الشعر لى مسف ، وهو مع ذلك يضاف إلى هذا الشاعر الجاهلى المضرى ،

يضيفه إليه علماء رواة ثقات معروفون بالصدق والأمانة . وإذن فوا
من تعليل هذا اللين والإسفاف ، وليس في هذا التعليل شئ من
ولا العسر ؛ فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بـ
الفرس ، وكان ينفق في هذه البلاد الحصبة حياة راضية ، لا تخ
نعومة ولين ؛ فلا جرم رق شعره ولان ، وخالف في هذه الرقة واللين
مألوف في شعر الجاهليين عامة والمضربين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخريين عاشوا في الحيرة ، وعاشوا عند الغد
في أطراف الشام ، وقضوا في هذين الإقليمين حياة ناعمة هنية ،
شعرهم مع ذلك شديد الأسر قوى المتن رصيناً متيناً ، حظ الشد
أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبياني : فقد
بالنعمان — فيما يقول الرواة — اتصالاً شديداً ، وتحضراً واتخذ آنية الف
والفضة ، وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى
عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فإن قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقو
به السن ، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه
يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته ، على حين نشأ عدى بزر
نشأة حضرية ؛ فقد ولد في الحيرة ، وتأثر في تربيته ونشأته كلها
الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم
ويقال إنه وشى بالنابغة إلى النعمان ، ويقال أيضاً إنه هوى المثال
امرأة النعمان وشبب بها ، وهذا الشاعر هو المنخّل الشكري ، وهو
النشأة لم يتصل بالنعمان إلا بعد أن تقدمت به السن ، والرواة
له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاع
يقولوا شعراً أقرب منها إلى السهولة واللين ، وهي القصيدة التي مطلعها
إن كنت عاذلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى

فوالتي يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتاة الخدر في اليوم المطير
 بك الكاعب الحسناء تر فل في الدمقس وفي الحرير
 فدفعتها فتدافعت مثنى القطة إلى الغدير
 ولثمها فتنفست كتنفس الظبي الغرير
 ودنت وقالت يا منخ لي ما يجسمك من حرور
 ما شفّ جسمي غير حبك فاهدئي عني وسيري
 وإذا شربت فلأني رب الخورنق والسدير
 وإذا صحوت فلأني رب الشويهة والبعير
 يا هند من لمتيم يا هند للعاني الأسير

الكيف رق شعر المنخل ولان إلى هذا الحد وهو كالنابغة بدوى النشأة
 بث عهد بالحضارة ؟

فهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة إلا لماماً ، وهو الأعشى الذي كان
 من داخل البلاد العربية ، ويختلف - فيما يقول الرواة - إلى أصحاب
 نزة والشام وأقبال اليمن . وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة
 ما تنكر . وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسف إلا
 اليسير . وأكثر الشعراء الربيعين كانوا يعيشون في البادية بادية العراق ،
 لمال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر ؟ وما بال شعر فريق من المضرين
 بل من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر المضرى الواحد يصلب ويلين
 بالقصيدة الواحدة ؟ وانظر إلى هذه القصيدة التي تضاف إلى علقمة
 عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه بغدادى :

ت من الهجران في كل مذهب ولم يك حقا كل هذا التجنب
 ثم يشتد الشاعر حتى يصل إلى الإلغاز في وصف الفرس .

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلمته كما يصححون للناجية
شعراً كثيراً في صدره صلابه وشدة ، وفي آخره سهولة ولين .
أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ، ونرفض
منه ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا أن في الأمر نظراً يدعو إلى 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 لأن الغرابة قد تكون متكلفة . وقد يتكلفها الراوى أو العالم ويتخذ
وسيلة إلى خداع العلماء والمتأديين . والقدماء أنفسهم يرون أن اللامية التي
تنسب إلى الشنفرى منحولة ، وهم يزعمون أن خلفاً هو الذى نحلها .
ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيدٌ عمَلَسٌ
وأرْقَطُ زُهلول وعرفاء جبال

فماذا ترى في صلابه هذا البيت وشدة ألفاظه وغرابتها ؟
ونخلف قصيدة رواها صاحب الأغاني في أخباره ، تستطيع
تقرأها دون أن تفهم منها شيئاً ، فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفراء
ورجعت إلى المعاجم في تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر
وأقبحه ، ومع ذلك فالقصيدة لخلف وأنت تستطيع أن تضيفها إلى أش
الأعراب حظاً من العنجهية وإغراقاً في الغريب . ومع ذلك فقد كلف
شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ
وأدناه إلى الفهم حين يريدون الهجاء والإقذاع فيه .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فأنت تستطيع أن تقرأ رجز روبة والعجل
وذى الرمة ، وأن تقرأ الأرجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم
منها إلا قليلاً حتى تضطر إلى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كلف

بأدبة والعجاج وذو الرمة يعيشون في العصر الأموي ، وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بني العباس ، وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز في اللغة والغريب عن رؤبة ، ولن تجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في شدة 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 . أفترى أن رجز رؤبة وأبيه وذو الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا لشيء إلا أنه غريب اللفظ ، مسرف في هذه المتن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه ؛ فسرى أنه على شدة متنه وقوة أسرهِ يسير سهل قليل غريب بالقياس إلى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الطويلة من سورة فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً إلى معاجم . أفترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الأفهام تركت لنا للشك في صحة نسبته إلى العصر الذي تلى فيه ؟

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

وإذن فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ، ولا كفاً أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على النحل والجدّة . وإذن فليس غريباً في الشعر يضاف إلى الجاهليين فنفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك أنه ، وأن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فلا نفهم منه شيئاً ، ونرفض ذلك أن يكون صحيحاً .

وإذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن كالون إلى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب ،

كما أننا ميالون إلى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي يسر صاحبه في السهولة واللين . وإنما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو الذي يناسب لغة القرآن وما صحح من الحديث متانة لفظ ورضانة أسلوب في غير تكلف للغريب ولا إسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صحح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير إسفاف ولا دنو السخف . على أننا لا نقول إنا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقتضيه بصحته ، وإنما قلنا نستعد للنظر في صحته . فمن الذي يقطع لنا بأن الشعر الذي سهل لفظه ومعناه في رصانة ومتانة لم ينحله شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر في النحل ؟

(ح) بدآوة المعنى

وقد يذهب قوم إلى التماس أسباب الصحة والنحل في المعنى اللفظ ، يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من الشعراء الجاهليين عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون الصحراء عيشة فيها شظف كثير وخشونة ظاهرة . وإذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة ، ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام ، فيجب أن تكون المعاني التي يقصد إليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية في صورها وأغراضها وموضوعاتها . فإذا وجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتبس لتفسيره ؛ فإن وجد في حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك ، وإلا فالشعر منحول . مثال ذلك : أنك لا تجد شيئاً من الغرابة إن رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما ؛ فقد كان امرؤ القيس ملكاً

من ملك ، فمن المعقول أن يكون تصويره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال
 أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل ، ومن شعر عدى ابن زيد .
 شعر هذين الشاعرين معان حضرية ، ولكنها تقبل لأنهما اتصلا
 حضارة في العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب إلى الحق من المذهب الذي سبقه .
 لأننا ننكب قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية . ونحن
 أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ، ونحن نعلم أن كان للمصريين
 لم تخل من حضارة ولم يخل أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة
 وإذن فيجب أن يكون الفرق ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين
 وعاشوا في المدن ومعانيهم ، وألفاظ الشعراء الذين عاشوا في البادية
 . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ؛ ف شعر المكيين والمدنيين موافق
 الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور
 والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى
 أن نعتمد على هذا المذهب ؛ لأن العرب لم يتحضروا كلهم
 الإسلام ، وإنما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير
 ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله في الجاهلية ،
 فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوي والخيال
 والمعنى البدوي تكفي ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر
 بدوياً إذا لم نعتمد في تحقيق ذلك إلا على ملاءمة معانيه وصورة
 البادية ؟

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فما الذي
 مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية إتقاناً
 ، ويحسنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون إليه

من الأغراض؟ وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بني العباس؛ فقد كان خراج حماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم. وكان الرواة من أمثالها لا يترددون في تخطئة الأعراب كما كان يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم.

وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذي يضاف للأعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبغداد.

وإذن فتزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ. وليس الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلي، كما أنه ليس الفطنة أن نتخذ غرابية اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً.

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس، وليكن هذا المقياس صحيحاً من وجه، أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر. فنحن محتاجون على كل حال؛ لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف إلى المضر في الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لإمكان تقليد ولا على المعنى لإمكان تقليده أيضاً. فما عسى أن يكون هذا المقياس

(٥) مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن إلى أننا لم نوفق بعد لمقياس علمي نستطيع نظمته إليه حقاً، ولكننا مع ذلك لم نياس من الوصول إلى مقياس أو مقياسين إلا تفد اليقين فقد تفيد الظن، وقد تنهى أحياناً إلى الترجيح الذي يقرب إلى اليقين.

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده، ولا نعتمد على المعنى وحده،

تمد على اللفظ والمعنى ليس غير ، وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى بناء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص كمسنا مقياساً يقرب إلينا صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضرى ، أو أرة أصح في طائفة من هذا الشعر المضرى الجاهلي . وقد يكون من غير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنتمس طريقاً إلى تحقيق هذا امر أصحيح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملائمة ظاهرة للحياة روية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أنا ننكر تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دوت تدويناً علمياً صحيحاً ؛ فنحن بغير رأينا في هذا . ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما ، بفضل أن والحديث ؛ فنستطيع إذن أن نتصورها تصوراً ما . ونستطيع إذن نقول إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . ذلك الأمر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى إليه الأغراض .

فإذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للعصر الذى قيل الشعر فيه بقيت منا مشكلة عسيرة جدا ، وهى مشكلة إمكان التقليد والتزييف . وهنا ما إلى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتها للعصر الذى قيل فيه شعر ، وهو الخصائص الفنية . وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتمس شعاع واحد ، عند زهير مثلاً ، ويمكن أن تلتمس عند طائفة من الشعراء . فننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفى بالخصائص الفنية التى نظفر عند شاعر واحد ؛ لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ عر نفسه ، وإنما هى حظ الراوية الذى نحل الشعر وأضافه إلى الشاعر .

ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه : فالرواة يقولون إن امرأ القيس أول من
 الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان . فمن ذا الذي يضمن لي أن
 القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكفينا
 الراوية الذي تكلف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخيل
 بالعصى والعقبان ، وأضاف ذلك إلى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا إذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي توجد عند الشاعر و
 دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها ، وإنما أتمس خصائص أ
 يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فإذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما
 الشعراء رجحت أن لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة ، إلا أن ي
 الدليل على أن شعر هذه الطائفة كله قد نحله راو بعينه أو رواه راو بعينه
 وفي هذه الحال أعود إلى الشك ؛ لأنني لا آمن أن تكون هذه الخصائص
 المشتركة خصائص الراوي الذي تكلف ونحل .

فإذا صح لي أن هذه الخصائص إنما هي خصائص شعراء لا خصائص
 الراوي . ورجحت على ذلك صحة ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء من الشعر
 التمت خصائصهم الفنية التي انفرد بها كل واحد منهم والتي أبيت منذ
 أن أعتمد عليها في تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يز
 كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى
 الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان راوية أوس بن حجر ، وأن الخطيئة
 راوية زهير ، وأن كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . وإ
 فبين يدي شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والخطيئة . وقد رأيت الروا
 يحدوثونا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل
 يظهر القصيدة من شعره ، وأن الخطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلم

شقي في صنعته ، وأن كعباً والحطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر
 ليغفه والعناء فيه . واذن فإذا كان هذا كله حقاً فانا بأزاء مدرسة شعرية
 يكتة أستاذها الأول أوس بن حجر ، وأستاذها الثاني زهير ، وأستاذها
 نث الحطيئة الذي أخذ عنه في الإسلام جميل ، وعن جميل أخذ كثير .
 أعرض قبل كل شيء عن الخصائص التي تكوّن شخصية هؤلاء الشعراء
 لتتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه . فإذا ظفرت بطائفة
 من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من
 بجح أني قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلي ، وبالقواعد
 نية التي كانت تقوم عليها هذه المدرسة . وإذا لم يثبت لي أن راوية واحداً
 نية نحل أو روى شعر هؤلاء الأربعة كان من المرجح أن شعرهم صحيح .
 يس معنى هذا أني بعد هذا التحقيق والتدقيق أستريح إلى صحة هذا الشعر
 و غير بحث ولا شك ، بل معناه أني أفترض صحته وأرجحها ، ثم أتمس
 ذلك نخله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف إليه الرواة وغير الرواة
 أسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث .

فأنت ترى أني بهذا المقياس الذي أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص
 نية المشتركة قد أستطيع أن أصل إلى شيء من الحق والصواب في أمر
 الشعر الجاهلي .

والنتيجة لهذا هي أنه لا ينبغي أن نبحث عن الشعر الجاهلي الآن من
 كث شخصية الشعراء الذين يضاف إليهم ، بل من حيث المدارس التي
 إنأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكني أؤكد لك أنه
 يضحك ، فقد كانت للشعر الجاهلي في مضر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت
 حدة منها ، واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية ،
 كفي هذه المدرسة التي ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضي في هذا

البحث على هذا الأسلوب فتلتبس المدرسة الشعرية في المدينة ، هذه
 كانت تتألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت
 وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عمرو
 الرحمن بن حسان وشعراء الأنصار في المدينة بعد الإسلام . وتلتبس المدرسون
 الشعرية في مكة ، هذه المدرسة التي كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم
 شأن في الجاهلية ، ولكنهم ظهوروا عند ما اشتد جهاد قريش للنبي ، وقوي
 شخصيتهم حتى كونوا في مكة سنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام
 شعراء كعمرو بن أبي ربيعة والعرجي . وتستطيع أن تلتبس مدارس أخرى في
 البادية ، كمدرسة الشماخ بن ضرار التي كانت - فيما يظهر - تنافس مدر
 زهير . وامض على هذا النحو ، خذ الشعراء الجاهليين المضربين جماعاً
 ولا تأخذهم أفراداً . حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائص
 فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن إلى أن هذا المقياس الذي ألتقى
 تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي إلى نتائج لا بأس بها
 ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لكل
 ولغيرك من الباحثين إتمام هذا النحو من الاستقصاء .

٤ - أوس بن حجر - زهير - الخطيئة - كعب بن زهير - النابغة

(١) أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد ، و
 نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت آنفاً أنا نرى أنهم ينتهون جميعاً إلى

الملك واحد ، وأن أوس هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند
 سنا ، وإنما يحدثنا ببعضه القدماء نصا ويلمحون إلى بعضه الآخر تلميحاً .
 ثم متفقون على أن أوساً قد كان أستاذ زهير ، أو بعبارة أدق على أن زهيراً
 كان راوية أوس . وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشعارين
 ، يزعمون أن زهيراً كان ربيباً لأوس . وعلماء البصرة والكوفة وبغداد يروون
 عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول إن أوساً كان شاعر مضر ، حتى ظهر
 النابغة وزهير فأخلاه ، وظل بعد ذلك شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع .
 فإن هذه السنة قد ظلت في بني تميم ؛ فقد روى بعض علماء البصرة
 عن شهد أشياخاً من تميم لا يعدلون بأوس أحداً . وتحدث الأصمعي
 عن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان
 عبيدة يعد أوساً في الطبقة الثالثة . والظاهر أن ابن سلام يعده في الطبقة
 الثانية مع كعب والحطيئة ، ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام
 ليعطيه معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدل على أن القدماء من علماء البصرة
 للكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ، ولا يقدمون عليه من
 غير إلا تلميذه النابغة وزهير ؛ لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر
 في عرفنا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر
 أوس شيئاً : فهم يختلفون في نسبه ، لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي .
 ثم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به
 أثناء بعد موته بغير قصيدة . وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه
 سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه
 ومات مكانه . فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكأء ، فلما رأينه فزعن ،
 فلما صغراهن وسألنا عن اسمها قالت : حليلة بنت فضالة ، فأعطاها حجراً

وقال اذهبي إلى أبيك فقولي له : ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أذهبت الفتاة رسالتها قال أبوها : يا بنية ، لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر لم انتقل بأمله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر مادون هذه القصة من التكلف ومحاولة الإغراب ، ولكنها مع هذا كل ما يراها أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنطمئن إذن إلى أن حياة أوس مجهولة ، ولنطمئن إلى اليأس من معرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تفي من بعض الفائدة من هذه الناحية ؛ فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخريهم هجاءهم ؛ وقد نستطيع أن نتبين بعض حياته من هذا المادون والمهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكننا أحوج إلى السرعة من أن نقتصر عند هذا التفصيل !

