

سجۃ التالیف والترجمۃ والنشر ۱۹۱۴ء

۱۰۹

الأدب الجاهلی

تألیف

الدكتور طه حسين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثالثة

طبع بالقاهرة

مطبعة فاروق « محمد عبد الرحمن محمد »

۱۳۵۲-۱۹۳۳

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 الى حاجة
الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من
من مناهج البحث ، وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه
وهو على كل حال خلاصة ما يلقى على طلاب الجامعة في السنتين
الأولى والثانية في كلية الآداب.

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧

الفهرس

صفحة	صفحة
١٨٨ (٢) شعراء اليمن	الكتاب الأول
٢٠٤ (٣) امرؤ القيس . عبيد . علقمة	الادب وتاريخه
٢٢٢ (٤) عمرو بن قتيبة . مهلهل . جليلة	١ (١) درس الادب في مصر
٢٣٠ (٥) عمرو بن كلثوم . الحارث بن حلزة	٨ (٢) سبيل الاصلاح
٢٤٧ (٦) طرفة بن العبد . المتلمس	١٣ (٣) الثقافة ودرس الادب
٢٤٣ (٧) الأعمى	١٧ (٤) الادب
الكتاب الخامس	٢٩ (٥) الصلة بين الادب وتاريخه
شعر مضر	٣٠ (٦) الادب الانشائي والادب الوصفي
٢٥٧ (١) الشعر المضرى والاتحال	٣٣ (٧) مقاييس التاريخ الادبي
٢٦٦ (٢) كثرة الشعراء المضرين	٥٠ (٨) متى يوجد تاريخ الادب العربية
٢٧١ (٣) ١ - النقد الداخلى	٥٣ (٩) الحرية والادب
٢٧٢ ب - غرابة اللفظ	الكتاب الثانى
٢٧٧ ج - مداوة المعنى	الجاهليون لغتهم وأديبهم
٢٧٩ د - مقياس مركب	٥٨ (١) تمهيد
٢٨٤ (٤) أوس بن حجر . زهير . الحطيئة . كعب بن زهير . النابغة	٦٥ (٢) منهج البحث
الكتاب السادس	٦٨ (٣) مرآة الحياة الجاهلية
الشعر	٧٩ (٤) الادب الجاهلى واللغة
٣٢٦ (١) تعريف الشعر العربي	٩٢ (٥) الشعر الجاهلى واللهجات
٣٣٢ (٢) موقف المعاصرين من الشعر العربي	الكتاب الثالث
٣٣٨ (٣) نوع الشعر العربي	أسباب اتحال الشعر
٣٤٣ (٤) فنون الشعر	١١٣ (١) ليس الاتحال مقصوراً على العرب
٣٤٤ (٥) بحور الشعر	١١٧ (٢) السياسة واتحال الشعر
الكتاب السابع	١٣٥ (٣) الدين واتحال الشعر
النثر الجاهلى	١٥٢ (٤) القصص واتحال الشعر
٣٤٦ (١) ظهور النثر	١٦٦ (٥) الفقهوية واتحال الشعر
٣٥٠ (٢) موقفنا من النثر الجاهلى	١٧٦ (٦) الرواة واتحال الشعر
٣٥٢ (٣) صور النثر الجاهلى	الكتاب الرابع
	الشعر والشعراء
	١٨٢ (١) قصص وتاريخ

الكتاب الأول

الادب وتاريخه

....

١ — درس الادب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملى 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 يمثلها الأستاذ الشيخ سيد المرصفي (١) ، حين كان يفسر لتلاميذه في الأزهر ديوان الحماسة ، لأبي تمام أو كتاب « الكامل » للمبرد أو كتاب « الأمل » ، لأبي علي القالي ، ينحو في هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد ، مع ميل شديد إلى النقد والغريب ، وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألفه الأزهريون من علوم البلاغة . والآخر مذهب الأوربيين الذي استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ « نليو » ، ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحو في درس الآداب

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

العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب، حين يعرضون لدرس الآداب الأوروبية الحية أو الآداب الأوروبية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبيين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبيين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقاناً صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً مقارباً وننشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة ونأخذهم بمناهج البحث المنتج ، وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبيين مذهب ثالث مشوه ردىء كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الأساتذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودارالعلوم وفي المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد ولا من أسلوب المحدثين في البحث ، وإنما يحاول أن يقلد الأوربيين فيما يسمونه تاريخ الآداب فيعمد إلى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو نثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلقق بعضها إلى بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله «أدب اللغة العربية» حيناً «وتاريخ أدب اللغة العربية» حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويندعوه فيهم فيستظفروهم 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 الدوق . وإنما كان يخيل إليهم - وقد رأوا أنفسهم يمترون بالآداب العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه - أن صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفقههم منه شيء ولم تحطهم منه دقمة ولا جلية . وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه ؛ لأنهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة ولم يعرفوا العصر

الجاهلي ولا تكسب الشعراء بالشعر، ولا تنقل الشعر في القبائل، ولم يعرفوا العصر الأموي، ولا مناقضة جرير والفرزدق، ولانثاء العلوم. ولم يعرفوا العصر العباسي ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ولا مترجم فيه من فلسفة اليونان. ولم يعرفوا انحطاط الأدب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار، ولا رقى 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 تتغير هذا تغييراً قيمياً، ففئنت بالمذهبيين النافعين في وقت واحد. عهدت إلى المرحوم حفي ناصف، ثم إلى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الأدب، وعهدت إلى الأستاذ جويدي، ثم الأستاذ نلينو، ثم الأستاذ فييت بدرس تاريخ الأدب. فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان، فيثان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل إلى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة، وينشآن فيهم الذوق وملكة الانشاء؛ كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة، فيعلبون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون. وكان كلا الأسلوبين في الدرس يتم صاحبه، ويقوى أثره ويكون للطالب مزاجاً أدياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الأدب العربي في شكلها وموضوعها، كما يقول أصحاب القانون.

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل إلى هذه النتيجة، وتنتهي إلى هذه الغاية؛ لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالي، ووقع الخلف بين أعضاء إدارتها، وظهر فيها الميل الشديد إلى الاقتصاد. فجزت طائفة أو كارهة عن دعوة الأساتذة المستشرقين، وأضافت درس تاريخ الآداب إلى درس الآداب، وكلفت المرحوم الشيخ مهدي أن ينهض

بالأميرين 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 أنسى درساً سمعته من المرحوم الشيخ مهدي - بعد أن عهد إليه بتاريخ الآداب - كان هذا الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الأستاذ نلنيو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي ولم أستطع أن أسيغ ماسمعت ، فخرجت من الدرس وما هي إلا أن نشرت في إحدى الصحف نقداً عنيفاً ، غضب له الأستاذ وشكأنى من أجله إلى مجلس إدارة الجامعة ، وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محواسمي من بين طلاب البعثة العلية للجامعة ، وانقسم مجلس إدارة الجامعة في هذا ، ولم يظفر أهل الخير فيه باصلاح الأمر وإرضاء الأستاذ وتمكيني من العودة إلى فرنسا إلا بعد مشقةً 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 إلى استئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الآداب وتاريخه ؛ ولكن الجامعة القديمة لم توفق مع الأسف إلى استئناف هذا الأسلوب .

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية ؛ فلم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهجها في درس الأدب العربي ، وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقاً محكماً ، فحبل بينها وبين الهواء الطلق . وحبل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة ؛ وظلت كما هي تعيد ماتبدأ وتبدأ ماتعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية ، والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدو والاعادة ، والطلاب

مطمئنون إلى هذه المذكرات ؛ يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشا على أوراق الامتحان « ويكرونها كرا » أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان ، أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » 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 تذاغ 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 رقفا بالطلاب ، وتيسيراً لأمر الامتحان عليهم !

وبينا كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم ؛ كان الأزهر الشريف كلفاً بهذا الأسلوب العقيم نفسه ، تواقاً إليه مشغولاً به أشد المشغول ، ولم لا ؟ لقد كان الأزهر يطمح في النظام ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلمهم يظفرون بما يظفرون به أولئك وهو لا من رضى الحكومة وإعجاب العامة . وإذن فليقل نظام هاتين المدرستين إلى الأزهر ، وقد نقل إليه كله أو بعضه نقلاً سنياً ، 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 لاصلة 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 ! ولم كان لا ذعاً ذلك الألم الذي أحسسته يوم رأيت الأستاذ الشيخ سيد المرصني 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 انخطاطاً وضة ، 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 ارتقي وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها ، إلا لونا 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 لرحلة الشهادة الثانوية ؛ اضطررنا إلى أن نبدأ الدرس من أوله فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ ، فضلاً عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم في مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التي تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والاجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ، فبينما مصر تحيا ويعظم حظها من الحياة كلها 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 ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور . في الأدب بنوع خاص ؛ ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الأمر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى أوروبا ، حتى إذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت إليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر في أن ترسل بعثات لدرس الأدب ، وتعهد إلى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم في دار العلوم والمعلمين وغيرهما من

المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية في طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا ، وقد أثر هذا كله في حياة الأدب العربي تأثيراً ظاهراً . ولكن خارج المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . 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 تنحي . وإنما هي مضطرة بطبيعتها إلى السكون والجود . وقد كدت أملى كلمة الموت - فلن يستطيع الأدب العربي أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن يستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ، ولا أن تصبح لغة علمية حية بالمعنى الصحيح . ولا بد إذا ظلت الحال كما هي الآن أن يختل التوازن بين رقيتنا السياسي والعلمي والاجتماعي المطرد وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الأدبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الأمم في أدبها ولقمتها ، 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 التعليم ، وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا إلى اصطناع اللغات الأجنبية في التعليم العالي ! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعلم ، بل نحن لا

نبدل 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 ، وتطلب اليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأي ، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطيء وأنت المصيب ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أو لن تظفر من أكثرهم بشيء ، فإن وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مدينا به للبرسة ، وإنما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والادبية .

٢ - سبيل الإصلاح

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

فأما الأولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، وتقرب اليهم هذه النصوص وتحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس - كما يمثلهم معلوه من الشيوخ - جافاً جديباً عسراً الهضم ؛ لا سبيل إلى إيساعته ، ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الانسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والانسانية أيضاً . وإذا كان الشيوخ من المعلمين

قد عجزوا الى الآن عن أن يظهرنا تلاميذنا وطلابنا على هذه النواحي العذبة الخصبية من أدبنا العربي ، فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف الى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكره ؟ نعم يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الأدب العربي في ذوق ، ويقرأون اللغة العربية في فهم وفقه ، ويتخذون منها ومن العناية بهما لذة ومتعة ، لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر ؟ يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنانين ، تطلب اليهم أن يتخيروا اللسان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء في العصور الأدبية العربية المختلفة ما يقرأون ويدرسون في المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعللون به في المدارس ، حتى تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السيل الثانية ، التي هي وحدها طريق الاصلاح الأدبي المنتج . وهذه السيل الثانية هي أعداد المعلمين .

