

AMERICAN UNIVERSITY
LIBRARY
OF BEIRUT

N. MAKHOUL
BINDERY

2 MAR 1973

Tel. 260458

طه حسين

892.709

Ha3924 f1A

C.2

في الأدب الجاهلي

مكتبة الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

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

٨٧

مرآة الحياة الجاهلية

١٠٠

لأدب الجاهلي واللغة

١١٦

الشعر الجاهلي واللهجات

الكتاب الثالث

أسباب نحل الشعر

١٤٢ ليس النحل مقصوراً على العرب

١٤٦ السياسة ونحل الشعر

١٦٧ الدين ونحل الشعر

١٨٦ القصص ونحل الشعر

٢٠٢ الشعوبية ونحل الشعر

٢١٣ الرواة ونحل الشعر

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

٢٢٠

قصص وتاريخ

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

صفحة

٧

درس الأدب في مصر

١٥

سبيل الإصلاح

٢٢

الثقافة ودرس الأدب

٢٦

الأدب

٤٠

الصلة بين الأدب وتاريخه

٤١

الأدب الإنشائي والأدب الوصفي

٤٦

مقاييس التاريخ الأدبي

٦٦

مقاييس تاريخ الآداب العربية

٧٠

الحرية والأدب

الكتاب الثاني

الجاهليون ، لغتهم وأدبهم

٧٦

تمهيد

٨٤

منهج البحث

الكتاب السادس

الشعر

٣٨٨ تعريف الشعر العربي
موقف المعاصرين من الشعر العربي
فروع الشعر العربي
فنون الشعر
بحور الشعر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

ظهور النثر
موقفنا من النثر الجاهلي
صور النثر الجاهلي

صفحة

٢٢٦

٢٤٥

٢٦٦

٢٧٦

٢٨٥

٢٩١

شعر ائمن

امرؤ القيس . عبيد . علقمة

عمرو بن قميئة . مهلهل . جلييلة

عمرو بن كلثوم . الحارث بن حلزة

طرفة بن العبد . املتس

الأعشى

الكتاب الخامس

شعر مضر

٣٠٨

٣١٨

٣٢٣

٣٢٥

٣٣١

٣٣٤

٣٣٨

الشعر المضري والنحل

كثرة الشعراء المضريين

أ - النقد الداخلي

ب - غرابة اللفظ

ج - بدأة المعنى

د - مقياس مركب

أوس بن حجر . زهير . الخطيب

كعب بن زهير . النابغة

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

١ - درس الأدب في مصر*

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أُملي مقدمة « لذكرى 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 يمثلُه 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 ، ينحون 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 « فلينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحون في درس الآداب العربية نحو النقد ومؤرخي الآداب ، حين يعرضون لدرس الآداب الأوربية الحية أو الآداب الأوربية القديمة . وكنت ألاحظ أن

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

الفرق بين المذهبين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقاناً صحيحاً ونفقه تاريخها فتمهلاً مقارباً وننشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة ونأخذهم بمناهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه رديء كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الأساتذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد 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 يخیل إليهم—وقد رأوا أنفسهم يمررون بالآداب العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه—أن صدورهم قد وعت العلم كله ،

يفتقرون منه شيء ، ولم تخطئهم منه دقيقة ولا جائلة . 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
لقبائل . 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 رقي الأدب يوم قامت في مصر
دولة محمد علي الكبير .

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن . وكانت
الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغييراً قيمياً . فعنيت بالمذاهب
النافعين في وقت واحد : عهدت إلى المرحوم حفني ناصف ، ثم إلى
المرحوم الشيخ مهدي بدرس الأدب ، وعهدت إلى الأستاذ جويدي ،
ثم الأستاذ نليو ، 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 ، فيبثان 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 مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الأدب العربي

في شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليفة 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 أو كارهة 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 أديباً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنس 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 أسيغ 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 محكمًا ، فحيل بينها وبين الهواء الطلق ، وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة ، وظلت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية . والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ، يستظهنونها استظهارًا وينقشونها نقشًا على أوراق الامتحان ، و« يكرونها كراءً » 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 تذاق 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 رفقاء بالطلاب ، وتيسيراً لأمر الامتحان عليهم ! وبينما كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم ، كان الأزهر الشريف

كلفاً بهذا الأسلوب العقيم نفسه ، توافاً إليه ، مشغولاً به أشد الشغف . ولم لا ؟ لقد كان الأزهر يطمع في النظام ، ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلهم 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 الرقي 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 ارتقت وتقدمت تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها ، إلا لوناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم إصبعاً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخراً منكراً ، 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 نبداً 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 دأر 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 . فإذا شئت أن تلمس 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 أُملي 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 يختل التوازن بين رقينا السياسي والعلمي والاجتماعي المطرد ، وحياتنا الأدبية الجامدة . 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 . فإذا 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 تعليم ! 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 يجدون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأى ، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ وأنت المصيب . ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أو لن 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 تعلق نلجأ إليها الآن مضطرين ؛ لأننا لا نجد خيراً منها ، فلا بد لنا من أن نتعلل بها ، حتى نستطيع أن نصل إلى السبيل الثانية ، وهي القويممة المثينة المنتجة .

فأما الأولى فهي أن نجتهد 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 يمثله لهم معلموه من الشيوخ — جافاً جديباً عسر الهضم ، لا سبيل إلى إساغته ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيد ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الإنسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والإنسانية أيضاً . وإذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا إلى الآن عن أن يظهرنا 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 ، ويقرءون 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 يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء في العصور الأدبية العربية المختلفة ما يقرءون ويدرسون في المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعلمون به في المدارس ، حتى تستطيع الوزارة أن تصل إلى تلك السبيل الثانية ، التي هي في 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 أنها 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 لتقيته متى أتيح لها هذا ! ومن الذي يستطيع أن يقول أن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع أن تتقصى هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون ، فلن ترى فيها إلا قليلاً عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الأدبي والفقه اللغوي . وأين منهم الكاتب ! وأين منهم الشاعر ! وأين منهم الناقد ! وأين منهم القادر على أن يبتكر فنّاً 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 نحص آثارهم العلمية في اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر : كتاب مدرسي في النحو والصرف ، لا يشك أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جلد لا يني بالحاجة ، ولا يمكن الطلاب من أن يقرعوا نصاً عربياً ، عسيراً بعض العسر ، على وجهه ، ويفهموه كما ينبغي أن يفهم . وشيء مثله في البلاغة ، من الإثم أن يسمى بلاغة ؛ لأنه حول هذه الفنون الأدبية الحلوة التي ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذة ونعماً إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة ، إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم

قيم ، وصيغ البلاغة هي التي لا تدل إلا على جمود وجفوة في الطبع . وكتاب
أو كتابان في الأدب وقال الله شر النظر فيهما ، يكفي أن اتذكرهما للتلاميذ
لتعرف في وجوههم السأم والضجر ، وبغض اللغة العربية وأساتذة اللغة
العربية

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تذاع 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 والبت وما 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 . أفقرى أن هذه
الآثار خليفة 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 ؟ أفقرى أن هذه الآثار تكفي
ليعتزبها 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 كمصر . نعم ! أفلسوا وأفلس معهم
معهدهم العلمي الذي أنشئ لضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه

الضرورة . أفلسوا ! ولا بد لوزارة المعارف إذ كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلبي « دار العلوم » إلغاء ، 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 دار العلوم لا تعرف من الآداب الأوربي ولا من الحياة الأوروبية إلا صوراً مشوهة إن لم تضر فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للآداب العربي لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بآداب أجنبي ، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الآداب ؟ ! وكيف تتصور أستاذاً للآداب 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 ، ونطير بأجنحتنا ؛ ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للآداب العربي لا يعرف الآداب العربي ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسرارها

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

ودقائقه ، فضلا عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقّه بأسراره ودقائقه ؟ !
 صدقنى 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 العربى عناية غير عنايتهما به
 الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الأدب العربى مذهب
 الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية
باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما
 يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب ، وبين
 الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية ، وفى عناية قوية بتحقيق
 الصلة بين آداب الأمم المختلفة ، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى
 بعضها الآخر . يدرسانه معتمدين فى درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها ،
 وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى إتقان اللغات الإسلامية
 وآدابها ، ثم على إتقان اللغات الأوربية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن
 الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما
 مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل إلى أن يدرس الأدب العربى درساً
 صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية
 وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس
 الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأنجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ
 الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأنجيل ؟ وكيف السبيل إلى درس
 الأدب العربى إذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم نتبين

مقدار ما كان حضارة 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 ، وإينيادة 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 والإنجليز والألمان آدابهم ؟ هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أنحائها ، إلا إلى هذه الأنحاء التي لا تتحمل جدلا ولا خلافاً . ولو أني 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 تكفى لإثبات ما أزعج من أن دار العلوم 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 يحىء قبل هذا كله ؛ لأنه أساسى لا لدراسة الأدب وحده ، بل لكل دراسة علمية قوية منظمة ، وهو هذه الثقافة العامة المتينة ، التى 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 فى بيئة راقية . ولعل حاجة الأدب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها ؛ فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بأنحاء 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 فى الأدب على هذا النحو إلا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل إلى درس الأدب العربى إذا كان الطالب يجهل - كما يجهل طلابنا وشيوخنا - آيات الأدب الأجنبى قديمه وحديثه ، هذه الآيات التى أثرت فى حياة الإنسانية كلها ، والتى تغلغل العلم بها فى

طبقات الشعوب الغربية كافة ؟! ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل "Sophocle" أو أرسطوفان "Aristophane" فضلاً عن شكسبير "Shakespeare" أو تlstوي "Tolstoi" أو إبسن "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 ألم من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربي في مصر لم يقف الأمر بهم عند القصور على 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 الحديد ، ويتصرفون في كثير من فنونه : كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس ، وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أدباء

وكانوا 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. أفتظن أن لشيوخنا حظاً من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه؟ 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، فضلاً عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي؟!

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 اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز، وضرباً من الإغراب والته 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 من درس أدبه الفرنسي أو الإنجليزى؟!

ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمع منك ، ولم أكن أشعر بشيء من المشقة في أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أنى لأعرف — وأزعم أنك لن تعرف — أستاذاً للأدب الفرنسى أو الإنجليزى يستحق هذا اللقب إلا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهماً 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 الذى 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 فى العلم كما يتأثرون فى الصناعة ، ويتأثرون فى الجامعة والكلية كما يتأثرون فى المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله ، ثم يوفر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد إتقاناً ، فى 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 الإخصائيين ، وأن يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما ينتهى إليه هؤلاء الإخصائيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثنى : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات

ولما 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 نعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوروبية الراقية، ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثني بعد هذا، أظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسليح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات، أو يفرغ لما يحتاج إليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة؟ كلا! إنه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العملية، 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 «دار العلوم» 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 لنبين أن من الحق اتصاله بكل

هذه الدراسات ، وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذى قدمنا ؟ بلى ! وقد أحب أن أبسط رأيي فى الأدب فى غير تكلف ولا حيلة ، بل فى غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فالأمر فى نفسه أيسر من هذا كله ، وإن كان الناس فى مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شىء غريب صعب تحديده ، وعسير أن نصل إلى كنهه . ولاتكاد ترى باحثاً محدثاً عن الأدب العربى إلا عنى بكلمة «الأدب» ومعانيها المختلفة فى العصور العربية المختلفة ، فوفق فى هذه العناية أو لم يوفق . حتى إذا فرغ من هذا عنى بتحديد المعنى الذى ينبغى أن نفهمه الآن من هذا اللفظ . وهو فى هذا التحديد يتكلف ؛ فإن كان من أنصار القديم سجع وزاوج وأسرف فى السجع والزواج ، وإن كان من أنصار الحديد تحذق وتكلف ووضع لك جملاً غريبة كأنه يحدد أصلاً من أصول الفلسفة 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 هى ، وأتمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير فى أن لفظ «الأدب» قد اشتق من «الأدب» بمعنى الدعوة إلى اللوائم . والقول كثير أيضاً فى تكلف الصلة بين لفظ «الأدب» وبين «الأدب» بمعنى الدعوة إلى اللوائم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور .

قد ذكرت فى غير هذا الموضع أن لأستاذنا نلينو رأياً فى 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 فقليل « آداب » كما جمعت « بئر » و « ورم » على « أبار » و « آرام » ؛ ثم قلبت فقليل « آبار » و « آرام » .

قال الأستاذ نلينو : وكثر استعمال « الآداب » جمعاً « للدأب » حتى نسى 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 الولائم ، أو قد اشتق من « الأداب » جمع « دأب » . ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أننا لانعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ « الأدب » . والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لانعرف أن لفظ « الأدب » قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث ، مهما يكن رأى المحدثين فيه ليس هو بالحجة القاطعة على أن النبى قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً إلا إذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك ، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبى . ولكننا بعيدون عن

هذا كله ، فنستطيع 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 قدمائهم ومحدثيهم ، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الأرستقراطية الحاكمة ، أو من الأرستقراطية التي يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة في أول الأمر إلا فعلاً أو اسم فاعل : فهم يستعملون « أدب » ، ويستعملون بنوع خاص لفظ « المؤدب » . وهم لا يطلقون لفظ « المؤدب » هذا على رواية الحديث والدين ، وإنما يطلقونه على

رواة الشعر والخبر ، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وبنا إلى ذلك ، لأبناء الأرسطراطية . 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 يشبهها ، 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 أنى لا أحرص على هذا الفرض ، ولا أقول أنى أرجحه أو أقوى به :

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 حي من أحياء العرب ، أو لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي 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 ، لبعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام ، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء إليها إشارة ، وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن ، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ، ولكنهم أهملوها إهمالاً لبعد ما بينها وبين اللغة القرشية في 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 في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الآخرين العبرية والسريانية . فإذا لم نجد مادة « الأدب » في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية ، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموي ، انتقلت إليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت . ولكن من أي اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل إلى معرفته يسيرة . ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها التي اشتقت منه ، فقد كانت تدل منذ العصر الأموي على هذا النحو من العلم الذي ليس ديناً ولا متصلاً بالدين ، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه

منها الآن في حياتنا العملية اليومية ، من لين الجانب ، وحسن الخلق ، ورقة الشائل ، والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام . وكان الناس يقولون «أدب فلاناً» فيفهمون 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 ، فأتسعا حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين في سعتهما وضيقهما . فكان «الأدب» بمعناه الأول — أيام بني 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 للميرد ، 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 ويفسره من الأخبار والأنساب والأيام . وزاد أيام بني 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 الذى نجده أحياناً فى كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التى 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 هى تاريخ ، ولا رواية الأنساب من حيث هى 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 الذى يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ، ونقداً فنياً فى بعض الأحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثانى ، 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 فى كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة فى غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر فى القرن الرابع خيراً منه كثيراً فى القرن الثالث ؛ فأنت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ، ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذى يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبى هلال العسكري وأبى الحسن 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 العقد الفريد لابن عبد ربه . وفي هذا القرن الرابع كانت الحصومة عنيفة بين أنصار البحتري من ناحية وأنصار أبي تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الحصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه . واستفاد النقد في 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 جمد وأخذه 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 جددت 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 ، ونقدتهما من ناحية أخرى .

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا ؟ وهل يدل على شيء أكثر

من هذا؟ أأست إذا سمعت لفظ «الأدب» ، الآن فهمت منه مأثور الكلام نظماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى ؟ !

ثم هل يدل «الأدب» عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شئ غير هذا الذي يدل عليه عندنا؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا مأثور 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 مأثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً . فالأدب إذن لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور 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 تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة . ولنضرب مثلاً بشاعر عربي كالمتنبي أو أبي العلاء . فكن 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 لتفهم المتنبي ، وأنت محتاج إلى الفلسفة الطبيعية وإلى ما بعد الطبيعية وإلى الفلك وإلى علم النجوم بل إلى الرياضة

أحياناً ، لتفهم شعر أبي العلاء .

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

ولكن يجب أن تعود فتفكر فيما قدمت بين يديك فى 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 فصلاً من فصول الطبيعة ، أو الطبيعة فصلاً من فصول الرياضة . وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب . فالأدب ماثور الكلام كما قدمنا . والأديب الذى يعنى بالأدب من حيث هو أديب

يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظماً كان أو نثراً . ولكن مورخ الأدب لا يستطيع أن يكتفى بمأثور الكلام ، ولا بهذه العلوم والفنون التي تتصل بمأثور الكلام اتصالاً شديداً لتمكننا من فهمه وتدوقه ، وإنما هو مضطر إلى أن يتجاوز هذا الإنسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرف عما في نفسه بصورة كلامية فنية ؛ فهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ العقل الإنساني ، وهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ الشعور . ولنعهد إلى التبسط فنقول إن مؤرخ 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 تأثر بهما . ومن هنا لا يكتفى مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا ، بل هو يدرس الفلسفة اليونانية ، ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية . ولا تنظن أنا نسرف أو نغلو ، ولكنك لن تفهم قصص أرسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً إلا إذا ألممت إماماً واضحاً بكل هذه الأنحاء من الحياة الأتينية 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 فإن اللوم إغراء .

دون أن تعرف النظام خاصة ، والمعتزلة عامة ، وما كان لهم من مذهب

وقوة أيام أبي نواس ؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظام ؟ فإذا عرفت أنه يريد النظام فأنت في حاجة إلى أن تعرف من النظام ، ولم عرض به أبو نواس . فسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد في النار ؛ وإذا كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار . وإذن فأنت في فلسفة النظام ، وأنت متعمق في فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر إلى ذلك اضطراراً ، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه ، لتفهم خمرية من خمریات أبي نواس .

١ تاريخ الآداب إذن لا يكتفى بالآداب ، وإنما هو يؤرخ معها كل شيء . وأى غرابة في هذا ؛ فهل يكتفى تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ أليس 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 مكمله لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها ، ويلم بالحياة السياسية من حيث هي مكمله 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 وتأثرها 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 وقنعوا بما يفهمون ؛ وإن كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التى 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 انصرافاً 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 « ذاتى » Subjectif من وجوه كثيرة . هو إذن شئ وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص : فيه موضوعية العلم ، وفيه ذاتية الأدب .

٦ - الأدب الإنشائى والأدب الوصفى

وهنا أعود إلى ما قلته فى غير هذا الموضع من أن الأدب أدبان : أحدهما أدب إنشائى ، والآخر أدب وصفى . فأما الأدب الإنشائى فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التى ينشدها الشاعر ، والرسالة التى ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التى يحدّثها صاحبها لا يريد بها إلا الجمال الفنى فى نفسه ، لا يريد بها إلا أن يصف شعوراً أو إحساساً أحسه أو خاطراً خطر له فى لفظ يلائمه رقة وليناً وعدوبة ، أو روعة وغنى وخشونة . هو

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 : جددته 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 ، ففسحوا الأبعاد ، ورفعوا الأثقال ، وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة ، واهتموا 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 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 الإنسان 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 فناً 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 إذًا ، 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
تجديد والإصلاح ؟

(١) بل للجاحظ مشاركة قوية في الأدبين جميعاً ؛ فهو واصف في البيان والتبيين
وفي الحيوان ، وهو منشئ في التربيع والتدوير وفي البخلاء ، وغيرهما من الرسائل . وكثيراً
ما يختلط الأدبان في الكتاب الواحد من كتبه .

٧ - مقاييس التاريخ الأدبي

١ - المقياس السياسى

أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر وننحو نحو هذا الأدب الرسمي المؤلف في المدارس العالية والثانوية، فالأمر يسير 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 الجليل 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، وتقصّر 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 والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم، فترجم لهم في إيجاز، مختزلاً ترجمتهم اختزالاً من كتاب الأغاني أو من كتاب الثعالبى 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 محاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسيّاً أو إنجليزيّاً أو
 ألمانيّاً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل إليه أنه قد استحدث
 علماً جديداً وأحاط بالآدب كله وكفى قراءه عناء البحث والدرس . ويخيل
 إلى قرائه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرءوا هذا الكتاب
 واستوعبوه فقد قرءوا الآدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الآدب
 في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء
 والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم أبياتاً من الشعر أو قطلاً
 من النثر ! وأي علم بالآدب يعدل هذا العلم ؟ ! وأي حاجة بمن حصل هذا
 المقدار من العلم إلى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويخط
 الطالب بأنه محصل ، ويظل الآدب 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 ، لنحو 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 : فالآدب راق خصب إذا ارتقت الحياة
 السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدد إذا انحطت الحياة السياسية وعقمت .
 وآية ذلك أن الآدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ؛ لأن
 الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ؛ فقد تمت الفتوح

٧ - مقاييس التاريخ الأدبي

١ - المقياس السياسى

أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر ونحو نحو هذا الأدب الرسمى المألوف في المدارس العالية والثانوية ، فالأمر يسير كل اليسر . وأى شيء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التى استحدثت منذ حين ففتن بها الناس ، وخيل إليهم أنها ستغير الأدب كله ، وأنها ستضمن لهذا الجليل شرف الاختراع والابتكار في العلم ؛ وهذه الطريق هى النظر إلى الآداب من حيث العصور التى 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 ، وتقصر 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 والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم ، 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 محاول أن يسبغ على ما يكتب لونا فرنسياً أو إنجليزياً أو
 ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل إليه أنه قد استحدث
 علماً جديداً وأحاط بالآدب كله وكفى قراءه غناء البحث والدرس . ويخيل
 إلى قرائه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرءوا هذا الكتاب
 واستوعبوه فقد قرءوا الآدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الآدب
 في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء
 والكتاب والخطباء ، واستظهروا لكل واحد منهم أبياتاً من الشعر أو قطراً
 من النثر ! وأي علم بالآدب يعدل هذا العلم ؟ ! وأي حاجة بمن حصل
 المقدار من العلم إلى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، وينفخ
 الطالب بأنه محصل ، ويظل الآدب 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 ، لنحو 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 : فالآدب راق خصب إذا ارتقت الحياة
 السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدد إذا انحطت الحياة السياسية وعقمت .
 وآية ذلك أن الآدب 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 وهابهم
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 علي إلى مصر وفي يده عصا سحرية ، يضرب بها الأدب فينتعش
ويزهو وتمتد أغصانه النضرة ، فتظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية
لم تكن كما يخيّل إليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب
سياسية أيام بني أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان ممن المحقق أنها لم تخل
من ذل وخنوع^(١) . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا
لبعض الوجوه لقيصرة 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

(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 الجراحمة صفحة ١٦٧
طبعة القاهرة ١٩٠١ وانظر الطبري في حوادث سنة ٧٠)

رقبها 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 نأخذ السياسة على علاقتها كما نأخذ الأدب على علاقته . وإنما الاحتياط محتوم في هذا ؛ فقد يكون الرقى السياسي مصدر الرقى الأدبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقى 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 والثائرون ، 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 (٤)

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 السياسى سبيلا إلى الرقي الأدبى ؛ فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون ، وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قوياً شديداً البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتينى . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك في رقى الأدب الفرنسى إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية ، وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره إلى الخمول 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 ، إنما 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 الرسمى 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 ، إنما عرف جملاً

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 الحجة 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 فإلى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا أكتفى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة 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 أكتفى من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني ؟ ! تستطيع أن تصدقني ، فأنا أؤثر أي صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدرة 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 تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها ، أليس المؤرخون جميعاً ، إن كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا القول 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

دنياً 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
 الخسبة حقاً . 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 في هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس
 يستقيم الأدب حقاً ويزهر حقاً ويؤتي ثمرأً قيماً لذيذاً حقاً . أتذكر القرون
 الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الإنساني لأنه كان مقدساً
 لا ينبغي أن يمس بما يهيئه ؟ 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

متحضرًا 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

صام

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

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف إنى شعرت بمثله فى تلك المواقف المختلفة التى وقفتم بها من تاريخ الأدب العربى . وهذا الاقتناع القوى هو الذى يحملنى على تقييد هذا البحث ونشره فى هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور . وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم فى حقيقة الأمر عدّة المستقبل وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وخيّل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني ، والألفاظ التي 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 : ^{١١} 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 . ^{١٢} وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ؛ فليست 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 والجحود . المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمسّه في جملة وتفصيله إلا مساً رقيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب

وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمح 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 . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشأم 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 رواتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدوّن في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله ، فرووا لنا 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 مذاهب 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 على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغي أن تخذلك 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 الباب ولا الموضوع . فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية ، وإلى عاربة ومستعربة . وما زال أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . وما زال سرو القيس صاحب « قفانبك . . » وطرفة صاحب « نخولة أطلال . . . » ومحمرو بن كلثوم صاحب « ألا هي . . . » . وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعرونثر ، 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 الإحتماد 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 : أهناك شعر جاهلي ؟ فإن 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 ، ولأن 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 يذهب به 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

(٤)

وحقوقه فيريحوا ويستر يحوا ، 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 المأدبة المطمئنة ، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا . ولكنني مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير ؛ ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم علي حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون . وإذن فلا أتعتمد على الله ، ولأحدثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولأتجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم 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 ألح على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر ، وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهيت في هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين (ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منحلة بعد ظهور الإسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميوهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي . وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية ، ولكنني مع ذلك لا أتردد في

إثباتها وإذاعتها ، 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 في شيء ، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة
النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع ، وأنا
نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً ، ولكن بشرط ألا نعتمد على
الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى .
وستسألني : كيف انتهى بي 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 في طائفة مختلفة
من المسائل ، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها إلى نتيجة
واحدة هي هذه النظرية التي 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 في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة
والعراق ومصر ، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب
أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من
صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل 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 الإسلام

وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوى جداً في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي نحل وأضيف إلى الجاهليين . وهذه المباحث التي أشرت إليها ستنهى كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها ، وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكني مع ذلك لم 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 وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو البحث الفني 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 لهؤلاء 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 شيئاً 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 .

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة ، هي هذه النظرية التي قدمتها ، فسنجهد في أن نبحث عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً . وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر ، وبأنى أشك شكاً 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 أضطربهم إلى أن يتأولوا ويتحملوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمى 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 النحج 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 أيدينا 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 يضاد هذه العواطف القومية والدينية ؛ يجب ألا
 ننتقيد بشيء ولا ندع عن شيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح . ذلك
 أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء
 العواطف ، وسنغلّ عقولنا بما يلائمها . وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل
 أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب ، أو
 كانوا عجماء يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد ؛ لأن
 المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى
 العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على
 أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام ، فأخضعوا كل شيء
 لهذا الإسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول
 الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الإسلام ويعزّه ويعلى

كلمته ، فما لاعم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الإسلام ونحوا في بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، لتركوا لنا أدباً غير 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 . ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا ، وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير خافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ،

ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث إلى مآتابه القومية أو تتفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمى إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى أصدقاء سواء اتفقنا فى رأى أو اختلفنا فيه ؛ فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً من أسباب البغض ؛ إنما الأهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء . فأنت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب فى 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 أنى 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 ؛ فلم تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

٣ - مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلى

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربى القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة فى أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقرض عصرها بظهور الإسلام ؛ فلم يحو 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 فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه . وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آبائهم قبل ظهور الإسلام . 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 الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريير وذو الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة وبشر بن خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين
تسمعها ، ولكنها بديهية 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 الفني البديع وبين الذين يُعجبون
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 ، أي في العصر الجاهلي . وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا
يعتقدون من الوثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على
الضابئة والمجوس . وهو لا يرد على يهود فلسطين . ولا على نصارى الروم ،
ومجوس الفرس ، وضابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب
كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا
خطراً ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل
تأييده ومعارضته بالأموال والحياة . .

أفترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه
الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ! ولكنني 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 تكن هذه المعارضة هيينة 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 البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ؛ إنما 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 يكذب 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 القوى 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 لجئوا إلى الكيد ، ثم إلى الاضطهاد ، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقى ولا تذر .

أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قريش 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 .

فإن القرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي سموه الجاهلي . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجد في هذا الشعر الجاهلي : يمثل حياة عقلية قوية . يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة ؟ . وفيهم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوقفوا 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 الجاهل والغباء والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ ! كلا ! لم يكونوا جهالاً 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 القرآن كلهم كذلك ؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ؟ وطبقة العامة الذين لا يكادون يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين

سيقولون يوم يسألون : « ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأصلونا السبيلا » ؟ بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين . أليس هو الذي يقول : « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا 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 المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ في استنارة وامتيار ، 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 معترلة 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 قوي 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 » تبتدئ 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 معتزلين . فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس . (١)

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر . فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى . كذلك يمثلهم القرآن ، بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يخصصوه بحظ عظيم من العناية ؛ لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها ، ذلك هو هذا الوجه

الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية ، والذي يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم . فأنت تستطيع أن تقرّ امرأ القيس كله وغير امرئ القيس ، وأنت تستطيع أن تقرّ هذا الأدب الجاهلي كله دون أن تظفر بشيء ذي غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم . فكما أنك عرفت من القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية ، فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ، أن قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي ، لعل سوءها كان من الأشياء التي حجب الإسلام إلى قلوب ناس كثيرين منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين ممتازين من ناحية ، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والتزاع 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 وذاد خصومهم والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والذيد مسالك مختلفة : سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرّم الربا وألحّ في تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقي من الربا ، وأذنهم بحرب من الله ورسوله إن لم

يفعلوا . وسلك فيهما مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيهما مسلكاً بين بين ، فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد لحاجة 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 ، وحدثنني أين تجد في هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك فضلاً 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 السيئة المنكرة ؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبريائه وتسلطه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية ، وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا ننتظر أن يمثلها الشعر لأنها خلقة 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 أجوداً كراماً مهينين للأموال مسرفين في ازدرائها ؛ ولكن في القرآن إلحاحاً في ذم البخل وإلحاحاً في ذم الطمع ؛ فقد كان البخل والطمع إذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية . ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية 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 لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجوداً متلفين للمال مهينين لكرامته، وإنما كان منهم الجواد والبخیل ، وكان منهم المتلاف والحريص ، وكان منهم من يزدري المال ومنهم من يزدري الفضيلة والعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله . وفي الحق أن العرب كانوا كذلك . وفي الحق أن هذا ملائم كل الملازمة لما يمثله القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة ؛ فقد كانت التجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الأمم القديمة فهو مضطر إلى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية والاجتماعية التي تتصل بحب المال وجمعه ، والتي لا يظهر الأدب الجاهلي منها شيئاً . يدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف ، كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة . بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الإسلام لم تكن ثورة دين ليس غير ، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يمضي في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب إلى أبعد مدى . فانظر إليه كيف يدقق في تنظيم الصلة بين الدائن والمدين ، فيأمر باللين وانتظار المعسر حتى يوسر . حتى إذا فرغ من هذا الأمر بالمعروف والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمًا لا أعرف أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والأموال : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا 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 أقسط عند الله 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 شيء عليم . وإن كنتم على سقر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم » . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس وفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس وفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو

مع 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 يزيل فساداً ويقرر إصلاحاً ، وينظم الصلات بين الناس
 على أحسن وجه ممكن وأكملها ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا
 نتظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة إليها فيه لو أن له نصيباً من
 صحة وصدق . فهذا الشعر لا يعنى إلا بحياة الصحراء والبادية ، وهو لا يعنى
 بها إلا من نواح لا تمثلها تمثيلاً تاماً . فإذا عرض لحياة المدر فهو يمسها
 مساً رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الإسلام . ومن
 عجيب الأمر أنا لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه
 فإذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل . فهل كان العرب في
 الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه في مرافقهم ؟ أما القرآن فيمن على
 العرب بأن الله قد سخر لهم البحر ، وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة
 أذكر منها الملاحة ؛ فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت في البحر كالأعلام ،
 وأذكر منها الصيد ، ففي القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من
 البحر لحماً طرياً . أذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففي القرآن ذكر
 صريح لهذا . ولست أذهب في الغلو إلى أن أزعّم أن قد كانت للعرب
 أساطيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا إلى أن أزعّم أنهم كانوا يتخذون من
 الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة . ولكنني
 ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب بهذا كله دليل قاطع على

أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً . 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 أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلية 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 قبل فيه . والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة . فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث 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 . ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلي هذا قد ظهر فيه ؟ أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فحيت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . وهم 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 البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهى العرب العاربة) ولغة عدنان (وهى العرب المستعربة) . وقد روى عن أبى عمرو ابن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا^(١) . وفى الحق أن البحث الحديث^(٢) قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلاد العربية ، واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعد ما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكاً ولا جدالاً ؟ ! الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب ،

(١) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٤

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

Summarium Grammatica veteris linhuæ Arabscæ merdiaoalis

يحسن أن يرجع إليه من أراد أن يلم بشيء من وجوه الخلاف والوفاق بين لغتى الشمال والجنوب فى جزيرة العرب .

وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمي ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا - في دقة وجلاء - المسألة التي يجب أن نغني بحلها . فأما القديما فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب^(١) سكان هذه البلاد العربية وإن لم 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 والأنباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً ؛ فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ، ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون في عصرهم الأول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تتسع وتضيّق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيّق ، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيّق .

وليس يعنيني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما

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

في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون إلى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وإنما يعنينا أن أوضح النتائج الخطيرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه 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 سامية ، واللغة الفينيقية سامية ، ولغة الكلدانيين سامية ، واللهجات الآرامية كلها سامية ، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين في عصر الحمورابي ولغة الحميريين والسبئيين والحبش والأنباط . وإذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية الكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى ؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون ؛ فهم يضعون لفظ « العربي » موضع لفظ « السامي » ، وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعنينا ، وهي هذه اللغة الفصحى التي نجدتها في القرآن وفيما

اتفقنا على أن نسميه أدباً عربياً . ومن الإسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن — في غير تحفظ ولا احتياط — لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون إلى بائدة وباقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق ومن إليهم ؛ والباقية تنقسم إلى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان — نقول من الإسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط ؛ فنحن لا نعرف من عاد وثمود إلا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجهل لغتهم جهلاً تاماً ، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئاً . ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلاً ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين إلى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر ونثر وخبر ، حاشا هذه الأخبار التي ألمّ بها القرآن إلاماً للعظة والعبرة .

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

قحطان هو الشعب العربي حقاً ، وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية
واكتسبها اكتساباً . وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست
هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول
 القدماء أن يعرفوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس ، وإنما مضوا على
 ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن
 للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة
 أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة
 عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوفق
 العلماء المحدثون لاستكشاف اللغة القحطانية أو قل لاستكشاف اللغات
 القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية ؛ وأراد **الله** أن يوفق هؤلاء العلماء
 لقراءة 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 ، ويقارنوا
 بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت
 نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة
 العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب إلى اللغة
 الحبشية القديمة منها إلى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها
 أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول
 المفصل في هذا كله ؛ فإن لغة الحميرية علمها المستقل الذي ينبغي أن

يرجع إليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يابون إلا أن تقام لهم الحجة ، ويعرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغفلون في ذلك ويلجئون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدعى مدع أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلن أن العربية شىء والعبرانية شىء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعي مثلاً أن يعتز بنتائج 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 الممارون لا يستطيعون أن يطمئنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدّقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وإنما يريدون أن يقرءوا نصوصاً حميرية وأن يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أننا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فلن يجدوا سبيلاً إلى أن يتقدموا في قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربى فقد يقرءون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أننا لو لترجم 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 يقتنعون بما نزع لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية أخرى. وليقرءوا هذا النص القريب السهل الذي أورده الأستاذ جويدى الكبير لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحميرية من القرب :

« وهم وأخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه زهرن ذن مزندن حجن وقههمو بمسألهمو لو فيهمو وسعدهمو نعمتم »

قال الأستاذ جويدى فى تفسير هذه الكلمات :

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

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

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة .

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

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن أفعل فى اللغة الحميرية 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
بمعنى صاحب ، وهران موضع قال ياقوت إنه حصن دمار باليمن .
(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون فى آخره لتأكيد الإشارة
وحذفت منه الألف كالعادة .

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى .

(حججن) معناه لأن أو بسبب .

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

(بمسألهو) 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 جويدي نفسه لهذا

الغرض بعينه :

(أخت أمهو وشفرم بعلتى خمتن بخلف هيجرن مريب شمتى وثنن

لإل مقه بعل أوم حججن وقههمو بمسألهو لوفيهمو)

وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص :

(أخت أمهو) أى أخت أمه ، وهذا اسمها . و « هو » فى أمهو بدل

الهاء فى العربية .