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون إلى عرض لهذا الشعر في إيجاز شديد ؛ فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدراسة ديوان أوس درساً مفصلاً ، ونخشى إن عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة الشاعر تمثيلاً قويا صادقاً ، فعانيه كلها بدوية ، وألفاظه متينة رصينة ، ورجوعه كثير فيها الغريب أحياناً ، وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحس معانيها إلا من وراء ستار ، إما لغرابة اللفظ وصعوبته ، وإما لبس هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شعره في أن ما يضاف إلى النابغة وزهير من الشعر في جملة أيسر لفظاً وأدنى ما أخر وأقرب إلى الفهم مما بقي من شعر أوس في جملة أيضاً ، وسنعرض عليهم نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذنا إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس في العصر بعض الشيء . فالظاهر

أد الشعر المضرى كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح
تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر ، وتتحلل من الغريب والقيود
مادية إلى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيرا كانا من الذين أعانوا
بها التطور وأسرعوا به إلى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية
بإبعه الخالد . ثم إن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين
شعر أستاذهما ، وهو أن النحل كثر في شعر النابغة وزهيرا كثرة لا تشبه النحل
شعر أوس نفسه الذي لم يخل من النحل والتكلف ، كما سترى .

والذي يعيننا أن نقف عنده من شعر أوس ، لأنه الخاصة المشتركة بينه
وتلاميذه . إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعري في الوصف . فإن
تخصيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية ،
على أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورفقه في عصر قصير من ناحية
أخرى . وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بني العباس من
نحية ثالثة . ذلك أن أوساً شاعر حسي مادي ، إن صح هذا التعبير ،
ثمأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينيه وأذنيه ويديه ، أو قل كأن ملكة الخيال
أودعت منه حيث أودعت من الآخرين من وراء الحواس ، وإنما أودعت
حواس نفسها . أو قل — إن لم يكن بد من التدقيق العلمي — إن ملكة
الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادي قليلة الاستقلال
بهذا الحس ، حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها : لم تكن تخضع
لصور التي ينقلها الحس إليها إلى شيء من التجويد والتصفية والتنقيح
في التأليف ، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف .
وإن هذا كان الوصف في شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً ، وكان أشبه
بالتصوير منه بأي شيء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر
الطبيعة .

ولا ينبغي أن يخذلك هذا كله، فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدواراً حاكية تحس الطبيعة فنقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسي أو شأن « الفنوغراف » ، وإنما كان أوس قوى الحس شديد اتصال الحياض بالحواس ، شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه (وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصورة تأليفاً ويعمل في هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو إذن يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحس . والثانية أنه كان فنانياً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم ، وينشئه صاحبه إنشئاً ويفكر فيه تفكيراً ، ويقضى في إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير . لم يكن الشعر إذن 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 إنشاءً .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيهما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يردها الشاعر ولم يتكلفها أوامر الأمر ، وإنما جبل عليها ونشأت معه ، وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسه ، هذا الاتصال الذى حمله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة ، دون أن يرجع فى ذلك إلى أعماق نفسه ودخيل الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ، ولكنه نماها وتعهدها وأكمل الاتصال بالاعتماد عليها . وسرى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى إفرادية تعمدها الشاعر وقصد إليها واتخذها قاعداً أساسية لفنه الشعرى ، وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر من السجية التى ترسل إرسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع الماء . هذا

مقاومة التي حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هي التي ستجدها
باهرة عند زهير وكعب والحطيئة ، وهي التي سترى أن الرواة أحسوها عند
هؤلاء الشعراء فوصفوه بما وصفوهم به من الأناة والروية في قول الشعر .

ومن هاتين الحصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البياني
الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً ، فكثرت عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة
لافتنان فيها . وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدعوا فاعتمدوا
على التشبيه والاستعارة والمجاز في شعرهم وأكثروا منها وافتنوا في التصرف
بها ، إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون ، وبخاصة أوس وزهير ، عرفنا
أن صناعة الفن البياني الخالص وتعمده والإلحاح فيه ليست كما كنا نظن
تظهراً من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بني العباس ، وليس مسلم
الوليد هو مبتكرها أو منميتها ، كما كنا نظن . وليست هذه المدرسة
بيانية في الشعر ، هذه المدرسة التي تعنى بالفن للفن ، عباسية النشأة أو
عباسية النمو والنهضة ، وإنما هي أقدم من ذلك وأبعد في تاريخ الشعر
وعربي أثراً ، نشأت في العصر الجاهلي ، أنشأها أوس ونماها زهير والحطيئة ،
وكان لها ممثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير ، واتصلت سنتها إلى
أيام بني العباس ، فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبى .

من هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية
تأثير ، لا في إثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب ،
بل في إثبات شيء آخر أبعد منه أثراً في تاريخ الآداب ، وهو نشأة هذه
المدرسة البيانية التي اتخذت الشعر فناً ، وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل
دعاية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا إلى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلاً . ونحسب
قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس ، حتى

إذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لإثبات هاتين الميزتين
هذه القصيدة الحاثية التي كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً فأ
ويرون أنها أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي .

وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة : فأما أهل الك
فكانوا يروونها لعبيد بن الأبرص ، وأنت تراها في مختارات ابن الشجر
مضافة إلى عبيد . وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس ، تعر
ذلك في كتاب الكامل للمبرد ، وفي كتاب الأغاني ، وفي كتاب طبقات
الشعراء لابن قتيبة . والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين
إحداهما لأوس — من غير شك — لأن التشابه شديد جدا بينها وبين
قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها من شعر أوس ، والأخرى
لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد ، فاختلط الأمر عليهم وجمع
قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّح الشاعر فيها ثلاث
مرات : صرّح في المطلع فقال :

ودع لميس وداع الصارم اللاحى إذ فنكت في فساد بعد إصاب
وصرّح بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هل انتظرت بهذا اليوم إصباحي
ثم صرّح بعد هذا بقليل فقال :

إني أرقّت ولم تأرق معي صاحي لمستكفّ بُعَيْدَ النوم لوّاح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة
لأوس ، ويضيفونه إلى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :

طوت بمثل الرثم آنسة تصبي الحليم عروب غير مكلاح
 على تفسير « العروب » ، وأضاف البيت لأوس .
 فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ،
 فدعونها بالقسم الثاني ، وهو :

تلم وتلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحي
 وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن الشجري ، وأكبر ظننا أن
 القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس ؛ ففيه شيء من التفكير والحزن
 عرفه عند أوس ، وانظر إلى هذه الأبيات :

تلم وتلوم وليست ساعة اللاحي هلاً انتظرت بهذا اللوم إصباحي
 أن لنفسي إفسادي وإصلاحي
 فما وهبنا ولا بعنا بأرباح
 أشرب الخمر أو أرزأ لها ثمناً
 محالة من قبر بمحنية
 أو في ملبع كظهر الترس وضاح
 ومهما يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذي يعيننا ،
 والذي نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه في تأمل وإنعام نظر .
 ترى - قبل كل شيء - في هذا القسم هذه المادية التي ذكرناها لك ،
 ترى كثرة التشبيه ، وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تحسن بالسمع
 حي بالبصر ، وكلها بدوية . قال أوس :

أرقت ولم تأرق معي صاحي لمستكف بعيد النوم لوّاح
 لمن ليرق أبيت الليل أرقبه في عارض كضئ الصبح لمّاح
 فانظر إلى هذا التشبيه الأول ، تشبيه البرق بالصبح المضيء ، وإلى
 تعمال لفظ لمّاح الذي يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً ، كأنه استعمل هذا

اللفظ ليصلح من هذا التشبيه ، وليحتاط فيه بعض الاحتياط
 فليس ضوء الصباح لمحا ، وليس ضوء البرق مستمرا : إنما يريد أوس
 يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى لكأنه الصبح ، ولكنه يز
 في الوقت نفسه أن يقول إن هذا الضوء لم يح لا يقيم . ثم يقول أوس :
 دانٍ مسفٍ فويق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح
 فانظر إلى هذا الهيدب الذي أضافه إلى السحاب ، وقارب بينه وبين
 الأرض ، ثم انظر إلى قوله : « يكاد يدفعه من قام بالراح » ، فسترى قوة
 الشاعر من المادية التي تمثل السحاب قريبا من الأرض ، حتى لتستطاع
 أن تمسه بيديك وتدفعه إذا قمت ، ثم يقول أوس :

كأنما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصد
 وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينى الحصى عن جديد الأرض مبركا كأنه فاحص أو لاعب
 وفي الشطر الأول مادية ملموسة ، وفي الشطر الثاني تشبيهان ماد
 مبصران أيضاً . ثم يقول :

كان ريتقه لما علا شطباً أقراب أبلق ينى الخيل
 كان فيه عشاراً جلة شرفاً شعناً لمامم قد همت بارش
 بوحاً حناجرها هدلاً مشافرها تسيم أولادها في قرقر ضاه
 هبت جنوباً بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دل
 فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومنص

فانظر إلى هذه الأبيات كلها ، وما فيها من تشبيه بالخيل مرة وبالرف
 مرة أخرى ، وإلى هذه الصور الشعرية التي تحس حيناً بالبصر و
 بالسمع ، والتي قد أتقنها الشاعر وحققها تحقيقاً ؛ يظهر أنه فتن

طدية فكانوا يتمثلون به في تصوير السحاب ووصف العارض على ما تجده
الأغاني وغيره من كتب الأدب.

وانظر بعد هذا إلى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة ، يضاف
لها وصف للمطر والسحاب : أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة ،
الرباعي الأعشى في لاميته التي مطلعها :

وهل تطيق وداعاً أيها الرجل
فأما امرؤ القيس فقال :

كلمع اليدين في حبيّ مكَلَّل
أمال السليط بالذبال المفتل
وبين العذيبُ بُعداً ما متأملي
وأيسرُه على السّتار قيدُ بُل
يَكُـبُّ على الأذقان دَوْحَ الكَنهِيـلِ
وأظنك لا تردد في أن ترى معي أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذي
ومن التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذي قدمناه لك .

وأما الأعشى فيقول :

كأنما البرق في حافاته شُعَلُ
منطقٌ بسجال الماء متصل
ولا اللذاذة في كأس ولا شغل
شيموا، وكيف يشيم الشارب الثمل
فالعسجدية فالأبلاء فالرَّجَلُ
حتى تدافع منه الربو فالجبل
روض القطا فكثيب الغينة السَّهْلُ
زوراً تجانف عنها القود والرَّسَلُ

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة ،
 منه حظا من التشبيه ، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلوا تماما لولا
 البيت :

له رداف وجوز مفأم عمل منطلق بسجال الماء متم
 ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري
 الذي يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق الذى رأيناه
 حائية أوس .

ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس ، وننتقل
 قصيدة أخرى لامية مشهورة ، وصف فيها أوس سلاحه فأجاد ، وس
 فى وصف السلاح الطريق نفسها التى سلكها فى وصف السحاب والما
 والسيل ، وهى طريق التشبيه والتصوير المادى الدقيق :

رأيت لها ناباً من الشر أعطى	وإنى امرؤ أعددت للحرب بعد ما
نوى القَسْبَ عَرَاصاً مُرَجَّجاً مِنْ	أصمَّ ردينيا كأن كعوبه
لفصح ويحشوه الذُّبَالُ المَفِي	عليه كمصباح العزيز يشبه
أحسن بقاع نفع ريح فأجر	وأملس صوليا كنهى قرارة
وقد صادفت طلعا من النجم أعر	كأن قرون الشمس عند ارتفاعها
فأحصن وأزبن لامرئ إن تسر	تردد فيه ضوءها وشعاعها
تلاؤو برق فى حبي	وأبيض هنديا كأن غراره
على مثل مصحاة اللجين تأ	إذا سلَّ من عمد تأكل أثره
ومدرج ذرَّ خاف بردا فأجر	كأن مدبَّ النمل يتبع الربا
كفى بالذى أبلى وأنعت منط	على صفحتيه من متون جلالته
بطود تراه بالسحاب	ومبضوعة من رأس فرع شظية
عيللن بدهن يزلق المت	على ظهر صفوان كأن متونه

ليف بها راع يجشم نفسه
 في امرأ من مبيدعان وأسمحت
 له هل تذكرن مخبراً
 تتم خير ما أبصرتها من بضاعة
 مرقن جبييل شامخ لن تناله
 هصر أهاباً من الطود دونه
 لوط فيها نفسه وهو معصم
 أكلت أظفاره الصخر كلما
 يسزال حتى نالها وهو مشفق
 رامل لا يرجو الذي صعدت به
 ما قضى مما يريد قضاءه
 عليها ذات حيد غرابها
 فخذيه من براءة عودها
 نجا من ذلك الكرب لم يزل
 جردها صفراء لا الطول عابها
 أوم طلاع الكف لا دون ملثها
 ما تعاطوها سمعت لصوتها
 شد فيها النزع أدبر سهمها
 أشو جفير من فروع غرائب
 خبيرن أنضاء ورُكبن أنصلاً
 قضى في الصنع منهن فهمه
 مهاهن من ريش يمان ظواهرها
 خرن إذا أنفرن في ساقط الندى

ليكلأ فيها طرفه متأملاً
 قرونته باليأس منها معجلاً
 يدل على غم ويقصر معملاً
 للتمس بيعاً بها أو تبكلاً
 بقتته حتى تكل وعملاً
 يرى بين رأسي كل نيقين مهبلاً
 وألقى بأسباب له وتوكلاً
 تعياً عليه طول مرقن توصلاً
 على موطن لو زل عنه تفصلاً
 ولا نفسه إلا رجاء مؤملاً
 وحل بها حرصاً عليه فأطولاً
 رقيق بأخذ بالمداموس صيقلاً
 شبيه سفي الذهبمسي إذا ما تفتلاً
 بمطاعها ماء اللحاء لتذبلأ
 ولا قصر أزرى بها فتعطلا
 ولا عجبها من موضع الكف أفضلأ
 إذا أنبضوا عنها نثياً وأزملاً
 إلى منتهى من عجبها ثم أقبلأ
 تنطع فيها صانع وتنبلاً
 كجمر الغضا في يوم ريح تزيلاً
 فلم يبق إلا أن تسن وتوصلاً
 سخاماً لؤاماً السين المس أطحلاً
 وإن كان يوماً ذا أهاضيب مخضلاً

خُورَ المطافيل الملمّعة الشوى وأطلاؤها صادف عرنان ميس
فذاك عتادى في الحروب إذا التظت وأردف بأس من حروب وأعصم

فانظر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن
يصف سيفه ورمحه ودرعه ، وحين أراد أن يصف القوس والعود اللين
اتخذت منه ووترها ، والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع
وحركة السهم ، ثم نصال هذه السهام وريشها . سلك فى هذا كله ما
من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ، ولكن
من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الإنسان هذه المشقة ليفهم
ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد على
وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله إلا أن يكون منحولاً أو مضروباً
إليه ، كهذه الأبيات التى سنعرضها عليك - بعد حين - نموذجاً لما أدع
على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعر أوس
أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى ، التى حفظها
لأوس ، والتى كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ليس أقل
إعجابهم بالحائية التى مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المرثية التى
بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتها النفس أجملى جزعا إن الذى تحذرين قد وقعا
وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : إن أحسن
لم يبتدئ رثاء بمثل هذا البيت . والواقع أن البيت جميل حسن الموقع
النفس شديد التأثير فيها ، ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء
هذا الإذعان الذى يدعوك إلى أن تقبل الشئ كما هو ما دام قد
فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذى يعيننا من هذه القصيدة هو الذى

مبسبق من شعر أوس ، وهو هذه الطريقة المادية في التعبير حتى في
 الموضوعات التي يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى
 داق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس إلى
 الله في هذا المطلع الذي رويناها ، ولكنه لم يلبث أن انصرف إلى صاحبه ،
 عاد ما كان له من خلال ، ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ، ويتخذ
 الرثاء وسيلة إلى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية ، لا تخلو من
 ذلك وروعة . قال :

ففي الذي جمع الساحة والنجدة والحزم والقوى جمعا
 لمي الذي يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمعا
 عطف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
 ضا فافظ الناس في تحوط إذا لم يرسلوا خلف عائذ ربعا
 ويحمت حلقتا البطان بأقوام وطارت نفوسهم جزعا
 بيت الشمال البليل وإذا بات كميع الفتاة ملتفعا
 ظه الهيدب العيام من الأقسام سقبا مجللا فرعا
 ات الكاعب المنعمة الأحسناء في زاد أهلها سبعا
 ي وهل تنفع الإشاحة من شيء لمن قد يحاول النزعا
 كك الشرب والمدامة والفة يان طرا وطامع طمعا
 ت هدم عار نواشرها تصمت بالماء تولبا جدعا
 حى إذ حاذروا الصباح وإذا خافوا مغيرا وسائرا تلعا
 فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل
 دب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلا شديد
 وشفاق من البرد ، حتى إنه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته .
 يعرض علينا مرة أخرى فناة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل إلى

الطعام ، ولكن القحظ والجذب قد أرهقاها حتى أسرفت في زاد أم
فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة ف
معوزة قد اتخذت ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله ؛ فأطرد
بادية ونواشرها عارية وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتضور
تصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله . ولولا أني أريد أن أجتنب الإ
والإملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة
إثبات ما أريد .

وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والنابعة أيضاً أنهم جميعاً
ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتص
المادى الدقيق . على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره ، بل استعاروا
طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحتل شكاً ، حتى
هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شائعاً للمدرسة كلها .
ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا ، ولكني أحيلك
القصيد الميمية التي قالها أوس والتي مطلعها :

تنكرت منا بعد معرفة لمي . وبعد التصابي والشباب الم
فسرى زهيراً قد استغلها في ميميته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما في زهير والنابعة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس
وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذي قصد إليه النابعة في داليتها
ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ، ثم أخذ يقص علينا قصص
الثور حين أحس الصائد وكلايه ففر ، ثم عطف فصارع الكلاب
صرعها — نقول هذا التشبيه الذي تجده عند النابعة ، وتجد شيئاً

عند زهير ، إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس ، واستعارا في كثير
الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا ، فكانوا يقولون إن زهيراً كان يتوكأ
شعره على شعر أوس . وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير
بغية : استغلا لفظها ومعناها أحياناً ، واستغلا معناها دون لفظها أحياناً
طرى . منها هذا البيت :

قرك إنا والأحاليف دؤلاً لفي حقة أظفارها لم تقلم
أخذه زهير فقال :

أى أسد شاكى السلاح مقدّف له لبد أظفاره لم تقلم
وأخذه النابغة فقال :

هو قعين لا محالة أنهم أتوك غير مقلمي الأظفار
ومثل هذا في شعر زهير والنابغة وكعب كثير .

فلندع أوساً الآن ولننتقل إلى زهير ، ولكن بعد أن ننقل لك هذه
بيات على أنها نموذج للمنحول الذي أضيف إلى أوس :

ت إلى قومي لأدعو جأهم
وا بما كانوا عليه تعاقبوا
سل أرحام ويعرج مغرم
نغ بها أفناء عثمان كلها
معوهم جهراً إلى البر والتقى
نوا جميعاً ما استطعتم فإنه
نوا فأسموا قومكم فاحمعوهم
أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم
إلى أمر حزم أحكمته الجوامع
بخيف مني والله راء وسامع
ويرجع بالود القديم الرواجع
وأوساً فباغها الذي أنا صانع
وأمر العلا ما شايعتني الأصابع
سيلبسكم ثوب من الله واسع
وكونوا يداً ثنى العلى وتدافع
فأوفوا بها إن العهود ودائع

الحجاز ، كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة
 تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً
 من أهل الحجاز : كان الخطيبه فحلا في آخر العصر الجاهلي
 الاسلام ، وكان جميل وكثير يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية في
 خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث ، لا شك في
 منحولة متكلفة . فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثة النبي ،
 هي ابنيه كعباً وبجيراً أن يسلم ، وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول
 إسلامية . وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه
 أضيف إلى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله
 شيطانه ، فانقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كدت
 ما يروى عن انقطاعه لرم بن سنان وإكثاره من مدحه ، وما كان
 حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحييه إلا وصله ، وما كان من استحياء
 ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه في ملأ فيحييهم . وقد مدح زهير
 الحارث بن عوف ؛ لأنهما احتملا الديات ، وأصلحا بين ذبيان
 كانت بينهما . فأما رأى الرواة في زهير فمختلف مضطرب ،
 في هؤلاء الشعراء المقدمين . ولعل من الإطالة أن نعرض لذلك
 أن أشرنا إليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ،
 زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما
 يستند إلى علل فنية ، فكان يقول إن زهيراً لا يعاقل بين الكلام
 وحوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر
 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 البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بيطياً في قول الشعراء
يفكر ويروي وينتمح قبل أن يظهر قصيدته للناس ؛ ولذلك أضيفت
قصة الحوليات . وسرى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه ، وسرى
أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هو مروان بن
حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها
الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أن أصحاب هذه المدرسة الشعريّة
كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن .

وقد كنت أحب - لولا خشية الإطالة - أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً
لأعرض عليك خصاله المشتركة ، وخصائصه المقصورة عليه ، ولكي
أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه
ولن تجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر
زهير مضطر إلى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس
شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صورته الشعرية ، وهو أحرص
أستاذه على هذا ؛ لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقتاً إلى وصف المعاني
وعرضها عليك ، وهو كأستاذه متأن حريص على الأناة ، يتخذ الشعر
فنًا وصناعة ، ولا يندفع فيه مع سخيته . وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر
من أثر أوس ؛ لأن لغته أيسر من لغة أوس ، ولأن شهرته أبعد من شهرته
أوس . ومن هنا كثرة الاستشهاد بشعر زهير في البيان ؛ فاستشهدوا بقوله
صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرّى أفراس الصبا ورواح
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبدّ أظفاره لم تقف

وذكر ابن قتيبة له بيتا اشتمل على تشبيهات ثلاثة ، أجملت ثم فصلت ذلك ، وهو قوله :

تتازعت المها شبيهاً ودرّ ال بحور وشاكت فيها الطباء
التشبيه في هذا البيت ، ثم فصله في قوله :

فأما ما فويق العققد منها فمن أدماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فمن مهاة ولدر الملاحاة والصفاء

كولست أقطع بصحة هذا الشعر ؛ فقد يخيل إلى أن هذه القصيدة أو
منحولة ، لضعف يظهر فيها ، ولاصطلاحات فقهية أحسبها
أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب
إلى موسى الأشعري في القضاء .

ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت
تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالمتثلّم
تفتن بصحة رأينا في زهير ؛ فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة
فيها . وأمعن معي في هذه القصيدة بيتاً بيتاً ؛ فهو يقول في البيت الثاني :

ودار لها بالرقمتين كأنها مراجع وشم في نواشر معصم
هو التشبيه الذي تجده فيما يضاف إلى طرفه :

لخولة أطلال ببرقة ثممد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
ثم انظر إلى قول زهير :

العين والآرام يمشين خلفاً وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم
وهي صورة بديعة سترها في شعر النابغة ، وتستطيع أن تجد أصلها
أوس . ثم يقول :

وقفت إليها بعد عشرين حجة
أثاق سفعاً في معرّس مرجل
فلاًياً عرفت الدار بعد

وسترى هذا الأسلوب نفسه عند النابغة، وهو التصوير المادى أيضاً
ثم انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء ال
كن فيها والطريق التي سلكها والماء الذي انتهين إليه ، فلم يستطع
يعرض هذا الموضوع إلا في طائفة من الصور المادية تتفاوت في الخ
ولكن لها جميعاً منه حظاً ؛ فقال :

تبصّر خليلي هل ترى من طعائن
جعلن القنان عن يمين وحزنه
علون بأتماط عتاق وكلة
ظهرن من السوبان ثم جزعنه
ووركن في السوبان يعلون متنه
بكرن بكوراً واستحرن بسحرة
وفيهن ملهى للصديق ومنظر
كأن فتات العهن في كل منزل
فلما وردن الماء زرقاً جمامه
تحملن بالعلياء من فوق
وكم بالقنان من مُحِجِلٍّ ومُجِدِّ
وراد حواشيا مشاكهة
على كل قبني قشيب
عليهن دلّ الناعم
فهن لوادى الرس كاليد
أنيق لعين الناظر المتع
نزلن به حب الفنا لم
وضعن عصي الحاضر المن

فهى كلها صور حسان مادية ، يلي بعضها بعضاً ، تمر بك في
وهدهو فتملاً منها عينك ، وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك ،
تحس ما أراد الشاعر أن يثير في نفسك بهذا العرض ، وهو هذا الألم
تجده عند ما يرتحل عنك من تحب ، والذي يشتد في نفسك ويسب
عليها حتى تتبع المرتحل في سفره ، وفي المنازل المختلفة التي ينزل فيها
نفسك وأنت مقيم .

يُنْقَل زهير من هذا الوصف إلى مدح صاحبيه الميرين ، فإذا هو
 بالمدح كما كان في الوصف مؤثر التصوير المادى على غيره من أساليب
 الم . فانظر إلى قوله :

ساعيا غيظ بن مرة بعد ما تبزّل ما بين العشرة بالدم
 امت بالبيت الذى طاف حوله رجال بنوه من قريش وجرهم
 لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سجيل ومبرم
 كما عسباً وذبيان بعد ما تفانوا ودقّوا بينهم عطر مشم
 راض في قراءة القصيدة ، فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة
 ما ، حتى تصل إلى هذه الأبيات التى ازدحمت فيها الصور
 وشبهات ازدحاماً ، حتى كاد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال
 ، وهى قوله :

والحرب إلا ما علمتم وذقم وما هو عنها بالحديث المرجم
 تبعثوها تبعثوها ذميمة وتضرّ إذا ضرّ يتموها فتضرم
 ككم عرك الرحي بثفالها وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتم
 لكم غلمان أشام كلهم كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم
 لكم مالا تغل لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهم

فانظر اليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فإذا هو يشبه الحرب مرة
 ديث الذى يثار ، وأخرى بالنار التى لا تكاد تشبّ حتى تضطرم ،
 لناقة التى تلقح كشافاً ثم تحمل فتتم ، ثم تلد أولاد شؤم ، ثم ترضع
 الفطم . ثم يعدل عن هذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى العراقية التى تغل
 بها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك إلى قوله :

نرى لنعم الحى جرّ عليهم بها لا يواتيهم حصين بن ضمضم
 ن طوى كشحاً على مستكنة فلا هو أبداها ولم يتجمجم

وقال سأقضى حاجتي ثم أتت عدوى بألف من ورائي
فشدّ ولم تفزع بيوت كثيرة لدى حيث ألت رحلها أم
لدى أسد شاكي السلاح مقذّف له لبد أظفاره لم
جرىء متى يُظلم يعاقب بظلمه سريعاً وإلا يُبدا بالظلم

فهى كتلك صور مادية حسان يقفو بعضها إثر بعض ، وتمثل
تمثيل ما يتردد في نفس الرجل وقد ألت به النازلة فجزع لها ، ثم
اليه نفسه ، فهو يفكر في التأمّرتدّاً ثم عازماً ثم مخفياً عزمه ثم مشجعاً
بأن قومه سينصرونه ولكن بعد أن يجرّجهم ، ثم ماضياً في عزمه
يبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك إلى هذين البيتين : فلست أبلغ
أبلغ منهما ، ولا أصدق لفظاً ، ولا أقرب إلى السذاجة البدوية في
خشونة ولا جفوة :

رعوا ما رعوا من ظمّهم ثم أوردوا غماراً تسيل بالرياح
فقضوا منايا بينهم ثم أصدروا إلى كلاً مستوبل

ثم امض في القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزاء
وهو الذي قصد الشاعر فيه إلى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات
هذا الجزء منحول ، ولكنك تجد فيه أبياتاً عليها طابع زهير . كقوله :
ومن لم يصانع في أمور كثيرة يضرّس بأنياب ويوطأ
ومن يعص أطراف الزّجاج فإنه يطيع العوالى ركّبت كل
ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدّم ومن لا يظلم الناس

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل
أن شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه ، يتخير معناه ويلائم
أجزائه ثم يتخير له ألفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة

ويبين أوس فهو أدخل منه في الفن ، وأكثر منه حرصاً على الإجابة
سودة ، وأكثر منه حرصاً أيضاً على أن تتنوع الصور ويلى بعضها
ما ، في هدوء حين يدعو الأمر إلى الهدوء ، وفي حركة وعنق حين
والأمر إلى الحركة والعنف . فانظر إلى هذا الهدوء حين يذكر لك
أولئك النساء . انظر إلى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في دعة تلائم
الألم الذي يحدث في نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين .
انظر إلى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب ، وما
الناس به من ضرر ، وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً
هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما في شعر زهير ، فبعد
بينها وبين لغة أوس ، وقرب ما بينها وبين لغة القرآن : قلّ فيها الغريب ،
ت إلى الأفهام دنوا ظاهراً ، وقلّت حاجتك وأنت تقرؤها إلى استشارة
بحجم والشرح . وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذي صح له ،
تقرأ لاميته التي يقول فيها :

صحح القلب عن سلمى وأقصر باطله .

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح :

ض فياض يداه غمامة	على معتفيه ما تغبّ فواضله
تت عليه غدوة فرأيته	قعوداً لديه بالصريم عواذله
بينه طوراً وطوراً يلمنه	وأعيا فما يدرين أين محاتله
صرن منه عن كريم مرزاً	عزوم على الأمر الذي هو فاعله
ثقة لا تتلف الخمر ماله	ولكنه قد يهلك المال نائله
إذا ما جئته مهللاً	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
يلي بعضها بعضا .

وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أو
صحا القلب إلا عن طلابك مايسلو وأقفر من سلمى التعانيق فا
وقافية مطلعها :

إن الخليل أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما
وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة
نطيل ، فلندع زهيراً ولنقف وقفه قصيرة عند ابنه كعب .

ج - كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة يح
حياته جهلاً تاماً ، لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على
الشعر ، وكان أبوه يزجره عن ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب
كلفاً بقول الشعر ، حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به
الصحراء ، وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز ، حتى استوثق أبوه
أنه يستطيع أن يكون شاعراً ، فأذن له في قول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصة نقلها عن ابن سلام ،
رواها غيره ، ونقلها كما هي وإن كانت لا تخلو من الفحش ؛
تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية ، وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخ
لها . قال ابن سلام :

« وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير : قد علمت روايتي شعر

رت وانقطاعي . وقد ذهب الفحول غيري وغيرك . فلو قلت شعراً تذكر
نفسك وتضعني موضعاً ؛ فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع .
كعب :

إذا ما ثوى كعب وفوز جرول للقوافي شأنها من يحوكها
تنخل منها مثل ما يتنخل لا تلتق من الناس واحداً
فيقصر عنها كل ما يتمثل تلين متونها
واعترضه مزرد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

من الناس لم أكفي* ولم أتخل اذ خلفتني خلف شاعر
وإن كنت أفني منكما أتخل وإن تنخلا
ولست كشماخ ولا كالمنخل كحسان الحسام ابن ثابت
أحلتك عبدالله أكناف مبهل^(١) امرؤ من أهل قدس أواره

والذي يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بتثقيف القوافي
تستقيم متونها ، ونهوض مزرد لهما ، وتفضيله عليهما أخاه الشماخ
سان بن ثابت والمنخل . فكل هذا - فيما نظن - يشير إلى أن التنافس
كان بين أفراد الشعراء ، وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة إلى أن نذكرها ، وإن
دخل فيها النحل وعبث الرواة فيما نظن ؛ فنحن نشك فيما يقال من
كعباً عرض بالأنصار ثم مدحهم ، كما أننا نقف موقف التحفظ من
البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون
لسنا من رأى في شعر كعب . فلم يكذبني لكعب إلا « بانت سعاد »^(٢)

(١) راجع طبقات ابن سلام ص ٢١

(٢) على أن الأعمام الأخيرة أظهرت ديواناً لكعب عليه تعليقات لثعلب والأحول
أمره دار الكتب المصرية .