نعم ! أعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية ، فليس في مصر أساتذة لهذه اللغة ؛ لامن حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ، ولامن 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 وماهو بالنحو ، وصرفاً وماهو بالصرف ، وبلاغة وماهو بالبلاغة ، وأدباً وماهو بالأدب ؛ إنما هو كلام مرصوف ولغون من القول قد ضم بعضه الى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه قستوعبه ، وقد أقسمت لتقيئته متى أتبع لها هذا ؛ ومن الذي يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ؛ وأنت تستطيع أن تتقصى هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون ، فلن ترى فيها الا قليلاً عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الأدبي والفقه اللغوي ، وأين منهم الكاتب ؟ وأين منهم الشاعر ؟ وأين منهم

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

ثم ماذا؟ ثم مذكرات تداع في طلاب المدارس العالية، استخرى أصحابها بنشرها عن نها كتب، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها، فهم مكرهون على كتابتها، والطلاب مكرهون على استظهارها.

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

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة، أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية، كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ للأدب وموئل الحضارة، عصمت الأدب اليوناني من الضياع، وحمّت الأدب العربي من سطوة

العجمة وبأس الترك والتر؟ أفترى أن هذه الآثار تكفي ليعتز بها هؤلاء الناس، ويطالبوا بان يحتكروا درس اللغة العربية والأدب 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 إذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلغي «دار العلوم» الغاء، وتعتمد على مدرسة المعلمين⁽¹⁾ من ناحية، وعلى الجامعة من ناحية أخرى. فهذان المعهدان وحدهما قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية، ويرضيا هذه الحاجة. هذان المعهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الأوروبية وبالآداب الأوروبية، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والاتاج، في حين أن مدرسة دار العلوم لا تعرف من الآداب الأوروبية، ولا من الحياة الأوروبية إلا صوراً مشوهة إن لم تضرب فن تفيد. وكيف تصور أستاذاً للآداب العربي لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبي، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب، وكيف تصور 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، ونظير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا. ثم كيف تستطيع أن تصور أستاذاً للآداب العربي

(1) اتضح إلغاء الجامعة إلغاء مدرسة المعلمين وإقامة معهد التربية مقامها، وكنا حين الحنا على وزارة المعارف في ذلك وأعانا عليه نرجو منه للآداب والعلم خيراً كثيراً. ولكن وزارة المعارف أفستت منا الأمركا أفستت غيره من أمور التعليم فضاعت مدرسة المعلمين ولم يبق معهد التربية شيئاً وأخذ في عمارة كلية الآداب وردعا المكان المدارس الحكومية الأخرى، والله لا يجي من الفوك العنب،

لا يعرف الأدب العربي ولا يستطيع أن يفهمه ولأن يفقه أسرارهِ ودقائقهِ؛ فضلاً عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسرارهِ ودقائقهِ؛ صدقني لا غناء عند هؤلاء القوم ولا بد من العدول عنهم إلى سواهم . لا بد من العدول عن دار العلوم إلى المعلمين العليا وإلى الجامعة المصرية ، ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربي عناية غير عناية به الآن ؛ على أن يذهب هذان المعهدان في درس الأدب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب ، وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفي عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة ، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير في بعضها الآخر ، يدرسه معتمدين في درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابها ، وعلى إتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربي يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل إلى أن يدرس الادب العربي درساً صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية ، وبين الأدب العربي والأدب السامي ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربي دون أن تفهم التوراة والأنجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ الأدب في مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الأنجيل ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابها ، ولم تتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير في أدبنا وفلسفتنا وعلبنا ، ولم تتبين مكانة أدبنا العربي بالقياس إلى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ

الأدب في مصر من قرأ إلياذة هوميروس ، وايذاة 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 الاسلامية المختلفة ، ولا سيما الفارسية منها وتبين 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 الشهنامة ، 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 ، وتبين تأثيرها في أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث ، وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والالمان آدابهم ؟
هذا كله ، ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أركانها ، إلا الى هذه الانحاء التي لا تتحمل جدلا ولا خلافاً . ولو آتى 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 بالتحدث الى العامة منها بالتحدث إلى العلماء ؛ وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لإثبات ما أزعم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب اليها الآن من إعداد أساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ، فليعدل عنها الى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء ، وهما مدرسة المعلمين والجامعة .

٣ — الثقافة ودرس الأدب

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

العامّة المتينة، التي لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الادب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل إنسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئته راقية، ولعل حاجة الادب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها، فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بانحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجاتنا المادية. والادب بطبيعته شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات. وليس من سبيل إلى التعمق في الادب على هذا النحو الا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة، وكيف السبيل إلى درس الادب العربي إذا كان الطالب يجهل - كما يجهل طلابنا وشيوخنا - آيات الأدب الأجنبي قديمه وحديثه؟ هذه الآيات التي أثرت في حياة الإنسانية كلها، والتي تغلغل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخاً من شيوخ الادب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل «Sophocle»، أو ارسطوفان «Aristophane» فضلاً عن شكسبير «Shakespeare»، أو توستوي «Tolstoi»، أو إيسين «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 الادب، ولا يعنى بدراسته، دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به.

وهنا نلاحظ أن شيوخ الادب العربي في مصر لم يقف الامر بهم عند القصور عن مهمتهم، بل تجاوزوا هذا القصور إلى ما هو شر منه. تجاوزوه إلى التفسير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه، فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون - وشيوخ الادب في مصر يعرفون ذلك - أن الادب هو «الأخض من كل شيء» - بطرف،. وليس لهذا معنى إلا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبي منتج. كان الجاحظ أدبياً لأنه كان مثقفاً قبل أن يكون

لغويًا أو بيانياً أو كاتباً . وليس من شك في أن الجاحظ وأمثاله من الأدباء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين— كانوا إبان العصر العباسي— يتقنون قديمهم من لغة وأدب ووقفة وحديث ورواية ، وكانوا إلى إتقان هذا كله يحسنون الجديد ، ويتصرفون في كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس وحكمة الهند . وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان ، كانوا يأخذون من كل شيء بطرف . فكانوا أدباء وكانوا كتاباً ، واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد . ولو قد عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول إتقان الفلسفة الألمانية والفرنسية كما حاول في عصره إتقان فلسفة اليونان . أفظن أن لشيوخننا 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 سيلتهم إلى الجديد الأوروبي ، فضلاً عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي ؟

فأنت ترى أن إتقان الأدب العربي والوصول بدراسته إلى حيث تنتج وتفيد ليس من الأمور الهيئية ، وإنما هو يحتاج إلى هذه الثقافة التي أشرت إليها ، وإلى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها إيجازاً . 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 الأعراب والتهيه ، والتخييل إلى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف ، وأنتك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس

الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ١٩ ومن الذى يستطيع أن يصدق أن
أستاذ الأدب فى فرنسا ، أو فى إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من
الدراسات ، قبل أن يأخذ فى درس أدبه الفرنسى أو الانجليزى ١٩
ستقول هذا ، وأنا كنت أتظر أن أسمعك منك ، ولم أكن أشعر بشيء
من المشقة فى أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أنى لا
أعرف وأزعم أنك لن تعرف أستاذاً للآداب الفرنسى أو الانجليزى يستحق
هذا اللقب إلا وقد اتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقها وأدباً وفلسفة ، ثم اتقن
إلى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد
هذا وبعد ثقافة متينة لناحية بعينها من أبحاث أدبه فأنتفح 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 ، يتأثرون فى الجامعة والسكينة كما يتأثرون فى المصنع والتاجر بقانون
توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم
يتقن المسألة أو المسائلين ويجهل ما عداهما ؛ وإنما معناه أن كل واحد منهم
يتخذ العدة المتقنة لعمله ثم يوفّر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل
ليكون له أشد إتقاناً ، فى حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا
النحو . فإذا قلنا ان هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الأدب فإمما
نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاختصاصيين ، وأن
يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما ينتهى إليه هؤلاء الاختصاصيون
من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص تحدثنى ؛ 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 بمحظ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا؟ وهل يستطيع أن يأخذ بمحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوروبية الراقية، ولا يأخذ بمحظه من اليونانية واللاتينية؟ ثم حدثني بعد هذا؛ أتظن أن هذا العالم الذي أتخذ 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 العلمية، ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل علمه، ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج إلى شيء من هذا. وكذلك الأدباء أو أساتذة الأدب في أوروبا، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر. فأين 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 لتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا؟ بلى، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة، بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء. فالأمر في نفسه أيسر من هذا كله. وإن كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده، وعسير أن نصل إلى كنهه. ولا تكاد ترى باحثاً

محدثا عن الأدب العربي الاعنى بكلمة الأدب ومعانيها المختلفة فى العصور العربية المختلفة ، فوق فى هذه العناية أو لم فوق . حتى اذا فرغ من هذا عنى بتحديد المعنى الذى ينبغى أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو فى هذا التحديد يتكلف ؛ فان كان من أنصار القديم سجع وزواج وأسرف فى السجع والزواج ، وان كان من أنصار الجديد تحذق وتكلف ووضع لك جملا غريبة كأنه يحدد أصلا من أصول الفلسفة العليا ، أو كأنه يستنزل وحيا من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بازاء الشعر كوقفهم بازاء الأدب ؛ أولئك يسجعون ويزاوجون ، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر وانما أريد أن آخذ الأشياء كما هى ، وأمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير فى أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، والقول كثير أيضا فى تكلف الصلة بين لفظ الأدب وبين الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور .

وقد ذكرت فى غير هذا الموضوع أن لأستاذنا نلينو رأيا فى اشتقاق هذه الكلمة ، فهو يشتقها من الدأب بمعنى العادة ، ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد ، وانما اشتقت من الجمع فقد جمعت « دأب » على « أدأب » ثم قلبت فقل « أدأب » كما جمعت « بئر » و « ورمم » على « أنبار » و « أرآم » ثم قلبت فقل « آبار » و « آرام » .