(وشفرم) علم وهو يقرب من الشفري .

(بعلى) أى صاحبتى .

(خمتن) أى الخيمة ، فالياء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم ، والنون الأخيرة بدل أل أداة التعريف .

(بخلف) أى وراء .

(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للإشارة .

(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن ، وكان اسمها عند القدماء من اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميرى .

(شمتى) أى وضعتا .

(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 فى تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف

واتصال 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 الذي نشبته لهم
دون أن نفسره . فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة
فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ؛ كما يفهمون ويفسرون شعر
الجاهليين والإسلاميين من العرب ، وإلا فحججتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :
« عبد كلم وشعنها ذولى بت اله

لعاد وبنهمى هنام وهعل الهت قولم

ناو وهشبنن 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 . فالحقحطانية شئ
والعدنانية 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 اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال إنها قحطانية
قد هاجرت إلى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من

الكهان 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 لاسبيل 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 الشعر والنثر ، منحول متكلف لا سبيل إلى قبوله أو الاطمئنان إليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميرين 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 يَحْتَمِلُ 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 تفرض اللغة على الشعوب — قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين . ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر

اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية ، فما العلة إذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرين ؟ وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية ، والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام ، تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

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 خطبائها بلغة القرآن ؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف إليهم من الشعر والسجع والنثر 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 ولهم شعر صحيح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خزاعة قحطانية وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ، وكذلك كانت قضاة . وأكثر الشعراء القحطانيين 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 حجبور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ! بل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العلمي البين : أحدهما النسب ؛ فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى قحطانية وتنسب نفسها إلى قحطان ، على أنها كانت تتردد في ذلك أحياناً فتنسب إلى عدنان . ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون أن يأتي بالبرهان على صدق هذه الدعوى ؟ ! أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة إلى إيطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع أن نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني إنما هو شعب إسرائيلي هاجر إلى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الأحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الأغراض والأهواء للذة والمنفعة ؟ !

الثاني : هذه المهجرة التي يقولون إن فريقاً من عرب اليمن قد اضطروا إليها اضطراباً 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 سبأ كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف تمزقت سبأ كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي تمزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت إليها ، ولم تستكشف بعد 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 بغير تكلف كان بعد الإسلام ، واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس إلاماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الإسلام .

نحن إذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ، ولا نطمئن إلى هذه الهجرة . مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى إلى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي أن العرب العاربة هم عدنان ، 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 لا 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 فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذى يدل عليه لفظ « اللغة العربية الفصحى » أن يعتمدوا فى هذا التحديد على الموطن الجغرافى لا على الأنساب والأساطير . والموطن الجغرافى للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة . فنحن إذا ذكرنا العدنانية فإنما نريد سكان هذا الإقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليما منا بصحة هذه الأنساب التى تنتهى إلى عدنان . ونحن إذا ذكرنا القحطانية فإنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولا منا لهذه الأنساب التى تنتهى إلى قحطان .

ونحن إذن بإزاء لغتين : إحداهما كانت قائمة فى الشمال وهى التى نريد أن نؤرخ آدابها ، والأخرى كانت قائمة فى الجنوب وهى التى تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشط حين ننكر ما يضاف إلى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الإسلام .

٥ - الشعر الجاهلى واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلى القحطانى إلى الشعر الجاهلى العدناني نفسه . فالرواة يحدّثوننا أن الشعر تنتمى فى قبائل عدنان^(١) : كان

(١) طبقات ابن سلام طبعة ليدن ص ١٣ . والعمدة طبعة القاهرة ج ١ ص ٥٤ .

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
أونشك ، على أقل تقدير ، شكا قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها
القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه
القبائل ؛ ونعتقد أن نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيمه مسألة لا تعيننا الآن ، فلندعها إلى حيث
 نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بينا رأينا
 فيها بياناً مجملاً في « ذكرى أبي العلاء ^(١) » . إنما المسألة التي تعيننا الآن
 وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل
 عدنان قبل الإسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون ^(٢) 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 صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة
العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازدين ، وأنه لم يكن بينهم من

(١) صفحة ١٢٦ الطبعة الثانية

(٢) انظر المزهري للسيوطي ؛ النوع التاسع إلى آخر النوع الثالث عشر ص ٩١ -

أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .
 فإذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه
 القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف
 اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض
 القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من
 ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو
 المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ،
 فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كندة أى من قحطان ،
 وأخرى لزهير ، وأخرى لعنترة ، وثالثة للبيد ، وكلهم من قيس ، ثم
 قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمر بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث
 ابن حنظلة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن
 يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام :
 البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في
 معانيها كما تجدونها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .
 كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في
 شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك
 اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة
 ولا في المذهب الكلامي ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه
 القبائل وإنما حمل عليها بعد 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 ، ويشبهه البحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها ، لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات^(١) فيه وتباينت تبايناً كبيراً ، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة .

ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً 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 » أو رفعها ، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها 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 » . لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن ، فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن ، إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ، ويسيهه النقل ، وتقضي به ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع

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

أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته
 من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم ، فأما 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 تخفى 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 ، فمنكرها كافر
 في غير شك ولا ريبه . 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 ويقولوا
 بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم
 نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً بشيء من هذا . وليست هذه
 القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن وإنما هي شيء وهذه
 الأحرف شيء آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فعني

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

أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها . يفسر ذلك القول ابن مسعود : إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل ، ويفسر ذلك قول أنس في الآية « إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قيلاً » أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود : « هل ينظرون إلى زقية واحدة » مكان « هل ينظرون إلى 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 ؛ لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، أي على سبع لغات مختلفة في ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تماروا في هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم ، فنهاهم 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 وتربط 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 الذى نقرؤه فى مصحف عثمان ، وهو حرف قریش ؛
وهو الحرف الذى اختلفت لهجات القراء فيه : فمد بعضهم وقصر بعضهم ؛
وفخم فريق ورقق فريق ، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التى عرضنا لها إنما هى مظهر من مظاهر
اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التى أنزل عليها القرآن إنما هى
لغات محى منها ست وبقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التى أنزل عليها
القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقریش وخزاعة . ولكن الثقات
لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضاً . وربما كان من الحق
علينا أن نثبت فى هذا المكان النصوص التى 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 فى هذا الموضوع ما قاله
ورواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره المعروف ؛ قال : « قال أبو جعفر : فإن
قال لنا قائل : فإذا كان تأويل قول النبى صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن
على سبعة أحرف » عندك ما وصفت بما عليه استشهدت ، فأوجدنا حرفاً فى

(١) لخص السيوطى فى كتاب الإتيقان آراء العلماء فى معنى الحديث أنزل القرآن على
سبعة أحرف ، فى فصل قيم يحسن برجال الدين من الأزهرين أن يقرءوه ويتدبروه ؛
فقد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التى ننقلها عن الطبرى ؛ لأن السيوطى
كان يكتب باللغة التى لا تزال تفهم فى الأزهر إن صدق ظننا . انظر الإتيقان جزء ١ من

كتاب الله مقروءاً بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، وإلا فإن لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بعد مكيه صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الأمر ، والنهي ، والوعد ، والوعيد ، والجدل ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول في ذلك إن الأحرف السبعة لغات في القرآن سبعة متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن ، كما كان يقول بعض من لم يعن النظر في ذلك ، فتصير بذلك إلى القول بما لا يجهل فساد ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذي لب . وذلك أن الأخبار التي بها احتججت لتصحيح مقاتلتك 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 وعن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه 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 عمن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختلفوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر كلاً 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 فإنما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل . وإذا كان ذلك 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 الله عليه وسلم فإنهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما قد تقدم وصُفِّناه أبين 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 قبيله ذلك واعتلاله لقبيله ذلك بالأخبار التي رويت عمن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وأن بعضهم قال هو بمنزلة قراءة

عبد الله (إلا زقية) وهى فى قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة فى ذلك مقالته ، وأن مقالته فيه مضادة حججه ؛ لأن الذى نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لاجميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع عنده ، فى كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذى فيه اللغة الأخرى . وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل ؛ لأن هذه الكلمات هى ألفاظ مختلفة يجمعها فى التأويل معنى واحد ؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذى حكينا قوله اجتماع اللغات السبع فى حرف واحد من القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساد حجته لقوله بقوله ، وإفساد قوله بحجته ، فقليل له ليس القول فى ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت ، بل الأحرف السبعة التى أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع فى حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعانى كقول القائل : هلم وأقبل وتعال وإلى وقصدى ونحوى وقربى ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعانى وإن اختلفت بالبيان به الألسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن روينا عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل وقوله (ما ينظرون إلا زقية) و (إلا صيحة) . فإن قال : فى أى كتاب الله نجد حرفاً واحداً مقروءاً بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم لك 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 التي تقدم ذكرها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا في ذلك للعلل التي قد بينا . فإن قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة إن كان الأمر في ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخن فرفعت ؟ فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه ، أم ما القصص في ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأى تلك الأحرف السبعة شاءت ؛ كما أمرت ، إذا هي حششت في يمين وهي 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 في ذلك الواجب عليها من حق الله ﷻ . فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت في قراءته بأى الأحرف السبعة شاءت ، فرأت ، لعل من العلل 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 . 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 غزية 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
رحمة الله 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 : أفعل 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 اتبعكما ، وإن توافقني لا أفعل . قال :
فاقتص 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 : فذهبنا 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 عن 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 ، فإذا 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 أن أكتب له مصحفاً ، وقال :
 إني مدخل معك رجل لبيباً فصيحاً ، فما اجتمعما عليه فاكتباه ، وما
 اختلفتما فيه فارفعاه إلى . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص . قال : فلما
 بلغا « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » قال زيد فقلت « التابوه » وقال أبان
 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 أجد لها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الأنصار
 أسألم عنها فلم أجد لها عند أحد منهم ، حتى وجدت لها عند خزيمة بن ثابت
 فكتبتها . 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 أجد لها عند أحد منهم ، ثم استعرضت
 الأنصار أسألم عنها فلم أجد لها عند أحد منهم ، حتى وجدت لها مع رجل آخر
 يدعى خزيمة أيضاً ، فأثبتها في آخر « براءة » ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها
 سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً ، ثم أرسل
 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 بن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت غسل^(١) .

وانظر إلى الطبرى كيف يذود عن موقف عثمان بإزاء هذه الأحرف الستة التى محاها رحمة بالمسلمين وإشفافاً عليهم أن يتورطوا فى الخلاف والمراء فيما لا ينبغى فيه خلاف ولا مراء. ثم قال بعد كلام كثير قيم فى هذا المعنى : « فإن قال بعض من ضعف معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمراً إيجاباً وفرض ، وإنما كان أمراً بإباحة ورخصة ؛ لأن القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة ؛ وفى تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا فى القراءة بها مخيرين بعد أن يكون فى نقله القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة . فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله ، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا ؛ إذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو النظر للإسلام وأهله ، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك (١) » .

وانظر إلى هذا النص الذى يقطع كل خصومة فى هذه القراءات التى عرضنا لها ، وقلنا إن مصدرها اختلاف اللهجات ، قال الطبرى : « فأما ما كان من اختلاف القراءة فى رفع حرف وجره ونصبه وتسكين

حرف 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 معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المارى به في قول أحد من علماء الأمة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية ، على ما قد قدمنا ذكرها في أول هذا الكتاب (١) .

فلندع هذا الاستطراد ، ولنمض فيما كنا فيه نقول : إن هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات ، وإذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعراً ولا مقيداً 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 لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقى ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة ، وبين الأوزان الشعرية التى كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن . وليس من

شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي .

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام
ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكني
أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد
اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتتقيد
بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي إن الإسلام قد فرض على
العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش . فليس غريباً أن تتقيد هذه
القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها ، في أدبها بوجه عام . فلم يكن
التميم أو القيس حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس
ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح في غير
اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة ؛ كان للدوريين من اليونان
شعرهم 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
يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر ، ويصطنعون اللغة اليونانية التي هذبها
مذهب الأثينيين في الكلام ؛ فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم

وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الاثنينين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم^(١). وكذلك فعل العرب بعد الإسلام : عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها . والأمر كذلك في الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتناحية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو فرنسا . ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها ؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية . وقليل جداً من بينهم من يذهب مذهب « ميسترال » فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة .

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب ذلك أن في لغتنا المصرية العصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول ، فأهل مصر العليا لهجاتهم ، وأهل مصر الوسطى لهجاتهم ، وأهل القاهرة لهجتهم ، وأهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا ، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء . فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام . ومع

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

هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل
عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد
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 نحن
فتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين
أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية
التي كانت تتسلط 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 بجنب .

وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك
الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره في شعر
الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدتها في القرآن والحديث وما
وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش ، فما نرى أنه يحتمل
شكاً أو جدالاً ؛ فقد أجمع العرب على ذلك بعد الإسلام ، واتفقت كلمة
علمائهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش ، أو
قل على أن هذا الحرف الذي بقي لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف

قريش^(١). وقد يكون من التكلف والتحديق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش، وألا يظهر في العصر الإسلامي الأول ولا في أيام بني أمية ولا في أيام بني العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الأعجمية ومن الشعوبية الحميرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مصر، 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 بلاد العرب: إحداهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها، والثانية لغة الشمال. وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل صحتها شكاً ولا ريباً إنما هو القرآن. فنحن مضطرون أمام هذا الإجماع من جهة، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة، وأمام فهم قريش للفظ القرآن في غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه القرشيين من جهة خامسة، إلى أن نسلم بأن لغة القرآن إنما هي لغة قريش.

ستقول: ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش من قبائل الحجاز ونجد، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتيم، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس والخزرج، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز. ولكنك تعرف رأينا في

(١) انظر الفصول التي أشرنا إليها من كتاب المزهري آنفاً.

النسب وفي انتهاء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر . ومع هذا فقد قلنا
إن لغة قريش سادت قبل الإسلام . ونحن إذا فكرنا عرفنا أن سيادة
اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث عن
البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية
قبل الإسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه
 السيادة الرومية في أطراف الشام ؛ فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه
 السيادة ، وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر لم
 تكن فيما يظهر حجازية ، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة ، إنما كانت
 بيئات مختلطة أقرب إلى الأعجمية منها إلى أي شيء آخر . فلم تبق إلا
 بيئات أربع : بيئة كندية في نجد ؛ ولكن هذه البيئة كانت يمنية إن صح
 ما زعم الرواة والمؤرخون . وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها
 من أن تسلط سلطانها السياسي والاقتصادي والديني على شمال البلاد
 العربية . وبيئة أخرى قرشية في مكة . كان لها سلطان سياسي حقيقي ،
 ولكنه قوى في مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسي كان يعتر بسُلطان
 اقتصادي عظيم ؛ فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة في يد قريش ،
 وكان هذا السلطان يعتر بسُلطان ديني قوى مصدره الكعبة التي كان يحج
 إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش
 إذن سلطان سياسي واقتصادي وديني . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات
 أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيئة ثالثة هي بيئة الطائف ،

كان لها شيء من السلطان الإقتصادي ولكنها لم تكن تداني البيئة المكية .
وبيئة رابعة في شمال الحجاز ، هي هذه البيئة العربية اليهودية في يثرب وما
حولها . ولكننا نظن أن أحداً لا يفكر في أن يقول إن هذه اللغة العربية
 الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلاً
 عن أن هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تداني قريشاً فيما كان لها من
 سلطان .

لغة قريش إذن هي هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل
الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات
الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الأسواق التي يشار إليها في
 كتب الأدب ، كما كان الحج ، وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش .
ولكن ما أصل لغة قريش ؟ وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت في لفظها
ومادتها وأدائها حتى انتهت إلى هذا الشكل الذي نراه في القرآن ؟ كل هذه
 مسائل لا سبيل إلى الإجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه
 اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التي كانت شائعة في هذا القسم
 من آسيا . ونحن نكاد نياس من الوصول في يوم من الأيام إلى تاريخ علمي
 محقق لهذه اللغة قبل ظهور الإسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل
 إلينا في هذه اللغة ، ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت
 الوجود الطبيعي إلى هذا الوجود الفني الراقى الذي يظهر في الآداب !
 ونظن أنا في غير حاجة إلى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف
 الذي لج فيه بعض أنصار القديم ، فأخذ يسألنا : كيف فرض الإسلام

لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة ؟ فيإيراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطبائع الأشياء . فقد فرض الإسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الإسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الأرض ، ثم على إيطاليا ، ثم على الإمبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الأمم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولنتقل إلى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة ؛ لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي . وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قد لا بسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السداجة لم يتح لنا مثله . إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة ، وعلى أن نسأل أنفسنا :

أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وإنما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي ؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق أن فلاناً أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل ^(١) تتجاوز المائتين حول لغة القرآن ، فأخذ يلقي عليه المسألة . فإذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ فيقول : نعم ؛ قال امرؤ القيس أو قال عنتره أو قال غيرهما من الشعراء ... وينشد بيتاً لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن . وهنا نمس أمراً من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنمضي في طريقنا كما بدأنا لا موارد ولا مخادعين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام ونحله ، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة . وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا ، وعمر ابن أبي ربيعة حين أنشده :

(١) انظر كتاب الكامل للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مقداراً حسناً من هذه المسائل التي عرضها نافع على ابن عباس ، والمبرد يروي أكثر هذه المسائل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى وينتهي السند إلى عكرمة . الكامل صفحة ٥٤٢ إلى ٥٧٢ طبعة ليبزج .

* أمن آل نعم أنت غاد فبكر *

وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاه شيئاً كثيراً ، وهو عكرمة^(١) . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ؛ لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولأن ابن عباس أجاب نافع ابن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من علي . وأنت تعلم أن هناك حديثاً ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم ، ويجعل علياً بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سداحة وسهولة ويسر لا شيء إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير ، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء ؟ أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن ، فوضع هذه القصة واتخذها سبيلاً إلى ما أراد . ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً ، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة ، فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس .

وهذا النحو من التكلف والنحل للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ، ولا سيما في القرن الثالث والرابع . ولست

(١) قال سعيد بن جبير : لو كف عنهم عكرمة من حديثه لشدت إليه المطايا . وقال طائوس لو أن مولى ابن عباس هذا اتقى الله وكف من حديثه لشدت إليه المطايا . طبقات ابن سعد الجزء الثاني القسم الثاني صفحة ١٣٣ .

أريد أن أطيل ولأن أتعلم في إثبات هذا ، إنما أحيلك إلى كتاب الأملاني
 لأبي علي القالي ، وإلى ما يشبهه من الكتب ، فسترى طائفة من الأحاجي
 والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالاً ونساء شباباً وشيباً . وسترى^(١) بنات
 خمساً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن ، فتقول كل واحدة منهن في فرس
 أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السداجة على أنه قد قيل حقاً ،
 في حين إنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف
 الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهم ويظهر كثرة ما وعى من
 العلم . وقل مثل ذلك في بنات^(٢) اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى لزوج
 الذي تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في
 وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل .
 ومثل هذا كثير شعراً ونثراً وسجعاً ، تجده في الأملاني والعقد الفريد
 وديوان المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النحو
 من النحل هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الإنشاء .
 ولكنني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد إليه لأقول ما كنت
 أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس
هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا

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

(٢) كتاب الأملاني الطبعة الثانية صفحة ١٦ وانظر أيضاً صفحة ٨٠ وما يليها

فسترى قصة أبلغ في إثبات ما نريد ؛ لأن النسوة اللاتي يتكلمن فيها حمريات يسجنن اللغة
 الفصحى سجعاً عباسياً .

عقليتهم ولا دياناتهم 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 هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية
أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر والنثر
ونحلها بعد الإسلام .

الكتاب الثالث

أسباب نحل الشعر

هام جيرا

١ - ليس النحل مقصوداً على العرب

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

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينها وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم .

ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية ؛ فقد قدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة

العربية في العصور الوسطى : كلتاهما تحضرت بعد بدعوة . وكلتاهما خضعت
في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاهما انتهت إلى
نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على
البلاد المحاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلتاهما لم تبسط سلطانها على
الأرض عبثاً ؛ وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع
به إلى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً . وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .
وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان
بعد بدعوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ،
وانتهى بها تكوينها السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان
والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ،
وتركت كما ترك اليونان والرومان للإنسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم
ودين . وليس من العجيب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة
العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان
والرومان من وجوه كثيرة .

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

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بإزائه للبحث عما يمكن أن

يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا ، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزءاً شديداً ، ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة نحل فيها الشعر نحلاً وحل على قدمائها كذباً وزوراً ، وإنما نحل الشعر في الأمة اليونانية والأمة الرومانية من قبل وحل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

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

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب ، ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن

عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة ،
أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية . وهي كلما مضى عليها الزمن
جدت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب .

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ،
فليس ذلك إلا لأن في مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة
الغربية ، وآخريين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل .
وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم (، واتجاه
الجهود الفردية والاجتماعية ^{العلمية} إلى نشر هذا العلم الغربي) ، كل ذلك سيقضي
غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غريباً ، وبأن ندرس آداب العرب
وتاريخهم متأثرين بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب في درس
آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلاماً قليلاً بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي
تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل
نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقي مما كان يعتقد القدماء في تاريخ الآداب
عند هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة
والأوديسة ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به في شأن « هوميروس » و « هيزيودوس »
وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساساً
لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ إن من
اللاذيد حقاً أن تقرأ ما كتب « هيزودوت » في تاريخ اليونان ، و « تيتوس
ليفوس » في تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين
(١٠)

الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحاق ويرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير . وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين ، فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل الناشئ ؛ فالمستقبل لمنهج « ديكارت » لا لمناهج القدماء .

٢ - السياسة ونحل الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى نحل الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا ينمحي ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أنه لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامى مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني . هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام ؛ فهم محتاجون إلى أن

يعتزوا بهذا الإسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ؛ فهم مضطرون إلى أن يراعوا هذه العصبية ويلأتموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستفادة منهما جميعاً . فخليق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ . وسرى عند ما نتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين .

وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما في أول عهد الإسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً ، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بأزاء الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويفحّمهم ويضطرهم إلى الإغواء . وهو كلما بلغ من ذلك حظاً انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً ، ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك في دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوى أسره اشتدت

مناضلة قريش له وفنتها إياه، حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي إلى المدينة .

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

* * *

منذ هاجر النبي إلى المدينة تكونت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة، إلى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً في نفوس قريش من الدين وما يتصل به، وهو السيادة السياسية في الحجاز، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل إليها بتجارها في الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن محاولة الاستيلاء على العير هو أصل الواقعة 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 .

على 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 نصّل مسرعين إلى ما يعنينا 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 بأن صلات 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 صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي إلا أن اضطبغت 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

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

ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه. ثم 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 ويشب أصحابه ويقدمهم ويعدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والمثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسناً (١).

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت.
وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة ، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة ؛ فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز إلى أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ . ولقد مضت قريش في جهادها باللسان والأنفس والأموال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم إذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبوسفیان فإذا هو بين اثنتين : إما أن يمضي في المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السيامي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى . أسلم أبوسفیان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، 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 الفتح
بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد
فرقة . فأى غرابة في أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور ، وفي أن تستيقظ
الفتنة بعد نومها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفى تلك الأحقاد ؛
وفي الحق أن النبي لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من
قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون ، ولمن تكون ،
وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نذر 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 عباد
الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلي بصلاة
المسلمين ، وأن يحج بحجهم ، وظل يمثل المعارضة قوى الشكيمة ماضى
العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره ، قتله الجح فيما يزعم الرواة (١) .
وانصرفت قوة قريش والأنصار إلى ما كان من انتفاض العرب على المسلمين
أيام أبي بكر ، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك
وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة
التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات .

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، أو
 بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدّثوننا أن عمر
 نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي (١) .
 وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهي أن قريشاً والأنصار تذاكروا
 ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي ، وكانوا حراساً على روايته ،
 يجدون 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 ، فإذا حسان في نفر من المسلمين
 ينشدهم شعراً 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 متورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى
 انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعزّون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش
 وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي ، وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد .
 وكان عمر قرشياً تكره عصبيته أن تزدرى قريش ، وتنكر ما أصابها من
 هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد
 أن يضبط أمور الرعية (٣) ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير

(١) الأغاني طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥

(٢) الأغاني طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦

(٣) كان عمر يتتبع الشعراء ويشد على من خالف منهم عن قواعد الإسلام أقل

العصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .
تحدث الرواة (١) أن عبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب قدما المدينة
أيام عمر ، فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلا ضريراً حسن الحديث
يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالوا : جئناك لتدعونا لسان بن ثابت
لينشدنا وننشده . قال : هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء . قال :
هذان أخواك قد أقبلنا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك . قال
حسان : إن شئنا فابدأ ، وإن شئنا بدأت : قالوا : بل نبدأ ، فأخذنا ينشدانه
مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل ، فلما فرغ استوى
كل منهما على راحته ومضيا إلى مكة . وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقص
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 : انشدهما
ما شئت ؛ فأنشدهما حتى اشتفى . وقال عمر بعد ذلك - فيما يحدثنا صاحب
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

مخالفة . ولعل ذلك مصدر سؤاله أبا موسى في الكوفة عما أحدث لبيد والأغلب ؛ فقد زاد
عطاء لبيد حين علم أنه أعرض عن الشعر . انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٣٠
وانظر كذلك قصة الخطيب والزبرقان . طبقات ابن سلام صفحة ٢٥ ، وانظر حديثه مع
عبد بن الحساس ، طبقات ابن سلام صفحة ٤٣ ، وانظر إقامته للحد على من أنشد شعراً
لعقمة بن عتبة يعرض ببعض الناس . طبقات ابن سلام صفحة ٣٢

(١) الأغاني طبعة بولاق جزء ٤ : صفحة ٥

(٢) أغاني جزء ٤ : صفحة ٥

الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع .

قال ابن سلام^(١) : وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثر منه في الإسلام . وليس من شك عندي في أنها استكثر بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجي فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشورة إلى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصية قريش ، واشتدت عصية الأمويين ، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان واقتراق 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 يتذاكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الإسلام . وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية . ويكفي أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم إلى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة^(٢) . ولعلك قرأت تلك القصة التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شيب

(١) طبقات ابن سلام صفحة ٦٢

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

برملة بنت معاوية نكاية في بني أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ؛ وأما يزيد فقد كان صورة لحدّه أبي سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الإسلام وما سنه للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار ، فاستغفاه وقال : أتريد أن تردني كافراً بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانياً فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقذعاً مشهوراً .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لحدّه أبي سفيان ، يؤثر العصبية على كل شيء . وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرّمات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمتم فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا ، أي من الذين أذلوا قريشاً .

ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى^(١) التي 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 الذي شايع بني أمية إلى أن يقول :

يا سعد لا تجب الدعاء فما لنا
نسب نخيره الإله لقومنا
نسب نجيب به سوى الأنصار
أثقل به نسباً على الكفار .
إن الذين ثووا ببدر منكم
يوم القلب هم وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمرًا على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمر أو وليّ عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم المسرف كيزيد ، والمقتصد كمعاوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والثناء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الراضين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم . فقد يحدثنا الرواة^(١) أنه مر بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي . وأثر ذلك في نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبتته من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش : —

أقام على عهد النبي وهديه	حواريه والقول بالفعل يعدل
أقام على مناجاه وطريقه	يوالى ولي الحق والحق أعـدل
هو الفارس المشهور والبطل الذى	يصول إذا ما كان يوم محـجل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشها	بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن امرأ كانت صفيـة أمه	ومن أسد فى بيتها لمرفل
له من رسول الله قربى قريبة	ومن نصره الإسلام مجد مؤئل
فكم كربـة ذب الزبير بسيفه	عن المصطفى والله يعطى فيجزل

فما مثله فيهم ولا كان قبله وليس يكون الدهر مادام يذبل
 ثناؤك خير من فعال معاشر 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
 إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لأسببه ؛
 لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد
 بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها
 ضعفاً لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن حفدة عبدالله بن الزبير
 بالدقة . أفستبعد أن تكون عصبية الزبيريين 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 عبدالله بنوع خاص ؟

واستطراد آخر لأسببه ؛ 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 نرويهما 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 التماساً للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان
 الأنصارى الوحيد الذى شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه

القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكراً لعهد النبي ، أو احتفاظاً بمودة الأنصار ليوم الحاجة . قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوي إلا تعطنا الحق تعترف
أيشتمنا عبد الأراقم ضلة
فما لي ثار دون قطع لسانه
وراع رويداً لا تسمننا دنية
متى تلق منا عصبه خزرجية
وتلقاك خيل كالقطا مستطيرة
يسومها العمران عمرو بن عامر
ويبدو من الخود العزيرة حجلها
فتطلب شعب الصدع بعد التئامه
وإلا فتوبى لأمة "تُبَعِيَّة"
وأسمر خطي كأن كعوبه
فإن كنت لم تشهد بيدر وقبعة
فسائل بني حيي لؤي بن غالب
ألم تبدر يوم بدر سيوفنا
ضربناكم حتى تفرق جمعكم
وعادت على البيت الحرام عرائس
وعضت قريش بالأنامل بغضة
فكنا لها في كل أمر نكيده

لحي الأزد مشدوداً عليها العمام
وماذا الذي تُجدي عليك الأراقم
فدونك من ترضيه عنك الدراهم
لعلك في غب الحوادث نادم
أو الأوس يوماً تخترمك المحارم
شماطيط أرسال عليها الشكائم
وعمران حتى تستباح المحارم
وتبيض من هول السيوف المقادم
فتعزبه فالآن والأمر سالم
تواريث آبائي وأبيض صارم
نوى القسب فيها لهدمي خثارم
أذلت قريشاً والأنوف رواغم
وأنت بما يخفى من الأمر عالم
وليلك عما ناب قومك قاتم
وطارت أكف منكم وجهاجم
وأنت على خوف عليك التئام
ومن قبل ما عضت عليك الأداهم
مكان الشجا والأمر فيه تفاقم

فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا
 وإني لأغضى عن أمور كثيرة
 أصانع فيها عبد شمس وإني
 فما أنت والأمر الذي لست أهله!
 إليك يصير الأمر بعد شتاته
 بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم
 فظاهر جداً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة، على أقل تقدير، قد
 حملت على النعمان بن بشير حملاً، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن
 الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم
 السياسى إلى تأييد الحزب المناوئ لبني أمية ، فانضموا إلى عليّ ، فلما
 نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمى المذهب ولا علوى الرأى، إنما
 كان أمويّاً، أو بعبارة أصح : سفيانيّاً . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي
 سفيان إلى مروان بن الحكم تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك .
 فأنت ترى إلى أى حد كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار .
 وأنت ترى تأثيرها فى الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطراذين
 كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان
 بن بشير لمناهضة خصومها .

ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها
 فى 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 الذى لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة^(١) .

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

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

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشى لصاحبه :
أزجر كلابك إنها قلطية بَنُقْعٌ ومثل كلابكم لم تصطد
فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمر يغنينا عن المتصيد
 إنا أناس ريتقون وأمكم ككلا بكم في الولع والمتردد
 حزناكم للضب تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهند
 وعظم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :
 صار الدليل عزيزاً والعزير به ذلٌّ . وصار فروع الناس أذنا
 إلى الملتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أربابا
 وفارقوا ظلمكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا
 على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشي بشعراء من
 مضر وربيعه . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية ، فأرسل إلى
 سعيد بن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من
 الشاعرين مائة صوت ، وكان سعيد عطوفاً على الأنصار في أيام معاوية ، كما
 كان الزبير عطوفاً عليهم أيام عمر . وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان
 مودة ، فكره أن يضربه ، وكره أيضاً أن يضرب القرشي ، فعطل أمر
 معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع
 فتعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن بن حسان مائة سوط . هنا ذكر
 عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيراً في الشام هو النعمان بن بشير ،
 فكتب إليه :

ليت شعري أغائب أنت بالشأ م خيلي أم راقد نعمان
 أية ما تكن فقد يرجع الغا ثب يوماً ويوقظ الوسنان

إن عمراً وعامراً أبويننا
 إنهم مانعوك أم قلة الكتـ
 أم جفاء أم أعوزتك القراطيه
 يوم أنبتك أن ساقى رضت
 ثم قالوا إن ابن عمك في بلد
 فنسيت الأرحام والود والصـ
 إنما الرمح فاعلمن قنـ

وحراماً قدماً على العهد كانوا
 اب أم أنت عاتب غضبان
 س أم أمرى به عليك هوان
 وأتكم بذلك الركبان
 وى أمور أتى بها الحدثان
 بة فيما أتت به الأزمان
 أو كبعض العيدان لولا السنـ

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيداً عطل أمره^(١)، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده. قال معاوية: فتريد ماذا؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان يمتصن أمرك في الرجلين جميعاً. ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الآيات:

يابن أبي سفيان ما مثلنا
 أذكر بنا مقدم أفراسنا
 واذكر غداة الساعدي الذي
 فاحذر عليهم مثل بدر وقد
 إن ابن حسان له ثائر
 ومثل أيام لنا شئت
 أما ترى الأزد وأشياعها
 يصول حولي منهم معشر

جار عليه ملك أو أمير
 بالحنو إذ أنت إلينا فقير
 آثركم بالأمر فيها بشير
 مر بكم يوم بيدر عسير
 فأعطه الحق تصح الصدور
 ملكاً لكم أمرك فيها صغير
 تجول خـزراً كاظمت تـزير
 إن صلت صالوا وهم لى نصير

يأبى لنا الضيم فلا نعتلى عزٌ منيعٌ وعديد كثير
وعنصر في عز جرثومة عادية تنقل عنها الصخور
وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطاً، واستغنى
عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن
مروان قد ضربه حد الحر مائة ^{سوط} وضرب أخاه حد العبد خمسين .
فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم، وأقبل على أخيه فطلب إليه
أن يتم عليه المائة ففعل ، واتصل المهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتاباً خاصاً ضحها
في هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة
المسلمين أيام بني أمية ؛ لا نقول في المدينة ومكة ودمشق، بل نقول في
مصر وإفريقية والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع
سفراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر
الفريقين الذي قالوه في الإسلام ، وفي الشعر الذي نحلله الفريقان شعراءهما
في الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين
قريش والأنصار ، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى !
ذلك 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 ولقضاة عصبيتها .
وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتشكل
بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها ؛ فلها شكل في الشام ؛
وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق
العلم أن هذه العصبية هي التي أزال سلطان بني أمية ؛ لأنهم عدلوا عن
سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من
العرب على فريق . قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت
منهم ، بل أدالت من العرب للفرس .
وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية قد رأيت طرفاً يسيراً من
تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية
في هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحرض كل واحدة منها على أن يكون
قديمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً
مؤثلاً 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 ، قتل من الرواة
والحفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية ، وراجعت
شعرها ، فإذا قد ضاع أكثره وإذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة إلى
الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة ؛ فاستكثرت من الشعر ،
وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ، ونحلتها شعراءها القدماء .
وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان

يعتقده القدماء أنفسهم ، وقد حدثنا بن محمد به سلام في كتابه « طبقات الشعراء » ، وهو يحدثنا بأكثر من هذا : يحدثنا بأن قريشاً 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 أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما بقي من شعر الجاهلية إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاءكم 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 العبيد وعبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدّهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة المصححين لم يحفظوا هذين الشاعرين قصائد بقدر عشر . فهو يقول : إن لم يكن هذان الشاعران قد قالوا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم ؛ وإذن فقد قالوا شعراً كثيراً ولكنه ضاع ، ولم يبق إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى هذين الشاعرين إلا قصائد عشر ، فأضافوا إليهما ما لم يقولوا ، وحمل عليهما — كما يقول ابن سلام — حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينتقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم ، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلف . وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاد وثمود ولم يبق منهم باقية

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمرود وغير عاد وثمرود. ولكننا إنما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتيبنون كما نتيبن ، ويحسنون كما نحسن ، أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب ، منها السياسي ومنها غير السياسي . كان القدماء يتيبنون هذا ، ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدعون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئاً من أولية الشعر العربي ، فروى أبياتاً تنسب لجذيمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزهير ابن جناب ، ونحو هذا^(١) . وسترى أننا نحن لانستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمرود^(٢) .