على ما كثر من عبث الرواة بها وإضافتهم إليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير : فيها الاعتماد على الصور المادية ، وفيها الأمانة والعناية الفنية الظاهرة . وقرأ أول هذه القصيدة ، فسرى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى وربما رأيت في الوصف تأثراً شديداً بأستاذ المدرسة الأول واقتداءً به إيثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

بانث سعاد فقلبي اليوم متبول	متمم إثرها لم يفسد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا	الأغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلةً عجزاء مدبرة	لا يشتكى قصر منها ولا طرول
تجلو عوارض ذى ظلم إذا ابتسمت	كأنه منهل بالراح معلول
شجّت بذي شيم من ماء محنية	صاف بأبطح أضحى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه	من صوب غادية بيض يعالول
فيا لها خلة لو أنها صدقت	بوعدها أولوان النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها	فجع وولع وإخلاف وتبدول
فما تدوم على حال تكون بها	كما تلون في أثوابها الغرول
وما تمسك بالعهد الذى زعمت	إلا كما يمسك الماء الغراول

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التى رأيت أشباهها عند زهير وعند أوس . وأمر الوصف فى هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما قدمنا ، وتقليد أوس فيه ظاهر . وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه القصيدة فيرد أكثرها إلى الأصول التى احتذيت فيها من شعر زهير وشعر أوس . فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أبلغ ولكن النحل فيه كثير ، وفيه ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتدائه إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأوس

أوس أظهر وأنصح ، ولكنه على كل حال واضح إن نظرت في القصيدة
تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شيء إلا أبيات ، يقال إنه رد
على أخيه كعب حين لامه على إسلامه ، ولكننا نرجح أن تكون هذه
أبيات منحولة ، بل ربما كانت الأبيات التي تضاف إلى كعب نفسه
باعتبارها تعريض بالنبي منحولة أيضاً . وأكبر الظن أن كعباً كان من أولئك الشعراء
الذين جاهدوا النبي مع شعراء قريش والطائف فضاع هجاؤهم للنبي
ومسلمين ولم يبق منه شيء .

ولسنا نذكر أيضاً عقبة بن كعب الذي يعرف بالمضرب ، والذي لم يبق
إلا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السياسي بين
المسلمين ، وكأنه كان زبيرى الهوى .

لأما العوام بن عقبة فلم نظفر من شعره بشيء .

فإذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة
بالمقطوعة ، فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعلم والرواية
مختلطة بالخطيئة وجميل وكثير . والظاهر أنها عبرت العصر الأموي كله
بصلت بالشعراء العباسيين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة
على شاعر واحد يعيننا في هذا الكتاب لأنه جاهلي ، أدرك الإسلام وعمر
به دهرًا ، وهو الخطيئة .

٤ - الخطيئة

والرواة يعلمون من أمر الخطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير
بأنفسهم . ذلك لأن الخطيئة أدرك الإسلام ، وعمر فيه ، واتصل بأشراف

المسلمين ، وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية المختلفة إلى أيام معاوية
 فعرف الناس عنه الشيء الكثير وتناقلوه . ومع أن هذه الأخبار في نفس
 قليلة مضطربة لا تخلو من النحل والتكلف ، فقد مكنت القدماء
 أن يتصوروا نفسية الخطيئة وشخصيته تصوراً إن لم يكن صحيحاً من
 وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق .

واعل أظهر خصلة من خصال الخطيئة (واسمه جروول بن أوس)
 كان يمثل الجاهلية إبان الإسلام أصدق تمثيل : كان يمثل الجاهلية
 حريته وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا إلى نفسه ، وتكلفه هذا
 اتقاء للسلطان ليس غير . الرواة مختلفون في أنه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته
 ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الإسلام ، ضعيف الإيمان ،
 الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر
 يضاف إليه :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لهفتي ما بال دين أبي بكر
 أيورها بكرّاً إذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظلم

وهم يقولون أيضاً إنه رثى للوليد بن عقبة بن أبي معيط حين شهد أبي
 الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ، ويضيفون إليه في ذلك
 عبث به الرواة وظرفاء الشيعة ؛ فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون
 على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين
 إنما كانت سيرة الأعرابي الذي احتفظ بحياة البادية ، وما فيها من غلة
 في الطبع وجفوة في الخلق وخشونة في العيش . وكان الخطيئة لهذا
 غريب الأطوار ، يراه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذم
 غير قليل . ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذي سخط على الحديد ،

أورؤ على إظهار سخطه فناقق ؛ ولكنه لم يخف بغضه لهذا الدين الحديد والذين
 نفروه ، وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين ، فقال الناس
 بأعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية ، واتخذ من هذا كله تجارة ربحت
 دن له مالا كثيرا . وآية ذلك أنك لا تظفر بشيء في حياته قبل الإسلام
 ك على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار ،
 كان كغيره من الشعراء ، اتصل بعلقمة بن علاثة وفضله على عامر بن
 قبييل ، كما اتصل ليبيد بعامر وفضله على علقمة في حياة جاهلية بدوية
 اليفة . ولكن ليبيداً أخلص فخلص إسلامه ، فاستقامت له سيرة صالحة
 اليفة ، وأسلم الخطيئة رغبة أو رهبة ، فلم تطب نفسه بالإسلام ،
 اضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة إطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه
 برون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى :
 ناموه إشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم
 نأفسيهم . وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذي أراد أن يختص
 لخطيئة فأجاره ليستعين به على بني عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به
 أفي حولوه اليهم ، في قصة طويلة لا تخلو من التكلف والنحل ، فتحول
 شخذ في هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره إلى السلطان ، فحبسه عمر
 فة عفا عنه ، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ين ولهذا الهجاء نفسه ولهذا السيرة المضطربة كَوْن القدماء لهم فيه رأياً
 فة يخلو من مبالغة ، ولكنه لا يخلو من صواب ، وهو الرأي الذي نقله
 كوالفرج عن الأصمعي . قال الأصمعي : « كان الخطيئة جشعاً ستولا
 نحفاً ، دنى النفس ، كثير الشر ، قليل الخير ، بخيلا ، قبيح المنظر ،
 ك الهيئة ، مغموز النسب ، فاسد الدين ، وما تشاء أن تقول في شعر

شاعر من عيب إلا وجدته ، وقلما تجد ذلك في شعره (١) .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت ، فأوصى الفقراء بالمسألة والإلحاح فيها ، وأبى أن يعتق عبده يساراً ، وأوصى بصحة تؤكل أموال اليتامى ، إلى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش . ولا شك في أن الرواة قد زادوا فيه وعبثوا به ، وهو إن لم يمثل شخصية الخطيئة في نفسها فلا شك في أنه يمثل رأى الذين عاصروه وجاءوا بعده بقليل من هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر أنك لا تجد لهذه الشخصية المنكرة في شعر الخطيئة أثراً منكراً مثلها . فهم يقولون إنه كان مسرفاً في الهجاء ، حتى إنه هبأ نفسه وهجا أمه وأباه ؛ ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كرهت الخطيئة هجاء ، ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير . فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحي أن نورد في هذا الكتاب . فله هجاء الخطيئة فهو على شدته ولدعه قليل الحظ من الفحش ، ورتبته غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد إلى الهجاء إنما ينال الناس من قبح منزلتهم الاجتماعية ، وما كان العرب يحمدونه أو يكرهونه من الأخلاق والحاصل .

وهو في غير الهجاء من الفنون الشعرية التي عرض لها سمح رائع التفكير في صفاء ومتانة وسهولة . وليس من شك في أن الخطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين أشد التناقض : إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الإسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة . والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخصلتين اللتين أشرنا إليهما عند زهير وأوس وكعب ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن ، فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به

بنى ، تلمس ذلك لمساً حين تقرأ ما صح من شعر الحطيئة .
 وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثرت النحل له كما كثرت
 الحطيئة . فهناك قصائد نحتت كلها نحلا ، كتلك التي يقال إن الحطيئة
 شج بها أبا موسى الأشعري ، وقد عرف الرواة أنفسهم أن حمادا هو الذي
 لخصها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد
 بل بعضها الآخر ، ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت تجد نماذج هذه
 قصائد فيما روى ابن الشجري للحطيئة في مختاراته . والنحل للحطيئة
 لخصقول ؛ فقد أكثر الحطيئة من المدح والهجاء ، وتدخل فيما كان بين
 هياتل من الخصومة والتنافس ؛ فليس عجيباً أن تستغل القبائل بعده كثرة
 كدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة
 مدحها يضاف إلى الحطيئة من الشعر في مدح بنى قريع وذم الزبيرقان بن بدر
 وهبطه منحولة . ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين
 ورقتين : إحداهما السينية التي حبسه فيها عمر ، والأخرى الدالية التي سنعرض
 بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف إلى الحطيئة في مدح علقمة
 لابن علاثة ، وفي مدح أشراف قريش ، وفي مدح بعض العباسيين وذم
 بعضهم الآخر ، وفي مدح بعض الربيعيين من بنى حنيفة وغير بنى حنيفة .
 فانك كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .
 وأنت واجد في شعر الحطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قويا
 عظاماً ، ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من
 طابع هذا الطابع ، وذلك يسير ؛ فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .
 ولنعرض عليك سينية الحطيئة هذه التي حبس فيها ، فسترى طابع
 المدرسة في كل بيت من أبياتها :
 والله ما معشر لاموا امرأ جنبياً في آل لأى بن شماس بأكياس

ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم
 لقد مريتكم لو أن درتكم
 وقد مدحتكم عمدا لأرشدكم
 لما بدا لي منكم غيب أنفسكم
 أزمعت يأساً مريحاً من نوالكم
 جار لقوم أطلوا دون منزله
 ملوا قراه وهرته كلابهم
 دع المكارم لا ترحل لبغيها
 سيري أمام فان الأكثرين حصي
 من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
 ما كان ذنبي إن فلت معاولكم
 قد ناضلوك فسلاوا من كنائهم

في بائس جاء يحدو آخر النال
 يوماً يجيء بها مسحى وإبسا
 كيما يكون لكم متحى وإمراس
 ولم يكن لجراحي فيكم آمنا
 ولن ترى طارداً للحر كاليا
 وغادروه مقيا بين أرماس
 وجرحوه بأنياب وأضراس
 واقعد فانك أنت الطاعم الكاسر
 والأكرمين أباً من آل شماس
 لا يذهب العرف بين الله والناس
 من آل لأى صفاة أصلها راس
 مجدداً تليداً ونبلا غير أنكاس

فانظر إلى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتھا عند زهير
 وعند أوس وعند كعب . ألا ترى إلى الخطيئة كيف أراد أن يصف أدم
 الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين ، فشبهم بالناقة تمرى وتمسك
 ويتلطف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ؟ ثم أورد
 ترى إليه كيف أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال
 منه الهجاء ولا الذم ، فشبهم بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتنكس
 دون أن تنال منها شيئاً ؟ ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان
 لم يفرجوا كربته فقال إنهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم
 نالوه بالشر فقال إنهم جرحوه بأنياب وأضراس . . . وعلى هذا النحو فإن
 القصيدة كلها . وما نظنك في حاجة إلى أن ننهبك إلى أن تأثير القرائن
 في هذه القصيدة ظاهر ، ولا سيما في قوله :

لا يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وانظر إلى الآيات التي قالها حين حبسه عمر ، وإلى أول هذه الآيات
سرع خاص ، فسترى فيها أيضاً طابع هذه المدرسة :
ماذا تقول لأفراخ بندي مرخ زغب الحواصل لاماء ولا شجر
ماذا أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب
الحواصل .

واللحطية قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء ، وهي من
سير ما قال الجاهليون في المدح ، وهي على ذلك شديدة التأثير بمدح
سير وأسلوبه الشعري . قال الحطية :

طرقتنا بعد ما هجعوا هند وقد سرن خمساً واتلأب بنا نجد
حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد
سند أتى من دونها ذو غوارب يقمص بالبوصى معروف ورد
من التي نكبتها عن معاشر غضاب على أن صددت كما صدوا
هت آل شماس بن لأى وانما أتاها بها الأحلام والحسب العد
بين الشقى من تعادى صدورهم وذو الجحد من لانوا اليه ومن ودوا
أوسون أحلاماً بعيداً أتاها وإن غضبوا جاء الحفيظة والجحد
أبوا عليهم لا أبا لأبيكم من اللوم أو سدوا المكان الذي سدوا
فثلك قوم إن بنوا أحسنوا البنا وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
بان كانت النعمى عليهم جزوا بها وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا
هن قال مولاهم على جل حادث من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا
فن غاب عن لأى بعيد كفتهم نواشى لم تظفر شواربهم مرد
أكيف ولم أعلمهم خذلوكم على مفضع ولا أديمكم قدوا
طاعين في الهيجا مكاشيف للدجى بنى لهم أبائهم وبنى الجحد

فمن مبلغ لأياً بأن قد سعى لكم
 جرى حين جرى لا يساوى عنانه
 رأى مجد أقوام أضيع فحتمهم
 على مجدهم لما رأى أنه
 وقد لامنى أفناء سعد عليهم
 وما قلت إلا بالذى علمت
 ولعلك لا تحتاج إلى أن ندلك على ما فى هذه القصيدة من
 المدرسة : فأنت تكاد تجد فى كل بيت هذه الصور المادية قد سلك
 طريق التشبيه مرة ، وطريق الكناية مرة ، وطريق التحقيق مرة أخرى
 وأنت تجد فى هذه القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدل
 دلالة واضحة على أن لغة الشعر فى ذلك الوقت كانت فى تطور
 سريع .

(هـ) النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهليين الذين عمى أمرهم
 الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً ، أو لم 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
 أنه عاش فى آخر العصر الجاهلى ، وكاد يدرك الإسلام ، وأدرك على
 حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .
 والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة فى عصره من الوجه
 الشعرية الخالصة ، وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا إليه فى عكاظ
 ففضل الأعشى وأثنى على الحنساء ، وأغضب حسان بن ثابت فى قصيدته
 طويلة لا شك فى أنها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا

صل الذي يضاف إلى الخنساء في بيت حسان :
 الجفنات الغريلمعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
 وهو نقد أليق « بالمثل السائر » وصاحبه منه بشاعرة بدوية جاهلية كالخنساء .
 والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر ويصفيه
 قص مدحه ، ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانين ومدحهم . ولكن
 كانت تنازعه إلى النعمان ، فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه
 بالعرفو والتوبة . ولكن الرواة لا يتفقون ، بل قل لا يوافقون حين
 يدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذي سخطه النعمان بن المنذر على
 غيره ؛ فبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط سيف كان عند النابغة
 ب النعمان أن يأخذه فتعلل النابغة ، ووشى به قوم فغضب النعمان .
 بعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج
 بمان . كان يهواها المنخل الإشكري صاحب النابغة الذي مر ذكره ،
 لب النعمان إلى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف في الوصف ، فغار
 نخل ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أنا نقرأ شعر النابغة الذي قاله معتذراً فيه إلى النعمان
 ستعطفاً له ، فلا نرى فيه شيئاً ، أو لا نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل
 هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجاهدين ، ولا
 نظر إلى قصة المتجردة إلا باسمين . وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا
 سخط في غير هاتين القصتين ؛ وربما كان شعر النابغة نفسه على غرضه
 كثرة النحل فيه هو الذي يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل
 هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسي ؛ فالتنافس بين الفرس
 بروم في آخر العصر الجاهلي معروف ، ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً
 بين ملوك الحيرة وملوك الشام ، وأن الأمر لم يقف عند التنافس ، بل تجاوزه

إلى حروب دموية عنيفة . والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام
يبدلون جهوداً عنيفة في نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس وال
داخل البلاد العربية . والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا في وقت
الأوقات أن يستهوا النابغة، فسعى اليهم ومدحهم رغم انقطاعه إلى النعمان
فغضب النعمان لذلك وأوعد النابغة . وهذا هو الذي نجده في قصيدته
النابغة المشهورة التي أولها :

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني
فبتُّ كأن العائدات فرشني
حلفت فلم أترك لنفسك ريبة
لئن كنت قد بلغت عنى خيانة
ولكنني كنت امرأةً لى جانب
ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم
كفعلك في قوم أراك اصطفيتهم
فلا تتركني بالوعيد كأنني
ألم تر أن الله أعطاك سورة
بأنك شمس والملوك كواكب
ولست بمستبق أخا لا تلمه
فإن أك مظلوماً فعبد ظلمته

فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابغة إلى النعمان إنما هو مدحه
غير النعمان . وهو يعتذر عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا
وحكموه في أموالهم فشكرهم صنعهم . وهو يرى أن هذا الشكر لا يصح
أن يكون ذنباً ، ويقدم الحجة على النعمان بأنه يصطفى قوماً ويحسن إليهم
فيشكرون له ذلك ، فلا يرى هذا الشكر ذنباً . وظاهر أن النابغة إنما يعرض

بصنيع النعمان في تخذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم
والرؤس ؛ فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجردة وعن قصة السيف .