قال الاستاذ نلينو : وكثر استعمال (الأداب) جمعا « للدأب » حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب ، وخيل اليهم أنه جمع لا قلب فيه فأخذوا منه مفردة أدبا لادأبا ، وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم إلى معانيه الأخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الاستاذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة ، يعتمد فى

أصله على الفرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، أو قد اشتق من الأداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لاشك فيه هو أننا لانعرف نصاعرياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الأدب ، والشيء الذى لاشك فيه أيضاً هو أننا لانعرف أن لفظ الأدب قد ورد فى القرآن . وكل مانعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث ، مهما يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبي قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أدبى ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً الا إذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك ، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبي . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنستطيع إذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الأدب وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الاسلام ، 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 فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبي . وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لاثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى ، فقد يكون من العسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية ، دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك اذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم ، والتعليم على النحو الذى كان مألوفاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ،

ورواية الأخبار ، وأحاديث الأولين ، وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال قدامهم ومحدثهم ، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الأرسطوقراطية الحاكمة ، أو من الأرسطوقراطية التي يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة في أول الأمر الا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أدب ، ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب ، وهم لا يطلقون لفظ المؤدب هذا على رواة الحديث والدين ، وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر ، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر ، وما الى ذلك لأبناء الأرسطوقراطية . وقد يقال إن هذه الكلمة لا تعرف في اللغات السامية الأخرى ، وإذا كانت لا تعرف في اللغات السامية الأخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها ، وليست في القرآن ولا في الحديث ، ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة ، فن أن تكون قد جاءت ؟

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

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت في لغات العرب الآخرين ، بعد أن جعلها الاسلام لغة رسمية ؛ لغة سياسة وإدارة ودين ، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضا أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الاسلام - كما تأثرت بها قبل الاسلام - فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها . وليس في هذا ما يحتاج الى بحث أو الى اثبات ، فهو طبيعي في كل لغة وفي كل لهجة ، وإثباته بالقياس الى لغة قريش يسير . ولكنك ستري - حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى - أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم ومصالحهم لغة قريش وحدها ، وإنما دونوا ألفاظا 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 الى مواطنها الجغرافية الصحيحة . فقد سميت كلها لغة عربية ، وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ، ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى : انما هي لغة حى من أحياء العرب ، أو لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش ، فهم لم يدوتوا منها إلا شيئاً قليلاً بالقياس إلى ما أهمل إهمالاً بعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام ، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء اليها إشارة وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن ، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ، ولكنهم أهملوها إهمالاً بعد 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 في المعاجم كما دوت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الآخرين العربية والسريانية . فاذا لم نجد مادة الأدب في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية ، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموي ، انتقلت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت ؛ ولكن من أى اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل الى معرفته يسيرة ، ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذي 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 الشماثل

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

وإذن فلم يكن النحو أدباً ، وإن لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً ، وإن لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية

الأخبار من حيث هي تاريخ، ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ أدباء، وإن لم يكن منهما للاديب بد. انما كان الأدب بمعناه الصحيح؛ ما يؤثر من الشعر والنثر، وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيما. وكان هذا الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حينا، ونحواً حينا، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً، وتقديماً فنياً في بعض الأحيان. ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثاني، فقد ظل النقد متصلاً بالأدب تابعاً له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع. ولم يكده يستقل أو يظفر بشيء من الاستقلال أثناء هذين القرنين، فانت ترى في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة في غير نظام وعلى غير قاعدة. ولم يكن الأمر في القرن الرابع خيراً منه كثيراً في القرن الثالث؛ فأنت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها، ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعينه. ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذي يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبي هلال العسكري وأبي الحسن الجرجاني والآمدى. فاما أبو هلال فين يدينا من كتبه «كتاب الصناعتين»، وقد عرض فيه للشعر والنثر، وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفني فيهما، وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد، وبين يدينا من كتبه أيضاً كتاب «ديوان المعاني»، وبيننا النقد يغلب في الصناعتين إذ الرواية تغلب في ديوان المعاني، ولكنها رواية منظملة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً. وقل مثل هذا في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه. وفي هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحرى من ناحية، وأبي تمام من ناحية أخرى. فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه، واستفاد النقد من هذه الخصومة، فألف الآمدى كتابه «الموازنة بين الطائين»، وألف الجرجاني كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو وهم النقد أن

يستقل . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له الا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى جمدوا هذه الفساده من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابي عبد القاهر الجرجاني «دلائل الاعجاز» و «أسرار البلاغة» . ولكن هذا الاستقلال لم ينعج النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع انا لانكاد نرى بعد كتابي عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة ، وإنما هي كتب فاترة وأصول جافة ، ليست حرية أن تورق ولا أن تثر . وحسبك انها قد جدت وتكلف ألوان المشقة فكانت ثمراتها الاخيرة 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 (كأقدمنا) على ما يؤثر من الشعر والنثر ، وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى

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

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

الكلام . ولكن هنا اعتراضا له من القوة حظ عظيم : إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفنى للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نتمدد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد . وإنما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة ، ولنضرب مثلا بشاعر عربى كالمثنبى أو أبى العلاء . فكن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس فى علوم المعانى والبيان والبديع فلن يكفيك ذلك فى فهم شعر المثنبى وشعر أبى العلاء ؟ وإنما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لفهم المثنبى وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة أحيانا لفهم شعر أبى العلاء . واذن فنحن حين نعرف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتدوقه لا نقول شيئا ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئا اذا فهمنا مما يتصل بمأثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية فقد رأيت أنها لا تكفى لتفسير الشعر والنثر وإعانتك على تدووقهما ، فالتعريف اذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شيء اذا فهمنا من هذا الذى يتصل بمأثور الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ، فقد رأيت حاجتنا الى الفلسفة وفروعها لفهم المثنبى وأبى العلاء ، ويكفى أن تنظر فى أبى العلاء لترى أننا فى حاجة الى علوم الدين الاسلامى كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات لفهم شعر أبى العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل فى الأدب . واذن فالأدب كل شيء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق .

ولكن يجب أن تعود تفكر فيما قدمت بين يديك فى صدر هذا الكتاب من أن الأدب كثيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يشر الا اذا اعتمد على علوم تعينه من جهة ، وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد

ضربت لك الأمثال بلعوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول الطبيعة، أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة . وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب . فالادب ماثور الكلام كما قدمنا ، والاديب الذى يعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظما كان أو ثرا ، ولكن مؤرخ الأدب لا يستطيع أن يكتب بماثور الكلام ، ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بماثور الكلام اتصلا شديداً تمكننا من فهمه وتدوقه ، وإنما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فيه . فهو مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الانسانى ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ الشعور . ولنعهد الى التبسط فنقول إن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً ، إلماماً يختلف إيجازاً وإطناباً ويتفاوت إجمالاً وتفصيلاً باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير فى الشعر والنثر أو تأثر بهما . ومن هنا لا يكتب مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا ، بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ، ولا تظن أنا نسرف أو نغلو ولكنك لن تفهم قصص ارسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً الا اذا ألممت إلماماً واضحاً بكل هذه الأنحاء من الحياة اللاتينية فى القرن الخامس قبل المسيح . وقل مثل هذا فى أى عصر من عصور الأدب وفى أى أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً عربياً آخر غير الذى قدمته لك : فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس : دع عنك لومى فان اللوم إغراء . . . دون أن تعرف النظم خاصة ، والمعزلة عامة وما كان لهم من

مذهب وقوة أيام أبي نواس؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
إذا لم تعرف أنه يريد النظام فإذا عرفت أنه يريد النظام فانت في حاجة
الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس؟ فسترى أن النظام
كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد في النار، واذ كان
شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار؛ وإذن فأنت في فلسفة النظام، وأنت
متعمق في فلسفة المعتزلة، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً، مضطر الى أن
تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه، لتفهم خمرية من خمريات
أبي نواس .

تاريخ الآداب إذن لا يكتب بالآداب، وإنما هو يؤرخ معها كل شيء .
وأى غرابة في هذا، فهل يكتب تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية؟ أليس
هو مضطراً الى أن يؤرخ الأدب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك
على أن تفهم هذه الحياة السياسية؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا؟ ومتى
كانت حياة الانسان مقسمة الى 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 مآثور الكلام ولكن تاريخ الأدب يتناول مآثور الكلام
هذا ويتناول اليه أشياء أخرى لاسئيل الى فهم هذا الكلام، ولا الى تدوقه

إلا إذا فهمت، وعرف تأثيرها فيه وتأثيرها به .

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : إن الأدب في جوهره إنما هو
مأثور الكلام نظماً ونثراً وإن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض
الأديب بفهمه وتدوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من
العلوم الاضافية لا بد منها بيننا تاريخ الأدب يعنى قبل كل شيء بهذا الكلام
المأثور وما يتصل به ، ولكنه في الوقت نفسه مضطر الى أن يوسع ميدان
بحسه ، ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالأدب من حيث
هو أدب في تفصيل وإسهاب . وأنت اذا سألت عن هذا التاريخ الأدبي
ما قيمته وما نفعه ؟ رايت أننا ينبغي أن نتظر منه أمرين لا بد منهما : أحدهما
تاريخي صرف فهو ينبئنا بالادب 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 اذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الأدب
ويتخذوه لهم صناعة . فالتاريخ الأدبي يريح الطلاب وعامة المستنيرين من
قراءة إشارات ابن سينا وشفاته ، وما ترجم لارستطاليس 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 العلائي . فان كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرأون وفتعوا
بما يفهمون ؛ وان كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه
الخلاصات التي يقدمها اليهم تاريخ الآداب وسيلة الى بحث جديد ، ينهضون
بهم أنفسهم . فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين
لأنه يريحهم ويقدم اليهم ما يحتاجون إليه ، نافع للطلاب لأنه يعث فيهم

الشوق إلى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون .

ه — 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 شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر . وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويقتنه أشد الناس بغضاً للثورة، وأن يضع تاريخ الحركة البروتستانتية ويقتنه أشد الناس انصرافاً عن البروتستانتية . ولكن الأمر فى تاريخ الآداب ليس على هذا النحو، فانت توافقنى على أن المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما أرخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لأن تاريخ الآداب 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 الآداب إذن أدب فى نفسه من جهة لأنه يتأثر بما يتأثر به ماثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً كالعلوم الطبيعية والرياضية لأنه متأثر بهذه الشخصية، لأنه لا يستطيع أن يكون بحثاً « موضوعياً » « Objectif » كما يقول أصحاب العلم وإنما هو بحث « ذاتى » « Subjectif » من وجوه كثيرة . هو إذن شيء وسط بين العلم الخالص والآداب الخالص : فيه موضوعية العلم، وفيه ذاتية الأدب .

٦ — الأدب الانشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود الى ماقلته في غير هذا الموضع من أن الأدب أدبان : أحدهما أدب انشائي ، والآخر أدب وصفي . فأما الأدب الانشائي فهو هذا الكلام نظماً وثرأ ، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدتها صاحبها لا يريد بها الا الجمال الفني في نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجدّه أو إحساساً أحسه أو خاطراً خطر له في لفظ يلائمه رقةً وليناً وعدوبة ، أو روعةً وعنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الغرد ، وكما ينبعث العرف من الزهرة الأرجة ، وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحواً من أمحاء الحياة الانسانية ، هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا ، هذا الأدب الانشائي هو الأدب حقاً ، هو الأدب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الأدب الذي ينحلّ الى شعروثر ، والذي ينتجه الكتاب والشعراء لأنهم يريدون أن يتجوه بل لأنهم مضطرون الى إنتاجه اضطراراً في أول الأمر ، بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها . وهذا الأدب الانشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الأخرى ، ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والالتقان ؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد . واذن فنستطيع أن نفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الأديب ، أو من أنه مظهر لمزاج الأديب . ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبداً منقسمين في

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

وهنا يظهر الأدب الثاني، أو ما سميناه بالأدب الوصفي. هذا الأدب الوصفي لا يتناول الأشياء من حيث هي، لا يتناول الطبيعة وجمالها، لا يتناول العاطفة وحرارتها؟ لا يتناول الرضا ولا السخط، لا يتناول الفرح ولا الحزن، وإنما يتناول الأدب الانشائي الذي يمثل هذه الأشياء تمثيلا مباشرا (كما يقولون) وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسرا حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر. وهو يتناول هذا الأدب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً. فأما الأدب الانشائي فهو (كما قدمنا) الأدب حقاً. وأما الأدب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب. وبينما الأدب الانشائي فن كله يفسده العلم - أو يكاد يفسده ان دخل فيه - نرى الأدب الوصفي يحاول أن يكون علماً كله، ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجاً حسناً من العلم والفن، أو قل من البحث والذوق. ويفسد عند المتطرفين فساداً لا اغناء فيه. هذا الأدب الوصفي ليس حديثاً ولا ينبغي أن نفهم أنه أثر من آثار هذا العصر، أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة. وإنما هو قديم في كل الأمم