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

ونحن لانقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢ ، ١٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤

يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق . ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت - كما يقولون - دوراً في الحياة السياسية للمسلمين .

٣ - الدين ونحل الشعر

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

• فنحن نرى أنه تشكل أشكالا مختلفة ، دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة . فكان هذا النحل في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي ، وكل ما يتصل بها من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء

العرب وكهانهم ، وأحبار اليهود ورهيان النصارى ، كانوا ينتظرون بعثة بنى
عربى يخرج من قريش أو مكة . وفى سيرة ابن هشام وغيرها من كتب
التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع ^(١) . وأنت تستطيع أن تحمل
على هذا لونا آخر من الشعر المنحول لم يضاف إلى الجاهليين من عرب الإنس
وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية
لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان بإزاء
هذه الأمة الإنسانية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسانية
وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع مثل
ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الإنس ،
بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون شعراء الإنس . فأنت تعرف قصة عبيد
وهبيد ، وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لحوا بعد الإسلام بتسمية
الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها . وفى القرآن (سورة
الجن) أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن ، فلانت قلوبهم وآمنوا
بالله وبرسوله ، وعادوا فأأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد . وهذه
السورة تنبئ أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون فى السماء يسترقون السمع ، ثم
يهبطون وقد ألموا إلاماً يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن
النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع ، فرجموا بهذه الشهب ، وانقطعت
أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه

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

السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب ، واستغلوها استغلالاً لا حد له ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه^(١) .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عباد ، ذلك الأنصاري الذي أبي أن يدعن بالخلافة لقريش ، وقلنا إنهم تحدثوا أن الجن قتلته . وهم لم يكتفوا بهذا الحديث ، وإنما رووا شعراً قالته الجن تفتخر بقتل سعد بن عباد هذا :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد
ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده^(٢)

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب ؛

أبعد قتيل بالمدينة أظلمت	له الأرض تهتز العضاء بأسوق
جزى الله خيراً من إمام وباركت	يد الله في ذاك الأديم الممزق
فمن يسع أو يركب جناحي نعامة	ليدرك ما حاولت بالأمس يسبق
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها	بوائق في أكمامها لم تفتق
وما كنت أخشى أن تكون وفاته	بكفى سبنتي أزرق العين مطرق

(١) انظر في هذا الموضوع كله تفسير الطبري جزء ٢٩ صفحة ٦٤ طبع بولاق وسيرة ابن هشام جزء ١ صفحة ١٩٤ وما يليها ، وجمهرة أشعار العرب صفحة ١٧ وما يليها .
(٢) الجزء الثالث من القسم الثاني من طبقات ابن سعد ص ١٤٥

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن .
 وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا
 الشعر إلى الشماخ بن ضرار (١) .

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

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

ونوع آخر من تأثير الدين في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، وهو

(١) تنسب هذه الأبيات للشماخ وأخويه مزرد وجزء انظر طبقات ابن سعد
 جزء ٣ قسم أول صفحة ٢٤٠ والأغانى جزء ٧ صفحة ١٠٢ وطبقات ابن سلام صفحة ٢٩

ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش . فلا أمر ما اقتنع
الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم
صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن
تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ،
وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الإنسانية كلها . وأخذ القصاص
يجهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي
خاصة ، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي من
الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة
وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر
ولا سيما 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 ، وأن
يختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بني أمية وينتقل منهم إلى بني
هاشم رهط النبي الأذنين . ويشد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ
أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام
بني أمية فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية .
وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من
مجد في الجاهلية . وتشتد الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين
وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف ؛

فالأرستقراطية القرشية كلها طموح إلى المجد ، حريصة على أن يكون لها
حظ منه في قدمها كما أن لها حظاً منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية
على اختلافها تنحل الأخبار والأشعار ، وتغرى القصاص وغير القصاص
بنحلها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبي من ناحية ، وأن الملك
قد استقر فيها من ناحية أخرى . فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسية
على نحل الشعر أيام بني أمية وأيام بني العباس .

ولست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال ؛ فأنت تستطيع أن تنظر
 في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء
 الكثير . وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت إليه من أن بطون
 قريش كانت تحث على نحل الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت
 أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش ،
وهي تعطيك مثلاً صادقاً قوياً لحرص قريش على نحل الشعر لا تتحرج
في ذلك ولا ترعى فيه صدقاً ولا ديناً .

تحدث صاحب الأغاني بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال :
 قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجثته أطلب منه
 مغزماً : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل
 سمعت حسناً ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : أعوذ بالله
 أن أفترى على الله ورسوله ، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها
 فعلت . فقال : لا ، إلا أن تقول سمعت حسناً ينشد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ؛ فأبى على وأبيت عليه ،

فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال . فأرسل إلى فقال قل أبياتاً تمدح بها هشاماً - يعنى ابن المفيرة - وبني أمية ، فقلت سمهم لى ، فسماهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألا لله قوم و	لدت أخت بنى سهم
هشام وأبو عبد	مناف مدره الخصم
وذو الرمحين أشباك	على القوة والحزم
فهذان يزودان	وذا من كتب يرى
أسود تزدهى الأقر	ن مناعون للهضم
وهم يوم عكاظ م	نمعو الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبوا	بسرّ الحسب الضخم
فان أحلف وبيت الا	ه لا أحلف على اثم
لما من أخوة بين	قصور الشام والردم
بأزكى من بنى ريط	ة أو أوزن فى الحلم

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

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

درهم . ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح
أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ؛
فاختصما . وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر
معروف ، والآخر يريد المال ، فيفتقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر
عبد الله بن الزبعرى شاعر قریش . ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر ، وهو هذا الذي يلجأ إليه
القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة
كعاد وثمود ومن إليهم ؛ فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن
سلام نقده وتحليله حين جدّ في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر
وما يشبهه مما يضاف إلى تبع وحمير موضوع منحول ، وضعه ابن إسحاق
ومن إليه من أصحاب القصص^(١) . وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص
لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبع وحمير ، وإنما هم يضيفون الشعر
إلى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل^(٢) . ونظن
أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا الحد من السخف .

ونحو آخر من تأثير الدين في نحل الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة
العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة .
فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويشتوا
صحة ألفاظه ومعانيه . ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب
عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل

كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة
 القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيته . وأنت توافقني في غير مشقة
 على أن من العسير ، كما قدمت في الكتاب الأول ، أن نطمئن إلى كل هذا
 الشعر الذى يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد
 عرفت رأينا في ذلك وفي قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ، فلا
 حاجة إلى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً ، وهو أننا نعتقد أنه إذا
 كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر
 للغة العربية فهو القرآن . وبخصوص القرآن والفاظه يجب أن نستشهد على
 صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى ، بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص
 القرآن .

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

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في نحل الشعر . فهذه الخصوصيات بين
 العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة
 الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظهر
 دائماً مظهر المنتصرين في خصوصياتهم الموفقين للحق والصواب فيما

يذهبون إليه من رأى . وأى شيء يتيح لهم هذا الاستشهاد بما قالته
 العرب قبل نزول القرآن ؟ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا
 بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية
 وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر
 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 احتاج
 فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام ؛ كأن كلام العرب قبل
 الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا ، وهم مجمعون على أن
 هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظاً فظاظاً . أفترى
 إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه
 الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ؟ فالمعتزلة يشبثون مذاهبهم بشعر العرب
 الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين
 على شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك مثلى أمام هذا الشطر الذى
 رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسى الله الذى وسع السموات والأرض هو
 علمه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر المجهول طبعاً :
 • ولا يُكرسى علم الله مخلوق •

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو
 استقصائه ؛ فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات
 ورجال اللغة وأهل الأدب ، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا
 فى العلم مهما يكن الموضوع الذى تناولوه .

لأمر ما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس أن يرد كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك فليس لنحل الشعر للجاهليين حد، وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا النحل ما يقنعك ويرضيك.

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأينا إلى الآن فنوناً من هذا التأثير، ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطراً وأبعدها أثراً وأشدها عبثاً بعمول القدماء والمحدثين، وهو هذا النوع الذي ظهر عند ما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدال الذي قوى بين النبي وخصومه، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبي على اليهود الوثنيين في بلاد العرب، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسمها من إفريقية الشمالية. فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى، استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى النضال منها إلى أي شيء آخر. وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها في شيء من الإيجاز.

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الإسلام قوماً يدينون بالإسلام ، أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن . والقرآن يتحدثنا 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 هو ملة إبراهيم ، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح . وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون ، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل ، واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها ، فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنتى من دين اليهود والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعبده فكرة أن الإسلام يحدد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قديم كان دين العرب في عصر من العصور ، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين 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 الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الإسلام ، لا لشيء إلا ليثبت أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين ، والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن والحديث شبه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل إلى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة ، وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً ، واتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتحنفون منهم . وزعم الأستاذ « كليمان هوار » في فصل طويل — نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم ، واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن . هذا الشيء القيم ، وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت . وقد أطل الأستاذ « هوار » في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب إلى أمية بن أبي الصلت ، وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح ؛ لأن

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
الشعر صحيحاً ، فيجب - في رأى الأستاذ « هوار » - أن يكون النبي قد
استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن .

(الثانية) أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا
المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة ،
وليصح أن النبي قد انفرد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع
الأستاذ « هوار » - أو خيل إليه أنه استطاع - أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً
صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلى قد كان له أثر في القرآن . ومع أنى من أشد
الناس إعجاباً بالأستاذ « هوار » وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون
إليه في كثير من الأحيان من النتائج العملية القيمة في تاريخ الأدب العربى
وبالمناهج التى يتخذونها للبحث ، فإننى لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل
الذى أشرت إليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف
لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعيننى هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية
أو لا يكون ، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أعرض للوحي وما يتصل به ،
وللاصلة بين القرآن وما كان يحدث به اليهود والنصارى ، كل ذلك لا يعيننى
الآن ، وإنما الذى يعيننى هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعراء .
والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في
صحة السيرة نفسها ، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود ، فلا يرون في
السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً ، وإنما هى ، عندهم كما ينبغي أن تكون عند

العلماء جميعاً ، طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من منحولها . هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة ، ويغلون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر ؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشرقاً ولست رجلاً من رجال الدين ، وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبي الصلت نفس الموقف العلمي الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعاً . وحسبي أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت .

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

يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن .
وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورهبان
النصارى . وقد ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول
العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى ، فأمر النبي مع 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 شعر أمية
فيه دين وتحنف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان
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 الذين أيدوا 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 العرب
أو المنتصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدا
محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الإسلام ؛ فقد سلك
المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع .

ولكن في شعر أمية بن أبي الصلت أخباراً وردت في القرآن ، كأخبار ثمود
وصالح والناقة والصيحة . ويرى الأستاذ « هوار » أن ورود هذه الأخبار في
شعر أمية مخالفاً بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر
من جهة ، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .
ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث . فمن 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 اليهود وبعضه عند النصارى ، وبعضه عند العرب أنفسهم ؟ وكان من اليسير أن يعرفه النبي ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبي وأمية متعاصرين . فلم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من ينحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي النحل ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل ؟ بلى !

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

هذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم . وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحوفاً وعلى طريق الشام . وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد تجاوزت الحجاز إلى اليمن ، ويظهر أنها استقرت حيناً عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما في الحصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم في

الحق أن اليهودية قد استتبت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في «سورة البروج» .

كل هذا حق لا شك فيه ، وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص ، فليس قليلاً ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب ، وكان اليهود قد تعربوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندى في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه .

هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت ديانتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلى الشام حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم ، وفيما يلى العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التى كانت على اتصال بالبحر و هم نصارى . ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية ، وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لم يقبل من العربى إلا الإسلام أو السيف ، فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها صدقة مضعفة قبلها عمر ، فيما يقول الفقهاء (١) .

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

تغلغت النصرانية إذن كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر
الظن إن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين
الديانتين . ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لذين
الدينين ، والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم لملازمة تامة
لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد
العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الإسلام ، وقد رأيت
أن العصبية العربية حملت العرب على أن ينحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائريهم
في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر ؛ فالأمر كذلك في اليهود
والنصارى : تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين ، وأبوا إلا أن يكون لهم شعر
كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم
مجد وسؤدد أيضاً ، فنحلوا كما نحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه إلى
السموع بن عاديا و إلى عدى بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا ؛ فهم يجدون فيما ينسب إلى
عدى بن زيد من الشعر سهولة وليناً لا يلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون
تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالفرس ، واصطناع الحياة الحضورية التي كان
يصطنعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود ، في شعر السموع بنوع
خاص ، ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدى . فقد كان
السموع - إن صححت الأخبار - يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة

البادين منها إلى حياة أصحاب الحضرة . ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السمومول نحلوا قصيدة أضافوها إلى امرئ القيس ، وزعموا أنه مدح بها السمومول حين أودعه سلاحه في طريقه إلى القسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السمومول هم الذين نحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال أنه مدح بها شرحبيل بن السمومول في قصته المشهورة مع الكلب .
فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير في نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين .
وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء 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 ، ذهبت هذه بشرط منه ، وذهب هذا بالشطر الآخر .
ولكن أسباب النحل ليست مقصورة على السياسة والدين ، بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .

سور
عبد النبي

٤ - القصص ونحل الشعر

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

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي ، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية ، وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المهلمين ، وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية ، أزهر أيام بني أمية وصدراً من أيام بني العباس ، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجالس القصص ، ضعف أمر هذا الفن ، وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً ، حتى ابتذل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في نحل الشعر وإضافته إلى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة ، وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب »^(١) . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية الإسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عنوا 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

(١) استوعب الأستاذ أحمد أمين البحث عن القصص استيعاباً علمياً في كتاب

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

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا
 آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع في النفس عن « الإلياذة »
 و « الأودسة » . وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن
الأول لم يكن شعراً كله ، وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين إلى حين على
حين كان الثاني كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام
الأدوات الموسيقية على حين كان القاص اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية
اعتماداً ما ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثل ما وجد الثاني من عناية
اليونان . فبينما كان اليونان يقدسون « الإلياذة » و « الأودسة » ويعنون
 بجمعهما وترتيبهما وروايتهما 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 ؛
وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام
منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى إلى الجحد وألصق به من هذا
 القصص الذي كان يمضي مع الخيال إذا أراد ، ويتقرب من نفس الشعب

(١) انظر ما عمله بيزنترات الطاغية الأثيني لجمع الإلياذة والأودسة في القرن
 السادس قبل المسيح في كتاب « تاريخ الآداب اليونانية » تأليف الفريد وموريس
 كروازيه الأول صفحة ١٢٤ ؛

و يمثل له أهواله وشهوته ومثله العليا ؛ فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الحجة من المسلمين .

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

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنهى إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويدودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهووى ، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك (١) .

والتعمق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصّون في البصرة والكوفة

(١) انظر تاريخ بغداد الجزء الأول ص ١٢٨ وابن خلكان جزء أول ص ٦١٢

وكتاب المعارف لابن قتيبة ص ١٦٨

ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار ، يظهرنا من غير تلك الحوادث التي كانت بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية . غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين تأثراً ، وقد رأيت في الفصل الماضي مثلاً توضح هذا التأثير .

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

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

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

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

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

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص ، فكنت ترى في قصصهم ألواناً من القول وفنوناً من الحديث ، قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لها جمالاً أدبياً فنياً رائعاً يعجب به من يستطيع أن يقدر التثام هذه الأهواء المختلفة التي تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس ، ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصاص .

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

ولا أكاد أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ؛ فقد حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروى من غناء الشعر فيقول : لا علم لي بالشعر ، إنما أوتي به فأحمله (١) . فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقيين ومن النظام والمنسقين ، حتى إذا استقام لهم مقدار من تليفق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأداعوه بين الناس . وكان مثلهم في هذا مثل القصاص الفرنسي المعروف « ألكسندر دوماس » الكبير . وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك من سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر ، نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة ، 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 قریش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً من هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذى صدر من المصانع الشعرية فى الأمصار المختلفة أيام بنى أمية وبنى العباس كانت سبباً فى نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربى شاعر بطبعه وسدقته ، يكفى أن يصرف همه إلى القول فإذا هوينساق إليه انسياقاً^(٢) . كان القدماء يعتقدون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا إليه . ولكنهم بعد الحذف والنفى والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأى شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربى شاعر بفطرته ، وأنه يكفى أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء ؟ .

ولكن رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها

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

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

أكثر شعراء من بعضها الآخر ، ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساء شباناً وشيباً وولداناً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء ؛ فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق لشيء . وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعلّ في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش ، فأبى النبي أن يأذن 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 يكرهوا كلهم شعراء . وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خبت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ « العربي » مرادف للفظ « الشاعر » . فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى ، فتراهم يقولون مرة ، قال الشاعر . وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال أعرابي ، وهلم جرا - نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

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

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

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في نحل الشعر خدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يحمي الشعر ويحسن

(١) صفحة ٥ (٢) المصدر نفسه ٤

(٣) هذا النحو من الشعر ورد في سيرة ابن هشام بكثرة ؛ ولذا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواضعه فيها لا على وجه الحصر : جزء أول صفحة ١٨ و ١٦ و ٥٢ و ٥٣ و ٧٩ و ٨٠ و ١٤٨ و ١٥٠ و ١٧٩ ، وجزء ثاني صفحة ٥٦ و ٥٧ هاشم الروض الأنف .

تكلفه ونحله ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته ويوفق من ذلك للشيء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من الناحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنحول هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح (١) والتي يضاف بعضها إلى جذيمة الأبرش ، وبعضها إلى زهير بن جناب ، وبعضها إلى العنبر بن تميم ، وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم . وبعضها إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيّف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة ، واضح جداً أن راوياً من الرواة أو قصصاً من القصص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً ، أو ليلذ 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 نفذ الزمان أتى بلون منك
أعمير إن أباك شيب رأسه كر اليالى واختلاف الأعصر
قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة : إن هذا الرجل إنما سمي « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه

« يعصر » وليس بشيء (١) .

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 (٢) فإذا لاحظنا أن « أعصر » هذا هو بن سعد بن قيس عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً أى قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلوا قبل الإسلام بألف سنة ، ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل أيام النبي أو بعد النبي ، ولا نجد شيئاً من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون؟
أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلوا في الإسلام ليفسر اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد؟

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم . فنحن لا نعرف من سعد ، ومن مالك ، ومن زيد مناة ، ومن تميم . وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص مثلاً تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تورد ياسعد الإبل » ،

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢

(٢) طبقات ابن سلام ص ٥

وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا ما يضاف للعنبر بن تميم ، وهو :

قد رابني من دلوى اضطرابها والنأى في بهراء واغترابها
إلا تجيء ملأى يحىء قرابها^(١)

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

فليس لهذا كله إلا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم ، كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وقولهم « 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 الأخلاط من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادي العرب ، كفرس جذيمة التي كانت تسمى « العصا » ، والبرج الذي بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » ، ودم جذيمة التي جمعتها الزبأ في طست من الذهب ، وجمال عمرو بن عدى التي احتال قصير في إدخالها تدمر وعليها الرجال في الغرائر^(٢) .

(١) المصدر نفسه ص ١١

(٢) تاريخ ابن جرير الطبري جزء أول ص ٧٥٧ - ٧٦٦ طبع أوربا

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

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

ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شمالات (١)

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ، ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب ، وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني (٢) وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين ، وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقي بقاء طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مئتان لي وازددت من عدد الشهور سنينا

(١) طبقات ابن سلام ص ١٣

(٢) له كتاب المعمرين وقد طبع مراراً .

هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يوم يكر وليلة تحدثونا (١)
 ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً
 ولا نحلاً يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهدي حين حضره الموت :
 اليوم يبني لدويد بيته لو كان للدهر بلى أبليته
 أو كان قرني واحداً كفيته يا رب نهب صالح حويته
 ورب غيل حسن. لويته ومعصم مخضب ثنيته (٢)
 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 وغير ابن إسحاق من القصص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من
 حاضرة العرب وباديتهم .

والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك
 في هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم
 سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة ،
 فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا
 به الشعر ، واستخلصوا منه تاريخ العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما
 قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصي لهذه الحياة العربية
 القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه
 بالشعر ؛ كما ذكر اليونان قديمهم فأنشئوا فيه « الإلياذة » و « الأودسة »

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

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

وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التى لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء .
فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء ، وحرب الفجار وهذه « الأيام »
الكثيرة التى وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ، ليست فى حقيقة الأمر -
إن استقامت نظريتنا - إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب
يتحدثون بها بعد الإسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليف
أن يقف موقف الشك - إن لم يقف موقف الإنكار الصريح - أمام هذا
الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين ، والذى هو فى حقيقة الأمر تفسير أو تزيين
لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء ، أو شرح لمثل من الأمثال
كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجهرم والعماليق موضوع
لا أصل له .

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

٥ - الشعوية ونحل الشعر

٥

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

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

السياسية ويناضلون عنها .

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

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية : كان هذا الموالى يعلن تأييده للأمويين فى قصيدة من الشعر ، فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعنهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلوبين المتوردين من الموالى أن يتدخلوا فى السياسة العربية ، وأن يهجموا أشرف قريش وقراة النبی .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى ، وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشرف قريش خاصة والعرب عامة فى سبيل التأييد لآل مروان وآل

حرب أو آل الزبير .

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقاً ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ، ليعيشوا من جهة ، وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليشفوا ما في صدورهم من غل ، وينفّسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل هذه الطائفة من الشعراء الموالي الذين كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان إسماعيل بن يسار زبيرى الهوى ، فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية . فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة ، حتى إذا أذن له دخل عليه يبكى . فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتنى وأنت تعلم مروانيتى ومروانية أبى . فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا إغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته . فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى ادعاها : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : أن هذه المروانية هى بغضنا لآل مروان ، وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح (١) . ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون

عنهم ويناضلون بني هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بني هاشم في نفوس الموالى والفرس .

والرواة يحدّثوننا بأن حب بني أمية لشاعرهم أبي العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صلوات بني أمية ترسل إليه في مكة (١) . وحج عبد الملك مرة ، فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجاء به ابن الزبير ، فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قریش ليكسونه كل واحد منهم . قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك (٢) .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولاً ، ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية ، ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب . أما العصر العباسي فيكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتي يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها ، ومطلعها :

ليست بدار غفت وغيرها ضربان من قطرها وحاصبها (٣)

وهم يحدّثوننا أن الجرأة بلغت باسماعيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس

(١) الأغاني ج ١٥ ص ٦٢

(٢) الأغاني ج ١٥ ص ٦٢ .

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

بين يدي هشام بن عبد الملك ، فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت (١) .

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

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية في نحل الشعر . فيكفي أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويبتغون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدني منه .

ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالى ؟ ولم لا يعتززون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخداماً ؟

الحق أن الموالى لم يقصروا في هذا ؛ فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر

الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا
لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه ، وهم أضافوا إلى عدى بن
زيد^(١) ولقيط بن يعمر^(٢) وغيرهما من إيراد والعباد كثيراً من الشعر فيه
الإشادة بملوك الفرس وسلاطنتهم وجيوشهم ، وهم أنطقوا شاعراً من شعراء
الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي
أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت
المعروف . وقد يكون من الخير أن نروى هذه الأبيات :

لله درهم من عصابة خرجوا	ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
بيضاً مرابزة غراً جحاحجة	أسدا تربب في الغيصات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافرهم	ولا ترى منهم في الطعن ميالا
من مثل كسرى وسابور الجنود له	أومثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنئاً عليك التاج مرتفقاً	في رأس غمندان داراً منك محلالا
واضطم بالمسك إذ شالت نعماتهم	وأسبل اليوم في برديك إسبالا
تلك المكارم لا قعبان من لبن	شيبا بماء فعادا بعد أبوالا ^(٣)
والشعر في مدح سيف بن ذي يزن .	وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه

(١) انظر الأغاني ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها وطبقات ابن سلام ص ٣١ و ٣٢

وتاريخ ابن كثير ج ٢ صفحات ١٧٩ و ١٨٢ و ١٨٣

(٢) راجع مختارات هبة الله بن علي بن حمزة العلوي طبع مصر ص ٢

(٣) الأغاني ج ١٦ ص ٧٥ والطبري جزء ٢ ص ١٢٠ طبع مصر ، وسيرة

ابن هشام أول ٥٢ والبداية والنهاية لابن كثير ج ٢ صفحة ١٧٨ و ١٧٩ مع اختلاف في الرواية .

الآيات ، وهى أبلغ فى الدلالة على ما نريد أن ندل عليه ، وهى :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذى يزن لحج فى البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعامته فلم يجد عنده القول الذى قالوا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة من الستين ، لقد أبعدت إيغالا
حتى أتى ببني الأحرار يحملهم إنك عمري لقد أسرعت قلقالا

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

ومن الخير أن نروى أبياتاً قالها إسماعيل بن يسار فى الفخر بالفرس ، فسترى بينها وبين الشعر الذى يضاف إلى أبى الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قال :

إنى وجدك ما عودى بذى خور عند الحفاظ ولا حوضى بمهدوم
أصلى كريم ومجدى لا يقاس به ولى لسان كحد السيف مسموم
أحمى به مجد أقوام ذوى حسب من كل قرم بتاج الملك معوم
جحاجح سادة بلج مرازمة جرد عتاق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتاب يوم الروع إن زحفوا وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون فى حلق الماذى سابغة مشى الضراغمة الأسد اللهاميم

هناك إن تسألني تُنسبني بأن لنا جرثومة قهرت عز الجراثيم (١)
 إلى هذا النحو من نحل الموالى للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذكراً
 آثار الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية . فكان العرب
 مضطرين إلى أن يجيبوا بلون من النحل يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب
 على الفرس ، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب
 لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب
 وعزتها ومنعتها وإبائها للضميم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف إلى ملوك
 الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحياناً عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم
 من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذى قار .
 فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس
 على نحل الأشعار والأخبار ، وأكرهت للعرب على أن يلقوا النحل بمثله .
 على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام
 سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب
 إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كان معروفاً من الخصومة
 السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من
 النوع السابق وأبلغ من حمل العرب والفرس على النحل والإسراف فيه .
 ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب
 واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى ، وكانوا يستظلون بسلطان

الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً ، وكانت غايتهم قد استحال من إثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان إلى ترويج هذا السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس ، وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهله ، وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلاً لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعى عليهم وغض من أقدارهم .

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب »^(١) وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالى ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمشون في ازدراء العرب إلى غير حد ، ينالونهم في حروبهم ، وينالونهم في شعرهم ، وينالونهم في خطاباتهم ، وينالونهم في دينهم أيضاً . فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية ، وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية على الإسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاماً كثيراً تستبين منه إلى أى حد كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ؛ فهم يعجبون بخطب الفرس وسياساتهم ، وعلم الهند وحكمتها ، ومنطق اليونان

(١) راجع بغية الوعاة للسيوطي ص ٣٩٥ طبع مصر وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان جزء ثاني صفحة ١٣٨ وما بعدها طبع بولاق .

وفلسفتهم، بل لو لم ينكروا على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا .
والجاحظ ينفق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا
كل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها .

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

والذى يعنينا 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 الذى كانوا يضطرون إليه
اضطراباً ليسكتوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق أن
كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخضرة ويضيفه
إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين
الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنحل من الشعر

ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية يبحثون عن الشعر
ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقذارهم .

ونوع آخر من النجل دعت إليه الشعوبية ، تجده بنوع الخصاص في
كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو
الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وانصارهم إلى أن
يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل
عليه العلوم المحدثه . فاذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد
 من أن يشبوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به .

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

وأنا أستطيع أن 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
 ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسنني قد ألمت بالشعوبية
 وتأثيرها في ذلك الإماماً كافياً .

٦ - الرواة ونحل الشعر

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على النحل والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين ، فلن نفرغ من 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 ، وحثاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا أدب العرب ودونوه ، وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين (١) إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب (٢) وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

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

ولعل لا أحتاج بعد الذي كتبه مفصلاً في الجزء الأول من « حديث الأربعاء » إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو

والنجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها
والرواية جميعاً . فأما أحدهما فحماد الرواية . وأما الآخر فخلف الأحمر .
كان حماد الرواية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ ، وكان خلف
الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً ، وكان كلا الرجلين
مسرفاً على نفسه ، ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار .
كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخمير والفسق ، وكان كلا
الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون .

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

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد ؛ عنه أخذوا ما
أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية
خلف ؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل البصرة مجمعون
على تجريح الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما ، وهم مجمعون على أنهما
لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنها كانا كذلك
شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد
أن يميز بين ما يرويان وما ينحلان .

فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي ؛
أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً . فلما سئل عن سبب ذلك
ألحن أم خطأ ؟ قال : ليته كان كذلك ؛ فإن أهل العلم يردون من أخطأ
إلى الصواب ، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء
ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره
ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح
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 الخطيئة في مديح أبي موسى . قال بلال : ويحك ! يمدح
الخطيئة أبنا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروى شعر الخطيئة (٢) ! ولكن دعها
تذهب في الناس . وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان
الخطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم أن الخطيئة قالها حقاً (٣) .
وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ، كان يكسر
ويلحن ويكذب (٤) . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدى ، فأمر حاجبه
فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد (٥) .

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثر منها ، وأخباره في

(١) الأغاني ج ٥ صفحة ١٧٢ (٢) طبقات ابن سلام ص ١٥

(٣) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢ (٤) طبقات ابن سلام ص ١٥

(٥) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢

ذلك لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه . وقد زعم
للوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم
مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء . قالوا : وامتحنه الوليد حتى ضجر ،
فوكّل به من أتم امتحانه ثم أجازته (١) .

وأما خلف فكلّام الناس في كذبه كثير . وابن سلام ينبئنا بأنه كان
أفرض الناس ببيت الشعر (٢) . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء
الله أن يضع لهم ، ثم نسك في آخر أيامه ، فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد
وضع لهم من الشعر ، فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير
قصيدة . ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشنفرى ، ولامية أخرى على
تأبط شرّاً رويت في الحماسة .

وهناك راوية كوفية لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب
والنحل ، كان يجمع شعر القبائل ، حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً
بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : إنه كان ثقة لولا إسراره
في شرب الخمر ، وهو أبو عمرو الشيباني ، ويقولون إنه جمع شعر سبعين
قبيلة (٣) .

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

(١) الأغاني ج ٥ ص ١٦٤ ، ١٦٥ (٢) طبقات ابن سلام ص ١٥

(٣) تاريخ بغداد لأبي بكر بن الخطيب ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها

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

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

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا (١)
 ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك .

ويقول اللاحق إن سيبويه سأله عن إعمال العرب « فَعِيلًا » فوضع له
 هذا البيت :

حذرُ أموراً لا تضر وآمن ما ليس ينجيهِ من الأقدار (٢)
 ومثل هذا كثير .

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

(١) الأغاني ج ٣ صفحة ٢٣ وبغية الوعاة للسيوطي ص ٢٦٧ وابن خلكان
 ج أول ص ٨٩

(٢) راجع شواهد الكتاب للشتمري ج ١ ص ٥٨ طبع بولاق وخزانة الأدب
 ج ٣ ص ٥٩ طبع بولاق

النحل في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند ما يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهما ، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم ، وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدث التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء ؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة ، وكثرازدحام الرواة حولهم ، فنفقت بضاعتهم . وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج ؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون ، وأسرفوا في الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب - واسمه أبو ضمضم - أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى عمراً ، قال الأصمعي : فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين (١) . ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمام بن نويرة ورد

البصرة 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 (١) .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت على نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، والتي تضطرونا 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 الشعر وتلفيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون .

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

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

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١ - قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا 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 ، وللعيب بالحق والعلم أشد كرهاً .
ولن نستطيع أن نسمى حقاً ما ليس بالحق ، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ .
ولن نستطيع أن نعرف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين
وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به ، وإنما
كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث في
النفوس ظنوناً وأوهاماً . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة
وبراعة من الأهواء والأغراض ، فيدرسها محملاً ناقداً ، مستقصياً في النقد
والتحليل ؛ فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبتته
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 تاريخية

صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير ؛ طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق التكليف والنحل . فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحفظ بحريتنا كاملة ، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر . ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش ، لا تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه باطلاً ، وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن .

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخفاً للعصر الذي تلى فيه ، فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع 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 والأفانيس والأسفار 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 أنا نحرص على الإيجاز لضررنا لك أمثالا

أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنحول . ولسنا ندري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والآداب العربي من سائر الأمم والآداب . ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينتسب إلى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربى كغيره من الأجيال ، خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبى ، وهذا الخيال قد جد وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التى تروى لا عن العصر الجاهلى وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى سميناهـا « حديث الأربعاء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى . ويجب حقاً أن نلغى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ؛ لأنه ورد فى كتاب الأغاني أو فى كتاب الطبرى أو فى كتاب المبرد أو فى سفر من أسفار الجاحظ . نعم ! يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغى وجودنا الشخصى ، وأن نستحيل إلى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لايعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان . وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ، وهذا يحفظ أخلاطاً من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان

المبرد وثالثة بلسان ثعالب 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 ، ولا
نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحصيل
في غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطربنا — كما اضطرت غيرنا من
 قبل — إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف
 التي تحيط بأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقدر أحداً من الذين يعاصرونني
 ولا أبرئه من الكذب والنحل ، ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب ، فإذا
 تحدث إلى بشيء أو نقل لي عنه شيء ، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى ،
 وأحلل وأدقق في التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم
 يقدس المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم
 يحبون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الحديد ؛ فهم يبيعون ويشترون
 ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم
 الخاصة كما يدبرها سائر الناس في مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فما
 بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين ، ولا يصطنعونها
 بالقياس إلى القدماء ؟ وما بالهم إذا كانوا يحبون التصديق والاطمئنان إلى هذا
 الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوي عشرين ، بل
 يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويسامون حتى ينتهوا إلى ما يريدون ؟
 ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون
 إليهم لكانوا مضرب الأمثال في الغفلة والبلية والحمق ، ولكانت حياتهم

كدّاً وضنكاً وعناء ، ولكننا نحمد لهم الله ؛ فهم بالقياس إلى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ، وهم يشتررون اللحم كما نشتره ، ويبذلون في الخبز والسمن مثل ما نبذل وإذن فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ولا يشكون في هؤلاء ؟

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

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجماً ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هي الآن (١) .

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ، ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ، ثم يهبط بيده إلى فمه فيزرد شواءه ازدرداً (٢) .

(١) يروي السيوطي في كتابه « الأوج في خبر عوج » (نسخة خطية بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص ٤٢) أن بعض المفسرين قال إن عنقود العنب كان لا يحمله إلا أربعة رجال يقلونه على لوح من الخشب بينهم ، وإن الرماة تسع في جوفها خمسة أو أربعة رجال . ويروي القرطبي في تفسيره أن حبة القمح كانت كللكي البقر .

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

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ فخذ أحدهم جسراً يعبر عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين ، يؤمن العامة بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزعته . وهذا الإيمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلاً كانت أشد استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الأبدان كانت أعظم حظاً من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لانراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى . فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً ، وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، وكانوا أقوى منهم حافظة ، وكانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لأنهم قدماء ، لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي . أليس العصر العباسي عصرًا ذهبيًا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه !

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرًا من المحدثين ، ولكننا لانزعم أيضاً أنهم كانوا خيراً منهم ، وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصور طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تتغير هذه

الطبايع . 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 ، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نؤدى لعقولنا حقها ، ونؤدى للعلم ما له علينا من دين . وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون ، وحياتهم حين يبيعون ويشتررون . وإذن فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي ؛ لنرى إلى أى شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار . ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة .

٢ - شعر اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك ، وهم يحصون شعراء يمينيين يروون

(١) عقد المبرد فصلاً في تكاذيب الأعراب فراجع في كتاب الكامل ص ٣٤٧

(٢) راجع في هذا الكتاب المزهري للسيوطي جزء ثانٍ ص ٢٤٨ وما بعدها وراجع

أيضاً في ذلك فصلاً لأبي هلال العسكري في كتابه الصناعتين جزء ٢ صفحة ٥١ طبع

الآستانة سنة ١٣٢٠

لبعضهم قصائد ، ولبعضهم مقطوعات ، ولبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً ، وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكننا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً ، لانقول موقف الحبيطة والشك بل موقف الرفض 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 الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ، ولا بد من أن تكون السنة اليمنية فصيحة عذبة منطلقة بجيد الشعر ورديته ، كما كانت السنة العدنانية عامة والمضرين 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 استعاروا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التي تركوها والتي استكشفت ، والتي عرضنا عليك طائفة منها . لو قد فعلوا لاتخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة ، كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم بالكلام . ولكننا لا نعرف نقشاً واحداً يمينياً كتب بلغة قريش ، أو بلغة تقارب لغة قريش ، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . وإذن فكيف

نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان : إحداهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخيلد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلتهم ، والأخرى تتخذ للشعر والسجع ، وللشعر والسجع وحدهما ؟

ونحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال إنها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ، ونسيت لغة آبائها واتخذت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها إن صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء ؛ لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة ، وأن العدنانيين هم العاربة ، وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان إسماعيل بن إبراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على أن فَسَادَ رَأْيُ الْقَدَمَاءِ فِي هَذَا الشَّعْرِ الْيَمَانِيِّ لَا يَقِفُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ الَّذِي بَيْنَاهُ ؛ فَهُمْ يَرَوْنَ شَعْرًا عَرَبِيًّا قَرَشِيًّا واللّهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز ، وإنما استقروا حيث كان آباؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

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

ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن

من القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور . ويكفى أن نقرأ هذا الشعر الذى يضاف إلى جرهم لنعرف أن هذا الأمر كله خلط واضطراب ، وأن هذا الشعر الذى يضاف إلى الذين عاصروا إسماعيل إنما هو كشعر عاد وثمود وطسم وجديس ، لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفاً ، رغبة فى الفكاهة ، أو تزيين القصص ، أو تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصام العرب حولها . انظر إلى هذا الشعر الذى يضاف إلى مضاض بن عمرو ومن أصهار إسماعيل :

كان لم يكن بين الحجون إلى الصفا	أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولم يتربع وسطه فجنوبه	إلى المنحنى من ذى الأريكة حاضر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا	صروف الليالى والحدود العواثر
وأبدلنا ربى بهام دار غربة	بها الذئب يعوى والعدو الخامر
أقول إذا نام الخلى ولم أنم	أذ العرش لا يبعد سهيل وعامر
وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها	وحمير قد بدلتها واليحابر
فإن تمل الدنيا علينا بكل كل	ويصبح شر بيننا وتشاجر
فنحن ولالة البيت من بعد نابت	نمشى به والخير إذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته	فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدرة	كذلك يا للناس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثاً وكنا بغبطة	كذلك عضتنا السنون الغواير
وسحت دموع العين تبكى لبلدة	بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شعرى من بأجساد بعدنا	أقام بمفضى سيله والظواهر

فبطن منى أمسى كأن لم يكن به مضاض ومن حَبَى عدى عمائر
 فهل فرج آت بشيء فجبه وهل جزع منجيك مما تحاذر (١)
 فلو صح هذا الشعر لكانت اللغة التي تعلمها إسماعيل بن إبراهيم من
 أصهاره الجرهميين قبل الإسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التي
 تراها في هذا الكلام سهلة لينة ، لا شدة فيها ولا تعب ، مستقيمة قواعد
 النحو والصرف والعروض والقافية ، على ما كانت تستقيم عليه للقرشين
 أيام النبي وبعد ظهور الإسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على
 التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة .
 على أن الرواة — كما قدمت لك — يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر
 فيه ، فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر إليهم إسماعيل . وليس في ذلك
 شيء من الغرابة ؛ فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عاربة ، وإنما
 الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة
 وأبعد عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم .
 على أن ذلك قد لا يكون غريباً ؛ فرب تلميذ تفوق على أستاذه ، ورب
 عرب مستعربة كانت أملك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر
 إلى هذا الشعر الذي يضاف إلى حسان بن تُبَع :
 أيها الناس إن رأيي يريني وهو الرأي طوفة في البلاد

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

بالعوالى وبالقنابل تَرْدِي بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربى جحفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندق وإياد والبهليل حمير ومراد
فإذا سرت سارت الناس خلفى ومعى كالجبال فى كل وادى
سقىنى ثم سقى حمير قومى كأس خمر أولى النهى والعماد (١)

فما ترى فى هذا الشعر لاسيما حين تقيسه إلى ما قدمناه لك فى الكتاب الثانى من نصوص حميرية ، وتقرن بينه وبين هذه النصوص فى اللفظ والنحو والصرف ؟ وقد يكون من الإطالة وإضاعة الوقت أن نمضى فى رواية هذا الشعر ، وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف إليهم ، وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل إلى شئ من جد القول . فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا السماء السابعة ، وأن يهبطوا حتى يصلوا الأرض السابعة ، دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب فى العصور التى يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قدمنا لك فى الكتاب الثالث الأسباب التى دعت إلى نحل هذا الشعر وأمثاله لتجديد الإيمانى ورفع شأنها ، وإثبات أن لها سابقة فى الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضرين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر أنك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف إليهم من الشعر ، فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف إلى امرئ القيس ، وسنعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن في الجاهلية إذن شعراء ، وما كان ينبغي أن يكون لها شعراء ؛ لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلاماً يكفي لأن تتخذها لغة الشعر . ومع ذلك ف تفسير هذا الشعر وانتسابه إلى قائله لا يحتاج مشقة ولا إلى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك في الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمنيين إلا رأيته متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث : متصلاً بالدين ، متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير ، ولولا اتقاء الإطالة لضربنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذي لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الإسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدمناها .

ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إنما تذكر ويروى لها الشعر بإزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بإزاء ما كان حول الكعبة من خصومة (١) في قصة لاشك في أنها متكلفة مصطنعة ، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال ، وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بإزاء ما يقال من أن بعض ملوك حمير قد غزا فأمعن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر

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

وفي ابن كثير جزء ثاني صفحة ٢٠٥ وما بعدها

بعضهم أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى سئموها ، فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس ، وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره من قدمنا الإشارة إليهم^(١) ويدكر بعضهم بإزاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية فانصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة ، فُتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة ، وزعموا أن العدنانية أذعنّت للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ، ثم بدا لها فتارت بساداتها وانتصرت عليهم ، وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ، ثم ينتقلون من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي ، فيروون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربي العدناني .

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

هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطقت

فما 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 ثبت لوضعت مسألة اللغة الأدبية في اليمن موضع البحث ، ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلا ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً ، وإنما هو شعر إسلامي أنشأته العصبية المضرية اليمنية . وهنا تقف أمام طائفة من الأعاجيب في تفنن القصاص لإرضاء العصبيات وتأيدها . فأت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب الثاني ترى عجباً :

ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يشنون على مضر ويغلون في مدحها والإشادة بذكرها ؛ وذلك لأن النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ، ومنها الكهلاني ، وقد انهزمت — فيما يقول القصاص — جموع اليمن هزيمة منكرة ، وأسرت طائفة من ساداتهم وأسرقائدهم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت ، وانطلقت ألسنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة ، فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة إلى الإسراف في الثناء على التميميين ، وما كان لهم من شجاعة وبأس وإقدام . ولكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه ، وإنما هو شعر صنعته قصاص تميم والمروجون للعصبية التيممية ، وقصدوا إلى إنطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضرين عامة وتميم خاصة . وإليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير ، لا في مادتها ولا في معناها . فانظر أولاً إلى هذه القصيدة التي

تضاف إلى عبد يغوث ، وأقرأها ، وما أرى إلا أنك ستذكر - كما ذكرت
 أنا حين قرأتها - قصيدتين شائعتين : إحداهما للملك بن الريب التميمي
 يرثى بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت أيام معاوية^(١) ، والأخرى
 اللامية المشهورة التي تضاف إلى امرئ القيس ، والتي ستحدث عنها
 بعد حين ، والتي مطلعها « ألا انعم صباحاً » :

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا	فما لكما في اللوم نفع ولا ليا
ألم تعلمنا أن الملامة نفعها	قليل وما لومي أخى من شماليا
فيا راكباً إما عرضت فبلغن	ندامى من نجران أن لا تلاقيا
أبا كرب والأيهمين كليهما	وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا
جزى الله قومي بالكلاب ملامة	صريحهم والآخرين المواليا
ولو شئت نجتنى من الخيل نهدة	ترى خلفها الحوم الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذمار أبيكم	وكان الرماح يختطفن المحاميا
وقد علمت عرسى مليكة أننى	أنا الليث معدواً عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لسانى بنسعة	أمعشر تيم أطلقوا عن لسانيا
أمعشر تيم قد ملكتم فأسججوا	فإن أخاكم لم يكن من بوائيا
فإن تقتلونى تقتلوا بى سيداً	وإن تطلقونى تحاربونى بماليا
أحقاً عباد الله أن لست سامعا	نشيد الرعاء المعزين المتاليا
وتضحك منى شيخة عبشمية	كأن لم ترى قبلى أسيراً يمانيا

(١) أولها : ألا ليت شعرى هل آيين ليلة
 ويقول أبو عبيدة : إن الذى قاله ثلاثة عشر بيتاً والباقي منحول ولده الناس عليه .

وظل نساء الحى حولى رُكَّداً يراودن منى ما تريد نساءيا
وقد كنت نهار الحزور ومعمل المطى وأمضى حيث لاحت ماضيا
وأصدر بين القينتين ردائيا
وكنت إذا ما الخيل شمسها القنا
وعادية سومَ الجراد وزعتها
كأنى لم أركب جواداً ولم أقل
ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل
لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا (١)

وانظر إلى هذه القصيدة التى تضاف إلى البراء بن قيس الكندى وحدثنى
بعد ذلك ، أنظن أن تمياً يستطيع أن يثنى على تميم بخير مما أثنى به هذا
الكندى الموتور ؟ بل أنظن أن مضرباً يستطيع أن ينال اليمانية بشر مما
نالها به هذا اليماني من قبيح المسبة ؟

قتلتنا تميم يوماً جديداً قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقاً نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرت فى الأزد والمذاحج طرا وبكيل وحاشد الأنياب
وبنى كندة الملوك ونلحم وجذام وحمير الأرباب
ومراد وخشم وزيد وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد وسعد خلقت فى الحروب سوط عذاب
تركزنى مسهداً فى وثاق أرقب النجم ما أسيع شرابي

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 يقوم غضاب
 أسد حرب محوطة الأنساب (١)

وهذه القصيدة التي تضاف إلى وعلة بن عبد الله الحرمي أبلغ من قصيدة
 البراء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعي على اليمانية . وكلتاها
 تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم . حتى إن التكلف ليلمس
فيهما لمساً ، كما يلمس في المنظومات العلمية ، ولا سيما حين تعرضان
لنظم أسماء القبائل والأشخاص — قال وعلة :

حين جاشت على الكلاب أخاها
 وتميم صقورها وبزاها
 يا نهـد يخافها من يراها
 كره الطعن والضراب سواها
 مثل طسم وحير وصداهها
 وابتغوا سلمها وفضل نداها

خائفاً للردى ولولا دفاعي
 لسقيت الردى وكنت كقوى
 تذرف الدمع بالعويل نسائي
 فليعني على الألى فارقوني
 كيف أبغى الحياة بعد رجال
 منهم الحارثي عبد يغوث
 في مئين نعدّها ومئين
 برجال من العرانيين شم

عدلتني نهـد فقلت لنهد
 يوم كنا لديهم طير ماء
 لا تلوموا على الفرار فسعد
 إنما همها الطعان إذا ما
 تركوا مذحجاً حديثاً مشاعاً
 يا لقحطان وادعوا حيّ سعد

إن سعد السعود أسد غياض
فضحت بالكلاب حاربين كعب
أسلموا للمنون عبد يغوت
بعد ألف سقوا المنية صرفا
ليت نهداً وجرحهما ومراداً
عن تميم فلم تكن فقع قاع
تبتدرها ربابها ومناها (١)

وليس خيراً من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه إلى الصحة ما يضاف إلى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الأول ، وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندي أمام ربيعة . وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الربيعية هي التي أنطلقت أولئك الشعراء بهذا الشعر ، لزم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربيعيين من ناحية أخرى . ولنضرب لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذي يضاف إلى معد يكرب بن الحارث في رثاء أخيه شرحبيل :

إن جنبي عن الفراش لناني
من حديث نمي إلى فلا
مرة كالذعاف أكتمها النسا
من شرحبيل إذ تعاوره الأروا
يا ابن أمي ولو شهدتك إذ تد
لتركبت الحسام تجرى ظباه
كتجاني الأسر فوق الطراب
ترقأ عيني ولا أسيغ شرابي
س على حر ملة كالشهاب
ح في حال لذة وشباب
عو تميأ وأنت غير محاب
من دماء الأعداء يوم الكلاب

ثم طاعت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبز ثيابي
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يتقن بالأذئاب
ويحكمكم يا بني أسيد إني ويحكم ربكم ورب الرباب
أين معطيكم الجزيل وحاييكم على الفقر بالمئين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيف على نحره كنضح المذاب
فارس يضرب الكماة جرىء تحته قارح كلون الغراب (١)

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر في غير تردد ولا اضطراب
ما يضاف إلى المضرين أنفسهم مما يتصل بيومي الكلاب وغير يومي الكلاب ،
من هذه الأيام التي كانت بين اليمينية والمضرية قبل الإسلام . فكل هذا
الشعر من نحل القصاص وتكلفهم ، قصدوا به إلى الفكاهة حيناً ، وإلى
تزيين القصص وتكميله حيناً آخر ، وإلى نشر الدعوة والترويح للعصبية مرة
ثالثة . وسترى حين تتقدم في قراءة هذا الكتاب أنا سنقف هذا
الموقف بإزاء طائفة كثيرة من الشعر الذي يتصل بالمواقع والأيام التي
كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمينيين
والربيعيين من ناحية والمضرين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر
الذي يضاف إلى اليمينيين والربيعيين كما رأيت وكما ستري متصلة بهذه الأيام
والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجي ، وقل أن تعرف لأولئك
وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذ وسيلة إلى تسجيل طائفة من المفاخر
أو طائفة من المثالب التي كانت تضاف إلى قبيلته . في حين أن الأمر على غير

ذلك بالقياس إلى المضرين ؛ فلهم شعرهم الذي لا شك في أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعي وتكلف . لهم شعرهم الذي يتصل بالقصص والأيام والعصبيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالعصبيات ، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة ، ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر إذا فكرت مختلف ؛ فحظ اليمن 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 فحل ، وإنما شعراء اليمانية في الإسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخي صحيح كوضاح اليمن ، أو هم ضعاف متأخرون في الطبقة ، وإنما نريد العصر الأموي وصدر الإسلام ، فأما في العصر العباسي فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالى أنفسهم ؛ فلا ينبغي إذن أن يعتد بالطائيين ولا بالسيد الحميري ! فهؤلاء كانوا كأني نواس وابن الرومي والمتنبي ، الذين لم يكونوا من العرب في شيء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة ، وقالوه في غير لغتهم الطبيعية ، أو قل إنهم قالوه في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب .

ليس لليمن في الجاهلية شعراء ، وحظها من الشعر في الإسلام قليل ضئيل . وذلك ملائم لطبيعة الأشياء ؛ فلم تكن اللغة العربية لغة اليمن في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية ، ويتكلف الشعر فيها ؛ فكان حظهم في هذا كحظ الموالى من الفرس الذين تعلموا العربية وتكلموا الشعر فيها ، لأسباب سياسية وعصبية ، كما رأيت

في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في الإسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة ، متصلين بالأحزاب والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان ، وقد كان شاعر اليمانية وشاعر عيد الرحمن بن الأشعث خاصة (١) وقد قتله الحجاج .

أما ربعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضرين ، ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربعة شعراء فحولاً في الجاهلية ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول إلا شيئاً قليلاً من الشعر ، نحن مضطرون إلى رفضه ، كما سنرى عند ما نعرض لشعر ربعة بعد حين . فإذا جاء الإسلام فحظ ربعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائماً . ولربعة فحول في الإسلام استطاع أن يناهض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربعة شاعر آخر دون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربعة شعراء آخرون ، ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضاً ملائم لطبيعة الأشياء ، فقد كانت ربعة عدنانية ، نريد أنها كانت من عرب الشمال قريبة الموطن والنسب واللغة من المضرين ، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل الإسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حمل على شعرائها حملاً . فلما كان الإسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالي ، فنجم فيها الشعراء ونبع فيها الأخطل والقطامي . فأما مضر فقد كان لها في الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة منها ،

في قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة
 وفناً ، وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة عقلية
 فنية في هذا الإقليم من جزيرة العرب . فلما جاء الإسلام لم تضعف
 هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها ، وكثر عدد الشعراء وكثر النابهون
 منهم ، واشتدت الحصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموي وصدر
 من العصر العباسي فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر ،
 أصيل وطبيعي ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر ، وقوى حين
 قويت هذه النهضة ، وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر في
 الإسلام إلى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة ، على
 حين لم يكن الشعر طبعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة ؛ فتفاوت حظ
 اليمنيين والرابعين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قريبهم من
 أهلها واستعدادهم لإتقانها وحظهم من الفن الأدبي .
 ومن هنا ترى أن النظرية التي أشرنا إليها في الكتاب الثاني ، وهي نظرية
 تنقل الشعر في القبائل ، ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة
 للواقع من طبيعة الأشياء . فلنأخذ 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 أقرب
 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 وحاربهم بسلاحهم وهو الشعر ، وهذه الأمم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين .

وهنا اعتراض نظنه آخر سمهم في كثانة أنصار القديم ، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء : فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاعا شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية ، وقد صح هؤلاء الشعراء — فيما يظهر — شعر كثير . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، ولن نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبع فيه ، وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن ، فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الأنصارى من نوابغ الشعراء . وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ، ليسوا أقل حظاً في الإجابة من شعراء مضر ، ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمينيون ليس غير . وكل هذا حق ، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء ، وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر؛ لأن هذا الشعر مضرى ، ولأن أصحابه مضرىون . فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمينيون ، ولأنصار القديم أن يعدّوهم يمينيين ، ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمنية ، وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ، ولا نعرف عنهم شيئاً

قبل قدومهم إلى الحجاز ، بل لا نعرف متى قدموا إلى الحجاز ؛ فهم
عندهنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى .
وهذا كل ما نريد عند ما نذكر المصريين ؛ فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا
نستعمل ألفاظ مضر وربيعه وعدنان وقحطان وحير لا نريد بها معانيها التي
كان يفهمها النسابون ، وإنما هي ألفاظ شاعت ؛ وألفها الناس فنحن نستعملها
ونريد بها المواطن الجغرافية . فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر
ولاربيعة ، وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن
التي كانت مستقر هؤلاء العرب ، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل
الإسلام ظاهرة في الحجاز ونجد . فإذا ذكرنا مضر فإنما نريد هؤلاء
العرب الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهرًا لحياتهم الأدبية .
ومن الذي يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة
اتصالاً تاريخياً صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا
من طروادة إلى إيطاليا . وقل مثل ذلك في كل هذه الأحاديث التي
تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ؛ فقد زعم بعض اليونان
أنهم من سلالة الفينيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين .
ونحن الآن عرب من الوجهة الأدبية مهما يكن نسبنا في حقيقة الأمر ،
لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من
الشعوب التي غزت مصر واستقرت فيها ، فذلك كله لا يغير حقيقة
علمية واقعة ، وهي أن لغتنا هي اللغة العربية القرشية ، لا نعرف غيرها
لغة طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الأنصار ومن إليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية ، وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشعر هؤلاء الأنصار مضرى 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 به العرب كلها في عصر من العصور ، حتى اختلفت في أنه أكبر شعراء العصر 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 عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس . ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعراً ، ولكنهم لا يرون هؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغنى . وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن

تضاف إلى هؤلاء الشعراء بعد العهد وتقدم الزمن وقلة الحفاظ . وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلاً من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتهي بك 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 .

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

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

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأي شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن

اسمه خندج بن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وأمه فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة . وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً ، أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً .

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أو قد أراني مكرهاً على الاطمئنان إلى آراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها ، ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً ! فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة ، وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح ، فالكثرة في العلم لا تغني شيئاً . وإذن فليس من سبيل إلى أن نقبل قول الكثرة في امرئ القيس ، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة . وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على هذا النحل وتكلف القصص .

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

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا في عصر متأخر ، في عصر الرواة المدونين والقصاصين . فأكبر الظن إذن أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً . وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته قبيلة كندة في الحياة الإسلامية ، منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس^(١) ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — إلى النبي أن يرسل معهم مفقهاً يعلمهم الدين . ونحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في النجير وأنزلها على حكمه ، وقتل منها خلقاً كثيراً ، وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأصاب وأصهر إلى أبي بكر ف تزوج أخته أم فروة^(٢) وخرج — فيما يزعم الرواة — إلى سوق الإبل في المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عقراً ونحراً حتى ظن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الإبل أموالهم ، وكانت هذه الحجرة الفاحشة وليمة عرسه^(٣) ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام ، وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه

(١) راجع تاريخ ابن كثير جزء ثالث صفحة ١٨٠

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

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

(٣) أسد الغابة جزء ١ صفحة ٩٨

في هذا كله^(١) وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر عليّاً على معاوية ، وأكره علياً على قبول التحكيم في صفين^(٢) ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة ، عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر ابن عدى الكندي . ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثراً قوياً عميقاً مثل هذا الرجل في صورة الشهيد^(٣) ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرض ملك آل مروان لازوال ، وكان سبباً في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلبجأ إلى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس ، ثم استيأس فعاد إلى ملك الترك ، ثم غدر به هذا الملك فأسلمه إلى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق ، ثم احتز رأسه وطوّف به في العراق والشام ومصر^(٤) .

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية ، وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين ، لاتصطنع القصص ولا

(١) تهذيب التهذيب جزء ١ صفحة ٣٥٩

(٢) المصدر نفسه

(٣) الأغاني ج ١٦ صفحة ٢ وما بعدها

(٤) راجع الكامل لابن الأثير ج ٤ صفحة ١٩١-١٩٢ ، ٢٠٦-٢٠٧

تأجر القصاص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! . ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصاص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم : كان له قاصٌّ يقال له عمر بن ذر ، وكان شاعره أعشى همدان (١) .

فما يروى من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث ؛ فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بئثار أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقماً لحجر بن عدى ؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طامعاً في الملك ، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بنى أمية استهالاً للملك ، وكان يطالب به . وهي تمثل لنا امرأ القيس متنقلاً في قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلاً في مدن فارس والعراق . وهي تمثل لنا امرأ القيس لاجئاً إلى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن ابن الأشعث لاجئاً إلى ملك الترك مستعيناً به . وهي تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كان له أسدى في القصر (٢) وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهي تمثل لنا بعد هذا وذلك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائداً من بلاد الترك .

(١) الأغاني ج ٥ صفحة ١٥٣

(٢) راجع الكامل لابن الأثير ج ١ صفحة ١٨٥

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

ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله أيسر . فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة إليها ، وإذن فشأنه شأن هذه القصة نحل لتفسيرها أو تسجيلها ، ونحل لتمثيل هذا التنافس القوى الذي كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقنعك ، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي . قيل ونحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا أحد القسمين . وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية ، ولنا في هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

ونخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب

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

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار
 التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب ؛ فهي محدثة نحت حين
 تنافست القبائل العربية في الإسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي
 أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء
 بعض هذا ؛ فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف

إلى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ إليه منحولة ،
 نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل (١) . وأكبر ظننا أن دارم
 ابن عقال لم ينحل القصيدة وحدها ، وإنما نحل القصيدة كلها ، ونحل
 ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموءل الذي قتل بمنظر من أبيه
 حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، ونحل قصة الأعشى الذي استجار
 بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

حبالك اليوم بعد القد أظفاري
 وطال في العجم تردادي وتسياري
 مجدداً أبوك بعرف غير إنكار
 وفي الشدائد كالمستأسد الضاري
 في جحفل كهزيع الليل جرار
 قل ما تشاء فإني سامع حار
 فاختر وما فيهما حظ لاختار
 أقتل أسيرك أنى مانع جاري
 وإن قتلت كريماً غير غوار
 رب كريم وبيض ذات أطهار
 وحافظات إذا استودعن أسراري
 ولم يكن وعده فيها بختار (٢)

شريح لا تتركني بعد ما علقت
 قد جلت ما بين بانقيا إلى عدن
 فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم
 كالغيث ما استمطروه جاد وابله
 كن كالسموءل إذ طاف الهمام به
 إذ سامه خطتي خسف فقال له
 فقال غدر وثكل أنت بينهما
 فشك غير طويل ثم قال له
 أنا له خلف إن كنت قاتله
 وسوف يعقبنيه إن ظفرت به
 لا سيرهن لدينا ذاهب هدر
 فاختر أذراعه كي لا يسب بها

(١) الأغاني ج ٨ صفحة ٧٠

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

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

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

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

ومهما يكن من شيء ، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا على أن
 نتصور أن شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ

القيس في رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها .

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرئ القيس إنما هو من عمل القصاص ، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني من شعر امرئ القيس ، وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل بها ، ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الأولى : * فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل *

والثانية : * ألا انعم صباحاً أيها الطفل البالي *

فأما ما عدا هاتين القصيدتين ، فالضعف فيه ظاهر ، والاضطراب فيه بئس ، والتكلف والإسفاف يكادان يلمسان باليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهي أن امرأ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يمني ، وشعره قرشي اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعراجه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز ، بل في لغة قريش خاصة؟ سيقولون: نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان ، وكان أبوه ملكاً على بني أسد ، وكانت أمه من بني تغلب ، وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . ولكننا نجعل هذا كله ، ولا نستطيع أن نثبتة إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس . ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه منحول .

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 هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت ، وإنما 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 هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرئ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يمني . فمهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محو تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء لحلوا هذه المشكلة . ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرئ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة - فيما يقولون - وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هذه قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصفت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفسدت ما بين القبيلتين الأخنتين بكر وتغلب^(١) . فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف

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

واحد إلى مقتل خاله كليب ، ولا إلى بلاء خاله مهلهل ، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بى تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بنى 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 نؤمن ونطمئن إلى كل ما يحدث به القدماء عن امرئ القيس . نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يجب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ؛ فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث .

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

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

ترى بحر الآرام فى عرصاتها
كأنى غداة البين يوم تحملوا
وهم يشكون فى هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلت عصامها
وواد كجوف العير قفر قطعتـه
فقلت له لما عوى : إن شأننا
كلانا إذا ما نال شيئاً أفاته
على كاهل منى ذلول مرهل
به الذئب يعوى كالخليع المعيل
قليل الغنى إن كنت لما تمول
ومن يحترث حرثى وحرثك يهزل (٢)

وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً فى رواية القصيدة فى ألفاظها وفى ترتيبها، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيتاً مكان بيت. وليس هذا الاختلاف مقصوراً على هذه القصيدة، وإنما يتناول الشعر الجاهلى كله. وهو اختلاف شنيع يكفى وحده لحملنا على الشك فى قيمة هذا الشعر. وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربى، فخیل إليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف، وأن الوحدة لا وجود لها فى القصيدة، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها فى القصيدة أيضاً، وأنتك تستطيع أن تقدم وتؤخر، وأن تضيف إلى الشاعر شعر غيره دون أن تجد فى ذلك حرجاً أو جناحاً، ما دمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية.

وقد يكون هذا صحيحاً فى الشعر الجاهلى؛ لأن كثرة هذا الشعر منحولة مصطنعة. فأما الشعر الإسلامى الذى صحت نسبته لقائله فأنا أتحدى أى ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده. وأنا أزعم أن وحدة القصيدة

فيه بينة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها في أى شعر أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجاً للشعر العربي ، مع أن هذا الشعر الجاهلي - كما قدمنا - لا يمثل شيئاً ولا يصلح إلا نموذجاً لعبث القصاص وتكلف الرواة .

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

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
وهذان البيتان أشبه بتكلف المشرط والخمس منهما بأى شيء آخر .
فإذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف فى أنه دخيل فى القصيدة ، فقد نستطيع أن نرد القصيدة إلى أجزائها الأولى . وهذه الأجزاء هى أولاً وقوف الشاعر على الدار ، وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه إلى الصيد ، وما يتوصل به إلى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

ولنسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من نحل الفزدق منه بأن يكون جاهلياً . فالرواة يحدثوننا أن الفزدق خرج فى يوم مطير إلى ضاحية البصرة ، فاتبع آثاراً حتى انتهى إلى

غدير وإذا فيه نساء يستحمن ، فقال ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة
جلجل ، وولى منصرفاً . فصاح النساء به : يا صاحب البغلة ، فعاد
إليهن . فسألته وعزمن عليه ليحدثهن بحديث دارة جلجل ، فقصص
عليهن قصة امرئ القيس ، وأنشدن قوله :

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

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

أما وصف امرئ القيس لخليلته ، وزيارته لها ، وتعجشمه ما تعجشم
للوصول إليها ، وتخوفها الفضيحة حين رآته ، وخروجها معه وتعفيها آثارهما
بذيل مرطها ، وما كان بينهما من لهو ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه
بأى شيء آخر . فهذا النحو من القصص الغرامية في الشعر فن عمر بن
أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً
أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه
هذا النحو ، ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ، ولا يشير أحد من النقاد

إلى أن ابن ربيعة قد تأثر بامرئ القيس ، مع أنهم قد أشاروا إلى تأثير
 امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف . فكيف يمكن
 أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن أبي
 ربيعة ، والذي كوّن شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟
 وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تك
 تشك في أن هذا الغزل هو ابتكاره ابتكاراً ، واستغله استغلالاً قوياً ،
 وعرفت العرب له هذا الغزل مثل هذا في هذا القصص الغرامى الذى تجده
 في قصيدة امرئ القيس الأخرى : * ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى * .
 ففي هذا الغزل الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق . ونحن
 نرجح إذن أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس : أضافه
 رواة متأخرون من الشعراء الإسلاميين .

بقى للمؤلف ولا سيما وصف الفرس والصيد ، ولكننا نقف فيه
 موقف النقد أيضاً . واللغة هي التي تضطرننا إلى هذا الموقف . فالظاهر أن
 امرئ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسيول والمطر . والظاهر
 أنه قد أحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال
 هذه الأشياء في هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قالها في شعر آخر ضاع
 وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر ، وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة
 من شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه إلى شاعرنا القديم ؟ هذا
 ما نذهبنا الذى نرجحه . فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد ،
 وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما إلى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك في

أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ريح امرئ القيس ، ولكن من ريحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منحولة نحلا وهي القصيدة البائية التي يقال إن امرأ القيس أنشأها يخاطم قهليقة بن عبدة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة لوزنهما قصيدة امرئ القيس فطلعهما :

خليلي مرأى على أم جندب لنقضي لوزنهما قصيدة امرئ القيس فطلعهما :

ذهبت من الهجران في كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب ويكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية واضحة على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة ، بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معاً ، وعلى أن البيتين اللذين يضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يروي لامرئ القيس ، وهو يعلل هذا فأدر كهن ثانياً من عنانه يمر كمر الراح المتحلل من به والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يروي لعلقمة وهو : فليسوط أهوب وللساق درّة ولزجر منه وقع أهوج منعبد وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصيتيهما

الشاعرين ، بل أنت لاتجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً غريباً منظوماً في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلاً . وأكبر الظن أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحكم بينهما ، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على النحل . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخليل ، ووصف العرب إياها : أيهما أقدر عليه وأحذق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة .

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

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

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره ، فكانت النتيجة محزنة جداً :

ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره . وليس علينا في ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يحدثوننا عن عبيد بشيء يقبل التصديق : إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات ، كان صديقاً للجن والسماء معاً ، عمر عمرًا طويلًا يصلون به إلى ثلاثة قرون ، ومات ميتة منكرة : قتله النعمان ابن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه . والرواة يعرفون شيطان عبيد واسم هذا الشيطان هبيد . وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هبيد ما كان عبيد » . وقد رويوا لهبيد هذا شعراً ، وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو من لذة وعجب ^(١) ، ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة . فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً . فالرواة يحدثوننا بأنه مضطرب ضائع ، وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه « طبقات الشعراء » أنه لم يبق من عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ^(٢) ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أقفر من أهله ملحوبُ فالقطبيات فالذَنوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ^(٣) . ولكن رواية آخرون يروون هذه القصيدة كاملة ، ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس

(١) راجع مقدمة جمهرة أشعار العرب للقرشي

(٢) صفحة ١ (٣) صفحة ٣١

ومعارضته ، وفي استعطاف حجر على بنى أسد^(١) . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منحولة لا أصل لها ، وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يشتمها القرآن ، فيقول :
والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب
فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظاً له من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

يا ذا المخوفنا بقة ل أبية إدلالاً وحيناً
أزعمت أنك قد قتلنا سراتنا كذبا ومينا^(٢)
لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية .
ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه ، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير ، والحكم عليه أيسر . وإذن فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضاً كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الإمامة الصغيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرئ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وأن الكثرة

(١) الأغاني ج ١٩ صفحة ٥٧

(٢) الأغاني ج ٧ ص ٨٥ ومختارات ابن الشجري صفحة ٩٠

المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفى شيئاً بالقياس إلى العصر الجاهلي ، لا نستثنى من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلامة :

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 من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور الإسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره ، على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات من القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ، وهي هذه الأبيات التي يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤ - عمر بن قميئة - مهلهل - جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما - فيما يقول الرواة - صديقاً له ، صحبه في رحلته إلى قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمر بن قميئة . وكان الآخر خال امرئ القيس - فيما يقول الرواة - وهو مهلهل بن ربيعة (١) . ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين ، فسترى بعد قليل من

التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ،
 وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .
 ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهاً
 غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا
 الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك
 المجهول الذي لا يعرف عنه شيء ، قلنا أنه ضلُّ بن قُلٍّ . وكانت العرب
 تسمى عمر بن قميئة عمراً الضائع ، فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام
 فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر ، أليس قد رحل
 مع امرئ القيس إلى القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو
 إذن عمرو الضائع ؛ لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا
 الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما
 ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا ،
 كما لم يعرف من امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسميهما ، ووضعت
 له قصة كما وضعت لكل من صاحبه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل
 على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عمر طويلاً ، وعرف امرأ القيس وقد انتهت به
 السن إلى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم
 سنّه (١) قال ابن سلام : « إن بني أقيش تدعى بعض شعر امرئ القيس

لعمر و بن قميئة ، وليس ذلك بشيء (١) . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ؛ فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمر و بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس ؛ فهو شعر محدث محمول .

وإذا كان عمر و بن قميئة لا يعترف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به 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 شبابه الأول ، وإذن فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر . ولكن مالنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أول من قصد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكأن امرأ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه ، ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمان كله ، بدئ 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 عمر و بن قميئة التى يرويها الرواة ليست شيئاً قيمياً ، وإنما هى حديث كغيره من الأحاديث . فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلاً فكفله عمه ، ونشأ عمرو جميلاً وضىء الطلعة ، فكلفت به امرأة عمه وكتمت ذلك ، حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى ، فلما جاء دعتة إلى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر وانصرف .

ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة ، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغليظ وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر ، فغضب الرجل على ابن أخيه (١) . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم من يزعم أنه هم بقتله ، فهرب إلى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومهما يكن من شيء فقد اعتذر الشاب إلى عمه في شعر نروى لك منه طرفاً لتلمس بيدك ما جاء فيه من سهولة ولين وتوليد .