فإذا عرفت هذا الذي قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون
عن حياة النابغة ، وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن إذن مضطرون إلى
صنع حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ، ولكننا نقول إن
الجهل مؤقت في كثير منه ؛ فقد نظن أن الدرس المفصل لديوان
صفاة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التي تبين لنا
نفس الشيء حياة النابغة ومكانته الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك
في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر . فشعر النابغة ينقسم
كغيره إلى ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتذراً ،
والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعظفاً أيضاً ، والثالث شعر
قوله في شؤون بدوية جاهلية تمس قبائل نجد وما كان بينها من صلوات
أدب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قويا
بمكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية .
فإن عظم مكانته في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم
كسطناعه وتملقه واتخاذهم موضوعاً للنزاع بينهم .

فإن نحن نرى في شعر النابغة أنه كان وسيلة قومه ؛ يشفع لهم عند أولئك
الملوك . وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لا مقام السفير
الذي يرضع ليس غير ، بل مقام الزعيم المرشد ، فتراه ينهاهم مرة عن الحرب
التي يرضعون بها مرة أخرى ، ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفهم وعهودهم ،
ويؤلفهم بطش الغسانيين . ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل
الذين يرضون ينكرون سياسته ، فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينأ حيناً ،
حيناً حيناً آخر ؛ ذلك إلى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك ؛ وتستطيع

من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها إلى بعض أن توضح لنا
لا نقول من حياة النابغة وحده ، بل نقول من الحياة السياسية الداخلة
والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلي . ولكننا لم نضع هذا الكتاب
لمثل هذا البحث .

فلندع هذا كله ، ولنقف وقفة عند شعر النابغة . ولن تكون هذه
طويلة ؛ فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيثة وكعب ،
طبع ما صح منه بهذا الطابع الفني الذي بيناه ، وكثر فيه إلى جانب هذا
النحل كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنحول في غير مقصود
ولا جهد . ولكن النحل في شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل في
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 إلى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً
فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك
بقصيدته الدالية التي مطلعها :

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأش

فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار
بقي من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيثة ، وربما شاركه
في اللفظ ، كقوله :

إلا الأثافي لأياما أئينها والنوى كالحوض بالمظلومة الج

فهو يذكر بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة
فأثافي سفعا في معرس مرجل
فأثافي عرفت الدار بعد ثمان
ونؤياً كجذم الحوض لم يتم

نابا وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الخطيئة ، كقوله :
 وب عليه أقاصيه ولبده ضرب الوليدة بالمسحاة في التأد
 كما يفسره قول الخطيئة :

أت عارضاً جونا فقامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره
 اليا برحت حتى أتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره
 ، فإذا فرغ النابغة من الدار وآثارها ، عمد إلى ناقته فوصفها معتمداً في
 هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية في شيء من
 مقتضص ، وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا ، وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا يوم الخليل على مستأنس وحد
 عن وحش وجرة موشى أكارعه طاوى المصير كسيف الصيقل الفرد
 أسرت عليه من الجوزاء سارية ترحى الشمال عليه جامد البرد
 اقارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
 يقهن عليه واستمر به صمم الكعوب بريات من الحرد
 وكان ضمران منه حيث يوزعه طعن المعارك عند المحجر النجد
 لشك الفريضة بالمدرى فأنفذها طعن المييطر إذ يشفى من العضد
 كأنه خارجاً من جنب صفحته سفود شرب نسوه عند مفتأد
 فظل يعجم أعلى الروق منقبضاً في حالك اللون صدق غير ذى أود
 لما رأى واشق إقعاص صاحبه ولا سبيل إلى عقل ولا قود
 قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً وأن مولك لم يسلم ولم يصد
 فتلك تبلغنى النعمان إن له فضلا على الناس في الأدنى وفي البعد

فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور
 المادية حتى ينتهى من وصف الناقه إلى ما يريد الشاعر . ولكن النحل يبدأ
 من هذا الموضوع ؛ فقد وصل النابغة إلى النعمان ، وكان المعقول أن يمضى

في مدحه على نحو ما يمضي أصحابه ، ولكنه يستطرد إلى ذكر سليمان بن داود
وبناء الجن تدمر له ، في كلام ضعيف اللفظ سخي المعنى لا صلة بكل
وبين شعر النابغة :

ولا أرى أحداً في الناس يشبهه
إلا سليمان إذ قال الإله له
وخيس الجن إني قد أذنت لهم
فمن أطاعك فانفعه بطاعته
ومن عصاك فعاقبه معاقبة
إلا لمثلك أو من أنت سابقه

ولا أحاشي من الأقوام من أحسن
قم في البرية فاحدها عن الفطيل
يبنون تدمر بالصفاح والعم
كما أطاعك وادله على الرشوة
تتهى الظلوم ولا تقعد على ضمى
سبق الجواد إذا استولى على الأمضا

والظاهر أن هذه الأبيات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً ، وأن
الأبيات التي تأتي مكانها إنما هي قوله :

الواهب المائة المعكاء زينها
والأدم قد خيست فتلا مرافقها
والراكضات ذبول الریط فنقها
والخيل تمزع غرباً في أعنتها

سعدان توضح في أوبارها اللباقي
مشدودة يرحال الحبرة الجديس
برد المهاجر كالغزلان بالخرس
كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البردنا

ثم تأتي بعد هذه الأبيات قصة زرقاء اليمامة وحماتها أو مطارها ، ولا
شك في أن هذه القصة منحولة في القصيدة ، إلا أن يكون النابغة قد
أشار إليها إشارة في قوله :

أحكم كحكم فناة الحى إذ نظرت
فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق وتتبعه
قالت ألا ليتما هذا الحمام لنا

مثل الزجاجة لم تكحل من الرمذ
إلى حمامتنا ونصفه فقد

داحسبوه فالفوه كما زعمت تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
 بيكملت مائة فيها خماتها وأسعرت حسبة في ذلك العدد
 فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت . وأكبر الظن أن ذلك البيت
 أحسنه ليس في موضعه من القصيدة ، وإنما هو يأتي أثناء الاعتذار حين
 الفطلب النابغة إلى النعمان ألا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .
 نعم ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذي
 رشتند فيه النعمان أو مدح فيه ملوك غسان . فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته
 سمي مطلعها :

لأمننا ذو حساً من فرتنا فالقوارع فجنبنا أريك فاللتلاع الدوافع
 وألا أبيت متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،
 جاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب ، وهو قوله :

لبني فاني أبيت اللعن أنك لمتني وتلك التي تستك منها المسامع
 دبيت كأي ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم نافع
 فرفهد من ليل التمام سليمها لخلي النساء في يديه قعاقع
 فرفاذرها الراقون من سوء سمها تطلقه طوراً وطوراً تراجع
 وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع
 لشطر الثاني منه . ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المتأى عنك واسع
 فخطايف حجن في حبال متينة تمد بها أيد إليك نوازع
 فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فمنه المنحول كله ، ومنه ما نحل
 جزء دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التي مطلعها :

أمن ظلامه الدمن البوالى بمرفض الحبي إلى وعال

لا يصح منها عندنا إلا قسمها الأول إلى قوله :

فداء لامرئٍ سارت إليه بعذرة ربها عمى وخالى

وقل مثل هذا في شعر النابغة الذى مدح به الغسانيين ؛ فقد كثر النحل ، ومنه ما اخترع كله بعد الإسلام ، كهذه الأبيات التى فض الشعى بها النابغة على الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخير سريع التمام

فهى أبيات قد نظم فيها الملوك من بنى غسان نظماً .

وبائية النابغة التى مطلعها :

كلينى لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسه بطيء الكواكب

صحيحة فى جملتها ، ولكن عبث الرواية فيها كثير . وظاهر أنا نرفض

قصيدة المتجردة كلها ، ولا نقبل منها إلا أولها :

من آل مية رائح أو مغتدى عجلان ذا زاد وغير مزك

زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسن

لا مرحباً بغد ولا أهلاً به إن كان تفريق الأحبّة فى

ونحن نرى أن إصلاح الإقواء فى هذه الأبيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذى يمس الحياة البدوية الخالصة فالنحل فيه قلب

أوهو أقل من النحل فى هذا المدح والاعتذار . تعرف ذلك حين تقرأ

الشعر فترى فيه طابع المدرسة ، وترى فيه متانة ورسانة مطردين وإسفن

قليلاً .

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذى صح

لا تشك فى اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية ؛ فقد رأيت صو

المادية فى داليتها ورأبتها فى العينية أيضاً . والناس يقدمون النابغة بقوله :

نك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المتأى عنك واسع
وأى شىء فى هذا البيت غير هذا التشبيه البديع ! وإنما جاء جمال
هذا التشبيه من أنه ماضى فى جوهره معنوى فى غايته .

والناس يحمدون للنايعة قوله :

لم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
نك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب
وأى شىء فى هذين البيتين إلا هذا التشبيه الماضى فى جوهره المعنوى
فى غايته . وللنايعة فى شعره صور جواد حسان لا أستطيع أن أهمل منها
هذه الصورة البديعة فى قوله :

الحيل تمزع غرباً فى أعتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد
ومهما يكن من شىء فاتصال النايعة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين
الفنيتين اللتين أشرنا إليهما . وليس من شك فى أن تلاميذ هذه المدرسة
ذكروا من ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم اتسمى والقيسى قد أخذوا
من أوس وأصحابه وساروا سيرتهم ، ولكننا نكتفى بمن ذكرنا ؛ فهم الزعماء ،
هم ليسوا زعماء هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى
الجاهلى كله .

ونحن نعلم أننا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من
البحث والتحليل ، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بحظ ضئيل جدا ، ولكننا
مع ذلك مكثفون بهذا المقدار ؛ لأننا لم نرد فى حقيقة الأمر إلا عرض المنهاج
ومتحانه . وقد يخيل لنا أن هذا المنهاج صحيح منتج ، وأن سلوكه فى
درس هؤلاء الشعراء أنفسهم وفى درس المدارس الأخرى التى أشرنا إليها
تفأ قد ينتهى إلى إظهار طائفة من الشعر الجاهلى هى إلى الصحة أقرب
سها إلى الفساد والنحل .

فأنت ترى بعد هذا كله أنا في هذا الكتاب لم نكن هدامين ليد
غير ، وإنما هدمنا للنبي . ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأسا
قوى الدعائم . ونحن نعتقد أنا قد نوفق من ذلك لكثير ؛ ولكننا في حا
إلى الوقت من ناحية ، وإلى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى
وأكبر الظن أنا لن نفقد ما نحتاج إليه من هؤلاء المخلصين الصادقين ح
نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلي المضرى في تفصيل ودقة ،
السنة المقبلة إن شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته - ونوعه - وفنونه

١ - تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضي من هذا الكتاب إلى حيث بلغنا كرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره ، دون أن نعرض لهذا الشعر نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته . ولكننا نظن أننا لم نكن بحاجة إلى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث إنه يح أو غير صحيح ؛ فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر ، وهم جميعاً يعرفون معنى الشعر ويستظهِرون منه نماذج مختلفة . فلننا نحدثهم عما يجهلون من نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي . وربما كان الغريب أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على أننا مع ذلك محاولون تعريف الشعر ، والشعر العربي خاصة ؛ لأن الناس يجهلونهُ . بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ في معنى الشعر الذي يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فبعضهم يختلفون في معنى الشعر اختلافاً غير قليل : فمنهم 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 إلى هذا الجمال

الفنى الذى يخلب الألباب ويستهوى القلوب ، لا يعنيه أن يكون
الكلام منظوماً فى الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف
وسطاً بين أولئك وهؤلاء ، فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذى
يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه إلى الجمال الفنى ؛ فهو لا يرد
منظومات النحو والصرف شعراً وإن نظمت فى الوزن والقافية . وهو لا يرد
مقامات الهمداني أو رسائل ابن العميد شعراً ، وإن لم تخل من اعتماد
الخيال وقصد إلى الجمال الفنى . وهناك قوم يتحللون من بعض
القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عند بعض
الأجنبية ؛ فهم يتحللون من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن . وهم
لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية ؛ فمنهم من يريد إلغاء
ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير . وربما لم يتفقوا فى مقدار
التزام الوزن نفسه ؛ فقال بعضهم إلى التزام البحر الواحد فى القصيدة
الواحدة ، ومال بعضهم الآخر إلى الافتتان فى هذه البحور ، فخلط
ببهر من البحور التى عرفها العروضيون ، وربما أضاف إلى هذه البحور
ما لم يكن للعروضيين به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوداً على العصر الذى نحن فيه ، بل
طبعى لازم للتطور الفنى من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب
وليس أوضح دلالة على هذا من هذه الفنون التى استحدثها العرب
حضراتهم فى بغداد والأندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية
فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال
هذه الفنون المختلفة التى استحدثت من الشعر ، والتى احتفظ بعضها
العربية الفصحى واندفع بعضها فى اللغة العامية المألوفة .

وسيطل هذا الاختلاف بين الشعراء فى معنى الشعر من حيث

بمراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم ، وما كانت لهم حياة خاصة
مما خاضعة خضوعاً تاماً للتقليد .

والذي يؤرخ الآداب مضطرب بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين في
يورهم وافتنانهم ، وأن يسجل ما يستحدثون من فن رضى عن ذلك أو لم يرض .
والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما
من عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص
به تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفوقون في جميع عصورهم على أن
المعرب يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذي يقصد إليه الشاعر .
يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس
عروضي . أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ،
مما يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفوقون أيضاً على أن
شعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فأما القدماء فكانوا
يؤمنون بالقافية الواحدة والأرجوزة ، ثم أخذ بعضهم يتحلل من هذه
حافية في الرجز ، ثم في القصيد ، وافتنوا في ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا
الوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً
بمقياس العروض الموسيقي من ناحية ، وبالقافية من ناحية أخرى . ولكن
شعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظي ، وإنما
يدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً ، يمنحه
جملة وجزالة أحياناً ، ويمنحه رقة وعضوبة أحياناً أخرى ، ويعصمه على كل
بال من الابتذال . فلا بد إذن من أن يقيد الشعر بقيد ثالث هو الجودة
البنية للفظ الذي يتألف منه .

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا إلى المعنى ،
فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا في أشياء : فهم يتفقون على أن المعنى يجب

أن يكون جيداً شريفاً قيمياً . ولكن هذه كما ترى ألفاظ عامة غامضة ليد
 من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء
 أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصي حين يريدون أن يقدرُوا جودة المعنى
 أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصى
 حين يريدون أن يقدرُوا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعدوبة
 لأن هذه الأشياء كلها إضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية
 والاجتماعية . ثم يختلف الأدباء بعد هذا في أن الشعر يجب أن يعتمد
 الخيال أو على الحق ، وفي مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق
 فمنهم من يؤثر الشعر الذى لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع ، وإنما
 وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يستمر
 صاحبه مع الخيال ويسرف فى ذلك فيتورط فى المبالغات وألوان الغلو
 ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون فى مقياس الجمال الشعرى : أهو اللفظ
 أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ؟ ولعل أحسن ما كتب فى ذلك
 القرن الثالث ما قدمه ابن قتيبة بين يدي كتابه طبقات الشعراء
 قسم الشعر إلى ما حسن لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ،
 حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لفظ
 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
 يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى (١) ، وهى :

(١) ممن يرون هذا الرأى عبد الفاهر الجرجاني وقد بسطه فى كتابه أسرار البلاغة
 صفحة ١٥ وكذلك أبو هلال فى الصنائع صفحة ٤٢ وابن قتيبة فى طبقات الشعراء

ليد قضينا من منى كل حاجة
 طدت على حذب المطايا رحالنا
 ومسح بالأركان من هو مسح
 ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
 وسالت بأعناق المطى الأباطح
 وبيننا
 ومنهم من يراها جيدة المعنى ، وربما آثرها بلجودة معناها (١). وقيل مثل
 ك فى كل شعر يحكم فيه الذوق ؛ فإن حكم الناقد يختلف باختلاف
 رقة ومزاجه وذوق بيئته ومزاجها .