التي كان لها أدب إنشائي وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث في كل شيء وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص : جدده في الآداب الأجنبية ، وهو يحاول أن يحدده عندنا الآن إنما نريد أن نقول إن الصلة بين الأدب الوصفي والآداب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلوم الرياضيات . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فسحوا الأبعاد وفعوا الأفعال وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ، ومن صورة إلى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية إلى معرفة العلوم . والامر في الأدب إنشائي ووصفي كالامر بين هذه الفنون والعلوم ، فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء ، بل في غير إرادة أول الامر كما يتغنى الطائر وتأرجح الزهرة ؛ ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ، ونشأ من هذا وذلك في أمر هذه الفنون الأدبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الانساني أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها ، وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً . وفي الحق أنك إذا نظرت في الأدب اليوناني مثلاً فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فناً كله أول الامر حتى إذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ، ويضعون القواعد والأصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان ، أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له الأصول والنظريات . وأي شيء تقرأ في الجاحظ والمبرد وابن

قتية وابن سلام الا هذا الأدب الوصفي؟ فلم يكن الحاحظ (١) وأصحابه أدباء منشئين وإنما كانوا أدباء واصفين. كانوا من الشعراء والكتاب. كما يكون صاحب الرياضة من المساح، وصاحب الطبيعة من رافع الانتقال. فليس تاريخ الأدب حديثاً أذن، 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 الانسانية كلها، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم ويتأخر ويرقى وينحط. واذن فتاريخ الأدب الذي نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً، وإنما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل. فلي أي قاعدة أو على أي منهج نريد أن نأخذ في هذا التجديد والاصلاح؟

٧ - مقياس التاريخ الأدبي

١ - المقياس السياسي

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر وتحو نحو هذا الأدب الرسمي المألوف في المدارس العالية والثانوية، فالامر يسير كل اليسر. وأي شيء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التي استحدثت منذ حين فقتن بها الناس، وخيل اليهم أنها ستغير الادب كله، وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار في العلم، وهذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية، وآداب اسلامية، وآداب عباسية، وآداب نشأت في عصر الانحطاط، ثم

(١) بل للحاحظ مشاركة قوية في الاديان جميعا فهو واصف في البيان والتبيين وفي الحيوان وهو مثله في التوزيع والتدوير وفي الجلاء وغيرها من الرسائل وكثيرا ما يختلط الاجبان في الكتاب الواحد من كتبه

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

نحن لانحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها ، بل نحن انما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، لنحو آثار هذه الطريق ونطمس أعلامها ونمدد مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأميرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الأدبية : فالأدب راق خصب إذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدد إذا انحطت الحياة السياسية وعمقت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ، لان الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزالوا دولة الفرس وهاجميونان 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 وجوده حتى يأتي محمد على الى مصر وفي يده عصا سحرية ، يضرب بها الأدب فيتعش ويزهر وتمتد أغصانه النضرة ، فظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل اليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذل وخنوع (١) . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقيصرية قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بني أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع في أكثر الأوقات . وإذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الأموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل فليست هي بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق إذن أن رقيها قد استتبع رقي الحياة

(١) اضطرت معاوية أثناء خصومه مع علي أن يصلح الروم على مال يؤديه اليهم حتى لا يغيروا على الشام واضطر عبد الملك الى أن يصلحهم كذلك على الف دينار في كل جمعة وعلى مال آخر يؤديه الى أمراة قسطنطينية حتى لا يعير على الشام أثناء حربه لمصعب بن الزبير في العراق (انظر فروع البلدان للبلادري في أمر الجراحمة صفحته ١٦٧ طبعه القاهرة ١٩٠١ وانظر الطبري في حوادث سنة ٧٠

الأدبية ، وإنما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سببا في اضطراب الحياة الأدبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الادبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل في العصر العباسي مثل هذا . فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجهل المنكر أن يقول قائل إن الادب كان منحطاً في القرن الرابع . كما أن من المسكبرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية في هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما يريد أن انصرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسية 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 الاحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطه . أليس من المعقول اذا انقسمت دولة ضخمة كاللدولة العربية ونجم في أطرافها الملوك والأمراء والتأرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكدّ ، ثم توفيق الى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذي كان إبان القرن الرابع الاسلامي . وكان شئ مثله إبان النهضة الحديثة في ايطاليا نشأ من تنافس المدن الايطالية . وكان شئ مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الايطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسي سبيلا الى الرقى الأدبي . فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية غريزة أيام الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قويا شديداً

البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك في رقي الأدب الفرنسي إبان القرن السابع عشر . فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره الى 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 يبغضاتنا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمي قد يكون طويلاً وقد يكون عريضاً ولكنه برىء من العمق . هو سطحي كما يقولون . هو قائم على الكذب والتضليل من جهة . وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيل الى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والادباء مع أنه لم يحط من الأدب والادباء بشيء ، إنما عرف جملاً وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذي يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد في أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الاسلاميين أو العباسيين ، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم وضمحت بعض الاضمحلال ، لان التاريخ الادبي الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات الا شيئاً قليلاً اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به . وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك في أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف عن امرى القيس والفرزدق وأبي نواس والبحترى شيئاً يذكر بالقياس الى ما كان يعرفه المتأدبون في القرن الخامس أو السادس فضلاً عن

القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقوَ حظنا من العلم بالادب العربي وإنما أضعفه ومحاه وأتى عليه أو كاد . هو علم صوري، الامر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه في كتاب التلخيص أو في هذا الكتاب الذي يدرس في المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز، والفصل والوصل ، والقصر والجناس . كانوا يعرفون هذا كله معرفة علمية وفنية متصلة بالادب اتصالاً قوياً . ولكن الرغبة في الاختصار والايجاز والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل الى حافظها - وهو يستظهرها - أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الادبي الآن كأمر هذه الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجدد في فهمه ، وهو يعلم أن اسمه خندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتل بنو أسد ، وأنه ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفانك . . . » و « الا عم صباحا ايها الطلل البالي . . . » ! ولكن ما « قفانك . . . » هذه ؟ وما « الا عم صباحاً . . . » ؟ ما موضوعهما ؟ ما اسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكاتهما من الشعر المعاصر لها ما مكاتهما من الشعر الذي جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر للباحث على بال ، وهي لا تخطر للقارىء بل ربما ضاق القارىء بك ذرعاً اذا لفته الى هذه المسائل كلها او بعضها ، لأنك تقلقه وترعبه وتشق عليه وتحاول ان تثيره عن هذا الكسل الذي اطمأن اليه اطمئناناً .

هذا النحر من البحث السطحي شتر ، لأنه قاصر ولأنه عقيم ولأنه مرغّب في الكسل ، مثبت للهمم حاث على الخمول ، ولأنه سبب انحطاط الحياة الادبية حقاً . ثم هو شر من ناحيه اخرى ليست اقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ الأدب العربي على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم الا بانقسام العصور . ولكن

اكان الادب العربي كذلك ؟ او بعبارة اذق : اكان الادب العربي وحدة غير متجزئة طوال حياته ؟ كلا لم يكن كذلك الا قرنين على اكثر تقدير ، ولعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فليس هناك شك في أن هذه البلاد الكثيرة التي افتتحها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً متصلاً يفنى شخصيتها في شخصية العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعيد الفتح . وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتمايز في الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر وفي سوريا وفي بلاد الفرس وفي بلاد الأندلس . ومن الأثم العلمي أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها . فقد كان الأدب منحطاً في بغداد حين كان مزهراً في القاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً في القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهراً في بغداد أو في دمشق . بل كان الأدب منحطاً في دمشق حين كان مزهراً في مكة والمدينة . وكان منحطاً في بغداد حينما كان مزهراً في البصرة والكوفة . واذن فاتخاذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . واذن فن الأثم والجلل ان يتخذ بغداد مركزاً ادبياً للمسلمين في جميع اوقات الخلافة العباسية . لانها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الادبية التي تمثل في مصر والاندلس وفي سوريا والفرس بل في صقلية وافريقية الشمالية ؟ لاتصنع بها شيئاً ، لانك لاتعرف منها شيئاً . تجهلها لانك لم تحاول ان تدرسها ولا ان تدرس يثاتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً في ذلك بهذا المذهب الرسمي العقيم مذهب اتخاذ السياسة مقياساً للادب . فلنعدل اذن عن هذا المذهب ولنلتمس لنا مذهباً آخر .

ب — المقياس العلمي

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخي الآداب في فرنسا ظهروا إبان القرن

الماضى . وهم يتفوقون فيما بينهم ويختلفون ، يتفوقون في انهم يريدون ان يجعلوا تاريخ الادب علماً كبيراً من العلوم الطبيعية ، ويختلفون في الطريق التي يسلكونها الى هذا الغرض . فأما اولهم وهو سانت بوف (١) « Sainte-Beuve » فيريد ان يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً (انصح هذا التعبير) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات في ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوي والمادى الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية ، واذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، والا لما استطاع الكتاب والشعراء أن يتفوقوا في العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت اذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يتمايزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويحددها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه في استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين (٢) « Taine » فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتد بها الا في احتياطات وتردد ، ذلك لان القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

(١) ليس من اليسير تعيين كتاب خاص من كتب سانت بوف يجد القارىء فيه نظريه سانت بوف في النقد مبسوطه بطلاً ناهياً لأن آراءه كانت كبيرة التطور بحكم الظروف التي احاطت بحياته ولكن القراءة في تاريخ پور رويال Port Royal وفي الصور الادبية وفي احاديث الاثنين تعطى القارىء صوراً دقيقة لهذه النظرية وأطوارها . على أن كتابنا من كتب سانت بوف يمكن أن يصور مذهب في النقد والادب تصوراً مقارناً للذين لا تتسع أوقاتهم لقراءة المادة الكثيرة فهو كتاب: شاتوبريان Chateaubriand et son groupe (٢) كتب تين كلها تصلح مرجعاً لمن أراد تحقيق مذهب في النقد والادب ، وربما كان أقربها وأسهلها كتابه عن لاهوتيين وأساطيره وهو الذى نال به درجة الدكتوراه من أراد الإيجاز والسرعة فليقرأ مقدمته لتاريخ الادب الانجليزى .