خليلى لا تستعجلا أن تزودا
فما لبثي يوماً بسائق مغم
وإن تنظرا في اليوم أقض لبانة
لعمرك ما نفس يجحد رشيدة
وإن ظهرت منى قوارص جمّة
على غير جرم أن أكون جنيته
لعمري لنعم المرء تدعو بخلة
عظيم رماد القدر لا متعبس
وإن صرحت كحل وهبت عريه
صبرت على وطء الموالى وخطبهم
ولم يحم حرم الحى إلا محافظ
ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القارئ

وأن تجمعاً شملى وتنتظرا غدا
ولا سرعتى يوماً بسائقة الردى
وتستوجبا منّا على وتحمدا
تؤامرنى سوءاً لأصرم مرثدا
وأفرغ من لؤمى مراراً وأصعدا
سوى قول باغ كادنى متجهدا
إذا ما المنادى فى المقامة نددا
ولا مؤئس منها إذا هو أوقدا
من الريح لم تترك من المال مرقدا
إذا ضن ذو القربى عليهم وأنحدا
كريم الحيا ماجد غير أجردا (٢)

(١) الأغاني ج ١٦ ص ١٩٤

(٢) الأغاني ج ١٦ ص ١٥٨

بأننا أمام شيء منحول متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قميئة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به هرمه وضعفه^(١) . ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم ، ويزعم الشعبي أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علقته التي مات فيها ، وهو :

كأني وقد جاوزت تسعين حجة خلعت بها عني عنان لحامي
على راحتين مرة وعلى العصا أنوء ثلاثاً بعدهن قيامي
رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فما بال من يرمى وليس برام ؟
فلو أن ما أرى بنبل رميها ولكنما أرى بغير سهام
إذا ما رآني الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهام
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة وما يُفن ما أفنيت سلك نظامي
وأهلكني تأميل يوم وليلة وتأميل عام بعد ذاك وعام^(٢)
فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحبيه الضائعين : عبيد وامرئ القيس ، وأن ننقل إلى مهلهل ، لنرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه . فيجب أن نبليغ من السذاجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طولت ونمت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس

بين ربيعة ومضر من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهلهل في حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نمت هذه القصة وطول فيها . ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى ، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناوذا القصاص فاستغلوها استغلالاً قوياً ، ووجدت بكر وتغلب وربيعه كلها حاجتها في هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الإسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد — على أقل تقدير — مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين زادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخمين في العراق والغسانيين في الشام ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار . لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام ، ولربيعه قديم العرب قبل الإسلام . فإذا لاحظت إلى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بني أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول :

إن الذي حرم المكارم تغلباً جعل النبوة والخلافة فينا

هذا ابن عمى فى دمشق خليفة
وبين الأخطل الذى يقول :

أبنى كليب إن عمىّ الـ اذا قتلا الملوك وفككا الأغلالا

نقول إذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور

كثرة النحل فى القصص والشعر حول ربيعة عامة ، وحول هاتين القبيلتين

من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهر

كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب

ومهما يكن من شىء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية

امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميثة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس

منه صورة هى إلى الأساطير أقرب منها إلى أى شىء آخر . ومن هنا قال

ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعى فى قوله

بأكثر من فعله^(١) والحق أن مهلهلا لم يتكثر ولم يدع شيئاً ، وإنما تكثرت

تغلب فى الإسلام ونحلتها ما لم يقل ، ولم تكتف بهذا النحل ، بل

زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحست مانحس الآن

أو أحسه الرواة أنفسهم ، وهو أن فى هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ،

فزعمت أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلا ؛ لأنه

هلهل الشعر ، والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا

بقول النابغة :

أتاك بقول هلهل النسج كاذب (١)

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط .
ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة 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 يهلهل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر ،
بحيث يصبح لكل منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة
والضعف ، وفي الشدة واللين ، وفي الإغراب والسهولة . وإذن فمن الذي هلهل
الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والناحليين وأصحاب التنافس
والخصومة بعد الإسلام .

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

أليتنا بذي حسم أنيرى	إذا أنت انقضيت فلا تحورى
فإن يك بالذنائب طال ليلى	فقد أبكى مع الليل القصير
فلو نبش المقابر عن كليب	فيعلم بالذنائب أى زير
بيوم الشعثمين لقر عيناً ،	وكيف لقاء من تحت القبور
وأنى قد تركت بواردات	يجيرا فى دم مثل العبير
هتكت به بيوت بنى عباد	وبعض الغشم أشفى للصدور

(١) المصدر نفسه .

على أن ليس يوفى من كليب إذا برزت مخبأة الحدود
 وهمام بن مرة قد تركنا عليه القشعان من النسور
 ينوء بصدرة والرمح فيه ويخلجه خدب كالبعير
 فلولاً الريح أسمع من بحجر صليل البيض تفرع بالذكور
 فدئى لبنى شقيقة يوم جاءوا كأسد الغاب لحت في الزئير
 كأن رماحهم أشطان بئر بعيد بين جاليها جرور
 غداة كأننا وبني أبينا بجنب عزيزة رحيا مدير
 تظل الخيل عاكفة عليهم كأن الخيل ترحض في غدير (١)

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد
 قافيته ، وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم التي لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه
 شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيد
 وطول الشعر ؟ أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ
 معه سهولة اللفظ ولينه ، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل
 من الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلاً هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه
 جلييلة التي رثت كليلاً — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر
 أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة وليناً وابتدالاً ،
 مع أننا نقرأ للخنساء ولبلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر
 ما يعطينا صورة صادقة للمرأة البدوية العربية . قالت جلييلة :

يا بنة الأقوم إن شئت فلا
 فإذا أنت تبينت الذى
 إن تكن أخت امرئ ليمت على
 جل عندى فعل جساس فيا
 فعل جساس على وجدى به
 لو بعين فقئت عيني سوى
 تحمل العين قذى العين كما
 يا قتيلا قوض الدهر به
 هدم البيت الذى استحدثته
 ورماني قتله من كذب
 يا نسائي دونكن اليوم قد
 خصني قتل كليب بلظى
 ليس من يبكى ليومين كمن
 وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما نظن أن أحداً يرتاب
 في أنها مصنوعة متكلفة ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناها تكفى
 لنضيف في غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه إلى ابن أخته امرئ القيس .
 وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء ، ولكننا لم نفرغ
 من الشعراء أنفسهم ، فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .
 وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر
 الشك على امرئ القيس وشعره .

٥ - عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب
المعلقات لانتجاوز ربعة، بل لانتجاوز هذين الحيين من ربعة، وهما
حيا بكر وتغلب. فعمرو بن كلثوم / تغلي، وهو في عرف الرواة لسان
تغلب الناطق، هو الذي سجل مفاخرها وأشاد بذكرها في شعره، أو بعبارة
أدق: في قصيدته التي تروى بين المعلقات. وقد كان - فيما يقول الرواة -
بطلا من أبطال تغلب، ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن
جده مهلهل؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل.

وقد أحيط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته، بل في مولد أمه، بطائفة من
الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة في أنها لون من ألوان العبت والنحل:
زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفها أمها، ثم نام فأتاه
آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن، فلما أصبح سأل عن
ابنته فقيل وثدت، فكذب وألح، فأظهرت له، فأمر بإحسان غذائها.
ثم تزوجت كلثوماً، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيا فيخبرها عن
ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونشأته. قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه
ولما يتجاوز الخامسة عشرة (١).

فكل هذه الأحاديث التي نشير إليها إشارة، تدل على أن عمرو بن كلثوم

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

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

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبنو تغلب من ناحية ، وبين ملوك الفرس وأهل البادية

(١) الأغاني ج ٩ ص ١٧٦

(٢) المصدر نفسه

من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوناً من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينحل مع هذه الأحاديث. وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهل لم يكن يتكثر وحده، وإنما أورث التكثر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ، فلما نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلو ما في كلمة عمرو ابن كلثوم هذه . على أن رأي الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس فهم يشكون في بعضها، وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو ابن كلثوم ، أم قالها عمرو بن عدى بن أخت جذيمة الأبرش . فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

* ألا هبي بصحنك فاصبحينا *

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

* قفى قبل التفرق يا طعينا *

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صددت الكأس عنا أم عمرو ✓ وكان الكأس مجراها اليمين
وما شر الثلاثة أم عمرو ✓ بصاحبك الذي لا تصبحينا
وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع وسط القصيدة وفي آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي ، مصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها

فستجد فيها لفظاً سهلاً لا يخلو من جزالة، وستجد فيها معاني حسناً، وفخراً لا بأس به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهى به إلى السخف؛ كقوله :

إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبابر ساجدين
وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوى للضميم واعترازه بقوته وبأسه ؛ كقوله :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوى للضميم . ولكنى أسرع فأقول إنه لا يمثل سلامة الطبع البدوى وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد الممل :

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

ومهما يكن من شيء ، فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذى نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث ربعة خاصة في هذا العصر الذى لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل

التغلبى الذى عاش فى العصر الأموى أى بعد ابن كلثوم بنحو قرن .
واقراً هذه الأبيات وحدثنى أنطمئن إلى جاهليتها :

قفى قبل التفرق يا ظعينا نخبرك اليقين وتخبرينا
قفى نسألك هلى أحدثت صرماً لوشك البين أم خنت الأمانة
بيوم كرهية ضرباً وطعناً أقر به مواليك العيونا
وإن غداً وإن اليوم رهن وبعد غد بما لا تعلمينا
تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحين
ذراعى عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثديا مثل حق العاج رخصاً حصانا من أكف اللامسينا
ومتنى لدنة سمقت وطالت روادفها تنوء بما ولينا
ومأكمة يضيق الباب عنها وكشحاً قد جنت به جنونا
وساريتى بلنظ أو رخام يرن خشاش حليهما رنينا
واقراً هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقوام أنا تضعضعنا وأنا قد ونينا
ألا لا يجهل أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأى مشيئة عمرو بن هند نكون لقيلكم فيها قطينا ؟
بأى مشيئة عمرو بن هند تطيع بنا الوشاة وتزدرينا ؟
تهددنا وأوعدنا رويداً متى كنا لأملك مقتويننا ؟
فإن قناتا يا عمرو أعيت على الأعداء قبلك أن تلينا

وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا
وكذا الأيمنين إذا التقينا
فصالوا صولة فيمن يليهم
فأبوا بالنهاب وبالسابايا
إليكم يا بني بكر إليكم
أما تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات ووازن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معد
بأنا المطمعون إذا قدرنا
وأنا المانعون لما أردنا
وأنا التاركون إذا سخطنا
وأنا العاصمون إذا أطعنا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً
وهذه الأبيات :

إذا ما الملك سام الناس خسفاً
لنا الدنيا ومن أمسى عليها
ملأنا البر حتى ضاق عنّا
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة، وكان لسان
بكر— فيما يقول الرواة — ومحاميا والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضاً .

زعموا أن عمر بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن، فتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها، فتجنبت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى، وأبت بكر، وكادت تستأنف الحرب بينهما، واجتمعت أشرافها إلى عمرو بن هند ليحكم بينهم. وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب، فنهض فاعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة. قالوا وكان به وضوح، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر (١).

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً، وإنما هى نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً، ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً. وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شئ واحد، وهو هذا الإقواء الذى تجده فى قوله :

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

ملك أضرع البرية لا يو
 ما أصابوا من تغلبى فطلو
 كتكاليف قومنا إذا غزا المنه
 إذا أحل العلياء قبة ميسو
 فتأوت له قراضبة من
 فهداهم بالأسودين وأمر الله
 إذ تمنونهم غروراً فساقة
 لم يغروكم غروراً ولكن
 وانظر إلى هذه الأبيات يعبر فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت
 عليهم ، لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يغ
 ليس منا المضربون ولا قيه
 أم جنايا بنى عتيق فن يغ
 أم علينا جرى العباد كما نيه
 وثمانون من تميم بأيدي
 تركوهم ملحين وآبوا
 أم علينا جرى حنيفة أم ما
 أم علينا جرى قضاة أم ليه
 ثم جاءوا يسترجعون فلم تر
 فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيماً في جودة اللفظ وقوة المتن

نم غازيهم ومنا الجزاء
 س ولا جندل ولا الحداء
 در فإننا من حريهم براء
 ط يجوز المحمل الأعباء ؟
 هم رماح صدورهن القضاء
 بنهاب يصم منها الحداء
 جمعت من محارب غبراء
 س علينا فيما جنوا أنداء
 جمع لهم شامة ولا زهراء

وشدة الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ؛ فنحن نرجح أنهما منحولتان . وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا . فالذى نحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ، ونظم القصيد في متانة وأيد . ولسنا نتردد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام لا في الجاهلية .

٦ - طرفة بن العبد - المتلمس

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

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحرقاه عليهما ، ثم وفدا عليه ، فتلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين ،

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

وأوهمهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ، فخرجا يقصدان إلى هذا العامل . ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة ، فإذا فيه أمر بقتل المتلمس فألقى كتابه في النهر ، وألح على طرفه في أن يفعل فعله فأبى ، وافترق الشاعران : مضى أحدهما إلى الشام فنجا ، ومضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت^(١) . وكان طرفه حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة ، وأضفت إلى أشياء أعرضنا عن ذكرها ، لظهور النحل فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأفلت من الموت ، فأقسم لا يطعم حب العراق . واتصل هجاء المتلمس له^(٢) .

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

✕ لخولة أطلال ببرقة شهمد وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

(١) الأغاني ج ٢١ ص ١٢٥ وما بعدها (٢) الأغاني ج ٢١ ص ١٢٨

وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوث اليوم أم شاقثك هر ومن الحب جنون مستقر
وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بوحدة (١) ،
يريد المعلقة وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل على هاتين القصيدتين
وقصيدة أخرى مشهورة ، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بخزازی يوم تحلاق اللمم
ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت إذا قرأت شعر لطرفة
رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهلين ، ولا
سما المضرين منهم ، من مناعة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الأبيات
المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم . ولكنك مضطر إلى
أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضرين منه بشعر الربيعين ؛ فنحن لم
نجمع شعراء ربعة عفواً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا
الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي
تبلغ الإسفاف أحياناً ، لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن
حلزة فكيف شذ لطرفة عن شعراء ربعة جميعاً أقوى منته واشتد أسره ،
وآثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ، ودنا شعره من شعر المضرين ؟
وانظر هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدى
أمون كالألواح الإران نصأتها على لاحب كأنه ظهر برجد

جمالية وجناء تردى كأنها
تبارى عتاقاً ناجيات وأتبع
تربعت القفين فى الشول ترتعى
تريع إلى صوت المهيب وتبقى
كان جناحى مضرحى تكنفها
سفنجة تبرى لأزعر أربد
وظيفاً وظيفاً فوق مور معبد
حدائق مولى الأسرة أغيد
بذى خصل روعات أكلف ملبد
حفافيه شكراً فى العسيد بمسرد

وهو يمضى على هذا النحو فى وصف ناقته ، فيضطرننا إلى أن نفكر
فيما قلناه - من قبل - من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من
صنعة العلماء باللغة منه إلى أى شىء آخر. ولكن دع وصفه للناقاة وقرأ:

ولست بحلال التلاع مخافة
فإن تبغنى فى حلقة القوم تلقى
متى تأتني أصبحك كأساً روية
وإن يلتق الحى الجميع تلاقى
ندامى بيض كالنجوم وقينة
رحيب قطاب الجيب منها رقيقة
إذا نحن قلنا أسمعنا انبرت لنا
إذا رجعت فى صوتها خلت صوتها

فسترى فى هذه الأبيات ليناً ولكن فى غير ضعف ، وشدة ولكن فى
غير عنف. وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذى لا يفهم ، ولا هو بالسوق
المبتذل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شىء .
وامض فى قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب فى الحياة
واضح جلى : مذهب اللهو واللذة يعتمد إليهما من لا يؤمن بشىء بعد

الموت، ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم يرى من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخمر ولذتي
إلى أن تحامتنى العشيرة كلها
رأيت بنى غرباء لا ينكروني
ألا أيهذا الزاجرى أحضر الوغى
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى
فهن سبقي العاذلات بشربة
وكررى إذا نادى المضاف محباً
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب

وبيعى وإنفاقى طريفي ومتلدى
وأفردت أفراد البعير المعبد
ولا أهل هناك الطراف الممدد
وأن أشهد اللذات هل أنت مخلصى
فدعنى أبادرها بما ملكت يدي
وجدك لم أحفل متى قام عودى
كفيت متى ما تعل بالماء تزبد
كسيد الغضا نهته المتورد
ببهكنة تحت الطراف المعبد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية ، لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منحولة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الإلحاد ، بيئة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلاً فكرياً والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء ، وهو صادق في يأسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله إلى هذه اللذات التي يؤثرها ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر . وليس يعينني أن طرفة قائل هذا الشعر ، بل ليس يعينني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذى يعينني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا نحل ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن

أن يتصل به ، وأن هذا الشعر إنما هو من الشعر النادر الذى نعت به من
حين إلى حين فى تضاعيف هذا الكلام الكثير الذى يضاف إلى
الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .
وإذن فأنا أرجح أن فى هذه القصيدة شعراً صنعته علماء اللغة ، هو
هذا الوصف الذى قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه
الآيات وما يشبهها ، ولسنا نأمن أن يكون فى هذه الآيات نفسها ما دس
على الشاعر دساً ونُحله نحلاً .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفه . ولست أدري أهو
 طرفه أم غيره . بل لست أدري أجاهلى هو أم إسلامى . وكل ما أعرفه
هو أنه شاعر بدوى ملحد شاك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الآخرين ؛ فإن شخصية
 الشاعر تستخفى فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذى وقفت
 عنده غير مرة ، والذى يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم . وأكبر الظن أن
 هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حنظلة وضعتا فى الإسلام تخليداً
 لماثر بكر بن وائل .

فلندع طرفه ولنصل إلى الملتمس . وأمر الملتمس أيسر من أمر طرفه .
 فشعره يعود بنا إلى شعر ربيعة الذى قدمنا الإشارة إليه ، وإلى ما فيه من رقة
 وإسفاف وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما فى
 القافية . فيكفى أن تقرأ سينيته التى أولها :

يا آل بكر ألا لله أمكم طال الثواء وثوب العجز ملبوس

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

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

ألم تر أن المرء رهن منية صريع لعافى الطير أوسوف يرمس
فلا تقبلن ضيماً مخافة ميتة وموتن بها حرا وجلدك أملس
ويقول فيها :

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

يعيرني أمي رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكرما
وأكبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعره أو أكثره — على
أقل تقدير — 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 السواد .
ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً ، تفسيراً
لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلمس ، والذي لم يكن الناس
يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير
الشعبية التي أشرنا إليها غير مرة .

٧ - الأعشى

على أن لربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس ، الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس ، وأحياناً أخرى بأعشى بكر ، ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير . وهو يكنى أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة ، أدرك الإسلام وكاد يسلم . ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة سبع للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي تحدثنا أنه وفد على النبي فاعترضته قريش وصدته عن سبيل الله ، مغرية إياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة له عن الإسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والقمار . وفي هذه القصة أن أبا سفيان قال له : إن بيننا وبين محمد هدنة . ففهم الذين أروخوا موت الأعشى أن أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديبية . ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر ، وكل الأخبار التي تتصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ؛ فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر العصر الجاهلي . ولهذا كله قيمته ، فقد كان الأعشى إذن يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش ، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشيء . والرواة يحدثوننا أن الأعشى كان يعيش في الإمامة ؛ فليس هو إذن من ربيعة العراق ، وإنما هو أقرب إلى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى إلا طائفة من الأحاديث لا سبيل إلى الثقة بها أو الاطمئنان إليها . بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، وبعضها ظاهر فيه الكذب والنحل ، وبعضها يستنبط من

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

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل وخالك عبد من جماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لهو ولذة وشراب ، يظهر لك ذلك فيما يضاف إليه من الشعر ، كما يظهر في طائفة من الأخبار ؛ فقد روى عن بعض ولاية اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها ، وسأل عن قبره فأخبر بأنه في فناء الدار ، فقصده إلى هذه الدار ورأى القبر فإذا هو رطب ، فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويعدون الأعشى واحداً منهم . فإذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر ، فذلك علة رطوبته . وإذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة في القرن الأول للهجرة مسرفين في اللهو مغرقين في شرب الخمر ، لا يستترون ولا يصطنعون في ذلك شيئاً من الحيلة . وإذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين ! والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له ، إنما هو من هذه الأخبار التي تتصل بما في الأساطير من منادمة الموتي وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدثوننا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى ، ولا سيما حين يعود من أسفاره فيطعمون عنده ويشربون . وما نرى هذا كله

إلا نوعاً من التفسير لما يضاف إلى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الإسلام وآثر التريث سنة ليستنفد صباية من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون — كما قلنا — من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض التمثيل نشأته أو حياته كهلاً وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المقدمين ، يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى ، وهم امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة فى سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب ، وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب ، وهو أن امرأ القيس أشعر الناس إذا ركب ، والأعشى أشعرهم إذا طرب ، والنابغة أشعرهم إذا رهب ، وزهير أشعرهم إذا 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 خيل وصيد ليس غير ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار فحسب ، وسترى أن الاعتذار فى شعر النابغة ليس شيئاً ، وإنما كان النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء ، إن صح ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الخمر ، ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدحه — إن صح ما يضاف إليه من الشعر — منوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح ، ولكنه كان يصف ويشب

ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذن قيمة إلا في قوافيه .
والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض . ولكن ابن
سلام يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها : يحدثنا بأن أهل البصرة
كانوا يقدمون امرأ القيس ، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى ، وأهل
الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة^(١) ، فأما تقديم أهل الحجاز
والبادية زهيراً والنابغة فطبعي ؛ فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين
متصلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل
شيء ، كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق في
البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربعية ، ومن المعقول أن يؤثروا
شعر هذين الشاعرين ؛ وأحدهما — فيما يقول الرواة — يمني خالص هو
امرؤ القيس ، والآخر رباعي في نسبه ، ولكن شعره في اليمنية كثير وهو
الأعشى . وربما لا يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ؛
فأحد هذين الشاعرين عراقى النشأة والمولد والشعر والحياة — إن صح
ما قدمناه من الفرض — وهو امرؤ القيس ؛ فقد لفقت قصته تليقاً
في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وأخترع شعره اختراعاً
في العراق أيضاً . وسترى بعد قليل أن كثيراً من شعر الأعشى اخترع
ونظم في الكوفة وغيرها من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربعية .
ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من تكسب بالشعر ، ويروون
في ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثوننا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيماً

رفيع المكانة في قومه ، ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وخط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر إذن يغض من الشعراء ويخط من أقدارهم في الجاهلية ، ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يخط من قدره ؛ لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يغض من الأعشى ولا يخط من قدره ، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مهيباً ، ويغرى العرب بتملقه واصطناعه . وحسبك أن أبا سفيان فرع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فنادح النبي ، فاحتال في صده عن ذلك ، وجمع إليه أشراف قريش وأندرهم إن لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبي ؛ فأشفقت قريش وجمعت مائة ناقة حمراء . وما كانت قريش تحب جمع النوق الحمر ، ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء .

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

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها ، فرغبت إلى الأعشى في أن يشبب بواحدة منهن لعلها تنفق ، فشيب الأعشى بإحداهن فتروجت . ثم شيب بالثانية فوجدت قريناً ، ثم شيب بالثالثة فأسرع إليها الخاطبون ، وما زال يشيب بهن واحدة واحدة ، ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً^(١)

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يغض منه ولا حط من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلاً إلا رفعه . يستشهدون على ذلك بقصة المخلق ، وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه ، وظفر الكلبى بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السموع فى القصة التى قدمناها لك (١) .

وكانوا يقولون إنه لم يهج رجلاً إلا وضعه ، يذكرون هذا الكلبى ويذكرون علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة . زعموا أن الأعشى مدح الأسود العنسى ، ولم يكن عند الأسود نقد ، فأعطاه عرضاً من الدهن والطيب والبرود وعاد الأعشى بمتاعه . فلما كان فى بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره ، قال الأعشى : تجيرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال علقمة لا . فتحول الأعشى إلى عامر بن الطفيل — وكان ينافس علقمة — فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى : تجيرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال نعم . قال الأعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال عامر : إن مت فى جوارى أرسلت ديتك إلى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك تجيرنى من الموت ، واتصل بعامر وفضله على علقمة فى قصيدته المشهورة (٢)

(١) المصدر نفسه

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٨٠

علقم ما أنت إلى عامر الناقص الأوتار والواتر
 وهجا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها :
 تبيتون في المشتى ملاءً بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا
 ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبي ، فوقع في بلاده وأتى به
 إلى علقمة ، فاعتذر واستعطف ومدح ، وعفا عنه علقمة .
 والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ،
 ومرة أخرى غنيا له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح
 سلامة ذا فائش الحميري بلاميته التي أولها :
 إن محلا وإن مرتحلا وإن في السفر إذ مضوا مهلا
 والتي يقول فيها :

الشعر قلدته سلامة ذا فائش والشئ حيثما جعلنا
 فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللا وكرشاً مدبوغة قد ملئت
 عنبراً ، وقال له : إياك أن تخدع عما فيها . فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة
 ناقة حمراء ، فاجتمع له من مدح سلامة ذا فائش أربع مائة ناقة حمراء
 غير الحلل (١) .

والرواة يمثلون الأعشى رجالة كثير التجوال ، وقد مدح الناس
 جميعاً بشعره ، وهم يضيفون إليه هذين البيتين :

وطوّفت للمال آفاقه عمان فحمص فأورشليم
 أتيت النجاشي في داره وأرض النبط وأرض العجم

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف ، ولم يأت النجاشي
 ولا أرض النبط ولا أرض العجم . ولعله إن فعل شيئاً من ذلك لم
 يتجاوز أن مدح طائفة من أشرف العرب في نجد والحجاز وأطراف
 اليمن مما يليهما وفي الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون أنه وصل
 إلى كسرى ومدحه وأخذ عطاءه . وهم يفكّهون برواية هذه القصة ،
 وهي أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته في المخلق وأولها :
 أرقت وما هذا السهاد المورق وما بي من سقم وما بي تعشق
 فلما فسر له البيت قال : إن كان قد سهر في غير سقم ولا عشق
 فهو لص (١) .

ونحن إذا حاولنا أن نحصى ما بقي من مدح الأعشى فسنرى أن
 كثرة هذا المدح منصرفة إلى اليمنيين ؛ فقد مدح الأعشى سلامة ذا
 فائش (٢) ، ومدح أهل نجران ، ومدح قيس بن معد يكرب ، ومدح
 الأشعث بن قيس الكندي ، ومدح الأسود العنسي (٣) ، ومدح الأسود
 ابن المنذر أخا النعمان ، ثم مدح هوذة بن علي صاحب اليمامة وهو
 ربعي ، ثم فخر هو في شعره بريعة وموقفها من الفرس في ذي قار
 فأكثر الفخر ، ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل (٤) وإنما مدحه
 ليهجو علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع في يده ، ومدح النبي .

(١) طبقات ابن قتيبة طبع أوربا ص ١٣٧

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٨٢ (٣) الأغاني ج ٨ ص ٨٠

(٤) الأغاني ج ١٥ ص ٥٥

فإذا صح أيضاً أنه مدح كسرى ، فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد أنه كان شاعرها في الجاهلية — فلم تكن هناك شعوبية — وإنما نريد أنه كان شاعرها في الإسلام . نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الإسلام في الكوفة ، وكانت مظهر التحالف العصبي بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذي يمنع القصاص والناحليين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمنية ، ثم بمدح أشراف ربيعة ، وفي هذا كله مناهضة لجاهلية مضر ، بعد أن عجزت ربيعة اليمن عن مناهضة مضر في الإسلام وفيها النبوة والخلافة ؟

نعم ! مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضريان ، ولكني قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح ، وإن شئت أن أحدثك برأيي في صراحة وصدق فإنني أشك شكاً شديداً في أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة ، إنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين ، واشتدت العصبية حولهما في الإسلام لا في الجاهلية ، فنحلت هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهجأهما شيئاً كثيراً ، حمل بعضه على الأعشى وبعضه على ليبد وبعضه على الخطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الأغاني لترى أنها قصة قد وضعت ورصعت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر الغريب ، ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب .

أنا إذن لا أطمئن إلى مدح الأعشى لهذين المضربين . ستقول : ولكنه مدح المخلّق الكلابي فرفعه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أكثر اطمئناناً إلى قصة المخلّق منى إلى قصة عامر وعلقمة ، وإنما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح من الأعشى قد نحل وصنع وتنافست فيه التيسية واليمنية والرابعة ، وكانت قصيدة المخلّق هذه مظهراً من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى . وما رأيك في أنى لا أشك في أن الأعشى لم يمدح النبي ، ولا أتردد في القطع بأن هذه الدالية التي تروى للأعشى في مدح النبي منحولة نحلها قاص ضعيف الحظ من الشعر ، ردى النظم ، مهلهل اللفظ قليل المهارة في النحل . ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف إلى الأعشى ، وأنها ، ولا سيما المدح فيها ، إلى المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

فإن لها في آل يثرب موعدا	ألا أيهذا السائل أين يعمت
حفي عن الأعشى به حيث أصعدا	فإن تسألني عنى فيارب سائل
يداها خفافاً ليناً غير أجردا	أجدت برجليها النجاء وراجعت
إذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا	وفيها إذا ما هجرت عجرفية
رقيبين جديا ما يغيب ومزفدا	وأما إذا ما أدبجت فترى لها
ولا من حفى حتى تزور محمدا	فآليت لا أرى لها من كلاله
أغار لعمرى في البلاد وأنجدا	نبي يرى ما لا ترون وذكره

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 فانكحن أو تأبدا
 لعاقبة ولا الأسير المقيدا
 ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
 ولا تحسبن المرء يوماً مخلدا (١)

أنا إذن شديد الشك فى كل ما يضاف إلى الأعشى من المدح ، أنهمه
 بأنه مظهر من مظاهر العصبية فى الإسلام ، فإذا لم يكن بد من التماس
 شخصية للأعشى فلست أتمسها فى هذا المدح ، وإنما أتمسها فى غيره
 من الفنون التى تصرف فيها الأعشى ، وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً .

فللأعشى غزل ، وله وصف للخمر ، وله وصف للصيد ، ولكنى
 أجد فى غزل الأعشى ليناً شديداً أعرفه فى شعر ربيعة ، وأعلمه بالتكلف
 والنحل . وما رأيك فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول إن الأعشى
 أغزل الناس فى بيت وأخنثهم فى بيت وأشجعهم فى بيت . فأما بيت
 الغزل فقولوه :

متى ما تناخى عند باب ابن هاشم
 له صدقات ما تغب ونائل
 إذا أنت لم ترحل بزاد من التقي
 ندمت على ألا تكون كمثله
 فإياك والميتات لا تقربنها
 وذا النصب المنسوب لا تنسكنه
 ولا تقربن جارة إن سرها
 وذا الرحم القربى فلا تقطعنه
 وسبح على حين العشيات والضحى
 ولا تسخرن من بائس ذى ضلالة

غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الوجلى
وأما أخنث بيت فقوله :
قالت هريرة لما جئت زائرها ويلي عليك وويلي منك يا رجل
وأما أشجع بيت فقوله :
قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا أو تنزلون فإننا معشر نُزل^(١)
ولست أدري أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت في
هذه الأبيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها
ليناً شديداً يقربها من هذا الشعر الربعى الذى أشرت إليه غير مرة .
وليس مطلع هذه القصيدة نفسها بأقل ليناً من هذه الأبيات :
ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الرجل
وفى هذه القصيدة نفسها أبيات لا تشك فى أنها منحولة قد قصد
بها إلى العبث والدعابة ، وهى :
علّقها عرضاً وعلقت رجلاً غيرى وعلّق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاوها ومن بنى عمها ميت بها وهل
وعلّقتنى أخيرى ما تلامنى فأجمع الحب حب كله تبل
فكلنا مغرم يهذى بصاحبه ناء ودان ومخبول ومخبّل
على أن فى هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورسانة .
وتجد مثل هذا الشعر الجيد فى القصيدة الأخرى اللامية :
ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤلى وما تردّ سؤلى

٢٠٣
ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب ؛ فقد بدأها الشاعر بالغزل وانتقل منه إلى الوصف ثم إلى المدح ، مدح الأسود بن المنذر ، حتى إذا قضى من هذا المدح وطره عاد إلى الغزل ثم إلى وصف الصيد فختم به القصيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر إلى المدح فيمضي فيه حتى ينتهي من القصيدة . فأما العدول عنه إلى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب . وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل في هذه القصيدة إدخالاً ولم يكن منها ولا سيما وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً . ولولا أن هذا السفر لا يتسع للإطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى ، عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر إن كانت له شخصية ظاهرة .

وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر العصر الجاهلي ،
وتصرف في فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف ، ومدح طائفة
من أشراف العرب ، ولكن العصبية استغلت هذا المدح ، ولعله كان قد
ضاع فأضافت إليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربعيين ومدحاً قليلاً
للمصريين . ولا شك في أن بين هذا الشعر الذي يضاف إلى الأعشى
مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً ، ولكن تمييز
هذه الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشىء
اليسير . على أن هذا المنحول الذي يضاف إلى الأعشى مختلف أشد
الاختلاف ، ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف . ولعلك لم تنس
ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينحله الرواة والمتكلفون ، في

حين يكون العسر كل العسر في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم .
وعندنا أنك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر
الذي تكلفه العرب والذي تكلفه الرواة المتأخرون .

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم
بشعرهم إلاماً ، وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء
الذين درسناهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفي بما قدمنا ؛ فقد ضربنا
المثل . ويخيل إلينا أننا 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 هذا
الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ، وقد بلغنا من ذلك ما كنا
نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ، ودرس شعرهم قصيدة قصيدة
ومقطوعة مقطوعة ، فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومهما نفعل
فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لا بد من من
أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون إليه ويطلبونه .

على أننا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

الأولى — أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكن
تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجهدوا في
تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم

الرواة إنما هم يمينيون أو ربعيون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة ، أى في هذه البلاد التى تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً ، التى كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذن فنحن نرجح أن هذه الحركات التى دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد ، فى عصور مختلفة — ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح — قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الحبشيين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهما بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر ، أو قل — إذا كنت تريد التحقيق — ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكرى . ولكن لم يكد يأتى القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد ، وتغلغل فى أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهلها . ومن هنا ظهر الشعر فى مضر ومن إليهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر — كما ترى — يمنى قوى حين اتصلت القحطانية بربيعة ، ولكننا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل فى البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة . ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر فى القبائل ، وهى النظرية التى ناقشناها غير مرة ، وأبين أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء من مضر نستطيع أن نقول إنا تعمداً الفصل بين شعر اليمن وربيعه والفرس وشعر مضر من ناحية (٢٠)

أخرى . فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وربيعه ؛ لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

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

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

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

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأساً ؛ فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لتصحح عربيتهم ^{أقلامهم} ونحفظ الفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف ؛ لأن أحداً لم ينكر عربيتنا ^{أقلامهم} بل نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب

قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي
عربي ، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى
خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى ، أو هذا الشعر
الذى يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع
أن ينازع فى أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن
وكتابته ودرسه وتفسيره ، حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد
عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا
فيها ، بل انصرفوا عنها فى بعض الأوقات طائعين أو كارهين ، ولم
يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد
كان حفظ من شعر العرب فى غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد
إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته : ذلك الذى
يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته القاطعة على
تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن
بشعر كان يرويه وينحله فى غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب
ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فطمثون إلى مذهبنا ، مقتنعون بأن الشعر الجاهلى أو كثرة
هذا الشعر الجاهلى لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من
من العبث والكذب والنحل ، وأن الوجه — إذا لم يكن بد من الاستدلال
بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية
هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١ - الشعر المضرى 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 الذكرى ، 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 وأنسيها العرب بعد الإسلام ، فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف ، وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا . وكان أشد المؤثرات فى هذا التكلف التنافس السياسى والعصبية الجنسية ، وهذه الخصومات التى لا حد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان فى مضر ، والتى كانت تشتد وتحتد فى بعض النواحي ، وعند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعمالهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره ، ثم يميلون عنه إلى حى آخر . كل ذلك دعا كما قدمنا إلى أن تستبق الأمم العاملة فى الحياة الإسلامية الأموية استباقاً قويا ، وتجتهد فى أن تؤيد مطامعها وآمالها الحاضرة

بقديمها ومجدها في العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس إلى العرب ، وهو صحيح بالقياس إلى الفرس ، وهو صحيح بالقياس إلى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية الأموية عن قرب أو بعد . ولسنا نريد أن نعيد القول في ذلك ، وإنما نريد أن نقول إن هذه العصية السياسية التي اضطرت اليمنية والربعية والموالي إلى أن يحملوا الشعر على الجاهلية حملاً لم تعف المضربين أنفسهم من آثارها الأدبية . كما أنها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر حظها من المجد في الإسلام ، وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تتزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها ، وترفع من شأنه إن كان خاملاً ، وتخلقه خلقاً إن لم يكن موجوداً ؛ وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب . وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضرية تكلفاً للشعر في الإسلام ؛ تحمله على الجاهلية : تضعه إن استطاعت ، وتستأجر من يضعه لها إن عجزت هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار سبباً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حملوه على شعرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء من الغرابة ! فالناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان نهضتها وظفرتها على أن تتكثر وتتزيد من المجد ، وتضيف إلى حديثها الباهر قدماً يلائمه ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تعير خمولها وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان

والرومان إبان نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بتقديم لم يكن له في حقيقة الأمر كبير شأن ، أصدق دليل على ما نقول .