ومهما يكن من شيء فإن فى الشعر جمالا فنيا خالصا يأتيه أحيانا من
 اللفظ ، وأحيانا من قبل المعنى ، وأحيانا من قبلهما جميعا . ومهما
 تلف حظ الشعر من هذا الجمال ، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم
 هذا الجمال ، فإن للشعر منه حظا ما يتفق الناس جميعا إذا سلمت أذواقهم
 إحساسه والشعور به . وإذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر
 أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية ، فهم متفقون كذلك على أن الشعر
 أن يكون له حظا من هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .
 وإذن فنحن نستطيع أن نعرّف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن
 قافية ، والذي يقصد به إلى الجمال الفنى . فإذا اتفقنا على هذا المقدار
 ندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه
 بيود وتصوير هذا الجمال الفنى ، لا نعرض لذلك إلا فى الدراسات
 تفصيلية التى نقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد إلى الإغراب ، ولا يضع الشعر
 يث يضعه الشعراء أنفسهم فى هذه المكانة العالية التى لا يسمو إليها إلا
 كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به إلى حيث

(١) الكثير من رواة الأدب يرونها على أنها جيدة المعنى .

لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير
تواضع واعتدال . ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة
تدرس وتستقرأ ، لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد
وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر إلى أن يتناول بحثه الشعراء مهما اختلف
حظهم من الإجابة ، ومهما تفاوت طبقاتهم . فهو يعرض للشعر
النابعين ، كما يقف عند الشعراء الحاملين ، وكما يعنى بأوساط الشعراء
فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .

٢ - موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم
ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت إذا نظرت إلى
الذين يعنون بالشعر العربى رأيهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى
أن الشعر العربى وحده هو الشعر ، وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعد
ولا أن يثبت له ؛ وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا
آداب اللغات الأجنبية على شىء . وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ
الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق ، وأن الفرس أصحاب
تقليد ونقل ، وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر
والنثر فحظ العرب وحظهم وحدهم . ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس
وبندار وخطابة بركليس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً . وشيوع
المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ، ويلقنون كلامه لتلاميذهم
ويأخذونهم باستظهاره . وهم لا يعرفون لليونان والرومان والهند والفرس بحث
من بيان ، وهم يضيفون إلى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها

نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس « شكسبير » أو « راسين » ، أو قل إنهم
 لولوا وجود شكسبير وراسين . ولو قد عرفوهما وعرفوا أمثالها من الشعراء
 ربيين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء ،
 لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعاً . ذلك لأنهم لن يستطيعوا
 يفهموا هؤلاء الشعراء ، ولا أن يذوقوا شعرهم أو يسيغوه . ففهم الشعر
 وربى الحديث محتاج إلى ثقافة أوربية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها
 بل ولا كثير . وإذن فهم يرون وسيرون أبدأ أن الشعر العربي وحده هو
 ، كما أنهم يرون وسيرون أبدأ أن اللغة العربية وحدها هي اللغة .
 لك تعلم أن أول كلمة يسمعا الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة
 ديمة إنما هي قول الكفراوى : « الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح
 مات » . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يمضى فى الاقتناع بأن اللغة
 ربية أفصح اللغات ، وأن الآثار العربية أرقى الآثار ، وأن ما تنتجه الأمم
 اخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجمة لا تغنى
 ولا تمثل جمالا . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة
 حديثة اتصالا يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان
 وراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحيانا إن
 نت المقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون
 العربية على اللغات الأجنبية كافة ، لأن هذه اللغة العربية غنية
 بخمة الثروة تدل على البعير والسيف والحمر والحية والداهية بمئات الألفاظ
 أن يقدموا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ، ودون أن يعرفوا حظ اللغات
 اجنبية من أنواع اخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى ، فهم يقدمون
 العربي لأسباب كهذه الأسباب ؛ لأنه يلتزم فى القصيدة الواحدة
 واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير

لا يحصى ، ولأن العرب كلهم شعراء يكفى - كما يقول الجاحظ -
 يصرف أحدهم وهمه إلى مذهب الكلام فإذا الألفاظ والمعانى توا
 أرسلوا ، وتثال عليه اثيالاً . وهم يمشون فى ألوان من هذا الكلام
 أن يقدروا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان ، ودون
 يتعرفوا قيمة الشعر الأجنبي وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تك
 أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغلون فى ازدياد الشعر العربى خاصة والأدب
 العربى عامة غلو الشيوخ فى إثارة وإكباره ، وهؤلاء هم المتطرفون
 أنصار الحديد ، هم الذين فتنهم الحضارة الحديثة . وما استحدثت
 أدب وفن ، فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربى وزناً . هؤلاء
 لا يتحدثون عن الأدب العربى القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم
 فى سخريه وازدياد وفى سحق وازورار أحياناً . وهم يذهبون حين يقرض
 الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب
 العربى . هم يزدرون الوزن والقافية ، وهم يزدرون النحو والصرف ،
 يزدرون أصول اللغة نفسها ، وهم ينتدعون أساليب ومناهج فى نظم الكلام
 لا يطمئن لها المنطق العربى ولا ترتاح إليها الأذن العربية . وأنت تستط
 أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الإيجاب
 والإتقان الفنى فسيعرضون عنك إعراضاً ، وسيمشون فيما هم من ابتد
 يعتمد فى أكثر الأحيان على الغرور وشئ من الغفلة غير قليل . وكما
 الشيوخ معذورون حين يتحدثون الآداب الأجنبية لأنهم يجهلونهم ، فهؤلاء
 المسرفون فى التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربى جهلاً قديماً
 ولا يستطيعون أن يذوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلماء
 فانقطعت الصلة بينهم وبين الحديث ، وهؤلاء نشأتهم المدارس الأجنبية

خالصة فانقطعت الصلة بينهم وبين القديم .

وهنا يجب أن ننصف فنقول إن مصر وإن كثرت حظها من أنصار القديم
سرفين في عصرنا لمكان الأزهر ودار العلوم ، فحظها من المسرفين في
تجديد قليل أو هو غير موجود . ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد
استعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية ، حريصون
عليها أشد الحرص . قد عبث بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ،
ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا أن
كل فرد من أفراد المصريين — مهما يكن مزاجه وطبيعته — حظا من
ميل إلى القديم والاستمسك به ؛ فهو يتطور ويثور أحيانا ، ولكنه على
مؤك كلة متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن نجد في
مصريين من يمقت القديم العربي المقت كلة ؛ أو يزدري الأدب العربي ،
ضمييل إلى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام .
ول المصريين إذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث
وهو يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد
والانصاف والاعتدال .

طه هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم ، ولكنهم لا يكتفون به ، وإنما
حابلونه على أنه قد أدى ما كان ينبغي أن يؤدي في عصوره المختلفة ،
ليريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذي يعيشون فيه . هم
يزدرون الفرزدق وجريراً ، ولا يسخرون من ابن الرومي والمنتبي ، بل
يحبونهم ويدرسونهم في عناية وتحقيق ، ويتخذونهم أحيانا نماذج
تفيد الشعر العربي وقيمه ، ولكنهم لا يتخذونهم مثالا عليا لما ينبغي أن يكون
له الشعر العربي في هذه الأيام . هم معتدلون ؛ لأن الله قد عصمهم من
تخهل الذي يضطر أصحابه إلى الغلو والتعصب . هم درسوا الأدب القديم

فذاقوه وأساعوه ، ودرسوا الأدب الأجنبي فذاقوه وأساعوه ، واقتنعوا
الأديب العربي قادر على أن يرقى بأدبه إلى حيث يجعله مرآة صادقة لطلقات
الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء
يقدرون الشعر العربي القديم قدره ؛ لأنهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيس
به جيد الشعر ورديته ، وإنما يلحظون في هذا ما يكون بين الشعر وبين
العصر الذي قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربي قد أرضى العرب
وقضى لهم حاجاتهم المختلفة في عصور رقيهم الأدبي والفني ، فمثل عواطفهم
وأهواءهم . وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظن
ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربي القديم أنه لا يمثل عواطف
نحن ولا أهواءنا ؛ فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا
وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير
إنما كل ما يطلب إلى الشعر الجيد أن يكون فيه حظ من الجمال الفني
يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يذوقوه ويسبقوه مه
تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس
وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسبق شعرهم
ونحن نزعم - ونظننا موقنين - أن هذا الحظ من الجمال الفني قو
عند الشعراء المحيدين من العرب يحسه ويلذّه الناس جميعاً متى استطاع
أن يقرؤه ويفهموه ، أي متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . ف
أن فيه ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم مي
الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية ، فذلك شيء لا شك فيه ، ولكننا
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 إليها الذوق

أوربي الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليوناني
لاتيني من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين . فهو من ناحية
مهر من مظاهر الجمال الفني المطلق ، وهو من هذه الناحية موجه إلى
الناس جميعاً ، مؤثر في الناس جميعاً ، ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه .
ومن ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته
صره ، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر
إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى
مهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذي تطمح إليه الإنسانية كلها ، وهو
لذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها .
ومن الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف
برؤه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمي . فهو يصور لنا حياة الأفراد
لجماعات في أزمنتها وأمكنها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة
لمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من
روق . وليس من شك في أننا نجد هاتين الخاصتين قويتين في الشعر
عربي الأموي والعباسي والأندلسي بنوع خاص : نجد فيه هذا الجمال
فني المشترك ، ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذي قيل فيه .
فازدراء الشعر العربي القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه ،
وهو في الوقت نفسه ليس أقل إمعاناً في الإسراف والخطل من ازدراء
شعر الأجنبي .

٣ - نوع الشعر العربي

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والحديد حول الشعر العربي لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تتجاوزة إلى شيء آخر ؛ فقد ظهر أنصار الجدل على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه ، وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غني 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 ، واتمسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه ولم يجد شيئاً يقرب منه ، فوصفوه بالنقص والضعف ، ووصفوا أصحابه بالقصور واندفعوا في افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدراهم للشعر العربي حتى أحفظ أنصار القديم وعاظهم ؛ فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربي ، ولكنهم لم يسلكوا في هذا الدفاع طريقاً سواء ، 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 الحديد 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 .

في شيء تجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب
 أحس والغبراء ، أو في حرب الفجار أو في حرب بعاث ، أو في المغازي
 قفتوش ، أو في الفتن الإسلامية ؟ ولم لا يكون مهلهل كأخيل ؟ ولم
 لا يكون عنتره كأخيل ؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال
 الحماسة العربية كأبطال الإلياذة والأوديسة والإنيادة ؟

ذو أليس قد زعم لهم أنصار الحديد أن في الشعر الأجنبي غناء يصف
 يواطف النفس وأهواءها ، ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قويا . والغزل العربي
 شيء هو ؟ أليس شعراً يغني فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ، ويصور
 عواطفه وأهواءه ؟ والرثاء العربي أي شيء هو ؟ وقل مثل ذلك في المدح
 الهجاء . فإن زعمت أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب
 يغنون شعرهم أيضاً . أليس قد سمي الأعشى صنّاجة العرب ؟ ومن الذي
 جهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بني أمية وبني العباس ؟
 نحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني .

أليس قد زعم لهم أنصار الحديد أن في الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على
 الحوار ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حواراً بين العاشقين
 بين المتخاصمين . وأي شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبه
 عليه ويلح عليها ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذي
 شتمل عليه ديوان ابن أبي 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
 لنا — على أنفسهم وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر العربي ليس فيه قصص
 ليس فيه تمثيل . فالشعر القصصي ، كما يعرفه أصحاب هذا الفن من

القدماء والمحدثين ، لا يعتمد على ذكر الأبطال والحروب ليس غير
 وإنما هو يعتمد على ذلك ، ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظي ومو
 المعنوي ؛ 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 الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو
 معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها ، ولكنه يذكر الآلهة أيضاً
 ويستوحهم ما يريد أن يقول . ثم هو في معناه اجتماعي يقنى شخص
 الشاعر إفاء تاماً أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة ، والجماع
 التي ينشدها من جهة أخرى . وليس في الشعر العربي شيء من هذا
 والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير ، وإنما يعتمد على حوار
 لا يعرفه الشعر العربي ، على حوار بين اثنين أو أكثر ، لا يرد فيه لفظ
 أو قلت أو أجب أو أجبت ، وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة
 ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة ، بمعنى أن المتحاورين
 لا يقتصرون على الحديث ، وإنما يذهبون ويحيثون ويأتون من الأعمال ما يأ
 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 نجد
 في الشعر العربي قديمه وحديثه ؟ ذلك ولم أذكر خصلاً فني
 أخرى للتمثيل لا حاجة الآن إلى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخلطون ويفسدون الأمر حين
 يرون أن في الشعر العربي قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربي غناء فيه
 مميزات الشعر الغنائي ؛ فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسه
 الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك في النسيب ، وهو

ير كذلك في الحماسة والفخر ، وهو كذلك في الوصف والمدح والثناء
 والهجاء . وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى . ليس من شك في أنه كان
 تأثره غناء ، ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقل فيه تأثير الغناء حتى أصبح
 ويُنشد إنشاداً . والإنشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر
 كالترتيل في القرآن .

يقول الشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائي خالص ، ولكن هذا
 صلا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبي ؛ فليس
 باعتبار الشعر بأنه اشتمل أولم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس
 بأنه أجاد أولم يجد النوع الذي اشتمل عليه . وقد قدمنا أن الشعر العربي
 قد أجاد تأدية ما كان ينبغي أن يؤدي من حاجات العرب الفنية في عصوره
 التي قيل فيها . على أن أنصار الحديد أنفسهم لا يبرءون من بعض الاضطراب ؛
 فهم يطلقون قضيتهم إطلاقاً في غير تحفظ ولا احتياط . ذلك أن الذي
 تعلمه علم 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 إثر بعض ؛ فكان الشعر القصصي
 من أطواراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان في سداجتهم أثناء القرن العاشر
 والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائي طوراً من أطوار الحياة الأدبية
 ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعي والسياسي
 الذي ظهر في القرن السابع والسادس قبل المسيح . وكان الشعر التمثيلي
 من آثار الحياة الديمقراطية والرقى العقلي الفلسفي اللذين ظهرا في القرن
 الخامس قبل المسيح . ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكد تستصحب
 عند اليونان ؛ فقد ضعف القصص حين قوى الغناء ، وضعف الغناء
 حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمة

اليونانية بين القدماء والمحدثين ، ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليد
 لليونان . فليس من شك في أن فرجيل قد قلد هوميروس ، وهوراس قد
 بندار . وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كتيرانس وبلوت قد
 قلدوا الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً في أن المحدثين من
 الأوربيين ، ولا سيما الفرنسيون ، قد قلدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا
 من قصص وغناء وتمثيل ؛ فأثار 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
 فالأمر لا يرجع فيها إلى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي قرضت
 هذا الشعر ، وإنما يرجع إلى أن هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان
 فقلدها أول الأمر . ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فأم
 الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها . ومن هذه الأمم
 أم آرية تشارك اليونان في جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والأوربيين
 في القرون الوسطى . ومنها أم أجنبية عن هذا الجنس الآري كالأمم العربية
 وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها . ألا ترى أنهم عرفوا
 فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لأنفسهم في الفلسفة شخصية قوية ؟ ثم
 ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه ، وظهر
 عندهم فن التمثيل ، وأخذ شعرهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر
 الغنائى الأوروبى ؟

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربى أو قوته ، 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 هو غناء وليس غير .