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

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

وأما الثالث وهو برونتير (1) Brunetière ، فقد مضى في هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحبه، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات

(1) يرجع في درس مذهبه الى «دراسة نقد لتاريخ الادب الفرنسي» Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française ويرجع خاص الى كتاب تطور الاجناس Evolution des genres وتطور الشعر الفناقي Evolution du lyrisme

النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟
وإذا كان الكائن الحي خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو
لقوانين التطور ، وكان الأدب أثراً من آثار الانسان الذى هو كائن حي ،
فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت فى أمر فن من
فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحول من حال الى حال ، ويمضى
فى هذا التطور والتحول حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو
الذى تطور به الانسان وانتهى اليه من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو
لاسيلاً الى فهم الأدب حقاً . وإذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه
عظيماً ، وإنما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى يعالجها الكتاب والشعراء :
كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، والى أين تطورت ؟ وخذ
مثلاً لذلك الشعر التمثيلى : أنظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ .
وما هذه الاسباب الدينية والسياسة والأدبية والاجتماعية التى عملت فى
انشائه . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جداً بين آثار
سوفوكل وأوريبيد وارسوفان وما كان يأتيه أول الأُمُر المحتفلون باعياد
باكوس . ثم انظر اليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة ، حتى وصل
الى ما وصل اليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهداً دائماً فى أن تكون
حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف يمضى فى تطوره
هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة
التي يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يمته ، واعتمدت
الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقى من التمثيل
الشعري نفسه فى أن يلائم عصره وبيئته . . . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا
معنياً بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عناية بالأشخاص وميزاتهم .
وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التى

أنت على كل شيء في القرن الماضي، والتي خلبت العقول الاوروبية لجدتها و بهجتها. ولما آتت من الثمر الجدى الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة التي غيرت حياة الانسان تغيراً يوشك أن يكون تاماً. فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة عليية ما. ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تحيا، ولم يكن بد لها من ان تلتأم بين حياتها وبين بيتها الجديدة التي تحيا فيها، فلتأخذ هي أيضاً صبغة عليية ما. فأما الفلسفة فقد أسرعها وأوجست كومت^(١) الى هذه الصبغة العلية الوضعية المعروفة، وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه^(٢)، الى نحو من الفلسفة أول الأمر، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر، وهم لا يزالون يحدون إلى الآن وإلى غد في اثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم. وأما الأدب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة اليهم الى هذه الصبغة العلية التي حاولوا أن يصبغوه بها. ولكن أوقفوا فيما حاولوا؟ كلا لم يوقفوا ولا يمكن أن يوقفوا، لاشيء الا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون موضوعاً صرفاً وإنما هو متأثر أشد التأثير واقواه بالذوق، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام. وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف، فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة، وستجد في قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عندما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف؛ ولن تجد هذه اللذة العلية التي

(١) يرجع الى كتابه العظيم دروس في الفلسفة الوضعية Cours de phylosophie positive

(٢) انظر كتاب المدخل الى المنهج التاريخي تأليف سنيروس ولنجلوا

Introductions aux méthodes historiques , Secgnolos et Langlois

وكتاب المنهج التاريخي مطبقاً على العلوم الاجتماعية تأليف سنيروس .

La méthode historique appliquée aux sciences sociales

لا تخلو من جفاء وحموضة عند ماتقرأ هذه الاثار . ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالماً ولا ان يستنبط قوانين لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا ان يخفف من تأثيرها ، فانت تراه فيما يكتب وانت تسمعه وانت تتحدث اليه وانت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتسكشفيها في غير مشقة ولا عناء ، وانت تعرف انه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل . وكان متأثراً بالبعض والحسد في ذلك الفصل . أفظن أنك تستطيع ان تظفر من شخصية نيوتون ولامارك ودروين وباستور في اثارهم العلمية الخاصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في اثاره الأدبية ؟ كلا ! لأن هؤلاء كانوا علماء . ولأن هذا كان اديباً ؛ والعلم شيء والأدب شيء آخر .

لاسيلا اذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه . وهذا نفسه كاف في ان يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون علماً . وهبته استطاع ان يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وان يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وان تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الأدب الانشائي ، وأن يصبح جديداً لايجب هذا الادب الانشائي الى القراء ولايرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديداً لايميل الناس الى قراءته هو . وهي رأيت رجلاً من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته ويرفه على نفسه ويستتير في العلم ! اذن فسيصبح تاريخ الادب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعني به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنيرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره اليه حرصه على أن يكون علماً ، ففسر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء ، ذلك لانه مهما يقل في البيته والزمان والجنس ومهما

يقبل في تطور الفنون الادبية ، فستظل امامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو الى حلها ، وهى نفسية المنتج فى الادب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية : ماهى هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وان يحدث ما يحدث من الآيات ؟

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

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

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

ج — المقياس الأدبي

وما أظن الا أنك قد احسست هذا المذهب الثالث الذى نختاره ونقف عنده وتتخذة سبيلا الى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست هذا المذهب ولحتمه فى كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نطمئن الى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ، لأن ذلك يبرئنا من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق

ويضطره الى أن يكون جافاً عقيباً ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والحصب بحيث يجب الأدب الى الناس من جهة ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فناً كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : احدهما الانصاف ؛ وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج الابذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للاذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفتاء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب أن أتبين الى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الاذواق والشخصيات قبل أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه الا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء ، والا فاني أنصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه هذأ ، وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يجب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الى اذا أكرهت عليه اكرهاً .

أما الامر الثاني فهو العقم ؛ فكأن تاريخ الآداب يضطر الى الجذب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجذب والعقم حين يكتفى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذي لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله وهوائه ، وانما

هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب .
ف تاريخ الآداب اذن يجب أن يجتنب الاغراق في العلم ، كما يجب أن يجتنب
الاعراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سيلا وسطاً . ومع ذلك فأنا
أحس أن لا بدم من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلال . فلنلاحظ قبل كل
شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من العلوم الصرفة التي
لا أثر فيها للفن . وهو مضطر الى أن يتقن هذه العلوم اتقاناً ويحسن الاتفاع بها :
فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن فقه اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب
لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يؤرخها ؛ وليس فقه اللغة من الفنون ، وليس
للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه وإنما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه .
وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ، وإلى
أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله الى
أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها فيعرف كيف يستكشف النص الأدبي ،
فاذا استكشفه فكيف يقرؤه . فاذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه ، فاذا فرغ
من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الاعداد ووصل الى عمله الأدبي الصرف
الذي يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبي نواس ،
فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر — ولهذا البحث المنظم
قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه وأحقق
نصومه وأقارن مقارنة عليية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه ، فاذا استخلصت
من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحجتي واختياري ، فأنا
مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر
ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية ،
فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت
خصائصه ويميزاته ، مستعيناً في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ

أجنبي لا أعرف كيف أترجمه الى العربية « L'erubition » فقد انتهى القسم العلى الخالص من عملي كثورخ للاداب وبدأ القسم الفنى الذى أجهتد ما استطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه، ولكنى أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق . وهذا القسم هو النقد . فهما أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون « موضوعياً » — ان صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبى نواس الا اذا لاءمت نفسى وواققت عاطفتى وهواى ولم تثقل على طبعى ولم ينفر منها مزاجى الخالص . أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص واضبطه واحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية ، وازعم لك ان هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح: ولكنى لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفنى من هذا النص . واذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك ايضاً ان تنكره ، وانما لك أن تنظر فيه فاذا وافق هواك فذاك ، وان لم يوافق هواك فلك ذوقك الخالص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هذين القسمين : القسم العلى ، والقسم الفنى . ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين ، فليس الكتاب من كتب التاريخ الادبى ينقسم الى جزئين احدهما على والآخر فنى ، وانما الحقيقة الواقعية أن القسم العلى الخالص يستقل فى كثير من الاحيان . فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها ، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة فى ظاهر الامر فيقتلها بحثاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدتها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الخبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت فى ايديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن

حيث هو متصل بالعصر اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للؤلؤف من حظ في العلم بلغته وإتقانه ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الاجنبية من تأثير في لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه أحيانا في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الحصبة في حقيقة الامر والتي يزدريها في كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبر لضخامته وغمامته ؛ نقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبي الصحيح . فلو أن عالماً فرنسياً مثلاً أراد أن يضع كتاباً في تاريخ الادب الفرنسي مستوفياً لشرائط البحث العلمي الفنى جميعاً لما وفق الى شيء مما يريد ولا نفيق حياته في غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ، ووضعوا بين يديهم خلاصات قيمة لهذا الدرس القوي العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الادبية الفرنسية في عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التي تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وانت تستطيع أن تنظر في المجلات الادبية الفرنسية مثلاً سواء منها

ما يصدر لجمهور المستثمرين كجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كجلة العلماء ، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في النحو العلي الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل اذن هذا النحو العلي من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف اليها جهده العلي الخاص وجهده الفنى الخاص ايضاً ، ومن هذه الجهود كلها يتم له في كتابه هذا المزاج الذى نسميه تاريخ الآداب والذى نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعاً .

٨ — متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك فى وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذى ليس علماً كله ولا فناً كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاكفون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون الى وضع الكتب فى موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو ، الى ما يحتاج اليه من شخصية قوية لها من الذوق الادبى حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الادبية التى أشرنا الى بعضها حظ عظيم أيضاً ، محتاج الى شئ آخر لا بد له منه وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التى لا تحصى ، والتى تهيء له مواد الاولية ان صح هذا التعبير ، محتاج الى يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرها ويعدّها للدرس والفهم ، محتاج الى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . واذا كان المؤرخ لا يستطيع ان ينهض وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم فى دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول ان الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفنى ، ذلك لان هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمى الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة فى الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى ولم يدون اللغة العربية فقها على نحو مادون فقه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم اللغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التى تبين لك - معتمدة على النصوص الصحيحة - تطور الكلمات فى دلالتها على المعانى المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التى تعتمد عليها فى البحث ا ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لانكاد نعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى والتاريخ السياسى العربى لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمى العربى لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفنى العربى لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الأمم الاسلامية التى تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لانستنى من ذلك الا هؤلاء الذين عاشوا فى الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الاولى بعد الاسلام . لابد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء بتقسومونه فيما بينهم ؛ حتى اذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب فى وضع تاريخ قيم متمتع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها

للمستشرقين والطلاب صورة تحجب الهم الأديب وترغبهم فيه وتحشمهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لأدب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ « Histoire » .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطو طاليس عند ما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه ، كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمي للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الاشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة فلا بد له من العلم بما يصف . وما رأيتك فيمن يصف ما يجهد؟ هو إما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الأدبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لانهم لم يبحثوا عنها ولم يلمسوها في مصادرها وانما قرأوا صحفاً في الاغانى وغير الاغانى ، فقلدوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا في المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكتاب والشعراء ، لانهم لم يقرأوا الكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن تصدقني مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهاكون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحترى كله قراءة فضلاً عن الدرس والنقد التحليلي ، وأمر الشعراء جميعاً كما مر البحترى عندهؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ، لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره مجهولونه ، وهم مجهولونه لانهم لا يقرأونه ، وان قرأوه أو قل ان قرأوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من

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

٩ — الحرية والآداب

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

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ، فلن أحدثك عن حرية الرأي كما تعود أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنها ، وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا الحديث مثل ما أعلم ، وأنتك تقدر الحرية كما أقدرها وترأها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية وكالحرية الاجتماعية ، إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشئ ، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بمظه من الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدين بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الآداب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يُدرس لنفسه ، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالآداب عندنا وسيلة الى الآن ، أو قل ان الآداب عند الذين يعلونه ويحتكرونه