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن ، فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها ، لا تكره أن ينتهى بها ذلك إلى التكلف والافتنان في النحل . فالشعوب تتكلف الرفع من شأن قديمها حين تذلل لتمحو عن نفسها ضيم هذا الذل ، ولتتغزى عن الحاضر بالماضى . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعز لتلائم بين قديمها وحديثها ، ولتقطع ألسنة هؤلاء الحصوم الذين يستطيعون أن يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول .

وإذن فقد نحلت مضر وتكلفت ، كما نحلت البمانية وتكلفت ، وكما نحلت الربعية وتكلفت ، وكما نحل الموالى وتكلفوا ، اتفقوا جميعاً في النحل واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدّثوننا بما كان من نحل المضرية وتكلفها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الحصومة بين قريش والأنصار ، وإنما ذكرها لنا القدماء في كثير من التفصيل والإطالة ، وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها في كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن متمر بن نويرة الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه^(١) . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من أن المغازى والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه ، فضاء الشيء الكثير من هذا الشعر ، وافتقدته العرب

بعد أن استقرت في الأمصار ، فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع ^(١) ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور ؛ فقد قام الإسلام على أعناق مضر ، وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية ، وما استتبع ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف إلى ذلك ما قدمنا من أننا نرفض أن يكون لليمن شعر في الجاهلية ، ونكاد نرفض أن يكون لربعية شعر في الجاهلية ، لهذه الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات . فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر ، إنما كانوا مضريين يروون شعر مضر في الجاهلية وصادر الإسلام .

وإذن فقد نحات مضر للعصبية كما نحل غيرها ، ونحات مضر لذهاب شعرها الصحيح كما نحل غيرها . وإذن فأقل ما توجهه علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضري الجاهلي ، لا نقول موقف الرفض أو الإنكار وإنما نقول موقف الشك والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضري الجاهلي موقف الرفض أو الإنكار ؛ لأن الصعوبة اللغوية التي اضطرتنا إلى أن نرفض شعر الربيعين وأيمنيين لا تعترضنا بالقياس إلى المضريين . فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة القرشيين قد ظهرت في الحجاز ونجد قبيل الإسلام ، وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالي من بلاد العرب . وإذن فليس يبعد بوجه من الوجوه

أن يكون الشعراء الذين نجموا في هذه الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة ، بل نحن لا نشك في هذا ولا نتردد في القطع به ؛ فقد نعجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكنها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور إلى طور حتى يصل بها القرآن إلى هذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في الجاهلية ، ولسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قد ذهب وضاعت كثرته ، ولم يبق لنا منه إلا شيء قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً ، وهذا المقدار القليل الذي بقي لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر 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 الشعر المضرى الجاهلى ، مضطر أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من المسائل لم يبق الآن إلى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلاً ؟ وما أصل 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 القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا يلتزم فيها قافية واحدة ، وإنما تعتمد على قواف مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر

والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق إلى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التي اعتمد العرب عليها في تخيل هذه الأوزان ؟
 هذا كله بالقياس إلى الصناعة الشعرية المادية الصرفية . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة ، وهي متصلة بالمعاني الشعرية : فكيف تصور العرب في أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفية ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب في تكوين سنتهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين ، والانتقال من موضوع إلى موضوع ، وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التي تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التي تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكناية ؟ . . .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لاتمس وزن الشعر وقافيته ومعناه ، وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية : فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل إلينا شعرهم ؟ أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى تخالف لغته التي نشهدها الآن قليلاً أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل ؛ لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولوية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ، ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء ،

أو نشأ كاملاً كما هو عند زهير والنابعة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ، ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً ، حتى بلغ أشده قبل العصر الذي ظهر فيه الإسلام ، وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تلمس القديم من الشعر الجاهلي المضرى فلا تظفر منه بشيء . ولعل أقدم الشعراء المضرين الذين يذكروهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً ، وهو :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

وأن الذين أتموا هذه القصيدة من الناحلين قد اجتهدوا في أن يظهرُوا فيها كثيراً من الاضطراب العروضي . وذلك يدل على أن شيئاً من الذكري كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية العروضية . ولكن المتكلفين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير مشقة أن هذا الاضطراب متكلف مصنوع ، صنعه قوم يحسنون العلم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فتأخرة العصر جداً أدركت الإسلام كلها ، أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إبانها ، وعاش الآخرون إلى أيام الخلفاء الراشدين ، واتصلت السنن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بني أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي

أحصى فيها ابن سلام من ^٤ صحبه أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ،
 فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم
المخضرمون (١) . وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام قد اضطربت
 أخبارهم اضطراباً شديداً ، وقل ما يضاف إليهم من الشعر وكثر فيه الفساد
 والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون إلى أن نياس من شعر جاهلي
 مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وإنما الشعر الجاهلي المضرى
 الذى يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر القرآن أو
 كالمعاصر له .

ثم إن هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ، ومن أن
 يزداد فيه وينقص منه ويغير لفظه ، متأثراً فى هذا كله بتلك الأسباب التى
 قدمتها فى الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبى
 طالب التى يمدح بها النبي ويقول فيها :
 وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
 فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة جيد الكلام ، وأضاف
 إليه هذه القصيدة ، ثم حدثنا أن الأصمعى سأله عنها فقال صحيحة . فسأله
 أتدرى أين منهاها فقال لا أدري (٢) . وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام إلا
 أن أبا طالب قال أبياتاً مدح فيها النبي ، ولكن هذه الأبيات قد طوالت
 وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه (٣) .

(١) طبقات ابن سلام . صفحة ١٥ إلى ٢٧

(٢) المصدر نفسه صفحة ٦٠ (٣) المصدر نفسه

وقل مثل هذا في شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا أنه لم يحمل على أحد من 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 الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان . وأى غرابة في هذا ؟! فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ، ظهر فيه دين جديد ، ونتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكتر حوله القصص والتكلف والنحل ، ولم يحمل على أهله ما لم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلي من ذكرهم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة ؟

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم . والمشقة الحقيقية إنما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم ! إن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والنحل ، هي هذه التي نحلها قصاص ورواة لاحظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد . ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم ، وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر ، وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم ، كخلف وحماد ومن إليهما . فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول إليه أحياناً ، ولكني أزعم أن الباحث مضطر إلى ألا يقطع في مثل هذا

الموقف بشيء . وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع
عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من
انخداع سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به (١) .
وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشيء حين يقال إن الأصمعي
قال إنه هو الذي وضع على الأعشى قوله :

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

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلقك اللججا (٢)
ثم لا تنس أن للمصريين في جاهليتهم أحاديث وأسابيل وقصصاً كما
لليمنيين والربيعيين . وأن هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبع
شعراً أضيف إلى المصريين ، كما استتبعت الأخرى شعراً أضيف إلى
الربيعيين واليمنيين . فكما أن لليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار سيل العرم
وما يشبه ذلك ، وللربيعيين أحاديث البسوس ، فللمصريين أحاديث
داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بغاث . وكل هذه الأحاديث
لها فيما يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن
نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم إسلاميين ، أكان هذا الشعر
صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة أن قولنا بأن للمصريين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس من
شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان ، بل من شأنه أن يضاعف

حظنا من المشقة والعناء ! لأننا مضطرون إلى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون في هذا البحث إلى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب التحل ، ونلاحظ بعد ذلك أصولا وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتاج إليها في شعر اليمينين والربعيين . وسرى عند ما نعرض للشعراء المضرين أن الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخل إليك .

على أنا نقدم منذ الآن أننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل ؛ لأننا لا نقصد في هذا الكتاب إلى التحقيق العلمي التفصيلي ، وإنما نقصد إلى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلي التحليلي الذي يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالاً بالعصر الذي قيل فيه ، فله موضع غير هذا الموضع ، وهو لا يعرض على الكثرة من القراء ، وإنما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً .

٢ — كثرة الشعراء المضرين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضرين في الجاهلية كفيلة بأن تقفك موقفاً لا يخلو من الحيرة . فهذه الأسماء كثيرة كثيرة غريبة . وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ،

ولما حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضرىون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من العرب فى مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء . وقد يقال إن الشعر كان فى ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ، ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء العرب صغر أو كبر ، قل أو كثر . فوجود الشاعر فى القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملاءمة لطبيعة الحياة البدوية التى لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشب وصلاح يعقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة فى حاجة إلى من يهيب لها مرافقها المادية ، فهى كذلك فى حاجة إلى من يهيب لها مرافقها المعنوية أدبية كانت هذه المرافق أو سياسية أو دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية إلى الاستكثار من الذين يهيئون لهم هذه المرافق التى تمس إليها الحاجة ، كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الأدبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس . والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعى يسير ببطء فى الحياة البدوية ، وأنه إنما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ، ومن ثم كان العمال الذين تدعو إليهم هذه الحاجة أقل فى القبيلة البدوية منهم فى الأمة

المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وماتزال القبائل البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب ، وما تزال حاجاتها كما كانت في العصر الجاهلي . ولعلها زادت وتعمدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي ، أو كالحظ الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر . ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقي ، وجهلت بعد علم ، وقست بعد لين ؛ فما نظن 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 بصيرة وتوقد قريحة وتهيئاً للشعر .

وإذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ، ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس إلى ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الإحصاء ، ومن أن الشعر كان فوق الحصر ، ومن أن أبا ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسمى عمرأ ، ومن أن حماداً أنشأ مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبع مائة قصيدة أولها كلها « بانث سعاد » ، ومن أن الأصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ، ومما يقال عن غير هؤلاء (١) .

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين

(١) راجع أخبار سيبويه المصري ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظاً من الشعر ، أو قل كانت تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء . وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء .

على أن العصر العباسي لم يخل من علماء محققين كان لهم من الذوق والفتنة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط في مثل هذا اللغو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل هؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يتعمدوا إسرافاً ولم يقصدوا إلى تضليل ، وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط ؛ فإن وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد احصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولأصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولاً إلى طبقات عشر ، تتألف كل طبقة من أربعة شعراء . ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين ، وأعلن أنه

لا يعرف للإمامة شعراء^(١) وإن كان الأعشى والمتلمس من الإمامة فيما يقول الرواة وقد عدّهم ابن سلام في الطبقات . ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً ورى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصى فهو يلم بالإماماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن

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 على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف إليهم من الشعر . ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها ، فمنهم اليمنى والربعى والمضرى ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود . فأما أبو الفرج فقد سمي لمضر سبعة وستين شاعراً ، ولليمن أربعين ، ولربيعه ثلاثة عشر ، وسمى شعراء آخرين لم نحفل بإحصائهم ، منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم .

هذا ولم نذكر شعراء الجن ، ولا هذه الهواتف التي كانت تهتف بالناس شعراً مرة ونثراً مرة أخرى . كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت أشعارهم ، ورويت منها في كتب الأدب والنحو والتاريخ والقصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة . فأنت ترى في هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في الرأي

بإزاء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . فبينما كان المحققون من أهل البصرة يخطأون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم في شيء من اللين والمرونة ، ويضيفون إليه في كثير من الأحيان وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزيدياً في الرواية . على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرءوا من النحل ! فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو الشيباني . ومهما يكن في

تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن اليه ، فنحن نقف منهم أيضاً
 موقف التردد ، ونستكثر ما اطمأنوا اليه ، ونرى أن المنصفين الصادقين منهم
 قد خلدوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا . وكان أمرهم في ذلك كأمر
 المحققين من أصحاب الحديث ، عنوا بنقد السند وتصحيحه ، وانصرفوا
 إلى هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل اليهم من الأخبار
 والأشعار إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك
 فتصحيح السند وحده لا يكفي ، فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ،
 ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعماء يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة
 والدقة والفتنة بحيث يستطيع أن يخفي أمره على الناس ويظهر لهم مظهر
 الصادق التقي الورع الأمين . وهم يحدثوننا أن أبا عمرو الشيباني كان
 يجمع شعر القبائل في الكوفة ، فاذا جمع شعر قبيلة انصرف إلى المصحف
 فكتبه بخطه ، وهم يحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ،
 ثم هم يحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر .

٣ - (١) النقد الداخلي

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة ، إما لأنهم
 أنفسهم مخدوعون ، وإما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفي
 لتصحيح ما يصل إلينا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد
 الخارجى إلى نقد داخلى ، إن صح هذا التعبير ، إلى نقد يتناول النص

الشعري نفسه في لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم ؛
 لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحيح هو أم
 غير صحيح . ولكنه مع الأسف الشديد ليس يسيراً ولا منتجاً الآن بالقياس
 إلى الشعر الجاهلي . فنحن لا نستطيع أن نقول في يقين أو ترجيح علمي
 إن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلي أو غير ملائم ؛ لأن
 لغة هذا العصر الجاهلي لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً ، وكل
 ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها في حاجة إلى التدوين إنما هي لغة
 القرآن . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن القرآن قد استعمل كل
 الألفاظ التي كانت شائعة مألوفة بين المصريين لأيام النبي ؟ ومن ناحية
 أخرى من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التي نجدناها في شعر
 الأمويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المصريين
 إبان ظهور الإسلام ، ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد
 خلطوا خلطاً بعد الإسلام ، وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير
 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
 مقياساً علمياً لتصحيح ما يضاف إلى المصريين قبل الإسلام أو رفضه .
 وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس إلى النحو والصرف والعروض .
 فمن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن النحو العربي والصرف كما هما في كتاب
 سيبويه مثلاً يمثلان ما كان معروفاً من نحو وصرف عند المصرية قبل

الإسلام؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضرين قد اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو ما دونها التحليل؟ بل من ذا الذى يستطيع أن يعين لنا الأوزان التى استعملت قبل الإسلام والتى استحدثت بعد الإسلام؟

وإذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن ينتهى بنا إلى يقين أو شئ يشبه اليقين مغلق أمامنا ، لا يستطيع أن ينتهى بنا إلى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون إلى أنه قد صح للمضريين شعر قليل قبيل الإسلام وإبان ظهوره . نحن مطمئنون إلى هذا ، ومطمئنون إلى أن هذا الشعر الذى صح قد اختلط بما حمل على المضريين بعد الإسلام . فكيف السبيل إلى تمييز الصحيح من غيره؟

(ب) غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهب القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى . وخلصته النظر إلى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر ؛ فإن كانت متينة رصينة كثيرة الغريب قليل إن الشعر جاهلى ، وإن كانت سهلة لينة مألوفة قليل إن الشعر مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يعيشون فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال ، فظلت لغتهم بدوية متأثرة بإقليم الصحراء محتفظة بشئ من الغرابة والحوشية يميزها من لغة الحضرة التى تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت

تأثير اللغات الأجنبية والأجناس الأجنبية أيضاً . فإذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف إل الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين التمسوا لذلك العلل ، كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسف ، وهو مع ذلك يضاف إلى هذا الشاعر الجاهلي المضرى ، يضيفه إليه علماء رواة ثقات معروفون بالصدق والأمانة . وإذن فلا بد من تعليل هذا اللين والإسفاف ، وليس في هذا التعليل شيء من المشقة ولا العسر ، فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بحضارة الفرس ، وكان ينفق في هذه البلاد الحصبة حياة راضية ، لا تخلو من نعومة ولين ، فلا جرم رق شعره ولان ، وخالف في هذه الرقة واللين ما هو مألوف في شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخريين عاشوا في الحيرة ، وعاشوا عند الغسانيين في أطراف الشام ، وقضوا في هذين الإقليمين حياة ناعمة هنية ، وظل شعرهم مع ذلك شديد الأسر قوى المتن رصيناً متيناً ، حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبياني : فقد اتصل بالنعمان — فيما يقول الرواة — اتصالاً شديداً ، وتحضر واتخذ آنية الذهب والفضة ، وظفر من عطاء الغسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فإن قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه ، فلم يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته ، على حين نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية ، فقد ولد في الحيرة ، وتأثر في تربيته ونشأته كلها بحياة

الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادى النعمان
 ويقال إنه وشى بالنابغة إلى النعمان ، ويقال أيضاً إنه هوى المتجردة
 امرأة النعمان وشبب بها ، وهذا الشاعر هو المنخل اليشكري ، وهو بدوى
 النشأة لم يتصل بالنعمان إلا بعد أن تقدمت به السن ، والرواة يروون
له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا أن
يقولوا شعراً أقرب منها إلى السهولة واللين ، وهي القصيدة التي مطلعها :

إن كنت عاذلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى
 والتي يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتا	ة الخدر في اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر	فل في الدمقس وفي الحرير
فدفعتها	مشى القطة إلى الغدير
ولثمها	كتنفس الظبي الغرير
ودنت وقالت يا منخ	ل ما بجسمك من حرور
ما شفّ جسمي غير حبه	لك فاهدئي عني وسيري
وإذا شربت فإنني	رب الخورنق والسدير
وإذا صحت فإنني	رب الشوية والبعير
يا هند من لثيم	يا هند للعاني الأسير

فكيف رق شعر المنخل ولان إلى هذا الحد وهو كالنابغة بدوى
 النشأة حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة إلا لماماً ، وهو الأعشى الذي كان

يعيش داخل البلاد العربية ، ويختلف - فيما يقول الرواة - إلى أصحاب
 الحيرة والشام وأقيال اليمن . وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة
 واللين ما تنكر . وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسف إلا
 النزر اليسير . وأكثر الشعراء الربيعين كانوا يعيشون في البادية بادية العراق ،
فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر ؟ وما بال شعر فريق من
المضريين لم يخل من رقعة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر المضرى الواحد
يصلب ويلين في القصيدة الواحدة ؟ وانظر إلى هذه القصيدة التي تضاف
إلى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى وكأنه بغدادى :
 ذهبت من الهجران في كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب
 ثم يشتد الشاعر حتى يصل إلى الإلغاز في وصف الفرس .
 والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابعة
 شعراً كثيراً في صدره صلابة 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
 لسهولة ولينه . ذلك لأن الغرابة قد تكون متكلفة ، وقد يتكلفها
 الراوى أو العالم ويتخذها وسيلة إلى خداع العلماء والمتأدين . والقدماء

أنفسهم يرون أن اللامية التي تنسب إلى الشنفرى منحولة ، وهم يزعمون
 أن خلفاً هو الذى نحلها . ومع ذلك ففيها هذا البيت :
 ولي دونكم أهلون سيدٌ عملّسٌ وأرقط زُهلول وعرفاء جِيالٌ
 فإذا ترى في صلابة هذا البيت وشدة ألفاظه وغرابتها ؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب الأغاني في أخباره ، تستطيع أن
 تقرأها دون أن تفهم منها شيئاً ، فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج
 ورجعت إلى المعاجم في تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر وأقبحه
 ومع ذلك فالقصيدة لخلف وأنت تستطيع أن تضيفها إلى أشد الأعراب
 حظاً من العنجهية وإغراقاً في الغريب . ومع ذلك فقد كان 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 والعجاج
 وذى الرمة ، وأن تقرأ الأرجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم
 منها إلا قليلاً حتى تضطر إلى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان
 روبة والعجاج وذو الرمة يعيشون في العصر الأموى ، وتأخر بهم هذا العصر
 حتى أدرك بعضهم أيام بنى العباس ، وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز
 واللغة والغريب عن روبة ، ولن تجد في الشعر الجاهلى قصيدة تقرب في
 الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندى في أن هؤلاء
 الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفاً ، ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب

كثيرة قد نعرض لها في غير هذا الكتاب . أفترى أن رجز رؤية وأبيه
وذى الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا لشيء إلا أنه غريب اللفظ ،
مسرف في شدة المتن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤية والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع
أن نقرأه وننظر فيه ؛ فسرى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل
الغريب بالقياس إلى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة
الطويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً
شديداً إلى المعاجم . أفترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من
الأفهام تترك مجالا للشك في صحة نسبته إلى العصر الذي تلى فيه ؟
وحديث النبي الذي صح عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه
من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

وإذن فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ،
ولا ينبغي أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على النحل والجدّة . وإذن
فليس غريباً أن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فنفهمه دون مشقة
ونرجح مع ذلك صحته ، وأن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فلا نفهم
منه شيئاً ، ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

وإذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن
ميالون إلى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في
الغريب ، كما أننا ميالون إلى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي
يسرف صاحبه في السهولة واللين . وإنما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو

هذا الذى يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب فى غير تكلف للغريب ولا إسراف فى الحواشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم فى غير إسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول إنا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته ، وإنما قلنا نستعد للنظر فى صحته . فمن الذى يقطع لنا بأن هذا الشعر الذى سهل لفظه ومعناه فى رصانة ومتانة لم ينحله شاعر عربى إسلامى أو رواية ماهر فى النحل ؟

(ح) بدواة المعنى

وقد يذهب قوم إلى التماس أسباب الصحة والنحل فى المعنى دون اللفظ ، يعتمدون فى ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من أن الشعراء الجاهليين عامة والمضربين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون فى الصحراء عيشة فيها شظف كثير وخشونة ظاهرة . وإذا كان الشعر فى لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة ، ولحياة البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الشاعر بوجه عام ، فيجب أن تكون المعانى التى يقصد إليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية فى صورها وأغراضها وموضوعاتها . فإذا وجد فى الشعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتمس العلة لتفسيره ؛ فإن وجد فى حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك ، وإلا فالشعر منحول . مثال ذلك : أنك لا تجد شيئاً من الغرابة إن رأيت فى شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما ؛ فقد كان امرؤ القيس ملكاً

وابن ملك ، فمن المعقول أن يكون تصويره وخياله ملائمين لحياة الملوك .
ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل ، ومن شعر عدى بن زيد .
ففى شعر هذين الشاعرين معان حضرية ، ولكنها تقبل لأنهما اتصلا
بالحضارة فى العراق عن قريب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب إلى الحق من المذهب الذى سبقه .
ذلك لأننا ننكر قبل كل شئ أن يكون العرب كلهم أهل بادية . ونحن
نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ، ونحن نعلم أن كان للمصريين
مدن لم تخل من حضارة ولم يخل أهلها من عيش رقيق فى مكة والمدينة
والطائف . وإذن فيجب أن يكون الفرق ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين
نشأوا وعاشوا فى المدن ومعانيهم ، وألفاظ الشعراء الذين عاشوا فى البادية
ومعانيهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ؛ ف شعر المكيين والمدنيين موافق
كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد فى الخيال والتصور
والأغراض والمعانى بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى
لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب ؛ لأن العرب لم يتحضروا
كلهم بعد الإسلام ، وإنما ظلت كثرتهم بادية فى الحجاز ونجد وغير
الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله فى الجاهلية ،
ونحلت الشعر . فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوى والخيال
البدوى والمعنى البدوى تكفى ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا
الشعر إسلامياً بدوياً إذا لم نعتمد فى تحقيق ذلك إلا على ملائمة

معانيه وصوره لحياة البادية ؟

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فما الذى يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية إتقاناً تاماً ، ويحسنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون إليه من الأغراض ؟ وهذا هو الذى كان بالفعل أيام بنى العباس ؛ فقد كان خلف وحماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم . وكان الرواة من أمثالها لا يترددون في تخطئة الأعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذى يضاف إلى الأعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبغداد .

وإذن فتزيف المعنى ليس أشد عسراً من تزيف اللفظ . وليس من الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلى ، كما أنه ليس من الفطنة أن نتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً .

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس ، وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه ، أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر . فنحن محتاجون إليه على كل حال ؛ لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف إلى المضرين في الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لإمكان تقليده ، ولا على المعنى لإمكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟

(د) مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن إلى أننا لم نوفق بعد لمقياس علمي نستطيع أن نطمئن إليه حقاً ، ولكننا مع ذلك لم نياس من الوصول إلى مقياس أو مقاييس إلا تفد اليقين فقد تفيد الظن ، وقد تنتهي أحياناً إلى الترجيح الذي يقرب إلى اليقين .

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده ، ولا نعتمد على المعنى وحده ، ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير ، وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياساً يقرب إلينا صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضرى ، أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضرى الجاهلي . وقد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلتمس طريقاً إلى تحقيق هذا الشعر الحديث أصحح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين لملاءمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أنا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دونت تدويناً علمياً صحيحاً ؛ فنحن لا نغير رأينا في هذا ، ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما ، بفضل القرآن والحديث ؛ فنستطيع إذن أن نتصورها تصوراً ما .

ونستطيع إذن أن نقول إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . وكذلك الأمر في المعنى وما يتألف منه من صور والخيالات وما يرمى إليه من الأغراض .

فإذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للعصر الذي قيل الشعر فيه بقيت أمامنا مشكلة عسيرة جداً ، وهي مشكلة إمكان التقليد والتزييف . وهنا نلجأ إلى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذي قيل فيه الشعر ، وهو الخصائص الفنية . وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتبس عند شاعر واحد ، عند زهير مثلاً ، ويمكن أن تلتبس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي نظفر بها عند شاعر واحد ؛ لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه ، وإنما هي حظ الراوية الذي نحل الشعر وأضافه إلى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه : فالرواة يقولون إن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان . فمن ذا الذي يضمن لي أن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذي تكلف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ، وأضاف ذلك إلى امرئ القيس فيما أضاف ؟ أنا إذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها ، وإنما ألتبس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فإذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتهما مشتركة بين طائفة ما من

الشعراء رجحت أن لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة ، إلا أن يقوم
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 البيت ،
التمست خصائصهم الفنية التي انفرد بها كل واحد منهم والتي أبيت منذ حين
أن أعتمد عليها في تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل
كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى أن
الرواة يحدثونا بأن زهيراً كان راوية أوس بن حجر ، وأن الخطيئة كان
راوية زهير ، وأن كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . وإذن
فبين يدي شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والخطيئة . وقد رأيت الرواة
يحدثونا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن
يظهر القصيدة من شعره ، وأن الخطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه
ويشقي في صنعه ، وأن كعباً والخطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر
وتثقيفه والعناء فيه . وإذن فإذا كان هذا كله حقاً فانا بإزاء مدرسة شعرية
معينة أستاذها الأول أوس بن حجر ، وأستاذها الثاني زهير ، وأستاذها
الثالث الخطيئة الذي أخذ عنه في الإسلام جميل ، وعن جميل أخذ كثير .
فلأعرض قبل كل شيء عن الخصائص التي تكون شخصية هؤلاء الشعراء
ولأتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه . فإذا ظفرت بطائفة

من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح أنى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى ، وبالقواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . وإذا لم يثبت لى أن رواية واحداً قد نحل أو روى شعر هؤلاء الأربعة كان المرجح أن شعرهم صحيح . وليس معنى هذا أنى بعد هذا التحقيق والتدقيق أستريح إلى صحة هذا الشعر فى غير بحث ولا شك ، بل معناه أنى أفترض صحته وأرجحها ، ثم ألتمس بعد ذلك نجله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف إليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى أنى بهذا المقياس الذى أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل إلى شىء من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى أنه لا ينبغى أن نبحث عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف إليهم ، بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك ، فقد كانت للشعر الجاهلى فى مضر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها ، وأستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية ، وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فتلتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحظيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن (٢٢)

الرحمن بن حسان وشعراء الأنصار في المدينة بعد الإسلام. وتلتمس المدرسة الشعرية في مكة ، هذه المدرسة التي كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن في الجاهلية ، ولكنهم ظهرت عند ما اشتد جهاد قريش للنبي ، وقويت شخصيتهم حتى كونوا في مكة سنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام شعراء كعمر بن أبي ربيعة والعرجي . وتستطيع أن تلتمس مدارس أخرى في البادية ، كمدارس الشماخ بن ضرار التي كانت - فيما يظهر - تنافس مدرسة زهير . وامنض على هذا النحو ، خذ الشعراء الجاهليين المضربين جماعات ولا تأخذهم أفراداً . حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن إلى أن هذا المقياس الذي ألفته تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي إلى نتائج لا بأس بها . ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لك 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 ، وأن نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت آنفاً أنا نرى أنهم ينتهون جميعاً إلى

أصل واحد ، وأن أوس هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا ، وإنما يحدثنا ببعضه القدماء نصا ويلمحون إلى بعضه الآخر تلميحاً . فهم 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 الشاعرين فيزعمون 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 . وكان هذه السنة قد ظلت في بني تميم ؛ فقد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياخاً من تميم لا يعدلون بأوس أحداً . وتحدث الأصمعي بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان أبو عبيدة يعد أوساً في الطبقة الثالثة . والظاهر أن ابن سلام يعبده في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ، ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدل على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ، ولا يقدمون عليه من مضر إلا تلميذه النابغة وزهير ؛ لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهم . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلقون في نسبه ، لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي . وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة . وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه

سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه . فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكمأة ، فلما رأيته فزعن ، فدعا صغراهن وسألها عن اسمها قالت : حليلة بنت فضالة ، فأعطاهما حجراً وقال اذهبي إلى أبيك فقلولي له : ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها : يا بنية ، لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الإغراب ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس . فلنطمئن إذن إلى أن حياة أوس مجهولة ، ولنطمئن إلى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ؛ فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجأهم ؛ وقد نستطيع أن نتبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكننا أحوج إلى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض شعره . ونحن مضطرون إلى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد ؛ فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ، ونخشى إن عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فعانيه كلها بدوية ، وألفاظه متينة رصينة ، وربما كثر فيها الغريب أحياناً ، وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا

تَحَسُّ معانيها إلا من وراء ستار ، إما لغرابة اللفظ وصعوبته ، وإما لبعده
هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك
في أن ما يضاف إلى النابغة وزهير من الشعر في جملة أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً
وأقرب إلى الفهم مما بقي من شعر أوس في جملة أيضاً ، وسنعرض عليك
نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذه
إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس بعض الشيء . فالظاهر أن
لغة الشعر المضري كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح
تتطور تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر ، وتتحلل من الغريب والقيود
البدوية إلى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيراً كانا من الذين أعانوا
هذا التطور وأسرعوا به إلى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية
بطابعه الخالد . ثم إن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين
وشعر أستاذهما ، وهو أن النحل كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه النحل
في شعر أوس نفسه الذي لم يخل من النحل والتكلف ، كما ستري .
والذي يعيننا أن نقف عنده من شعر أوس ، لأنه الخاصة المشتركة بينه
وبين تلاميذه ، إنما هو قبل كل شيء ^(٤) مذهبه الشعري في الوصف . فإن
تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من
ناحية ، وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقيه في عصر قصير
من ناحية أخرى ، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام
بنی العباس من ناحية ثالثة ، ذلك أن أوساً شاعر حسي مادي . إن
صح هذا التعبير ، كأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينه وأذنيه ويديه ،

أو قل كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين من وراء الحواس ، وإنما أودعت الحواس نفسها . أو قل — إن لم يكن بد من التدقيق العلمى — إن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحس ، حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها : لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحس إليها إلى شىء من التجويد والتصفية والتنقيح ثم التأليف ، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً ، وكان أشبه بالتصوير منه بأى شىء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغي أن يخذلك هذا كله ، فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحس الطبيعة فتقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسى أو شأن « الفنوGRAف » ، وإنما كان أوس قوى الحس شديد اتصال الخيال بالحواس ، شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ، ولكنه (وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصورة تأليفاً ، ويعمل فى هذا التأليف ويجد مشقة وعناء : فهو إذن يمتاز بميزتين : إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحس . والثانية أنه كان فناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم ، وينشئه صاحبه إنشاءً ويفكر فيه تفكيراً ، ويقضى فى 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 فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يردّها الشاعر ولم يتكلفها أول 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 ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ، ولكنه نماها وتعهدها وأكثر الاعتماد عليها . وسترى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى إرادية تعمدها الشاعر وقصد إليها واتخذها قاعدة أساسية لفنّه الشعرى ، وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجية التى ترسل إرسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع بالماء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة ، وهى التى سترى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوه بما وصفوه به من الأناة والروية فى قول الشعر . ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البياني الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً ؛ فكثر عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والإفتنان فيها . وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدءوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها وافتنوا فى التصرف فيها ، إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون ، وبخاصة أوس وزهير ، عرفنا

أن صناعة الفن البياني الخالص وتعمده والإلحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهراً من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بني العباس ، وليس مسلم ابن الوليد هو مبتكرها أو منميتها ، كما كنا نظن . وليست هذه المدرسة البيانية في الشعر ، هذه المدرسة التي تعنى بالفن للفن ، عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة ، وإنما هي أقدم من ذلك وأبعد في تاريخ الشعر العربي أثراً ، نشأت في العصر الجاهلي ، وأنشأها 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 من تأثير ، لا في إثبات أن شعر هؤلاء 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 عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا إلى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلاً . ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس ، حتى إذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لإثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الحائية التي كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ويرون أنها أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي . وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة : فأما أهل الكوفة

فكانوا يروونها لعبيد بن الأبرص ، وأنت تراها في مختارات ابن الشجرى
 مضافة إلى عبيد . وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس ، تعرف
 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 جداً بينها وبين
 قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها من شعر أوس ، والأخرى
 لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد ، فاختلط الأمر عليهم وجمعوا
 قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّع الشاعر فيها ثلاث
 مرات : صرّع في المطلع فقال :

ودع لميس وداع الصارم اللاحى إذ فنكت في فساد بعد إصلاح
 وصرّع بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هل انتظرت بهذا اليوم إصباحى
 ثم صرّع بعد هذا بقليل فقال :

إني أرتى ولم تأرق معى صاحى لمستكف بعيند النوم لواح
 والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة
 لأوس ، ويضيفونه إلى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :
 وقد لهوت بمثل الرئم آنسة تصبى الحليم عروب غير مكلاح
 على تفسير « العروب » ، وأضاف البيت لأوس .

فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ،

ويبدءونها بالقسم الثاني ، وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحى
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة فى مختارات ابن الشجرى ، وأكبر ظننا
أن هذا القسم الثانى نفسه ليس من شعر أوس ؛ ففيه شئ من التفكير
والحزن لا نعرفه عند أوس ، وانظر إلى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحى
قاتلها الله تلحانى وقد علمت أن لنفسى إفسادى وإصلاحى
كان الشباب يلهيننا ويعجبنا فما وهبنا ولا بعنا بأرباح
إن أشرب الخمر أو أرزأ لها ثمناً فلا محالة يوماً أننى صاحى
ولا محالة من قبر بمحنة أو فى ملبع كظهر الترس وضاح
ومهما يكن من شئ فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعنينا ،
وهو الذى نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه فى تأمل وإنعام نظر .
فسترى - قبل كل شئ - فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك ،
وسترى كثرة التشبيه ، وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تحس بالسمع
أو بالبصر ، وكلها بدوية . قال أوس :

إنى أرقى ولم تأرق معى صاحى لمستكف بعيد النوم لواح
يا من لبرق أبيت الليل أرقبه فى عارض كمضى الصبح لماح
فانظر إلى هذا التشبيه الأول ، تشبيه البرق بالصبح المضى ، وإلى
استعمال لفظ لماح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً ، كأنه استعمل هذا
اللفظ ليصلح من هذا التشبيه ، وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس

ضوء الصبح لحاً ، وليس ضوء البرق مستمراً ؛ إنما يريد أوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى لكأنه الصبح ، ولكنه يريد في الوقت نفسه أن يقول إن هذا الضوء لماح لا يقيم . ثم يقول أوس :

دان مسفّ فوق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح
فانظر إلى هذا الهيدب الذى أضافه إلى السحاب ، وقارب بينه وبين الأرض ، ثم انظر إلى قوله : « يكاد يدفعه من قام بالراح » ، فسترى قوة حظ الشاعر من المادية التى تمثل السحاب قريباً من الأرض ، حتى تستطيع أن تمسه بيديك وتدفعه إذا قمت ، ثم يقول أوس :

كأنما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح
وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفى الحصى عن جديد الأرض مبتركا كأنه فاحص أو لاعب داحي
وفى الشطر الأول مادية ملموسة ، وفى الشطر الثانى تشبيهان ماديان مبصران أيضاً . ثم يقول :

كأن ريقه لما علا شطباً أقراب أبلق ينفى الخيل رماح
كأن فيه عشاراً جلةً شرفاً شعناً لهاميم قد همت بارشاح
بحاً حناجرها هدلاً مشافرها تسيم أولادها فى قرقر ضاحي
هبت جنوباً بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومنطاح

فانظر إلى هذه الأبيات كلها ، وما فيها من تشبيه بالخيل مرة وبالابل مرة أخرى ، وإلى هذه الصور الشعرية التى تحس حيناً بالبصر وحيناً

بالسمع ، والتي قد أتقنها الشاعر وحققها تحقيقاً ؛ يظهر أنه فتن أهل
البادية فكانوا يتمثلون به في تصوير السحاب ووصف العارض على ما تجده
في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا إلى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة ، يضاف
إليهما وصف للمطر والسحاب : أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة ،
والثاني الأعشى في لاميته التي مطلعها :

ودع هريرة إن الركب مرتحل
فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضة
يضىء سناه أو مصابيح راهب
قعدت له وصحبتى بين ضارج
على قطين بالشيم أيمن صوبه
فأضحى يسح الماء حول كنيفة

وأظنك لا تتردد في أن ترى معي أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذي
يخلو من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذي قدمناه لك .
وأما الأعشى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بت أرمقه
له رداف وجور مفأم عميل
لم يلهنى اللهو عنه حين أرقبه
فقلت للشرب في درنا وقد ثملوا

كأنما البرق في حافته شعل
منطق بسجال الماء متصل
ولا اللذاذة في كأس ولا شغل
شيموا ، وكيف يشم الشارب الثمل

قالوا نمار فبطن الخال جادهما فالعسجدية فالأبلاء فالرجل^١
 فالسفع يجرى فخنزير فبرقته حتى تدافع منه الربو فالجلبل
 حتى تحمل عنه الماء تكفلة^٢ روض القطا فكثيب الغينة السهيل^٣
 يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً زوراً تجانف عنها القود والرسل^٤
 وهذا الشعر دون ما رويناه من شعر امرئ القيس جودة وروعة ، وأقل
 منه حظاً من التشبيه ، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا
 البيت .

له رداف وجوز مفأم عمل منطق بسجال الماء متصل
 ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري ،
 الذى يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق الذى رأيناه فى
 حائية أوس :

ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس ، وننتقل إلى
 قصيدة أخرى لامية مشهورة ، وصف فيها أوس سلاحه فأجاد ، وسلك
 فى وصف السلاح الطريق نفسه التى سلكها فى وصف السحاب والمطر
 والسيل ، وهى طريق التشبيه والتصوير المادى الدقيق :

وإنى امرؤ أعددت للحرب بعدما رأيت لها ناباً من الشر أعصلا
 أصم^١ ردينيا كأن كعوبه نوى القسب عراً صامزاً منجاً منصلا
 عليه كمصباح العزيز يشبه لفصح ويحشوه الذبال المفتلا
 وأملس صوليا كنهى قرارة أحسن بقاع نفح ريح فأجفلا
 كأن قرون الشمس عند ارتفاعها وقد صادفت طلعا من النجم أعزلا

تردد فيه ضوعها وشعاعها
 وأبيض هنديا كأن غراره
 إذا سُئل من غمد تأكل أثره
 كأن مَدَبَ النمل يتبع الربا
 على صفحته من متون جلالة
 ومبضوعة من رأس فرع شظية
 على ظهر صفوان كأن متونه
 يطيف بها راع يحشّم نفسه
 فلاقى امرأ من مَيْدَعَانٍ وأسمحت
 فقال له هل تذكرن مخبراً
 على خير ما أبصرتها من يضاعة
 فويق جيبيل شامخ لن تناله
 فأبصر ألهاباً من الطود دونه
 فأشرب فيها نفسه وهو معصم
 وقد أكلت أظفاره الصخر كلما
 فما زال حتى نالها وهو مشفق
 فأقبل لا يرجو الذي صعدت به
 فلما قضى مما يريد قضاءه
 أمر عليها ذات حدٍ غرابها
 على فخذيه من براية عودها

فأحصن وأزّين لا مرئ إن تسربلا
 تلالؤ برق في حُبّ تهللا
 على مثل مصحاة اللجين تأكلا
 ومدرج ذرّ خاف برداً فأسهلا
 كفى بالذى أبلى وأنعت منصلا
 بطود تراه بالسحاب مجللا
 عُللن بدهن يزلق المتزللا
 ليكلأ فيها طرفه متأملا
 قرونته باليأس منها معجلا
 يدل على غنم ويقصر معملا
 للتمس بيعاً بها أو تبكلا
 بقنّته حتى تكل وتعملا
 يرى بين رأسى كل نيقين مهبل
 وألقى بأسباب له وتوكلا
 تعياً عليه طول مرقى توصلا
 على موطن لو زلّ عنه تفصلا
 ولا نفسه إلا رجاء مؤملا
 وحل بها حرصاً عليه فأطولا
 رقيق بأخذ بالمداموس صيقلا
 شبيه سفي البهْمى إذا ماتفتلا

يمظّعها ماء اللحاء لتذبل
ولا قصر أزرى بها فتعتلا
ولا عجبها من موضع الكف أفضل
إذا أنبضوا عنها نثما وأزما
إلى منتهى من عجبها ثم أقبل
تنطع فيها صانع وتبلا
كجمر الغضا في يوم ريح تزيلا
فلم يبق إلا أن تُسنَّ وتُصقلا
سَخاماً لُؤاماً لين المس أطحلا
وإن كان يوماً ذا أهاضيب مخضلا
وأطلاؤها صادفن عرنان مبقلا
وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن
يصف سيفه ورمحه ودرعه ، وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى
اتخذت منه ووترها ، والصوت الذى ينبعث عن القوس حين يتزع عنها
وحركة السهم ، ثم نضال هذه السهام وريشها . سلك في هذا كله ما ترى
من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظة من صعوبة ومشقة ما ، ولكنه
من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الإنسان هذه المشقة ليفهمه
ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه

فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل
فجردها صفراء لا الطول عابها
كتوم طلاع الكف لا دون ملثها
إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها
وإن شدّ فيها النزاع أدبر سهمها
وحشو جفير من فروع غرائب
تُخسِرُن أنضاء ورُكَبُن أنصلا
فلما قضى فى الصنع منهن فهمه
كساهن من ريش يمان ظواهرها
يَخْرُن إذا أنفرن فى ساقط الندى
خوار المطافيل الملمعة الشوى
فذاك عتادى فى الحروب إذ التقطت

وعلى فنون البيان المختلفة في شعر أوس كله إلا أن يكون منحولاً أو مضافاً إليه ، كهذه الأبيات التي سنعرضها عليك - بعد حين - نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر الذي لم يقله . ولكنني لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى ، التي حفظت لأوس ، والتي كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ليس أقل من إعجابهم بالحائية التي مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هي المراثية التي رثى بها صاحبه فضالة والتي مطلعها :

أيتها النفس أجمل جرعاً إن الذي تحذرين قد وقعا
وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : إن أحداً لم يبتدئ رثاء بمثل هذا البيت . والواقع أن البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ، ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء ، هذا الإذعان الذي يدعوك إلى أن تقبل الشيء كما هو ما دام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذي يعنينا من هذه القصيدة هو الذي عنانا فيما سبق من شعر أوس ، وهو هذه الطريقة المادية في التعبير حتى في الموضوعات التي يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى أعماق نفسه يستشير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس إلى نفسه في هذا المطلع الذي رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف إلى صاحبه ، فعدد ما كان له من خلال ، ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ، ويتخذ هذا الرثاء وسيلة إلى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية ، لا تخلو من جمال وروعة . قال :

إن الذي جمع السباحة والنجدة والحزم والقوى جمعا
 الأملعى الذي يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمعا
 المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعها
 والحافظ الناس في تحوُّط إذا لم يرسلوا خلف عائذ ربعا
 وازدحمت حلقتا البطان بأقوام وطارَت نفوسهم جزعا
 وهبَّت الشمال الليل وإذ بات كميع الفتاة ملتفعا
 وشبه الهيدب العباب من ال أقوام سقبا مجللا فرعا
 وكانت الكاعب المنعمة ال حسناء في زاد أهلها سبعا
 أودى وهل تنفع الإشاحة من شىء لمن قد يحاول النزعا
 لبيك الشرب والمدامة والفة يان طرأ وطامع طمعا
 وذات هيدم عار نواشرها تصمت بالماء تولبا جدعا
 والحي إذ حاذروا الصباح وإذ خافوا مغيرا وسائر تلعا
 فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل
 الجذب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلا شديد
 الإشفاق من البرد ، حتى إنه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته .
 ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل إلى
 الطعام ، ولكن القحط والجذب قد أرهاقها حتى أسرفت في زاد أهلها
 فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشىء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة
 معوزة قد اتخذت ثوبا بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله ، فأطرافها
 بادية ونواشرها عارية وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتصور وهي
 (٢٣)

تصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله ، ولولا أنى أريد أن أجتنب الإطالة والإملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في إثبات ما أريد .

وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والنابعة أيضاً أنهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم فى الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادى الدقيق . على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره ، بل استعاروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحتل شكاً ، حتى لكأن هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شائعاً للمدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل فى ضرب الأمثال لهذا ، ولكنى أحيلك على القصيدة الميمية التى قالها أوس التى مطلعها :

تنكرت منا بعد معرفة لمى وبه التصابى والشباب المكرم
فسرى زهيراً قد استغلها فى ميميته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما فى زهير والنابعة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس فى وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد إليه النابعة فى داليتها حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ، ثم أخذ يقص علينا قصص هذا الثور حين أحس الصائد وكلايه ففر ، ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها — نقول هذا التشبيه الذى نجده عند النابعة ، وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير ، إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس ، واستعاروا فى كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا ، فكانوا يقولون إن زهيراً كان يتوكأ
 في شعره على شعر أوس . وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير
 والنابعة : استغلا لفظها ومعناها أحياناً ، واستغلا معناها دون لفظها أحياناً
 أخرى . منها هذا البيت :

لعمرك إنا والأحاليف هؤلاء ء لنى حقبة أظفارها لم تقلم
 أخذه زهير فقال :

لدى أسد شاكى السلاح مقذّف له لبد أظفاره لم تقلم
 وأخذه النابعة فقال :

وبنو قعين لا محالة أنهم آتوك غير مقلمي الأظفار
 ومثل هذا في شعر زهير والنابعة وكعب كثير .

فلندع أوساً الآن ولننتقل إلى زهير ، ولكن بعد أن ننقل لك هذه
 الأبيات على أنها نموذج للمنحول الذى أضيف إلى أوس :

رحلت إلى قومي لأدعو جُلَّهم إلى أمر حزم أحكمته الجوامع
 ليوفوا بما كانوا عليه تعاقدوا بخيف منى والله راء وسامع
 وتوصل أرحام ويعرج مغرم ويرجع بالود القديم الرواجع
 فأبلغ بها أفناء عثمان كلها وأوساً فبلغها الذى أنا صانع
 سأدعوهم جهراً إلى البر والتقى وأمر العلا ما شايعتنى الأصابع
 فكونوا جميعاً ما استطعتم فإنه سيلبسكم ثوب من الله واسع
 وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم وكونوا يداً تشنى العلى وتدافع
 فإن أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم فأوفوا بها إن العهد ودائع

وشتان من يدعو فيوفى بعهدده
 إليك أبا نصر أجازت نصيحتي
 فأوف بما عاهدت بالخيف من منى
 فنحن بنو الأشياخ قد تعلمونه
 ونحبس بالثغر المخوف محله
 وما أرى أنك في حاجة إلى أن ننهبك إلى الفرق بين هذا الشعر الضعيف
 المهلهل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك إلى أنك لا تجد في هذه
 الأبيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .

(ب) زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس ،
 وإنما هى أخبار وأحاديث كثرتها أقرب إلى الأساطير منها إلى حقائق
 التاريخ . ولعلنا نلم بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير ، حين نقول إنه كان
 يقيم فى غطفان ، وينسبه بعضهم إلى مزينة ، ويأبى المحققون إلا أن يكون
 غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما يقولون شاعراً ، وكان خاله بشامة بن الغدير
 الغطفانى شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة ، وكان ابنه كعب وبجير
 شاعرين ، وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن
 يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس ، وأن الخطيئة
 أخذت عن زهير ، وأن جميلاً أخذت عن الخطيئة ، وأن كثيراً أخذت عن جميل ،
 فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هى متصل به من قبل

التعليم والرواية . وكان زهير والنابعة - كما قدمنا - أثيرين عند أهل البادية والحجاز ، كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدّمين عند أهل الحجاز : كان الخطيئة فحلاً في آخر العصر الجاهلي وأول الإسلام ، وكان جميل وكثير يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث ، لا شك في أنها منحولة متكلفة . فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثة النبي ، وأوصى ابنه كعباً وبجيراً أن يسلما ، وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية إسلامية . وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف إلى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه ، فانقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى ما يروى عن انقطاعه لهرم بن سنان وإكثاره من مدحه ، وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحببه إلا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرمًا حين كان يلقاه في ملأ فيحييهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف ؛ لأنهما احتملا الديات ، وأصلحا بين ذبيان في حرب كانت بينهما . فأما رأى الرواة في زهير فمختلف مضطرب ، كرايهم في هؤلاء الشعراء المقدمين . ولعل من الإطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا إليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ،

ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند إلى علل فنية ، فكان يقول إن زهيراً لا يعاظم بين الكلام ولا يتبع حوشيته ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح ديني ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً في وقتين مختلفين ؛ وليس في ذلك شيء من الغرابة ، فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً في قول الشعر ، يفكر ويروى وينقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ؛ ولذلك أضيفت إليه قصة الحوليات . وسترى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه ، وسترى أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أمويّاً عباسياً هو مروان بن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أن أصحاب هذه المدرسة الشعرية 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 ، ولكنني أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه . وإن تجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير مضطراً إلى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتماد على الخواص في إخراج صورته الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا ، لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقاً إلى وصف المعاني

وعرضاً عليك ، وهو كأستاذة متأن حريص على الأناة ، يتخذ الشعر فناً وصناعة ، ولا يندفع فيه مع سجيته . وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر من أثر أوس ؛ لأن لغته أيسر من لغة أوس ، ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس . ومن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير في البيان ، فاستشهدوا بقوله :
 صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعُرى أفراس الصبا ورواحله
 واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبسٌ أظفاره لم تقلم
 وذكر ابن قتيبة له بيتاً اشتمل على تشبيهات ثلاثة ، أجملت ثم فصلت
 بعد ذلك ، وهو قوله :

تنازعت المها شهباً ودرّ الـ بحور وشاكهت فيها الطباء
 أجمل التشبيه في هذا البيت ، ثم فصله في قوله :
 فأما ما فويق العقْد منها فمن أدماء مرتعها الخلاء
 وأما المقلتان فمن مهاة وللدّر الملاحة والصفاء
 ولست أقطع بصحة هذا الشعر ، فقد يخيل إلى أن هذه القصيدة أو
 كثرتها منحولة ، لضعف يظهر فيها ، ولاصطلاحات فقهية أحسها
 القدماء أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب
 إلى أبي موسى الأشعري في القضاء .

ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت
 حين تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالملتلم

تقتنع بصحة رأينا في زهير ؛ فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة وأدقها . وأمعن معي في هذه القصيدة بيتاً بيتاً ؛ فهو يقول في البيت الثاني :
 ودار لها بالرقمتين كأنهما مراجع وشم في نواشر معصم
 هو التشبيه الذي تجده فيما يضاف إلى طرفه :
 نخولة أطلال ببرقة ثممد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
 ثم انظر إلى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفه
 وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم
 وهي صورة بديعة سترها في شعر النابغة ، وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس . ثم يقول :

وقفت إليها بعد عشرين حجة
 فألياً عرفت الدار بعد توهم
 أثنائي سفحاً في معرّس مرجل ونؤياً كجذم الحوض لم يتهدم
 وسترى هذا الأسلوب نفسه عند النابغة ، وهو التصوير المادى أيضاً .
 ثم انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتي كن فيها والطريق التي سلكنها والماء الذي انتهين إليه ، فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع إلا في طائفة من الصور المادية تتفاوت في الحسن ولكن لها جميعاً منه حظاً ؛ فقال :

تبصر خليلي هل ترى من ظعائن
 تحملن بالعلياء من فوق جرثم
 جعلن القنان غن يمين وحزنه
 وكم بالقنان من محيل ومحرم
 علون بأنماط عتاق وكلة
 وراد حواشيها مشاكهة الدم
 ظهرن من السوبان ثم جزعنه
 على كل قيني قشيب ومفأم

ووركن في السوبان يعلون متنه
 بكرن بكوراً واستحرن بسحرة
 وفين ملهى للصديق ومنظر
 كأن فئات العهن في كل منزل
 فلما وردن الماء زرقا جمامه
 فهى كلها صور حسان مادية ، يلى بعضها بعضاً ، تمر بك في أناة
 وهدوء فتملاً منها عينيك ، وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك ، بل
 تحس ما أراد الشاعر أن يثير في نفسك بهذا العرض ، وهو هذا الألم الذى
 تجده عندما يرتحل عنك من تحب ، والذى يشتد في نفسك ويسيطر
 عليها حتى تتبع المرتحل في سفره ، وفي المنازل المختلفة التى ينزل فيها
 تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينتقل زهير من هذا الوصف إلى مدح صاحبيه المربين ، فإذا هو
 فى المدح كما كان فى الوصف مؤثر التصوير المادى على غيره من أساليب
 الكلام . فانظر إلى قوله :

سعى ساعياً غيظ بن مرة بعد ما
 فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله
 يميناً لنعم السيدان وجدتما
 تداركتما عبساً وذبيان بعد ما
 تنزّل ما بين العشيرة بالدم
 رجال بنوه من قريش وجرهم
 على كل حال من سحيل ومبرم
 تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
 وامض فى قراءة القصيدة ، فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة
 مادية ما ، حتى تصل إلى هذه الأبيات التى ازدجت فيها الصور

والتشبيهات ازدحاماً ، حتى كاد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال
بعض ، وهى قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم متى تبعوها تبعوها ذميمة
وما هو عنها بالحديث المرجم فتعركم عرك الرحي بثفالها
وتضر إذا ضرّ يتموها فتضرم فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم
وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتم فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها

فانظر إليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فإذا هو يشبه الحرب مرة
بالحديث الذى يثار ، وأخرى بالنار التى لا تكاد تشب حتى تضطرم ،
ثم بالناقة التى تلقح كشافاً ثم تحمل فتتم ، ثم تلد أولاد شؤم ، ثم ترضع
ثم تظلم . ثم يعدل عن هذا التشبيه فيشبهه الحرب بالقرى العراقية التى تغل
لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك إلى قوله :

لعمري لنعم الحى جرّ عليهم وكان طوى كشحاً على مستكنة
بها لا يواتيهم حصين بن ضمضم وقال ساقضى حاجتى ثم أتقى
فلا هو أبداها ولم يتجمع فشدّ ولم تفرع بيوت كثيرة
عدوى بألف من ورأى ملجم لدى حيث ألقت رحلها أم قشعم
له لبد أظفاره لم تقلم لدى أسد شاكى السلاح مقذف
سريعاً وإلا يُبسد بالظلم يظلم جرى متى يُظلم يعاقب بظلمه

فهى كتلك صور مادية حسان يقفوبعضها إثر بعض ، وتمثل أبداع
تمثيل ما يتردد فى نفس الرجل وقد ألت به النازلة فجزع لها ، ثم ثابت

إليه نفسه ، فهو يفكر في الثأر متردداً ثم عازماً ثم مخفياً عزمه ثم مشجعاً نفسه بأن قومه سينصرونه ولكن بعد أن يخرجهم ، ثم ماضياً في عزمه حتى يبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك إلى هذين البيتين : فلست أعرف أبلغ منهما ، ولا أصدق لفظاً ، ولا أقرب إلى السداجة البدوية في غير خشونة ولا جفوة :
 رعوا ما رعوا من ظمئهم ثم أوردوا غماراً تسيل بالرياح وبالدم
 فققصوا منايا بينهم ثم أصدروا إلى كلاً مستوبل متوخم
 ثم امض في القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزائها ، 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 بمنسم
 ومن يعص أطراف الزجاج فإنه يطيع العوالى ركبت كل لهدم
 ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم
 ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه ، يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير له ألفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل منه في الفن ، وأكثر منه حرصاً على الإفادة المقصودة ، وأكثر منه حرصاً أيضاً على أن تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً ، في هدوء حين يدعو الأمر إلى الهدوء ، وفي حركة وعننف حين يدعو الأمر إلى الحركة والعنف . فانظر إلى الهدوء حين يذكر لك شعراء لتلك النساء . انظر إلى هذه الصور ينبع بعضها بعضها في دعة تلائم

هذا الألم الذى يحدث فى نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين .
ثم انظر إلى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب ، وما
تنال الناس به من ضرر ، وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً
أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما فى شعر زهير ، فبعد
ما بينها وبين لغة أوس ، وقرب ما بينها وبين لغة القرآن : قلّ فيها الغريب
ودنت إلى الأفهام دنواً ظاهراً ، وقلّت حاجتك وأنت تقرؤها إلى استشارة
المعاجم والشرح . وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذى صح
له ، حين تقرأ لاميته التى يقول فيها :

صحّ القلب عن سلمى وأقصر باطلة .

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة فى المدح :

وأبيض فياض يده غامة	على معتفيه ما تغبّ فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته	قعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدّينه طوراً وطوراً يلمنه	وأعيا فما يدرين أين مخاتله
فأقصرن منه عن كريم مرزأ	عزوم على الأمر الذى هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الحمر ماله	ولكنه قد يهلك المال نائله
تراه إذا ما جئته مهلاً	كأنك تعطيه الذى أنت سائله

وفى هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين ، وهو على
نحو ما قدمت لك من طريقة زهير : قصص يعتمد على الصور التى
يلى بعضها بعضاً .

وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها :
صحا القلب إلا عن طلابك مايسلو وأقفر من سلمى التعانيق فالثقل
وقافية مطلعها :

إن الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا
وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن
نطيل ، فلندع زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

ج - كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة يجهلون
حياته جهلاً تاماً ، لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على قول
الشعر ، وكان أبوه يزجره عن ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب إلا
كلفاً بقول الشعر ، حتى ضاق به أبوه فاردفه على ناقته وانطلق به إلى
الصحراء ، وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز ، حتى استوثق أبوه من
أنه يستطيع أن يكون شاعراً ، فأذن له في قول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والخطيئة قصة ننقلها عن ابن سلام ، وقد
رواها غيره ، وننقلها كما هي وإن كانت لا تخلو من الفحش ؛ لأنها
تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية ، وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة
أخرى لها . قال ابن سلام :

« وقال (الخطيئة) لكعب بن زهير : قد علمت روايتي شعر أهل
البيت وانقطاعي . وقد ذهب الفحول غيري وغيرك . فلو قلت شعراً تذكر

فيه نفسك وتضعني موضعاً ؛ فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع .
فقال كعب :

فمن للقوافي شأنها من يحوكها إذا ما ثوى كعب وفوز جرول
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها مثل ما يتنخل
يثقفها حتى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل
واعترضه مزرد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك إذ خلفتني خلف شاعر من الناس لم أكفء ولم أتنخل
فإن تجشبا أجشب ، وإن تنخلا وإن كنت أفقى منكما أتنخل
ولست كحسان الحسام ابن ثابت ولست كشماخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من أهل قدس أواره أحلتك عبد الله أكناف مبهل (١)

والذى يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والخطيئة بتثقيف القوافي
حتى تستقيم متونها ، وهو مزرد لها ، وتفضيله عليهما أخاه الشماخ
وحسان بن ثابت والمنخل . فكل هذا — فيما نظن — يشير إلى أن التنافس
لم يكن بين أفراد الشعراء ، وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة إلى أن نذكرها ، وإن
كان دخل فيها النحل وعبث الرواة فيما نظن ؛ فنحن نشك فيما يقال من
أن كعباً عرّض بالأنصار ثم مدحهم ، كما أننا نقف موقف التحفظ من
قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون

لأنفسنا من رأى فى شعر كعب . فلم يكذب ببقى لكعب إلا «بانت سعاد» (١)
على ما كثر من عبث الرواة بها وإضافتهم إليها . وهى على هذا كله قصيدة
مطبوعة بطابع أوس وزهير : فيها الاعتماد على الصور المادية ، وفيها الأناة
والعناية الفنية الظاهرة . وقرأ أول هذه القصيدة ، فسترى فى غزلها ووصفها
ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى .
وربما رأيت فى الوصف تأثراً شديداً بأستاذ المدرسة الأول واقتداءً به فى
إثثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

بانت سعاد فقلبي اليوم مقبول	مقيم إثرها لم ينفد مقبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا	الأغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلةً عجزاء مدبرة	لا يشتكى قصر منها ولا طول
تجلوا عوارض ذى ظلم إذا ابتسمت	كأنه منهل بالراح معلول
شجت بذي شيم من ماء محنية	صاف بأبطح أضحي وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه	من صوب غادية بيض يعاليل
فيا لها خلة لو أنها صدقت	بوعدها أو لو أن النصيح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها	فجمع وولع وإخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها	كما تلون فى أثوابها الغول
وما تمسك بالعهد الذى زعمت	إلا كما يمسك الماء الغرايل

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التى رأيت أشباهها عند زهير

(١) على أن الأعوام الأخيرة أظهرت ديواناً لكعب عليه تعليقات للعلب والأحول
تنشره داز الكتب المصرية .

وعند أوس . وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما قدمنا ، وتقليد أوس فيه ظاهر . وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه القصيدة فيرد أكثرها إلى الأصول التي احتذيت فيها من شعر زهير وشعر أوس . فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضاً ولكن النحل فيه كثير ، وفيه ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتذاره إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب شيء لكان الدليل على تأثره بأبيه وبأوس أظهر وأنصح ، ولكنه على كل حال واضح إن نظرت في القصيدة نظرة تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شيء إلا أبيات ، يقال إنه رد بها على أخيه كعب حين لامه على إسلامه ، ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة ، بل ربما كانت الأبيات التي تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعريض بالنبي منحولة أيضاً . وأكبر الظن أن كعباً كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبي مع شعراء قريش والطائف فصاع هجاؤهم للنبي والمسلمين ولم يبق منه شيء .

ولسنا نذكر أيضاً عقبة بن كعب الذي يعرف بالمضرب ، والذي لم يبق له إلا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السياسي بين المسلمين ، وكأنه كان زبيرى الهوى .

فأما العوام بن عقبة فلم نظفر من شعره بشيء .

فإذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو كالمقطوعة ، فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعليم والرواية

موصولة بالخطيئة وجميل وكثير. والظاهر أنها عبرت العصر الأموي كله واتصلت بالشعراء العباسيين في تطور واستحالة. ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعيننا في هذا الكتاب لأنه جاهلي. أدرك الإسلام وعمر فيه دهرًا، وهو الخطيئة.

٤ - الخطيئة

والرواة يعلمون من أمر الخطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب. 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 نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من النحل والتكلف، فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الخطيئة وشخصيته تصوراً إن لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق.

ولعل أظهر خصلة من خصال الخطيئة (واسمه جرول بن أوس) أنه كان يمثل الجاهلية إبان الإسلام أصدق تمثيل: كان يمثل الجاهلية في حريته وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا إلى نفسه، وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير. الرواة مختلفون في أنه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته، ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الإسلام، ضعيف الإيمان، قليل الحظ من الدين. وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر الذي يضاف إليه:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيها لفتى ما بال دين أبى بكر
أيورها بكرة إذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر
وهم يقولون أيضاً إنه رثى للوليد بن عقبة بن أبى معيط حين شهد أهل
الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ، ويضيفون إليه في ذلك شعراً
عبث به الرواة وظرفاء الشيعة ؛ فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون
على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين ،
إنما كانت سيرة الأعرابي الذي احتفظ بحياة البادية ، وما فيها من غلظة
في الطبع وجفوة في الخلق وخشونة في العيش . وكان الخطيئة لهذا كله
غريب الأطوار ، يراه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذعر
غير قليل . ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذي سخط على الحديد ، ولم
يجرؤ على إظهار سخطه فنافق ؛ ولكنه لم يخف بغضه لهذا الدين الحديد والذين
ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكاً غير طريق الدين ، فنال الناس
في أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية ، واتخذ من هذا كله تجارة
ربحت وأفادت له مالا كثيراً . وآية ذلك أنك لا تظفر بشيء في حياته قبل
الإسلام — على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار ،
إنما كان كغيره من الشعراء ، اتصل بعلقمة بن علاثة وفضله على عامر بن
الطفيل ، كما اتصل لبید بعامر وفضله على علقمة في حياة جاهلية بدوية
مألوفة . ولكن لبیداً أخلص فخلص إسلامه ، فاستقامت له سيرة صالحة
راضية ، وأسلم الخطيئة رغبة أو رهبة ، فلم تطب نفسه بالإسلام ،
فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة إطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه إشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسيهم ، وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذى أراد أن يختص بالخطيئة فأجاره ليستعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حولوه إليهم ، فى قصة طويلة لا تخلوا من التكلف والنحل ، فتحول وأخذ فى هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره إلى السلطان ، فحبسه عمر ثم عفا عنه ، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه وهذه السيرة المضطربة كَوْن القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ، ولكنه لا يخلو من صواب ، وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الأصمعى . قال الأصمعى : « كان الخطيئة جشعاً سؤلاً ملحفاً ، دنىء النفس ، كثير الشر ، قليل الخير ، بخيلاً ، قبيح المنظر ، رث الهيئة ، مغموز النسب ، فاسد الدين ، وما تشاء أن تقول فى شعر شاعر من عيب إلا وجدته ، وقلما تجد ذلك فى شعره (١) » .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت ، فأوصى الفقراء بالمسألة والإلحاح فيها ، وأبى أن يعتق عبده يساراً ، وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى ، إلى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش . ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعبثوا به ، وهو إن لم يمثل شخصية الخطيئة فى نفسها فلا شك فى أنه يمثل رأى الذين عاصروه وجاءوا بعده بقليل فى 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 هجا نفسه وهجا أمه وأباه ؛ ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة ، وقد كان الخطيئة هجاء ، ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير ؛ فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحي أن نورده في هذا الكتاب . فأما هجاء الخطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الحظ من الفحش ، وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد إلى الهجاء إنما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية ، وما كان العرب يحمّدونه أو يكرهونه من الأخلاق والحصال .

وهو في غير الهجاء من الفنون الشعرية التي عرض لها سمح رائع اللفظ 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 الحصلتين اللتين أشرنا إليهما عند زهير وأوس وكعب ، ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن ، فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلمس ذلك لمساً حين تقرأ ما صح من شعر الخطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثر النحل له كما كثر للخطيئة . فهناك قصائد نحلت كلها نحلا ، كذلك التي يقال إن الخطيئة مدح بها أبا موسى الأشعري . وقد عرف الرواة أنفسهم أن حماداً هو الذي وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد

ببعضها الآخر ، ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت تجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن الشجرى للخطيئة في مختاراته . والنحل للخطيئة معقول ؛ فقد أكثر الخطيئة من المدح والهجاء ، وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس ؛ فليس عجباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف إلى الخطيئة من الشعر في مدح بنى قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منحولة . ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين اثنتين : إحداهما السينية التى حبسه فيها عمر ، والأخرى الدالية التى سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف إلى الخطيئة في مدح علقمة ابن علاثة ، وفي مدح أشراف قريش ، وفي مدح بعض العباسيين وذم بعضهم الآخر ، وفي مدح بعض الربيعيين من بنى حنيفة وغير بنى حنيفة . كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً ظاهراً ، ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أويكاد يخلو من هذا الطابع ، وذلك يسير ؛ فهذا الشعر هو المنحول الذى ذكرناه آنفاً .

ولنعرض عليك سينية الخطيئة هذه التى حبس فيها ، فسترى طابع المدرسة فى كل بيت من أبياتها :

والله ما معشر لاموا أمراً جنياً
ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم
لقد مريتكم لو أن درتكم
فى آل لأى بن شماس بأكياس
فى بائس جاء يحدو آخر الناس
يوماً يجىء بها مسحى وإبساضى

وقد مدحتكم عمداً لأرشدكم
لما بدا لي منكم غيب أنفسكم
أزمت يأساً مريحاً من نوالكم
جار لقوم أطالوا هون منزله
ملوا قراه وهزته كلابهم
دع المكارم لا ترحل لبغيتها
سيرى أمام فإن الأكثرين حصى
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
ما كان ذنبى إن فلت معاولكم
قد ناضلوك فسلوا من كئناهم

كيا يكون لكم متحى وإمراسى
ولم يكن لجراحي فيكم آسى
ولن ترى طارداً للحر كالياس
وغادروه مقما بين أرماس
وجرحوه بأنياب وأضراس
واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسى
والأكرمين أباً من آل شماس
لا يذهب العرف بين الله والناس
من آل لأى صفاة أصلها راسى
مجداً تليداً ونبلا غير أنكاس

فانظر إلى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير
وعند أوس وعند كعب . ألا ترى إلى الخطيئة كيف أراد أن يصف أهل
الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين ، فشبههم بالناقة تمرى وتمسح
ويتلطف فى مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ؟ ثم ألا
ترى إليه كيف أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من الحجد الذى لا ينال
منه الهجاء ولا الذم ، فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتفل
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 فى
القصيدة كلها . وما نظنك فى حاجة أن ننهيك إلى أن تأثير القرآن فى

هذه القصيدة ظاهر ، ولا سيما في قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وانظر إلى الأبيات التي قالها حين حبسه عمر ، وإلى أول هذه الأبيات

بنوع خاص ، فسترى فيها أيضاً طابع هذه المدرسة :

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب
الحواصل .

وللحطيئة قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء ، وهي من
خير ما قال الجاهليون في المدح ، وهي على ذلك شديدة التأثير بمدح
زهير وأسلوبه الشعري . قال الحطيئة :

ألا طرقتنا بعد ما هجعوا هند
ألا حبذا هند وأرض بها هند
وهند أتى من دونها ذو غوارب
وإن التي نكبتها عن معاشر
أتت آل شماس بن لأى وإنما
فإن الشقى من تعادى صدورهم
يسوسون أحلاماً بعيدها أناها
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا
وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها
وقد سرن خساً واتلأب بنا نجد
وهند أتى من دونها النأى والبعد
يقمص بالبوصى معرورف ورد
غضاب على أن صددت كما صدوا
أتاهم بها الأحلام والحسب العد
وذو الجحد من لانوا إليه ومن ودوا
وإن غضبوا جاء الحفيظة والجحد
من اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا
وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا

وإن قال مولاهم على جل حادث
وإن غاب عن لأى بعيد كفتهم
وكيف ولم أعلمهم خذلوكم
مطاعين فى الهيجا مكاشيف للدجى
فمن مبلغ لأياً بأن قد سعى لكم
جرى حين جارى لا يساوى عنانه
رأى مجد أقوام أضيع فحشهم
وقد لامنى أفناء سعد عليهم

من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا
نواشىء لم تطرر شواربهم مرد
على مفضع ولا أديمكم قدوا
بنى لهم آباؤهم وبنى الجدد
إلى السورة العليا أخ لكم جلد
عنان ولا يثنى أجاريه الجهد
على مجدهم لما رأى أنه المجد
وما قلت إلا بالذى علمت سعد

ولعلك لا تحتاج إلى أن نذكر على ما فى هذه القصيدة من تأثير
المدرسة ؛ فأنت تكاد تجد فى كل بيت هذه الصورة المادية قد سلك إليها
طريق التشبيه مرة ، وطريق الكناية مرة ، وطريق التحقيق مرة أخرى .
وأنت تجد فى هذه القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان
دلالة واضحة على أن لغة الشعر فى ذلك الوقت فى تطور قوى
سريع .