٤ - فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرعون من الخلط أيضاً حين يذكرون فنون الشعر العربى ولا سيما فى العصر الجاهلى . فهم يعتمدون فى ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبى تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون إلى العصر الجاهلى فنوناً لعله لم يعرفها إلا لاحقاً . ولسنا نريد أن نطيل فى هذا الموضوع الذى لا نراه فى حقيقة الأمر خليقاً بالإطالة ، إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربى عادة إن للشعر فنوناً مختلفة ، منها الوصف والمدح والثناء والهجاء والغزل والفخر والحماسة . والقدماء يزيدون فى هذه الفنون وينقصون منها ، ويردون بعضها إلى بعض ؛ فهم يردون الرثاء إلى المدح لأن الرثاء مدح الميت . وهم يردون العتاب إلى الهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، إلى غير هذا من الكلام الكثير الذى لا غناء فيه .

وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ؛ ولكن اليقين فى هذا موقوف على ما نحن بسبيله من إثبات الشعر الجاهلى أوقفه . وليس من شك الآن فى أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً فى أنهم قد ألموا بذكر النساء . ولكننا نرجح أن فن الغزل لم يتم عندهم ، وإنما تم وقوى فى الإسلام أيام بنى أمية ، كما أنه فى هذا العصر ظل مقصوراً على النساء ، فلما كان العصر

البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطورا
ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة . ولكن درس هذا التطور ليس
مما يعنيننا الآن .

٥ - بحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لتدل على ما فيها من العسر ، وعلى أنها
شديدة الحاجة إلى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون
حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربي . وليست أدري لم يابون إلا أن
يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب إلى القصد من
أنصار القديم ؛ فهم قد أراحوا أنفسهم ، وزعموا أن العرب توهمت أعاريض
نظمت عليها الشعر ، ثم أخذوا يعدون بحور الشعر ويحصون أعاريضه
وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض
فاندفع بعضهم في الخيال حتى زعم أن الشعر العربي إنما اشتقت أوزانه
من حركات الإبل حين تقطع الصحراء في ضروب مختلفة من السير ،
واجتهدوا في أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الإبل المادية .
وظاهر أن هذا كله خيال وافتراس لا سبيل إلى تحقيقه .

والشيء الذى يظهر أن لا سبيل إلى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربي
كوزن غيره من الشعر ، إنما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء . فالشعر في
أول أمره غناء . ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع . أو قل
بعبارة موجزة : فقد ذكر الوزن . والواقع أنا لا نعرف في تاريخ الأمم
القديمة أن الشعر والموسيقى قد نشأ مستقلين ، وإنما نشأ معاً ونما معاً أيضاً ،
ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ ، وظلت الموسيقى محتاجة

رلى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى الإيقاع الخالص ، أو قل ظل الغناء
 نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفى هذا العصر الحديث وحده أخذت
 الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تاما ، وتتخذ النثر أحيانا موضوعاً
 لأحانها . وأخذنا نشهد فى الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية
 وموسيقية مثورة غير منظومة . وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة
 مثورة غير منظومة ، ولم نشهد فى لغتنا العربية إلى الآن فيما يظهر غناء
 يعتمد على النثر دون الشعر ، وإنما الغناء العربى كله يعتمد على الشعر
 بينهما يكن نوع النظم الذى يلجأ اليه . إنما المسألة التى تستحق أن
 ندرس وأن يزال عنها الحجاب هى تاريخ الأوزان العروضية التى أحصاها
 علماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ؟ وهل عرفها العرب الجاهليون
 هذه الأوزان التى أحصاها الخليل والأخفش ؟ أم هل عرفوا بعضها
 واستحدث الإسلاميون بعضها الآخر ؟ وما الأوزان التى عرفها الجاهليون ؟
 وما الأوزان التى استحدثها المسلمون ؟ وأى أوزان الجاهلين أسبق إلى
 الظهور ؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها إلى بعض ؟
 وأياها تطور عن الآخر ؟ وما الأسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية
 التى حملت المسلمين أن يستحدثوا من الأوزان ؟ كل هذه مسائل خلقية
 ندرس ، وأن يزال عنها الحجاب . ولكن ذلك ليس بالشىء اليسير
 لأن على أقل تقدير ، فلنكتف بعرضها ولننتظر .

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١ - ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم . فأولئك
وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر ، وعلى أن النثر قديم
وجد قبل الشعر ، وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من
النثر شيئاً يذكر بالقياس إلى ما حفظوا من الشعر ؛ لأن الوزن والقافية
أعانا على حفظ الشعر وروايته ، وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه إلا التزمام
اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء بفاضلون بين الشعر والنثر ، ومضى
ابن رشيقي وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة ، فقدم الشعر لأن الوزن
والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي ينتظمه العقد ، على حين يشبه النثر
بالدر الذي لا نظام له . وقدم الشعر لأن صاحبه ينشده قائماً على حين
لا يقوم صاحب النثر إلا في الخطابة ، وهلم جرا . . .

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 اتفقوا
على ما يفهم عندهم من لفظ « الشعر » . فأما إن فهم من النثر كل كلام
لا ينتظمه وزن ولا قافية ، فليس من شك في أن قد كان للعرب الجاهليين
نثر منذ عصور قديمة جدا ، وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالإشارات
والكلمات وإجمل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفني الذي يحملهم

على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر إن أهم أصحاب
 لغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك
 فى مؤرخ الآداب الذى يعنى عندنا بأحاديث الناس فى حياتهم اليومية
 حاجاتهم العادية المبتذلة ! إنما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر
 الذى يمكن أن يعد أدباً ، والذى يمكن أن يقال إنه فن ، فيه مظهر من
 ظواهر الجمال ، وفيه قصد إلى التأثير فى النفس من أى ناحية من أبحاثها .
 وهذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ،
 ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه ، كما يعنى الشاعر بشعره ،
 قد يحاول أن يؤثر به فى نفسك . فاذا فهم « النثر » على هذا النحو — ولا
 يرغبى 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
 رمة ممتازة من بقية الأمم التى خلقها الله ، نشأت ومعها شعرها ونثرها
 فى علمها وأدبها ، وإنما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب
 نظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب
 جميعاً .

ونحن نعرف أن الشعر أقدم عهداً من النثر ، وأنه أول مظاهر الفن فى
 الكلام ، لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه الملكات التى تكاد
 تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث إذن عن الحياة الإنسانية انبعثاً
 وشك أن يشبه انبعث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر
 فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الإرادة فيه أعظم من تأثيرها
 فى الشعر ، وتأثير الروية فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر أيضاً . فليس
 غريباً أن يتأخر ظهوره ، وأن يقترن بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج
 إليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر

الشعر ، أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر ، وإنما الذى نعرفه فى تاريخ الأدب العامة أن الأمم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شىء ، وتنقل من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهى تجهل النثر جهلاً تاماً . وأنت تستطيع أن تلتبس الأمر عند اليونان والرومان والأمم الغربية فسترى أن هذه الأمم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلتبس ذلك فى الأمم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا . فسترى أمماً وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلتبس ذلك فى أقاليمنا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر فى لغتها العامية ، ولكنها لا تعرف النثر فى هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة فالنثر إذن متأخر حديث العهد بالقياس إلى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة إلا حين تظهر فى الجماعة وتقوى هذه الملكة المفكرة التى نسميها العقل ، وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التى نسميها الكتابة . فالعقل يفكر ويروى ويحتاج إلى أن يعلن تفكيره وترويته ، والكتابة تمكنه من أن يقيد تفكيره وترويته ويعلمهما إلى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التى نسميها العقل فى الشعر قبل ظهورها فى النثر : حتى إذا ضاق الشعر بوزنه وقافته عن تفكير العقل احتاج العقل إلى أن يتحلل فى التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التى يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر ، فيعتمد العقل على لغة التخاطب والأساليب ليتحدث إلى الناس ، ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب ، وإنما هو شىء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى

يعنى يتم تكوينه ، فإذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، وإذا هو مظهر
المظاهر الأدبية الخالصة .

٢ — موقفنا من النثر الجاهلي

فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه
مفترية ، فقد يكون من العسير جدا — إن لم يكن من المستحيل — أن
يأتى إلى الآن إلى شيء قيم . ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر
الجاهلي نفس الموقف الذى وقفناه من الشعر الجاهلي ، فنقسم العرب إلى
قسمين : عرب الشمال وعرب الجنوب ، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف
لإلى عرب الجنوب من نثر قبل الإسلام . ذلك لأن النثر الذى يضاف إليهم
والشعر قد روى بلغة قريش التى لم يكن لهم بها علم ، فيجب ألا يكون
بموجبها . والأمر فى النثر أظهر منه فى الشعر : فإن هؤلاء الناس لغة معروفة
بشبهها وتركوا فيها نصوصاً منتورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص
ألفها بعض القواعد الفنية للنثر . فمن العجيب أن يكون لهم نثران : أحدهما
فى لغتهم الطبيعية ، والثانى فى لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب
أن يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . وإذن فكل
شيء يضاف إلى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة فى الجاهلية
لنرفضه لا قيمة له ولا حظ له من الصحة نحل بعد الإسلام نحلا
بأسباب التى قدمنا فى الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم .
علك تذكر أننا نرفض أكثر الشعر الذى أضيف إلى ربيعة ، ونحتاط أشد
لاحتياط فى سائره الذى نشأ فى عصر متأخر جدا كشعر الأعشى . فنحن

نقف هذا الموقف نفسه مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العرا
 والبحرين والحزيرة : نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضرين
 وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي نتبين بها صحة الشعر المضرى في الجاهل
 أو بطلانه ، وإنه يخيل لنا أن قد وقفنا من هذه المقاييس لشيء . ولكن
 الأمر في نثر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأمم في حاجة
 أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر ، وليست هي في حاجة
 إلى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فاذا صح أن نسلم بأن المضرين قد قام
 الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الإسلام
 فقد يكون من الحق أن نتردد فيما يضاف إليهم من النثر ؛ لأننا في حاجة
 إلى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلى . وظاهر
 الشعر الذى يضاف إليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً . ونحن نجهل
 أونكاد نجهل تاريخ انتشار الكتابة عندهم ، وليس لدينا أثر واحد مكتوب
 فيه نص عربى مضرى كتب قبل الإسلام . وإذا صح الاعتماد على الروا
 بعض الشيء فى الشعر ، فليس من البحث العلمى فى شيء أن نعتد
 على الرواية وحدها فى النثر . فنحن إذن مضطرون إلى أن نرفض هذا الن
 الكثير الذى يضاف إلى المضرين قبل الإسلام ، مع أننا نقبل بعض
 ما يضاف إليهم من الشعر .

٣ - صور النثر الجاهلى

ومع ذلك فكل شيء فى تاريخ الأدب العربى يدل على أن قد كا
 للمضرين نثر ما ، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الإسلام نثر وص
 إلى حد من الرقى لا بأس به . فما يصح لنا من الشعر الجاهلى كامل الخ

تتم البناء فيه أثر التفكير والروية . وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة
 الخثيمية لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة
 لطائف والمدينة ، وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية
 لاقتصادية ، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى
 بجوس الفرس . فكان من المعقول أن يدعوهم هذا كله إلى التفكير والروية ،
 إلى الكتابة واستحداث النثر . وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار
 الأولين وأحوال الأمم الأخرى ، وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم
 والطب وما إلى ذلك ؛ وكل هذا يكفي ليكون لهم نثر ما . فنحن حين نرفض
 يضاف إليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلا تاما ولم يعرفوه
 بعد الإسلام ، وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل إلينا منه شيء
 بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة .

ستقول : وهذه الخطب التي تضاف إلى وفود العرب عند كسرى ، وهذا
 جع الذي يضاف إلى الكهان ، وهذا الكلام الذي يضاف إلى قس بن
 ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف إلى حكمائهم وعظماهم ماذا
 صنع بها ؟ فنجيب : نرفضها من غير تردد ، لأنك تستطيع أن تقرأها
 فنظر فيها لتردها كلها إلى العصور الإسلامية التي نحلّت فيها ، وأكثرها
 نحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي
 نحل على نحل الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوية وتكثر في
 رواية وما إلى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذي يضاف إلى الجاهليين
 ما هو شيء واحد ، وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول
 أو كثيرا تقليد ما كان للعرب في جاهليتهم من نثر ، فحفظ لنا صورة ما
 هذا النثر الجاهلي ، دون أن يحفظ لنا نصا من نصوصه . وأكبر

الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضربة بالأمم الأجنبية وخص
وأخذها بشيء من أسباب الحضارة ، واستعارتها الكتابة من أهل اليمن
أو من النبط السريان — على اختلاف العلماء في ذلك — وتأثرها بالحرف
الحضرية العامة ؛ فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها أو لم
تحلل منها بعض الشيء ، لم يلتزم فيه الوزن ، وإنما التزمت فيه القافية
التزاماً ما ؛ فنشأ السجع الذي كان يلتزم في بعض الخطابات الفنية وفي بعض
الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن إلا أنهم حين استعملوا الكتابة في حاجاتهم
اليومية العادية لم يتقيدوا تقيداً ما . فكان لهم نوعان من النثر اذن : أحدهما
فني لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق . والآخر عادي اعتمد على
التخاطب أكثر من اعتماده على أي شيء آخر . ولو قد وصلت الينا طائفة
مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربي على أساس
متين ، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر ، ونعرف
أي حد وصلوا من هذا التحلل ، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيثنا
نراه أيام بني أمية وبني العباس ؛ ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصيب
إلينا . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربي الصحيح مضطربون
إلى أن يردوه لا إلى نثر جاهلي بل إلى القرآن وحده . فنحن نعلم إلى أي حد
بعد التأثير الأدبي للقرآن في نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى للنواص
يحتذيه الكاتب والخواص والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا
يحفظون ، كما رأيت ، بسنن شعرية مورثة ، وكان لديهم فيما يظهر
نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطيب
سنن خطابية وللمحاورين سنن في الحوار ؛ فإن سلسلة الحياة لم تنقطع
بين الجاهلية والإسلام . وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً
نلمحها في القرآن ونلمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء

بخطبهم . ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر : فلدينا نماذج شعرية
 يعصر الجاهلي ، وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر .

لست أقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال
 يجب أن تكون جاهلية ؛ ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم
 نستحدث في الإسلام ليس بالشيء اليسير . والأمثال بطبيعتها أدب
 شعبي مضطرب متطور ، يصح 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 إلى الجاهليين من مظاهر
 الفساد والنحل كحظ الشعر الذي يضاف إليهم ، فهناك نثر تعرف فيه
 السهولة واللين . كهذا الذي يضاف إلى قس بن ساعدة . وهناك نثر
 يعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذي يضاف إلى أكثم 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 أكثم بن صيفي من المعمرين . وحياة ذى
 الجنب العذواني لا تخلو من الأعاجيب . فاذا قارنت فساد هذا النثر
 واضطرابه بفساد حياة النثرين واضطرابها لم تتردد في أن تقف من هذا النثر
 بالوقوفنا .

لست أقول : والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء
 قبل الإسلام ، والاجماع منعقد على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون ؟
 طمأنينة أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الإسلام خطباء ، ولكني لا أتردد
 في أن خطابتهم لم تكن شيئاً ذا غناء ، وإنما الخطابة العربية فن إسلامي
 فالص . ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التي تصدر عن

الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية ملائمة
لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الإسلام
تكن - وإن غضب أنصار القديم - تدعو إلى خطابة قوية ممتازة . فالخواص
كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها حظ
يذكر ، ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج إلى إلقاء الخطب كما تعبر
النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا في حرب وغزو وخصومات ؛ وهما
يدعو إلى الحوار والجدال ، ولكنه لا يدعو إلى الخطابة . فالخطابة تحتار
إلى الاستقرار والثبات والاطمئنان إلى الحياة المدنية المعقدة . وأنت لا ترى
عند اليونان خطابة أيام الملوك ، ولا أيام البداوة ، ولا أيام الطغيان . وإلى
الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت
أرستقراطية . ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام
الجمهورية الأرستقراطية ، وإنما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسي
وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة في أوروبا المسيحية
- إذا استثنينا خطب الكنائس - إلا في العصر الديمقراطي حين تعقدت
الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق إذن أن قد كانت
للعرب في الجاهلية خطابة ممتازة ، إنما استحدثت الخطابة في الإسلام
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
مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته في حاجة إلى الدرس ، وما يضاف إلى
الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا غناء فيه .