وسيلة منذ كان عصر الجود العقلي والسياسي ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لاتزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها ، وإنما تدرس من حيث هي سبيل الى تحقيق غرض آخر ، وهي من هذه الناحية مقدسة ، وهي من هذه الناحية مبتدلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتدلة في وقت واحد . ولكنها في حقيقة الأمر مقدسة ومبتدلة : مقدسة لانها لغة القرآن والدين ، وهي تدرس في رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبتدلة لأنها لا تدرس في نفسها ، ولأن درسها إضافي ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسورا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لان هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لان الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لانها تحقق منافع الناس في الدنيا والآخرة . اللغة والآداب اذن مقدسة ومبتدلة . وهي من حيث هي مقدسة لاتستطيع أن تخضع للبحث العلمي الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب والانكار ، والشك على أقل تقدير . وما رأيك في الذى يعرض الأشياء المقدسة لمثل هذه الأعراض ! وهي من حيث هي مبتدلة لاتستطيع أيضاً أن تخضع للبحث العلمي الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهي وسائل ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة والأدب وعلومهما وهي قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب ؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمي للغة والأدب خطراً من جهة ، ومزدري مهيناً من جهة أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكثه من الازهار والأثمار وهو خطر مهين في وقت واحد ؟

أظن أنك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط

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

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية ، وإلا فالى أدرس الأدب لا أعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتبني بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأدب لا أقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعه والخوارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية عليية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكلفنى أن أدرس الأدب لا أكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للحاد 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 أوثر أرى صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدراة على صناعة الادب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الادب 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 أمحاء تصرفها. أليس المؤرخون جميعا، ان كانوا خليقين بهذا الاسم، يؤثرون أن يبيعوا القول أو الكراث على أن يكونوا أدوات في أيدي السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق!

الأدب في حاجة اذن الى هذه الحرية، هو في حاجة الى ألا يعتبر علما دينيا ولا وسيلة دينية، وهو في حاجة إلى أن يتحرر من هذا التقديس، هو في حاجة إلى أن يكون كثيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار، لان هذه الاشياء كلها هي الاشياء الخصبه حقاً. واللغة العربية في حاجة إلى أن تتحلل من التقديس، هي في حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء. يوم يتحرر الادب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الادب حقاً ويزهر حقاً ويؤتي ثمراً قيماً لذيذا حقاً. أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الانساني لانه كان مقدساً لا ينبغي أن يمس بما هيته؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والتمثيل؟ ثم أتذكر يوم أبح للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الاثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطيبة، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة متجة؟ هذا بعينه شأن اللغة والادب: لن توجد العلوم اللغوية الادبية ولن تستقيم فنون الادب إلا يوم تتحلل

اللغة والادب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للادب لن تنال لاننا نتمناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده متجاً ، وما كان يكنى أن نتمنى لتحقيق أمانيك . إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا نتظر أن تمنحنا أياها سلطة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون . فلتكن قاعدتنا اذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام .

الكتاب الثاني

الجاهليون لغتهم وأدبهم تمهيد

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

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

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

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

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

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم، فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب ويتبى في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب . وأخشي أن لم

يمح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً .
ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من
الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها الى الحق .
فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والامر عليهم سهل يسير .
أليس قد أجمع القدماء من علماء الأماص في العراق والشام وفارس ومصر
والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت
كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء
أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟
أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد
والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين
فدون في الكتب وبقي منه ماشاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد
أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا لنا آثار
الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين اليه .
فاذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون
أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف
وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية
ولنتوثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، أو
وفق المبرد ولم يوفق ثعلب . لنذهب في الأدب وفتونه 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
وكتبا وناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغي أن تحمدك هذه الالفاظ المستجدة في الأدب ، ولا هذا

النحو من التأليف الذى يقسم التاريخ الأدبى الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم : فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع . فإزال العرب ينقسمون الى بائدة وباقية ، والى عاربة ومستعربة . ومازال أولئك من جرُّهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . ومازال امرؤ القيس صاحب « قفانك . . . » وطرفة صاحب « لخولة أطلال . . . » ، وعمرو بن كلثوم صاحب « آلأهبي . . . » . وما زال كلام العرب فى جاهليتها وإسلامها ينقسم الى شعر ونثر ، والنثر ينقسم الى مرسل ومسجوع ، الى آخر هذا الكلام الكثير الذى يفرغه أنصار القديم فيما يضمنون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس .

هم لم يفتيروا فى الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يفتيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء وأغلقوا على أنفسهم فى الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء فى الفقه والمتكلمون فى الكلام .

وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب لاتكاد تحصى . وهم لا يكادون يضمنون إلا فى أناة وريث هما الى البطم أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان أوهم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولا تجرد من الشك لئلا وفى القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا فى تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها ، وسواء عليهم واقفوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملككم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلى فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهنالك شعر جاهلى ؟ فإن كان هناك شعر جاهلى فما السبل الى

معرفة؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا الى جهود الافراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد اسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين؟

والتأنيح اللازمة لهذا المذهب الذى يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهى الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شىء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لاشك فيه .

وليس حظ هذا المذهب متنبياً عند هذا الحد، بل هو يجاوزه الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً، فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ وما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم ينتهون الى الشك فى اشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين اثنتين: إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا؛ وإما أن يعرفوا لانفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرضوا لما ينبغى أن يتعرض له العلماء من الاذى، ويحتملوا ما ينبغى أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين .

ولست أزعج أى من العلماء . ولست أمدح بانى أحب أن أتعرض للاذى. وربما كان من الحق أنى أحب الحياة المادئة المظمتة وأريد أن أتذوق لذات العيش فى دعة ورضا . ولكنى مع ذلك احب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم على حين أعلن اليهم ما يحبون أو

ما يكرهون . واذن فلا عتمد على الله ، ولا حدّك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولا تنجب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرّة من الكتاب ليدخلوا على الناس مالم يألفوا في رفق وناة وشيء من الاحتياط كثير .

وأول شيء أفضّك به في هذا الحديث هو انّتي شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك ، أو قلّ ألحّ على الشك ، فأخذت أبحث وافكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بي هذا كله الى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك ان الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي متحلّة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميوهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لأشك في ان ما بقى 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 . وانا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنني مع ذلك لأتردد في اثباتها واداعتها ، ولا اضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن ما قرؤته على انه شعر امرئ القيس أو طرفه أو ابن كلثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وانما هو اتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزعّم مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الاسلام لم يضع، وأنا نستطيع أن تصوّره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نعتد على الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى . وستسألني : كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لأجيبك عليه . ولا أجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من المسائل ، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها الى نتيجة

واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي اتحل وأضيف الى الجاهليين . وهذه المباحث التي أشرت اليها ستنتهي كلها الى تلك النظرية التي قدمتها : وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكنني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ؛ لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها . وأريد أن أجوزها معك الى نحو آخر من البحث . أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفني واللغوي . فسيتبين بنا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس أو الى الأعشى أو الى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسيتبين بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ،

وهي أنه لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث،
وإنما ينبغي أن يشهد 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 الى ما اتخذت اليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما
تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن
يستشهدوا عليه.

فإذا اتهمنا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة هي هذه النظرية التي
قدمتها، فسنتهد في أن نبحت عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً. وأنا
أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، وبأن أشك شكاً شديداً
في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية. ومع ذلك فسناحوله.

٢ — منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون
أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير
والكشف عن الأعراض 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 النحو من البحث مسلك المحدثين
من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناول من العلم والفلسفة. أريد أن أصطح
في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق
الاشياء 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 الذى سنخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والأستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدنا وأرجلنا وروسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى 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 نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح، ذلك أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائمها، وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب، فلم يبرأ عليهم من الفساد، لأن المتعصبين للعرب غلوا فى تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا فى تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين فى حب الاسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحجبه لإياه، ولم يعرضوا لمبحث علمى ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلى كعبته، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، وما نافرهم انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير

مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحشهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام 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 الاهواء . لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذى نجده بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذى تنكفه الآن ، ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذى تقوله 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 أذى الى الایجاز : لو أن الانسان خلق كاملا لما احتاج إلى أن يطعم في الكمال .

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلية بما أفسد عليهم العلم . ولنجهد في ألا تتأثر كما تأثروا ، وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجهد في أن ندرس الأدب العربى غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معنيين بالملازمة بينه وبين نتائج البحث العلى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فان نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل بيحثنا العلى إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك في أننا سنتلقى أصدقاء سواء اتفقنا في رأى أو اختلفنا فيه ، فإكان اختلاف الرأى في العلم سبباً من أسباب الغض ؛ إنما الأهواء والعواطف هى التى تنتهى

بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء .
فأنت ترى أن منهج « ديكارت » ، هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة
والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً .
وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون
فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . وأنت ترى أني غير
مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم
ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه
ألا يقرأوا هذه الفصول ، فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً

٣ — مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتهمس في القرآن

لا في الأدب الجاهلي

على أني أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون
عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة
جاهلية انقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون
ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية . يدرسونها ويجدون في درسها
ما يتغنون من لذة علمية وفتية ، 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 متمعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجحدونها 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 والناطقة 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 صحتها ، وأدرسها 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 آباؤهم 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 وجريز وذو الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعذرة وبشر بن أبي خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين تسمعها ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلاً 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 يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاءوا 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 يدعوا إليه ، جديداً فيم شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتاباً عربياً ؛ لغته هي اللغة العربية 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 الصابئة والمجوس .

وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ؛ ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة .

أقترى أحداً يحفل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكنني أعيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . 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 وتحمىها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام :هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود ، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت إلى الحرب والقتال .

وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية . إنما كانت وثنية في مكة ، يهودية 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 الاسلام 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 والبحث عنها في القرآن !

فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية ، وإلا فأين تجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنتره ! أو ليس عجيباً 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 لجأوا إلى الكيد ، ثم إلى الاضطهاد ، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقى ولا تندر . أفظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى في سيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها ، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما وضحت . وقل مثل ذلك في اليهود ؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم .

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

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

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغبوة والغلظة والحشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهلين اكلامهم يكونوا جهالاً ولا أعياء 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 وككثير من الأمم الحديثة منقسمين الى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ؛ وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعةً لساداتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : « رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا » . بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان والتدين . أليس هو الذي يقول : « الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ » . 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 من استنارة وامتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحيانا .

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستتيرة لحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي ، وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزابا وفرقهم شيعا . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزينين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ! أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدى بهذه الآيات : « أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ » .

لم يكن العرب إذ ذاك 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 : « لَا يَلَايَافُ قُرَيْشٌ إِبْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ » ، وكانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ،

والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب الى بلاد الحبشة .
ألم يهاجر المهاجرون الأولون الى هذه البلاد وهذه السيرة نفسها تحدثنا
بأنهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى
مصر . فلم يكونوا اذن معزولين ، ولم يكونوا اذن بنجوة من تأثير الفرس والروم ،
والحبش والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ،
ولم يكونوا اجيالاً ولا غلاظاً ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس
الى الأمم الأخرى ، كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل من حياتهم وجهاً
آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا اليها آنفاً . وقد تعود الباحثون
عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه 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 تقرأ امرأ القيس كله وغير امرى القيس
وأنت تستطيع أن تقرأ 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 ان قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين
الأمم الأجنبية فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ، ان قد كانت للعرب
فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي ، لعل سوءها
كان من الأشياء التي حجب الاسلام الى قلوب ناس كثيرين منهم . فقد
رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب الى مستبشرين بمتازين من
ناحية ، وإلى جهّال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال
المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت إذا
قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى فريقين آخرين : فريق الأغنياء

المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الاسلام في صراحة وحزم وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاذ خصومهم والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والزيادة مسالك مختلفة ، سلك فيها مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح في تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويندروا ما بقى من الربا ، وآذنتهم بحرب من الله ورسوله ان لم يفعلوا . وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال اليناث يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفاً يوم القيامة ، وسلك فيها مسلكاً بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد حاجة الفقراء .

أفتظن أن القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فالتمس لى هذا أو شيئاً كهذا في الأدب الجاهلي ، وحدثني أين تجد في هذا الأدب شعره وثره ما يصور لك نضالاً ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضُر وما يعرضه له من أذى ، والذي لا يمثل طغيان الغنى واسبابه 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 نتنظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة، هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال، هذه الناحية التي إن فكرنا فيها قليلاً لم نلبث أن نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب، فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجواداً كراماً مهينين للاموال مسرفين في ازدرائها: ولكن في القرآن الحاحاً في ذم البخل والاحاحا في ذم الطمع، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية. ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف في ماله وعن ظلمه والبغى عليه، ويكفي أن تقرأ هذه الآية: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِمَّامًا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»، لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواداً متلفين للمال مهينين لكرامته وإنما كان منهم الجواد والبخيل 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 الملائمة لما يمثلها 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. ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة، بل يدل القرآن على أكثر من هذا، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير 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 تنظيمياً لا أعرف
أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال « يا أيها الذين آمنوا إذا
تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب
كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله به ولا
يخس منه شيئاً فان كان الذي عليه الحق سقيماً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن
يعمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر
إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه
صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلك أقره 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 فعلوا فانه فسوق بكم
واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وإن كنتم على سفر ولم تجدوا
كاتباً فرهان مقبوضه فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق
الله به ولا تكتموا الشهادة من يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم ،
سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . ولسنا ننكر
ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس
رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أو قل وهو لذلك كان ملائماً لحياتهم
الاقتصادية محققاً لامال كثير منهم رافعاً لكثير من الظلم . ولم يشرع الله هذه
النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً ويقر إصلاحاً وينظم الصلوات بين
الناس على أحسن وجه ممكن وأكملها ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا

نتنظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة إليها فيه ولو أن له نصيباً من صحة وصدق، فهذا الشعر لا يعنى إلا بحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها إلا من نواحى لا تمثلها تمثيلاً تاماً، فاذا عرض لحياة المدر فهو يمسه مساً رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الأمر ان لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه، فاذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل، فهل كان العرب في الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه في مراقبهم؟ أما القرآن فيمن على العرب بأن الله قد سخر لهم البحر وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحه، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت في البحر كالأعلام، وأذكر منها الصيد، ففي القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان، ففي القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب في الغلو إلى أن أزعم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب، ولا إلى أن أزعم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدر آمن مصادر الثروة الضخمة؛ ولكني 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 الحجج 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 الورد والمدر، فأبين لك أن القرآن يحدثننا من أمر هذه الحياة بما لا يحدثننا 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 بهاموثة فيها، وأصحاب اقتصاد

داخلي وخارجي معقد، فإحلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية !

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يسمونه الأدب الجاهلي ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

٤ — الأدب الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلي ، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه . فهذا الأدب الذي رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه . والأمور هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة . فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجد في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة مامعناه ، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة وبجازاً مرة أخرى ، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة .

نقول إن هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجتهد في تعريف 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 لتبهم 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 لإسماعيل 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 (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة). وقد روى عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما لسان حمير بلساننا ولا لتبهم بلغتنا. (٢)

وفي الحق أن البحث الحديث (٣) قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية؛ واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكنتنا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي 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 التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما اللغتان

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

(٢) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صمحة ٤

(٣) نشرت كلية الآداب في سنة ١٩٣٠ رسالة للاستاذ اعناطيس غويدى بالعربية واللاتينية عنوانه

المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة .

Summarium Grammaticae veteris linguae Arabicae meridionalis

يحسن أن يرجع إليه من أراد أن يعلم بشيء من وجوه الخلاف والوفاق بين لغتي الشمال والجنوب في جزيرة العرب .

متبايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلى ولا أن يمكننا من أن نضع أماننا - في دقة وجلاء - المسألة التي يجب أن نغنى بحلها . فأما القدماء 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 والاباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففرق 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 : حضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق ، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق .

وليس يعنيني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنها في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون

(١) انظر معجم البلدان لياقوت جزيرة العرب

الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وإنما يعني أن أوضح النتائج الخطرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه 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 حورابى ولغة الحميريين والسبئيين والحبش والأنباط . وإذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى ؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن تتفق وأن تفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون ، فهم يضعون لفظ «العربي» موضع لفظ « السامي » ، وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا دون أن يمتنعوا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ويمزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعيننا وهي هذه اللغة الفصحى التي نجدتها في القرآن وفيما اتفقنا على أن نسميه أدبا عربيا . ومن الاسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن - في غير تحفظ ولا احتياط - لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون الى بائنة وباقية ، فالبائنة عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق ومن إليهم ؛ والباقية تنقسم الى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان . نقول من الاسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن لا نعرف من عاد وثمود

إلا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجمل لغتهم جهلا تاما ، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئا ؛ ونحن لا نعرف طسما ولا جديسا ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلا ولا كثيرا . وقد سبقنا القديس من علماء المسلمين إلى فرض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر وثر وخبر حاشا هذه الأخبار التي ألم بها القرآن إلماما للعظة والعبرة .

وإذن فكل هذه الأمم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعا للعلم ولا للبحث ، لأننا نجعلها 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 شكا ولا جدالا . ونحن نستطيع أن ندرس هذه النصوص درسا عليا ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في اللغة والأدب والتاريخ . وإذن فوقتنا بأزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بأزاء عاد وثمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القديس من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقا وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتسابا ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القديس أن يرفعوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق العلماء المحدثون إلى استكشاف اللغة القحطانية أو قل إلى استكشاف اللغات القحطانية من حيرية وسبئية ومعينية ؛ وأراد الله

أن يوفق هؤلاء العلماء الى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة وكما قرأوا لغة البابليين والآشوريين وكما قرأوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تقدر لعلماء المسلمين في القرن الأول والثاني للهجرة، فيستنبطوا نحوها ووصفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب الى اللغة الحبشية القديمة منها الى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية ووصفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا الفصحى ووصفها . وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله ، فان لغة الحميرية عليها المستقل الذي ينبغى أن يرجع إليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يأبون الا أن تقام لهم الحجة ، ويعرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغالون في ذلك ويلجون 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 شيء والبرانية شيء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعي مثلاً أن يعترض بنتائج البحث الطبيعي والكميائي دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكميائية كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التي انتهى إليها الاخصائيون في العلوم الأخرى .

هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمشوا إلى ما اطمان إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننههم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وإنما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حميرية وأن يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف .

وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الخيرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الخيري فلن يجدوا سبيلا إلى أن يتقدموا في قراءتها خطوة. ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربي فقد يقرأون من غير فهم فضلا عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف. وهم يجهلون أنا لو ترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيق كثيراً من الزمان والمكان في غير حاجة ولا غناء. ولكننا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علاتها لعلمهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نزعهم من أن الصلة بين العربية والخيرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية أخرى. وليقرأوا هذا النص القريب السهل الذي أورده الأستاذ جويدي الكبير لتلاميذه في الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والخيرية من القرب :

« وهم واخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقهممو
بمسألهمو لو فيهمو وسعد همو نعمتم »

قال الأستاذ جويدي في تفسير هذه الكلمات :

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

(واخهو) أى وأخوه فقيه واو خذفت بعد الهاء . أما هو في آخرها فهي بدل ضمير الغائب وهو « هـ » في العربية .

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة .

(كلبت) أى كلبه بالتاء المربوطة وليس في الكتابة الخيرية تاء مربوطة وكلبة اسم قبيلة .

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذي على وزن أفعل في اللغة الخيرية يتبدل همز تاءه ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

(إل مقه) اسم إله من آلهتهم كان يعبد في هران وفي أوام.
(ذهرن) أى ذوهران، الواو حذفت من ذو، والألف من هران. وذو
بمعنى صاحب، وهران موضع قال ياقوت إنه حصن ذمار باليمن.
(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون في آخره لتأكيد الإشارة
وحذفت منه الألف كالعادة.

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى.

(حجن) معناه لأن أو بسبب.

(وقهيمو) أى أجايم، وهمو هو ضمير المفعول فى الجمع.

(بمسألحو) أى عن سؤاله.

(لوفيهمو) هو فعل لم يحذف منه حرف العلة كما فى هقنيو. ومعنى

لوفيهمو أى سلبهم.

(وسعدهم) أى وساعدهم.

(نعتم) أى نعمة والميم بدل التنوين.

وليقرأوا هذا النص الآخر الذى أورده الأستاذ جويدى نفسه لهذا

الغرض بعينه :

(أخت أمبو وشفنرم بعلتى ختن بخلف هجرن مررب شمتى وثن لال مقه

بعل أوم حجن وقهيموا بمسألحو لوفيهمو)

وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص :

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

(وشفنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى.

(بعلتى) أى صاحبتى.

(ختن) 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 صننا والنون فيه للإشارة .

(لال مقه) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .

(بعل) أى صاحب .

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

(حجن) أى لأن أو بسبب .

(وقههمو) أى أجاهم .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لوفيهمو) لسلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن تعمق فى تفسير هذين النصين وأشباههما

واستخراج ما يمكن أن يستخرج منها من الخلاف الجوهري بين اللغتين العربية

والحميرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض

وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا أننا بأزاء لفتين

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 يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى تثبته 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 والاسلاميين من العرب، وإلا فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

عبدكلم وشعنوا ذولى بت اله

لعاد وبنهيمى هنام وهعل الهت قولم

ناو وهشينن بتهمو يرت بردا رحمنن وصنا

بورخ ذخرق ذلثائن وسبعى وخمس ماتم حيو (ل) « انتهى » .

الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله ، فالقحطانية شيء والعدنانية شيء آخر ، والحميرية شيء والعريية شيء آخر . والذين يريدون تاريخ الآداب العريية 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 العريية الفصحى كما نراها في القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العريية الفصحى ففرض لاسييل إلى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ، 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 سليل إلى قبوله أو الاطمئنان إليه .