(هـ) النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهليين الذين عمى أمرهم على
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 غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً

أنه عاش في آخر العصر الجاهلي ، وكاد يدرك الإسلام ، وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة في عصره من الوجهة الشعرية الخالصة ، وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا إليه في عكاظ ، ففضل الأعشى وأثنى على الحنساء ، وأغضب حسان بن ثابت في قصة طويلة لا شك في أنها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذي يضاف إلى الحنساء في بيت حسان :

لنا الجففات الغر يلمعن في الضحى وأسيفنا يقطرن من نجدة دما
وهو نقد أليق «بالمثل السائر» وصاحبه منه بشاعة بدوية جاهلية كالحنساء .
والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر ويصفيه خالص مدحه ، ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه إلى النعمان ، فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه وظفر منه بالعفو والتوبة . ولكن الرواة لا يتفقون ، بل قل لا يوافقون حين يريدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذي سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ؛ فبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط سيف كان عند النابغة أحب النعمان أن يأخذه فتعلل النابغة ، ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج النعمان ، كان يهواها المنخل اليشكري صاحب النابغة الذي مر ذكره ، وطلب النعمان إلى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف في الوصف ، فغار المنخل ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أنا نقرأ شعر النابغة الذى قاله معتذراً فيه إلى النعمان مستعطفاً له ، فلا نرى فيه شيئاً ، أو لا نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادين ، ولا ننظر إلى قصة المتجردة إلا باسمين . وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط فى غير هاتين القصتين ؛ وربما كان شعر النابغة نفسه على غموضه وكثرة النحل فيه هو الذى يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى ؛ فالتنافس بين الفرس والروم فى آخر العصر الجاهلى 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 كانوا يبذلون جهوداً عنيفة فى نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية . والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا فى وقت من الأوقات أن يستهووا النابغة ، فسعى إليهم ومدحهم رغم انقطاعه إلى النعمان ، فغضب النعمان لذلك وأوعد النابغة . وهذا هو الذى نجده فى قصيدة النابغة المشهورة التى أولها :

أتانى أبيت اللعن أنك لمتنى	وتلك التى أهتم منها وأنصب
فبت كأن العائدات فرشننى	هراساً به يعلى فراشى ويقشب
حلقت فلم أترك لنفسك ريبة	وليس وراء الله للمرء مذهب
لئن كنت قد بلغت عنى خيانة	لمبلغك الواشى أغش وأكذب
ولكننى كنت امرأ لى جانب	من الأرض فيه مستراد ومذهب

ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم
كفعلك في قوم أراك اصطفتيتهم
فلا تتركني بالوعيد كأنني
ألم تر أن الله أعطاك سورة
بأنك شمس والملوك كواكب
ولست بمستبق أخاً لا تلمه
فإن أك مظلوماً فعبء ظلمته
فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابغة إلى النعمان إنما هو مدحه ملوكاً
غير النعمان . وهو يعتذر عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا إليه
وحكموه في أموالهم فشكر لهم صنعهم . وهو يرى أن هذا الشكر لا يصلح
أن يكون ذنباً ، ويلمح الحجة على النعمان بأنه يصطفي قوماً ويحسن إليهم
فيشكرون له ذلك ، فلا يرى هذا الشكر ذنباً . وظاهر أن النابغة إنما يعرض
هنا بصنيع النعمان في تخذيل الناس الغسانيين واجتذاب أنصارهم
إليه ؛ فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجردة وعن قصة السيف .
فإذا عرفت هذا الذي قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون
من حياة النابغة ، وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن إذن مضطرون إلى
أن نجعل حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ، ولكننا نقول إن
هذا الجهل مؤقت في كثير منه ؛ فقد نطن أن الدرس المفصل لديوان
النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التي تبين لنا
بعض الشيء حياة النابغة ومكانته الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك

أحكم في أموالهم وأقرب
فلم ترهم في شكر ذلك أذنبوا
إلى الناس مطلى به القار أجرب
ترى كل ملك دونها يتذبذب
إذا طلعت لم يبد منها كوكب
على شعث أي الرجال المهذب
وإن تك ذا عتبي فثلك يعتب

في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر . فشعر النابغة ينقسم بطبيعته ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتذراً ، والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله في شؤون بدوية جاهلية تمس قبائل نجد وما كان بينها من صلات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بأن مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية . ولعل عظم مكانته في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذهم موضوعاً للنزاع بينهم .

ونحن نرى في شعر النابغة أنه كان وسيلة قومه : يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء ، وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لا مقام السفير الشفيع ليس غير ، بل مقام الزعيم المرشد ، فتراه ينهاهم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى . ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وعهودهم ، ويخوفهم بطش الغسانيين . ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته ، فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لنا حيناً ، وعنيفاً حيناً آخر ؛ ذلك إلى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك ؛ وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها إلى بعض أن توضح ناحية لا نقول من حياة النابغة وحده ، بل نقول من الحياة السياسية الداخلية 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

الوقفه طويلة ؛ فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة
 وكعب ، قد طبع ما صح منه بهذا الطابع الفني الذي بيناه ، وكثر فيه إلى
 جانب ذلك النحل كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنحول في
 غير مشقة ولا جهد . ولكن النحل في شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل في
 شعر أصحابه . فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو
 البيت ، ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشطر ، وقد يضعون عليه الجزء من
 أجزاء القصيدة . وكأن شعر النابغة قد وصل إلى الرواة فاسداً مضطرباً
 ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك
 مثلاً بقصيدته الدالية التي مطلعها :

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد
 فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجده فيه وصف الدار وما
 بقي من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة ، وربما
 شاركهم في اللفظ ، كقوله :

إلا الأثافي لأياما أبينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد
 فهو يذكر بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلأياً عرفت الدار بعد توهم
 أثافي سفعاً في معرس مرجل ونؤياً كجذم الحوض لم يتهدم

وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة ، كقوله :
 ردت عليه أقاصيه ولبدته ضرب الوليدة بالمسحاة في الثأد

يفسره قول الخطيئة :

رأت عارضاً جونا فقامت غريرة
بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما 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
القصص ، وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا ، وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا
يوم الجليل على مستأنس وحد
من وحش وجرة موشى أكارعه
طاوى المصير كسيف الصيقل الفرد
أسرت عليه من الجوزاء سارية
تزجى الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له
طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فبهن عليه واستمر به
صمع الكعوب بريات من الحرد
وكان ضميران منه حيث يوزعه
طعن المعارك عند المخجر النجد
شك الفريضة بالمدرى فأنفذها
كأنه خارجاً من جنب صفحته
فطل يعجم أعلى الروق منقبضاً
سفود شرب نسوه عند مفتاد
لما رأى واشق إقعاص صاحبه
في حالك اللون صدق غير ذى أود
قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً
ولا سبيل إلى عقل ولا قود
فتلك تبلغنى النعمان إن له
وأن مولاك لم يسلم ولم يصد
فضلا على الناس فى الأدنى وفى البعد

فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور
المادية حتى ينتهى من وصف الناقة إلى ما يريد الشاعر . ولكن النحل يبدأ

من هذا الموضع ؛ فقد وصل النابغة إلى النعمان ، وكان المعقول أن يمضي في مدحه على نحو ما يمضي أصحابه ، ولكنه يستطرد إلى ذكر سليمان بن داود وبناء الجحش تدمر له ، في كلام ضعيف اللفظ سخي المعنى لا صلة بينه وبين شعر النابغة :

ولا أرى أحداً في الناس يشبهه
إلا سليمان إذ قال الإله له
وخيس الجحش إني قد أذنت لهم
فمن أطاعك فأنفعه بطاعته
ومن عصاك فعاقبه معاقبة
إلا لمثلك أو من أنت سابقه
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 فتقها
والخيل تمزع غرباً في أعنتها
ثم تأتي بعد هذه الأبيات قصة زرقاء اليمامة وحماتها أو مطارها ، ولا شك في أن هذه القصيدة منحولة في القصيدة ، إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة في قوله :

أحكم كحكم فتاة الحى إذ نظرت
إلى حمام شرع وارد الثمد

فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق وتتبعه
 قالت ألا ليتما هذا الحمام لنا
 فحسبوه فألفوه كما زعمت
 فكملت مائة فيها حمامتها
 مثل الزجاجة لم تكحل من الرمذ
 إلى حمامتنا ونصفه فقد
 تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
 وأسرعت حسبة في ذلك العدد
 فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت . وأكبر الظن أن ذلك البيت
 نفسه ليس في موضعه من القصيدة ، وإنما هو يأتي أثناء الاعتذار حين
 يطلب النابغة إلى النعمان ألا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .

ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذي
 اعتذر فيه النعمان أو مدح فيه ملوك غسان . فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته
 التي مطلعها :

عفا ذو حساً من فرتنا فالفوارع
 فجنباً أريك فالتلاع الدوافع
 إلا أبيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،
 وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب ، وهو قوله :

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني
 وتلك التي تستك منها المسامع
 فبت كأني ساورتني ضئيلة
 من الرقش في أنيابها السم نافع
 يسهد من ليل التمام سليمها
 لحلى النساء في يديه قعاقع
 تناذرها الراقون من سوء سمها
 تطلقه طوراً وطوراً تراجع
 وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع
 الشطر الثاني منه . ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فإنك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المتأى عنك واسع
خطاطيف حجن فى حبال متينة تمتد بها أيد إليك نوازع
فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فمذه المنحول كله ، ومنه ما نحل
جزء دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التى مطلعها :

أمن ظلامه الدمن البوالى بمرفض الحبي إلى وعال
لا يصح منها عندنا إلا قسمها الأول إلى قوله :

فداء لامرئ سارت إليه بعذرة ربها عمى وخالى
وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الغسانيين ؛ فقد كثر فيه
النحل ، ومنه ما اخترع كله بعد الإسلام ، كهذه الأبيات التى فضل
الشعبي 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 أقاسيه 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 مزود
زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرحباً بغد ولا أهلاً به إن كان تفريق الأحبة فى غد

ونحن نرى أن إصلاح الإقواء في هذه الأبيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذى يمس الحياة البدوية الخالصة فالنحل فيه قليل
أو هو أقل من النحل في هذا المدح والاعتذار . تعرف ذلك حين تقرأ هذا
الشعر فترى فيه طابع المدرسة ، وترى فيه متانة ورصانة مطربين وإسفافاً
قليلاً .

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذى صح لنا
لا تشك في اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية ؛ فقد رأيت صورته
المادية في دليته ورأيته في العينية أيضاً . والناس يقدمون النابغة بقوله :
فإنك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المنتأى عنك واسع
وأى شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع ؛ وإنما جاء جمال
هذا التشبيه من أنه مادي في جوهره معنوى في غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منها كوكب
وأى شيء في هذين البيتين إلا هذا التشبيه المادي في جوهره المعنوى
في غايته . وللنابغة في شعره صور جياد حسان لا أستطيع أن أهمل منها
هذه الصورة البديعة في قوله :

والخيل تمزع غرباً في أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد
ومهما يكن من شيء فاتصال النابغة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين
الفنيتين اللتين أشرنا إليهما . وليس من شك في أن تلاميذ هذه المدرسة

أكثر ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم التيمى والقيسى قد أخذوا عن أوس وأصحابه وساروا سيرتهم ، ولكننا نكتفى بمن ذكرنا ؛ فهم الزعماء ، وهم ليسوا زعماء هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم أنا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث والتحليل ، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بحظ ضئيل جداً ، ولكننا مع ذلك مكنتون بهذا المقدار ؛ لأننا لم نرد أن حقيقة الأمر إلا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيّل إلينا أن هذا المنهاج صحيح منتج ، وأن سلوكه فى درس هؤلاء الشعراء أنفسهم وفى درس المدارس الأخرى التى أشرنا إليها آنفاً قد ينتهى إلى إظهار طائفة من الشعر الجاهلى هى إلى الصحة أقرب منها إلى الفساد والنحل .

فأنت ترى بعد هذا كله أنا فى هذا الكتاب لم نكن هدامين ليس غير ، وإنما هدمنا لبنى . ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأساس قوى الدعائم . ونحن نعتقد أنا قد نوفق من ذلك لكثير ؛ ولكننا فى حاجة إلى الوقت من ناحية ، وإلى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن أنا لن نفقد ما نحتاج إليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلى المضرى فى تفصيل ودقة منذ 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 ذاكرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره ، دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته . ولكننا نظن أننا لم نكن في حاجة إلى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث إنه صحيح أو غير صحيح ؛ فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر ، وهم جميعاً يعرفون الشعر العربي ويستظهرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على أنا مع ذلك محاولون تعريف الشعر ، والشعر العربي خاصة ؛ لا لأن الناس يجهلونه ، بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذي يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فالناس يختلفون في معنى الشعر اختلافاً غير قليل ؛ 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 الفني الذي يخلب الألباب ويستهيى القلوب ، لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظوماً في الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف موقفاً وسطاً بين أولئك وهؤلاء ، فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذي يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه إلى الجمال الفني ؛ فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعراً وإن تظمت في الوزن والقافية . وهو لا يرى مقامات الهمداني أو رسائل ابن العميد شعراً ، وإن لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد إلى الجمال الفني . وهناك قوم يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين في ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية ؛ فهم يتحللون في القافية مثلاً ويكتفون بالوزن . وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية ؛ فمنهم من يريد إلغائها ، ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير وربما لم يتفقوا في مقدار التزام الوزن نفسه ؛ فقال بعضهم إلى التزام البحر الواحد في القصيدة الواحدة ، ومال بعضهم الآخر إلى الافتتان في هذه البحور ، فخلط بحراً ببحر من البحور التي عرفها العروضيون ، وربما أضاف إلى هذه البحور ما لم يكن للعروضيين به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوداً على العصر الذي نحن فيه ، بل هو طبيعي لازم للتطور الفني من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب . وليس أوضح دلالة على هذا من هذه الفنون التي استحدثها العرب في

حضارتهم في بغداد والأندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التي استحدثت من الشعر ، والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة .

وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم ، وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعاً تاماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين في تطورهم وافتنانهم ، وأن يسجل ما يستحدثون من فن رضى عن ذلك أو لم يرض .

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفقون في جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذي يقصد إليه الشاعر . لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي ، أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملائمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فأما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة والأرجوزة ، ثم أخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز ، ثم في القصيد ، وافتنوا في ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا

فى الوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضى الموسيقى من ناحية ، وبالقفائية من ناحية أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظى ، وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً ، يمنحه روعة وجزالة أحياناً ، ويمنحه رقة وعذوبة أحياناً أخرى ، ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذن من أن يقيد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا إلى المعنى ، فاتفقوا فيه على شئ واختلّفوا فى أشياء : فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قيماً . ولكن هذه كما ترى ألفاظ عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصى 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 والعذوبة ؛ لأن هذه الأشياء كلها إضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية . ثم يختلف الأدباء بعد هذا فى أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفى مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق : فمنهم من يؤثر الشعر الذى لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع ، وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يسترسل 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 في مقياس الجمال الشعري : أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ؟ ولعل أحسن ما كتب في ذلك في القرن الثالث ما قدمه ابن قتيبة بين يدي كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر إلى ما حسن لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً ؛ فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى ^(١) ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حذب المطايا رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح
ومنهم من يراها جيدة المعنى ، وربما آثرها لجودة معناها ^(٢) . وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه الذوق ؛ فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيئته ومزاجها .

ومهما يكن من شئ فإن فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من

(١) من يرون هذا رأى عبد القاهر الجرجاني وقد بسطه فى كتابه أسرار البلاغة صفحة ١٥ وكذلك أبو هلال فى الصناعتين صفحة ٤٢ وابن قتيبة فى طبقات الشعراء (٢) الكثير من رواة الأدب يرونها على أنها جيدة المعنى .

قبل اللفظ ، وأحياناً من قبل المعنى ، وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم في هذا الجمال ، فإن للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً إذا سلمت أذواقهم في إحساسه والشعور به . وإذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية ، فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفني مهما يكن مصدره ومقداره (وإذن فنحن نستطيع أن نعرف الشعر آمين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية ، والذي يقصد به إلى الجمال الفني) فإذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف في تقدير هذه القيود وتصوير هذا الجمال الفني ، لا نعرض لذلك إلا في الدراسات التفصيلية التي يقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد إلى الإغراب ، ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكانة العالية التي لا يسمو إليها إلا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به إلى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال . ذلك لأنه يلتبس 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 يختلف حظهم من الإجادة ، ومهما تتفاوت طبقاتهم . فهو يعرض للشعراء النابغين ، كما يقف عند الشعراء الخاملين ، 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 يعدله ولا أن يثبت له ؛ وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من 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 . وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ، ويلقنون كلامه لتلاميذهم ويأخذونهم باستظهاره . وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان ، وهم يضيفون إلى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها . وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس « شكسبير » أو « راسين » ، أو قل إنهم يجهلون وجود شكسبير وراسين . ولو قد عرفوهما وعرفوا أمثالهما من الشعراء الأوربيين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء ،

بل لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعاً . ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ، ولا أن يذوقوا شعرهم أو يسيغوه . ففهم الشعر الأوربي الحديث محتاج إلى ثقافة أوروبية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . وإذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر العربي وحده هو الشعر ، كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هي اللغة . ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعها الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوى : « الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات » . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يمضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات ، وأن الآثار العربية أرقى الآثار ، وأن ما تنتجه الأمم الأخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجمة لا تغنى شيئاً ولا تمثل جمالا . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً إن كانت المقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة ، لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحية والداھية بمئات الألفاظ دون أن يقدرُوا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ، ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى ، فهم يقدمون الشعر العربى لأسباب كهذه الأسباب ؛ لأنه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير

لا يحصى ، ولأن العرب كلهم شعراء يكفي - كما يقول الجاحظ - أن يصرف أحدهم وهمه إلى مذهب الكلام فإذا الألفاظ والمعاني تواتيه أرسالا ، وتنثال عليه انثيالا . وهم يمحضون في ألوان من هذا الكلام دون أن يقدرُوا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان ، ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الأجنبي وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغفلون في ازدياد الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة غلو الشيوخ في إثارة وإكباره ، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الحديد ، هم الذين فتنهم الحضارة الحديثة ، وما استحدثت من أدب وفن ، فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم إلا في سخرية وازدياء وفي سخط وازورار أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي . هم يزدرون الوزن والقافية ، وهم يزدرون النحو والصرف ، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها ، وهم يبتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام ، لا يطمئن لها المنطق العربي ولا ترتاح إليها الأذن العربية . وأنت تستطيع أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الإجابة والإتقان الفني فسيعرضون عنك إعراضاً ، وسيمضون فيما هم من ابتداع يعتمد في أكثر الأحيان على الغرور وشيء من الغفلة غير قليل . وكما أن الشيوخ معذورون حين يتحدثون الآداب الأجنبية لأنهم يجهلونها ، فهؤلاء

المسرفون في التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلاً تاماً ولا يستطيعون أن يدوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فانقطعت الصلة بينهم وبين الحديث ، وهؤلاء نشأتهم المدارس الأجنبية الخالصة فانقطعت الصلة بينهم وبين القديم .

وهنا يجب أن ننصف فنقول إن مصر وإن كثرت حظها من أنصار القديم المسرفين في عصرنا لمكان الأزهر ودار العلوم ، فحظها من المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود . ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد واستعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية ، حريصون عليها أشد الحرص ، قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ، ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا أن في كل فرد من أفراد المصريين — مهما يكن مزاجه وطبيعته — حظاً من الميل إلى القديم والاستمسك به ؛ فهو يتطور ويثور أحياناً ، ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن تجد في المصريين من يمقت القديم العربي المقت كله ؛ أو يزدري الأدب العربي ، أو يميل إلى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام فمن المصريين إذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذي يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والإنصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم ، ولكنهم لا يكتفون به ، وإنما يقبلونه على أنه قد أدى ما كان ينبغي أن يؤدي في عصوره المختلفة ،

ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون الفرزدق وجريراً ، ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبى ، بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ، ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيد الشعر العربى وقيمته ، ولكنهم لا يتخذونهم مثلاً علياً لما ينبغى أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الأيام . هم معتدلون ؛ لأن الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه إلى الغلو والتعصب . هم درسوا الأدب القديم فذاقوه وأساغوه ، ودرسوا الأدب الأجنبى فذاقوه وأساغوه ، واقتنعوا أن الأديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه إلى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرّون الشعر العربى القديم قدره ؛ لأنهم لا يضعّون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيد الشعر ورديته ، وإنما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الأدبى والفنى ، فمثل عواطفهم وأهواءهم ، وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيناً على الشعر العربى القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا ؛ فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير إنما كل ما يطلب إلى الشعر الجيد أن يكون فيه حظ من الجمال الفنى ، يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يذوقوه ويساغوه مهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس

وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسبغ شعرهم .
ونحن نزعم - ونظننا موفقين - أن هذا الحظ من الجمال الفني قوى
عند الشعراء المحيدين من العرب يحسه ويلذذ الناس جميعاً متى استطاعوا
أن يقرؤوه ويفهموه ، أى متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . فأما
أن فيه ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول
الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية ، فذلك شيء لا شك فيه ، ولكنك
تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق
العربي ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند
هومير وس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعاني لا يطمئن إليها الذوق
الأوربي الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليوناني
واللاتيني من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين . فهو من ناحية
مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق ، وهو من هذه الناحية موجه إلى
الناس جميعاً ، مؤثر في الناس جميعاً ، ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه .
وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته
وعصره ، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر
من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى
مظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذي تطمح إليه الإنسانية كلها ، وهو
بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها .
وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف

نقروء ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمى . فهو يصور لنا حياة الأفراد والجماعات فى أزمنتها وأمكنتها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق . وليس من شك فى أننا نجد هاتين الخاصيتين قويتين فى الشعر العربى الأموى والعباسى والأندلسى بنوع خاص : نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ، ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه . فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه ، وهو فى الوقت نفسه ليس أقل إمعاناً فى الإسراف والخلط من ازدراء الشعر الأجنبى .

٣ - نوع الشعر العربى

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربى لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تتجاوزه إلى شىء آخر ؛ فقد ظهر أنصار الحديد على الشعر الأجنبى قديمه وحديثه ، وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى فى نفسه خصب فى لفظه ومعناه ، فهو كثير الأنواع متباين الفنون ، له من ذلك حظ ليس للشعر العربى مثله . وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى ، وآخر يسمى الشعر الغنائى ، وآخر يسمى الشعر التمثيلى ، ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة ، ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبى 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 يجدوا شيئاً يقرب منه ، فوصفوه بالنقص والضعف ، ووصفوا أصحابه بالقصور ، واندفعوا في افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدراؤهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وغازوهم ؛ فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربي ، ولكنهم لم يسلوكوا 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 . وأى شيء تجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس والغبراء ، أو في حرب الفجار أو في حرب بعاث ، أو في المغازي والفتوح ، 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 ؟

أليس قد زعم لهم أنصار الحديد أن في الشعر الأجنبي غناء يصف عواطف النفس وأهواءها ، ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً . والغزل العربي أى شيء هو ؟ أليس شعراً يغنى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ، ويصور

فيه عواطفه وأهواءه ؟ والرثاء العربي أى شىء هو ؟ وقل مثل ذلك فى المدح والهجاء . فإن زعمت أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً . أليس قد سمي الأعشى صناجة العرب ؟ ومن الذى يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بنى أمية وبنى العباس ؟ ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني .

أليس قد زعم لهم أنصار الحديد أن فى الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على الحوار ؟ ومن الذى يستطيع أن يحدد أن فى الشعر العربي حواراً بين العاشقين وبين المتخاصمين . وأى شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبتة فتأبى عليه ويلح عليها ؟ ومن الذى يستطيع أن يحدد أن كثرة الشعر الذى يشتمل عليه ديوان ابن أبى ربيعة إنما هى حوار وتمثيل ؟

وإذن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل ؛ ففى هذا الشعر العربى القصص ، وفيه الغناء ، وفيه التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة فى دفاعهم عن الشعر العربى ، فأفسدوا الأمر — كما قلنا — على أنفسهم وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر العربى ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل . فالشعر القصصى ، 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 اللفظى ومنها المعنوى ؛ فهو فى لفظه طويل مسرف فى الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلافاً من الأبيات . وهو فى لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى . وهو مقيد فى الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو فى

معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها ، ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحىهم ما يريد أن يقول . ثم هو في معناه اجتماعي يفنى شخصية الشاعر إفناء تاماً أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة ، والجماعة التي ينشدها من جهة أخرى . وليس في هذا 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 قال أو قلت أو أجاب 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 ويجيئون ويأتون من الأعمال ما يأتي الناس في حياتهم العادية ؛ فهو حوار تصحبه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد في الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى ، وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذي نجده في الشعر العربي قديمه وحديثه ؟ ذلك ولم أذكر خصالاً فنية 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 كله فيه مميزات الشعر الغنائي ؛ فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك في النسيب ، وهو كذلك في الحماسة والفخر ، وهو كذلك في الوصف والمدح والثناء والهجاء . وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى . ليس من شك في أنه كان

يغنى غناء ، ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقل فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد إنشاداً . والإنشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

فالشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائى خالص ، ولكن هذا لا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبى ؛ فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذى اشتمل عليه . وقد قدمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغى أن يؤدى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها . على أن أنصار الحديد أنفسهم لا يبرءون من بعض الاضطراب ، فهم يطلقون قضيتهم إطلاقاً فى غير تحفظ ولا احتياط . ذلك أن الذى نعلمه 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 القصصى طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان فى سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائى طوراً من أطوار الحياة الأدبية ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح . كان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديمقراطية والرقى العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى 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 تقليداً ليونان . فليس من شك في أن فرجيل قد قلّد هوميروس ، وهوراس قد بندار . وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كثيران وبوت قد قلّدوا الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً في أن المحدثين من الأوربيين ، ولا سيما الفرنسيون ، قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل ؛ فآثار الرومان ظاهرة عند كورنيلي وبوالو ، وآثار اليونان ظاهرة عند راسين ، وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند مولير 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 ، فقلدتها أول الأمر ، ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فأما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها . ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والأوربيين في القرون الوسطى . ومنها أمم 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 يقلّدونه ، وظهر عندهم فن التمثيل ، وأخذ شعورهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائى الأوربى ؟

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 شىء فالشعر العربى القديم الذى يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص ، ولا من التمثيل فى شىء ، وإنما هو غناء ليس غير .

٤ — فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرءون 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 والرثاء والهجاء والغزل والفخر والحماسة . والقديما يزدون 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 في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من إثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من شك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً في أنهم قد ألموا بذكر النساء . ولكننا نرجح أن فن الغزل لم يتم عندهم ، وإنما تم وقوى في الإسلام أيام بني أمية ، كما أنه في هذا العصر ظل مقصوراً على النساء ، فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة . ولكن درس هذا التطور ليس مما يعيننا الآن .

٥ - بحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر ، وعلى أنها شديدة الحاجة إلى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربي . ولست 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 الذي 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 ونميا معاً أيضاً ، ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ ، وظلت الموسيقى محتاجة إلى الشعر في الغناء مستقلة عنه في الإيقاع الخالص ، أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفي هذا العصر الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تاماً ، وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لألحانها . وأخذنا نشهد في الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منشورة غير منظومة . وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منشورة غير منظومة ، ولم نشهد في لغتنا العربية إلى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر ، وإنما الغناء العربي كله يعتمد على الشعر مهما يكن نوع النظم الذي يلجأ إليه . إنما المسألة التي تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هي تاريخ الأوزان العروضية التي أحصاها العلماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ؟ وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التي أحصاها الخليل والأخفش ؟ أم هل عرفوا بعضها

واستحدث الإسلاميون بعضها الآخر ؟ وما الأوزان التي عرفها الجاهليون ؟
وما الأوزان التي استحدثها المسلمون ؟ وأي أوزان الجاهليين أسبق إلى
الظهور ؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها إلى بعض ؟
وأياها تطور عن الآخر ؟ وما الأسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية
التي حملت المسلمين أن يستحدثوا من الأوزان ؟ كل هذه مسائل خليقة
أن تدرس ، وأن يزال عنها الحجاب . ولكن ذلك ليس بالشئ اليسير
الآن على أقل تقدير ، فلنكتف بعرضها ولننتظر .

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١ - ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم . فأولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر ، وعلى أن النثر قد وجد قبل الشعر ، وكان أكثر منه وأغرز 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 التزر اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون 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 اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ « الشعر » . فأما إن فهم من النثر كل كلام

لا ينظمه 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 والحمل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفني الذى يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر إن أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك فى مؤرخ الآداب الذى يعنى بأحاديث الناس فى حياتهم اليومية وحاجاتهم 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 مظاهر الجمال ، وفيه قصد إلى التأثير فى النفس من أى ناحية من أنحائها . هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ، ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه ، كما يعنى الشاعر بشعره ، ويحاول أن يؤثر به فى نفسك . فإذا فهم « النثر » على هذا النحو — ولا ينبغى أن يفهم فى تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك فى أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر . ذلك لأن العرب ليست أمة ممتازة من بقية الأمم التى خلقها الله ، نشأت ومعها شعرها ونثرها وعلمها وأدبها ، وإنما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام 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 يوشك أن يشبه انبعث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الإرادة فيه أعظم من تأثيرها في الشعر ، وتأثير الروية فيه أعظم من تأثيرها في 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 الآداب عامة أن الأمم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شئ ، وتنفق من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهى تجهل النثر جهلاً تاماً . وأنت تستطيع أن تلمس الأمر عند اليونان والرومان والأمم الغربية فسترى أن هذه الأمم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك فى الأمم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا . فسترى أمماً وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك فى أقالمنا المصرية نفسها ، فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر فى لغتها العامية ، ولكنها لا تعرف النثر فى هذه اللغة 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 التي نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر ؛ حتى إذا ضاق الشعر بوزنه وقافته عن تفكير العقل احتاج العقل إلى أن يتحلل في التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التي يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر ، فيعتمد العقل على لغة التخاطب وأساليبه ليتحدث إلى الناس ، ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب ، وإنما هو شيء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه ، فإذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، وإذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخالصة .

٢ - موقفنا من النثر الجاهلي

فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية ، فقد يكون من العسير جداً— إن لم يكن من المستحيل — أن نهتدي الآن إلى شيء قيم . ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي ، فنقسم العرب إلى قسمين : عرب الشمال وعرب الجنوب ، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف إلى عرب الجنوب من نثر قبل الإسلام . ذلك لأن النثر الذي يضاف إليهم

كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم ، فيجب ألا يكون صحيحاً . والأمر في النثر أظهر منه في الشعر ؛ فإن لؤلؤة الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا فيها نصوصاً منشورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر . فمن العجيب أن يكون لهم نثران : أحدهما في لغتهم الطبيعية ، والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب ألا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . وإذن فكل ما يضاف إلى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة نحل بعد الإسلام نحلاً للأسباب التي قدمنا في الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم . ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف إلى ربيعة ، ونحتاط أشد الاحتياط في سائره الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف هذا الموقف نفسه مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والحزيرة : نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضرّيون . وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي نتيبن بها صحة الشعر المضرّي في الجاهلية أو بطلانه ، وإنه يخيل إلينا أن قد وفقنا من هذه المقاييس لشيء . ولكن الأمر في نثر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأهم في حاجة إلى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر ، وليست هي في حاجة إلى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فإذا صح أن نسلم بأن المضرّيين قد قالوا الشعر على بداهتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضر وقبل الإسلام ،

فقد يكون من الحق أن نتردد فيما يضاف إليهم من النثر ؛ لأننا في حاجة إلى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي . وظاهر أن الشعر الذي يضاف إليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً . ونحن نجهل أو نكاد نجهل تاريخ انتشار الكتابة عندهم ، وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضرى كتب قبل الإسلام . وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر ، فليس من البحث العلمي في شيء أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر . فنحن إذن مضطرون إلى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف إلى المضريين قبل الإسلام ، مع أننا نقبل بعض ما يضاف إليهم من الشعر .

٣ - صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمضريين نثر ما ، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الإسلام نثر وصل إلى حد من الرقي لا بأس به . فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والرواية . وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والحطيئة لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة ، وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية ، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس . فكان من المعقول أن يدعوهم هذا كله إلى التفكير

والروية ، ثم 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 ما يضاف إليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الإسلام ، وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل إلينا منه شيء بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة .

سقول : وهذه الخطب التي تضاف إلى وفود العرب عند كسرى ، وهذا السجع الذي يضاف إلى الكهان ، وهذا الكلام الذي يضاف إلى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف إلى حكمائهم وعظمائهم ماذا تصنع بها ؟ فنجيب : نرفضها من غير تردد ، لأنك تستطيع أن تقرأها وتنظر فيها لتردها كلها إلى العصور الإسلامية التي نحلّت فيها ، وأكثرها إنما نحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت على نحل الشعر من سياسة ودين وقصص وشعبية وتكثر في الرواية وما إلى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذي يضاف إلى الجاهليين إنما هو شيء واحد ، وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب في جاهليتهم من نثر ، فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلي ، دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه .

الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضربة بالأمم الأجنبية وأخذها بشيء من أسباب الحضارة ، واستعارتها الكتابة من أهل

أو من النبط السريان — على اختلاف العلماء في ذلك — وتأثيرها بالحياة الحضارية العامة ؛ فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وإنما 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 مائلاً. فكان لهم نوعان من النثر إذن : أحدهما فني لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق. والآخر عادي اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أي شيء آخر . ولو قد وصلت إلينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربي على أساس متين ، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر ، وإلى أي حد وصلوا من هذا التحلل ، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيث نراه أيام بني أمية وبني العباس ؛ ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل إلينا. والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربي الصحيح مضطرون 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 الذي يحتذيه الكاتب والمخاور والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحظون ، كما رأيت ، بسنن شعرية موروثة ، وكان لديهم فيما يظهر سجع شعري جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء خطابية وللمحاورين سنن في الحوار ؛ فإن سلسلة الحياة لم تنقطع الجاهلية والإسلام . وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً

نلّمحها في القرآن ونلّمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء
 وخطبهم. ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ؛ فلدينا نماذج
 شعرية للعصر الجاهلي ، وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر .
 ستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال
يجب أن تكون جاهلية ؛ ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم
تستحدث في 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 تعرف فيه الشدة والرصانة ؛ كهذا الذي يضاف إلى أكم
 ابن صيفي . وحياة النادرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء .
 فقس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون ، أو قرنين ونصف
 قرن ، وهي فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكم بن
 صيفي من المعمرين . وحياة ذى الأصبع العدواني لا تخلو من الأعاجيب .
 فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة النادرين واضطرابها
 لم تتردد في أن تقف من هذا النثر موقفنا .
 ستقول : والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء

قبل الإسلام ، والإجماع منعقد على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون ؟
أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الإسلام خطباء ، ولكني لا أتردد
أن خطابتهم لم تكن شيئاً ذا غناء ، وإنما الخطابة العربية فن إسلامي
س . ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التي تصدر عن
شعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية ملائمة
لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الإسلام لم
تكن — وإن غضب أنصار القديم — تدعو إلى خطابة قوية ممتازة .
فالحواضر كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية
فيها خطر يذكر ، ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج إلى إلقاء
الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا في حرب وغزو
وخصومات ؛ وهذا يدعو إلى الحوار والجدل ، ولكنه لا يدعو إلى الخطابة .
فالخطابة تحتاج إلى الاستقرار والثبات والاطمئنان إلى الحياة المدنية
المعقدة . وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ، ولا أيام البداوة ،
ولا أيام الطغيان . وإنما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية
العامة ديمقراطية كانت أو أرستقراطية . ولم يعرف الرومان الخطابة
أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الأرستقراطية ، وإنما
عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية 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 الجاهل
مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون . فكثرة الشعر
الجاهلي بين 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 حقاً ؟

أما نحن فقد بينا رأينا في ذلك حين قلنا إن الحياة الجاهلية يجب
أن تلتمس في القرآن لا في الأدب الجاهلي .

وإذا لم يكن بد من أن نختم هذا السفر بجمللة تلخص رأينا
فنحن ننظر إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ
ويتخذ لدرسه الوسائل التي تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ
الأدب حقاً ، التاريخ الذي يمكن أن يدرس في ثقة واطمئنان
وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول . فإنما يبتدئ بالقرآن .

طه حسين

طظ



حسين، طه

في الادب الجاهلي

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01033449