وإذن فهل ضاع العصر الجاهلي حقا ؟
 أما نحن فقد بينا رأينا في ذلك حين قلنا إن الحياة الجاهلية يجب
 أن تلتبس في القرآن لا في الأدب الجاهلي .

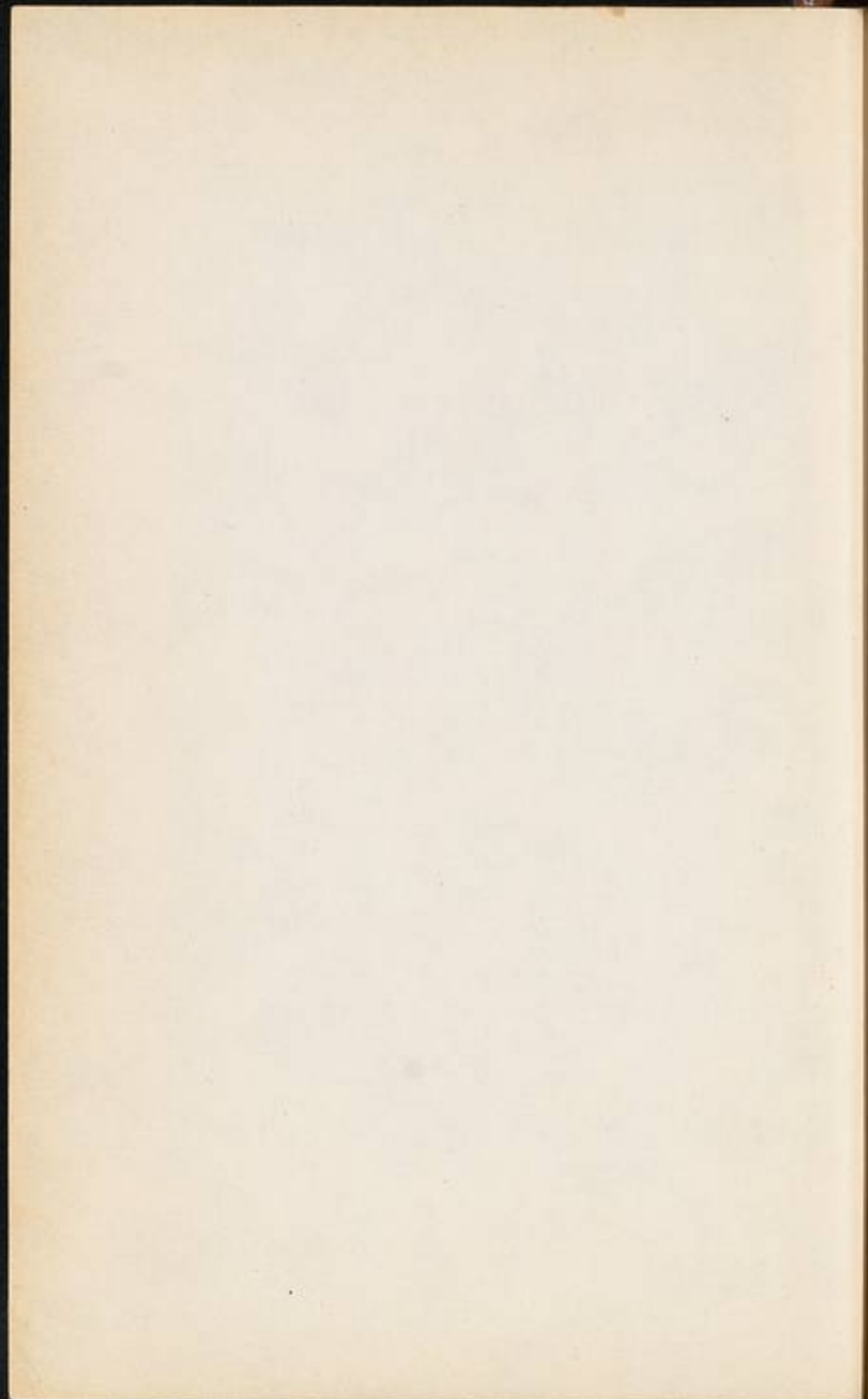
وإذا لم يكن بد من أن نختم هذا السفر بجملته تلخص رأينا ، فنحن
 نرجو إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ ، ويتخذ لدرسه
 أسئلة التي تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقا ،
 تاريخ الذي يمكن أن يدرس في ثقة واطمئنان ، وعلى أرض ثابتة لا تضطرب
 تزول ، فإنما يبتدىء بالقرآن .

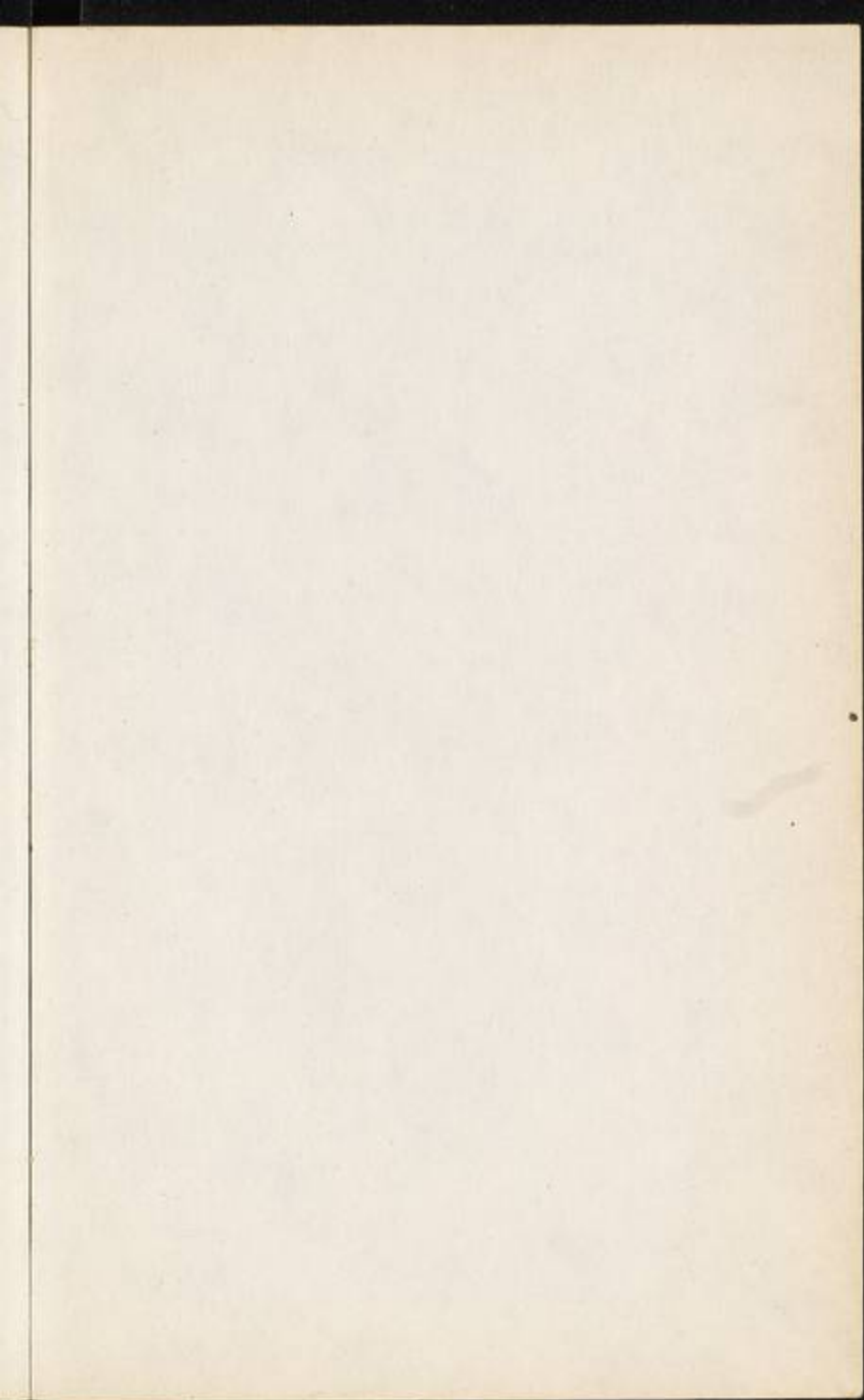
طه حسين

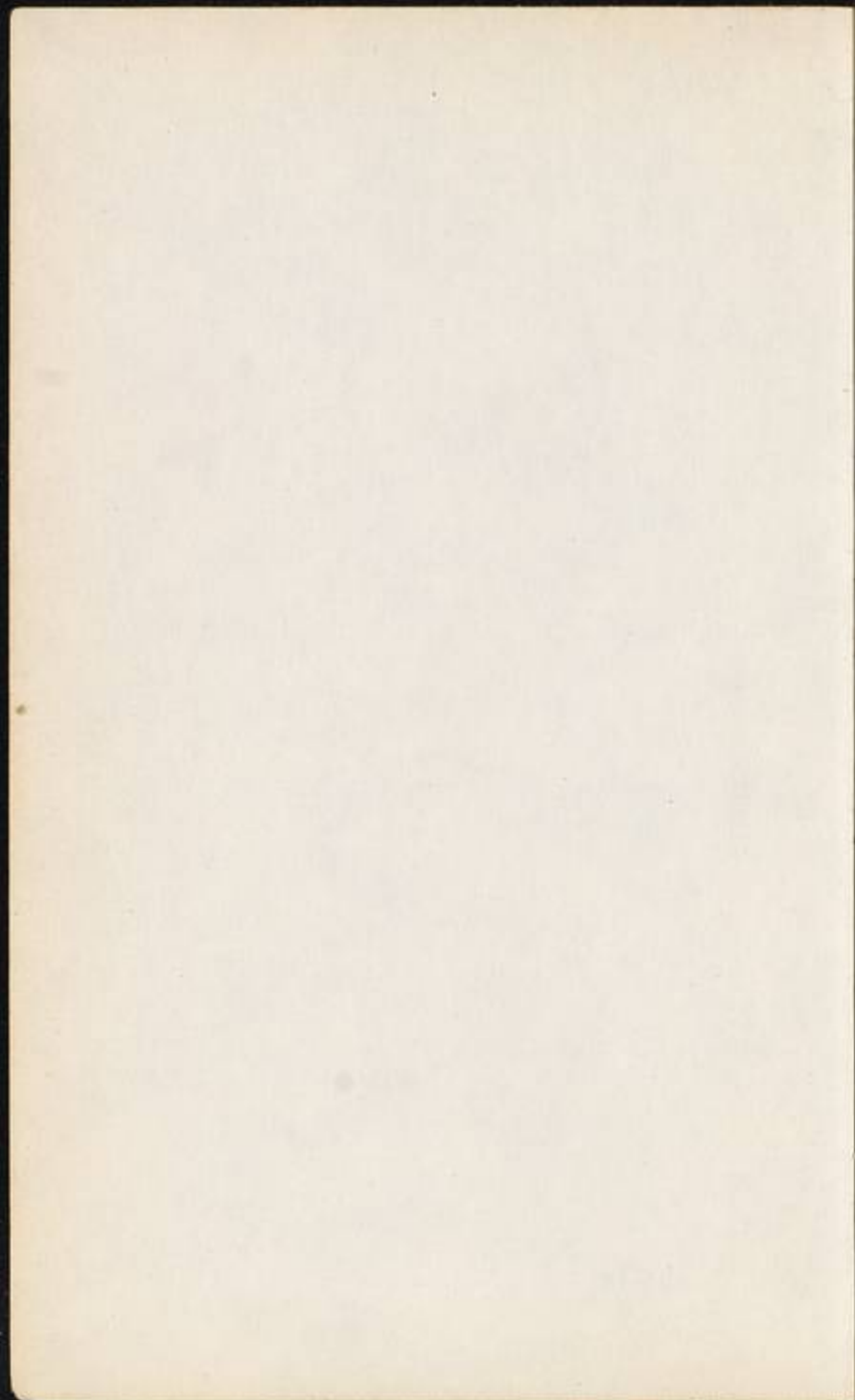
١٩٤٧/٢٠١٤

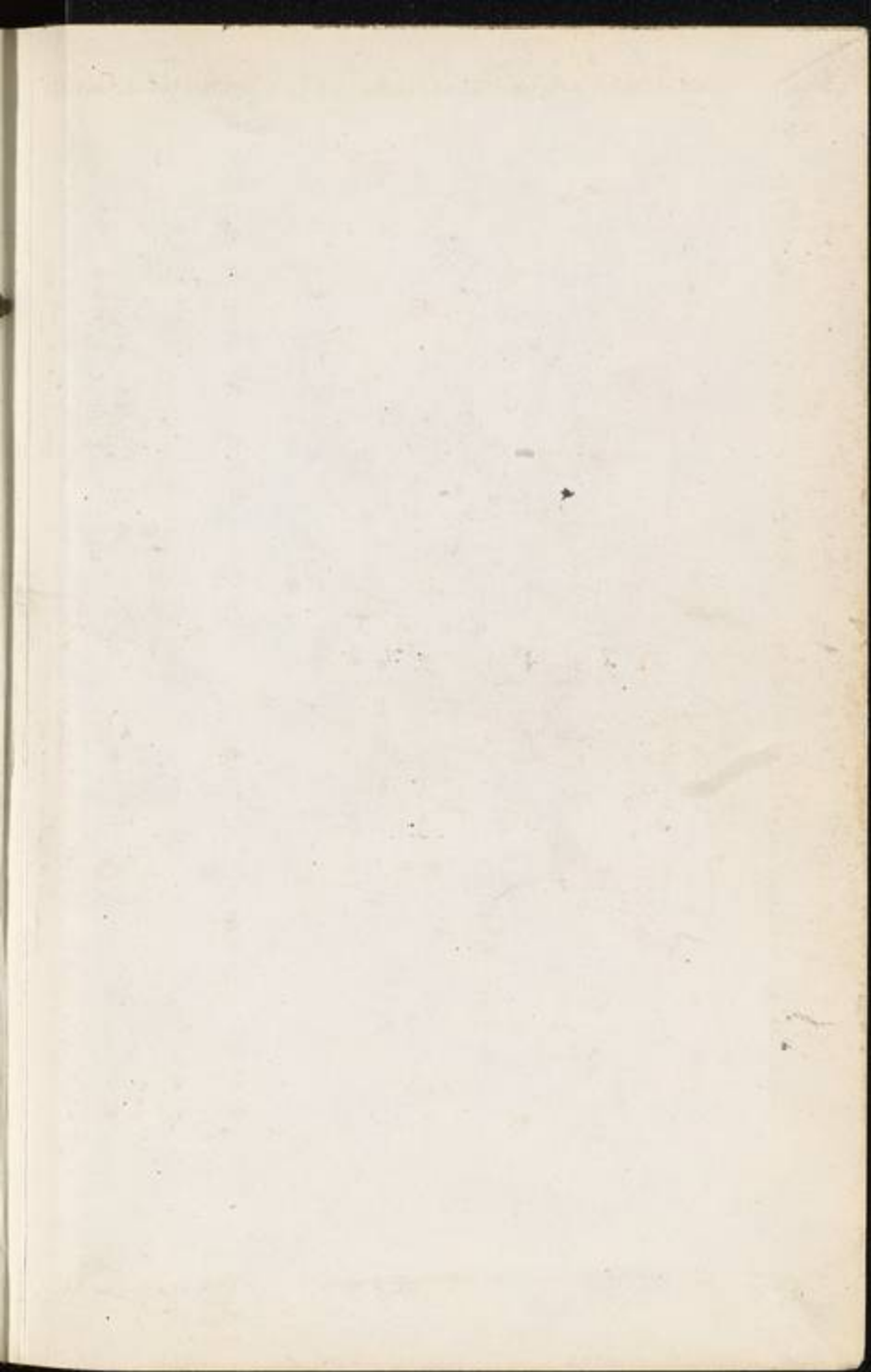
8169

20











**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

NYU - BOBST



31142 00299 1720

PJ7526 .T3 1947

Fi al-adab

A
N
ME
LI

6
7