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

المقدس ولغة حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة 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 نخب أن تبين 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 وتقرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية ، فما العلة إذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ؟ وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية والقحطانية - فيما يقول الرواة والمؤرخون - قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام ، تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

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 لاظهار آثارها الأدبية ؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم

خطباؤها بلغة القرآن؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف إليهم من الشعر والسجع والنثر قد حل عليهم بعد الاسلام حملا .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى 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 لاطهار آثاره الأدبية . ونحن نعلم أن الأزدي 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 القحطانية الذين يروى لهم شعر جاهلي إنما كانوا من هذه القبائل . وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد ، وتسلطت فيها وملك أبوه على بني أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس في حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ابل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لانستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلها حتى يقوم عليهما الدليل العلي البين : أحدهما النسب ، فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان ، على أنها كانت تتردد في ذلك أحيانا فتنسب الى عدنان . ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون ان يأتي بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى إيطاليا بعد ان اتصر اليونان على بريام ؟ او نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني إنما هو شعب اسرائيلي هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه

الأحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الأغراض والأهواء للذة والمنفعة! الثاني : هذه الهجرة 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 ، واثبت 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 مزقت سبأ كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي مزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت إليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . وإذن فتحن لا نسرف ولا نغلو ولا تتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها إلى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الاسلام واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس إماماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الاسلام . نحن إذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ، ولا نظمن إلى هذه الهجرة ، مع ملاحظة أن هذا كله لو سلناه لا تنهى إلى نظرية مغرية تعكس نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي : أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلبت العربية من أبناء إسماعيل بعد أن كانت الاسمعية قد تعلبت العربية من أبناء قحطان ، وأن اول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا إسماعيل بن ابراهيم . ونحن لا نشك في أن العرب العاربة إنما هم العدنانيون وفي أن العرب المستعربة إنما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الاسلام لا قبله .

وإذن فن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذي يدل عليه لفظ اللغة العربية الفصحى أن يعتمدوا في هذا التحديد على المواطن الجغرافي لا على

الأنساب والأساطير . والموطن الجغرافي للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة. فنحن إذا ذكرنا العدنانية فأنما نريد سكان هذا الأقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليما منا بصحة هذه الأنساب التي تنتهى إلى عدنان . ونحن إذا ذكرنا القحطانية فأنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الأنساب التي تنتهى إلى قحطان .

ونحن إذن بآراء لغتين : أحدهما كانت قائمة في الشمال وهي التي نريد أن تورخ آدابها ، والأخرى كانت قائمة في الجنوب وهي التي تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشط حين نذكر ما يضاف إلى أهل الجنوب من شعر وسجع وثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

هـ - الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه ، فالرواة يحدوثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان (١) ، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الاسلام أى الى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير .

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين؛ لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة عليية صحيحة ، أى لأننا نذكر أو نشك، على أقل تقدير ، شكاً قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيمه مسألة لا تعنينا الآن . فلندعها الى حيث

(١) طبقات ابن سلام طبة ليدنصفحة ١٣ والسنة طبة للقاهرة جرداول صفحة ٥٤

نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد ينأى رأينا فيها بياناً مجملًا في « ذكرى أبي العلاء (١) » . إنما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » مسألة فنية خالصة . فالرواة بمجموع (٢) على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية . وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازعين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فاذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه 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 لا مريم القيس وهو من كندة أي من قحطان ، وأخرى لزهير ، وأخرى لعنزة ، وثالثة للبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمر بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام : البحر

(١) صفحة ١٢٦ الطبع الثانية .

(٢) انظر المزمع للسيوطي النوع التاسع الى آخر النوع الثالث عشر صفحة ٩١ الى ١١٧ جزء اول طبعه

العروضى هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .
كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيرا ما . فنحن بين اثنتين : إما أن تؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الاسلام حملا . 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 ، ويثبته 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 يكذب تناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات (١) فيه وتباينت تبايناً كثيراً ، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة . ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافا كثيراً في ضبط الحركات سواء أكانت حركات بنية أو حركات اعراب . لسنا نشير إلى اختلاف القراء في نصب الطير في الآية : «يا جبال أوبي 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 الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون» . لا نشير إلى هذا النحو

(١) انظر الاخوان للسيوطي جزء ١ صفحة ٥٩ طبعة القاهرة ١٣٧٩ هـ .

من اختلاف الروايات في القرآن فلكل مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيح أن ندرس تاريخ القرآن، إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسيغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش؛ فقرأته كما كانت تتكلم، فأملت حيث لم تكن تميل قريش، ومدت حيث لم تكن تمد، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكنت حيث لم تكن تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل.

وهنا وقفة لا بد منها، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فمكروها كافر في غير شك ولا رية. ولم يوفقوا إلى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكروها كافرين ولا فاسقين ولا معتمدين في دينه وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً، ولم نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً لشيء من هذا. وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن (١) وإنما هي شيء وهذه الأحرف شيء آخر. فالأحرف: جمع حرف، والحرف: اللغة؛ فمعنى أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها، يفسر ذلك قول

(١) نقل السيوطي عن المزي المسمى هذه الجملة التي لا تخطر من خاطر وكفاة مضحكة عذرة مما وهي: وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها (أي بالأحرف السبعة) القراءات السبع وهو جهل قبيح، الاثقان الجزء الأول صفحة ٦٢

ابن مسعود : انما هو كقولك هلم وتعال واقبل . ويفسر ذلك قول أنس في الآية : « إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قيلا ، أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود : « هل ينظرون إلا زقية واحدة ، مكان « هل ينظرون إلا صيحة واحدة » .

الأحرف اذن اللغات التي تختلف فيما بينها لفظا ومادة . فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والاثبات وفي حركات الاعراب فليست من الأحرف في شيء ، لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أى 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 وترابط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة ، فرفع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه في الأمصار وامر بما عداه من المصاحف فمحي محوآ .

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

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها انما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن انما هي لغات

حى منها ست وبقيت منها واحدة .

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

ولعل خير ما نستطيع أن تثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف ؛ قال : « قال أبو جعفر : فان قال لنا قائل : فاذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف » ، عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفا في كتاب الله مقروءا بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، وإلا فان لم تجد ذلك كذلك كان معلوما بعدم 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 سبع 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 يفهم فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذى لب ، وذلك أن الأخبار التي بها احتججت لتصحيح مقالتك في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم « نزل القرآن

(١) لحص السيوطي في كتاب الاقنآن آراء العلماء في معنى الحديث انزل القرآن على سبعة أحرف في فصل قيم يحسن برجال الدين من الازهرين أن يقرأوه ويتدبروه فقد يكون فهمه أمير عليهم من فهم النصوص التي نقلها عن الطبري لأن السيوطي كان يكتب باللغة التي لا تزال تفهم في الازهر إن صدق ظنا . انظر الاقنآن جزء ١ من ٥٦ الى ٦٣

على سبعة أحرف ، هي الأخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وإبي بن كعب رحمة الله عليهم وعمن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلّفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءه بعض مع دعوى كل قارى 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 قارى منهم على خلافها قراءة أصحابه الذين نازعوه فيها وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم حتى خالط قلب بعضهم الشك في الاسلام لما رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارى منهم على اختلافها ، ثم جلاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فان كانت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مثبتة اليوم في مصاحف أهل الاسلام فقد بطلت معاني الأخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا الى 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 قائماً يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل . وإذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سورة وفسد معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم كل قارى منهم أن يقرأه ، على ما علم ، إذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً في لفظ ولا اقترافاً في معنى . وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذى أوجه . وفي صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما تقدم وصفناه 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 قيله ذلك واعتلاله لقيه ذلك بالأخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وأن بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله (إلا زقية) وهي في قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته وأن مقالته فيه مضادة حججه ، لأن الذي نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لا جميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع، عنده في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى . وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقوله من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل ، لأن هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد ؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله وإفساد قوله بحجته ، فقيل له : ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني كقول القائل : هلم وأقبل وتعال والى وقصدى ونحوى وقربى ونحو ذلك : مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت بالبيان به الألسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن روينا ذلك عنه من الصحابة أن

ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل وقوله (ما ينظرون إلا زقية) (وإلا صيحة) فان قال : ففى أى كتاب الله نجد حرفا واحداً مقرواً ببلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت من التأويل فى ذلك ، قيل : إننا لم ندع أن ذلك موجود اليوم وإنما أخبرنا أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) على نحو ما جاءت به الأخبار التى تقدم ذكرناها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا فى ذلك للعلل التى قد بينا . فان قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة ، إن كان الأمر فى ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخت فرفعت فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه . أم ما القصة فى ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهى مأمورة بحفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت فى قراءته وحفظه بأى تلك الأحرف السبعة شاءت ، كما أمرت ، إذا هى حثت فى يمين وهى موسرة ، أن تكفر بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأى الثلاث شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية فى ذلك الواجب عليها من حق الله فكنلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت فى قراءته بأى الأحرف السبعة شاءت ، فرأت ، لعله 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 فى قراءته به . فان قال : وما لعله التى أوجبت عليها الثبات على حرف واحد دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا احمد بن عبدة الضبي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمارة بن غزوة 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 رحمه الله فقال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهاقوا تهاقت الفراش في النار واني أخشى ألا يشهدوا موطننا 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 الى أمر فأبيت عليه ، وأنت كاتب الوحي ، فان تكن معه اتبعتكما وان توافقني لا أفعل . قال : فاقص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ! الى أن قال عمر كلمة : وما 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 الاكتاف والعصب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم ان حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فاذا أهل الشام يقرءون بقرأة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقرأة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ؛ قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال : اني مدخل معك رجلاً ليبياً فصيحاً فإ اجتماعنا عليه فاكتباه وما اختلفنا فيه فارفعاه الى . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » قال زيد فقلت « التابوه » وقال أبان بن سعيد « التابوت » ،

فرغنا ذلك الى عثمان فكتب « التابوت » . قال : فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » الى قوله « وما بدلوا تبديلا » قال : فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدتها عند خزيمه بن ثابت فكتبتها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عتم حريص عليكم ... » إلى آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدتها مع رجل آخر يدعى خزيمه أيضاً فأثبتها في آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً . ثم أرسل عثمان الى 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 الى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزيمة فأعطاهم إياها فغسلت غسل (١) .

وانظر الى الطبري كيف يذود عن موقف عثمان بازاء هذه الأحرف الستة التي سماها رحمة بالمسلمين واشفاقا عليهم أن يتورطوا في الخلاف والمراء فيما لا ينبغي فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى : « فان 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 أمر ايجاب وفرض وإنما كان أمر إباحة ورخصة ، لأن القراءة بها لو كانت فرضا عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة ؛

وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون في نقلة القرآن من الأمة من يجب 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 للاسلام وأهله فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا الى الجنائية على الاسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك . (١) ،

وانظر الى هذا النص الذى يقطع كل خصومة في هذه القراءات التي عرضنا لها وقلنا إن مصدرها اختلاف اللهجات ، قال الطبرى :

« فأما ما كان من اختلاف القراءة في 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 ما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى بوجب المراء به كفر الممارى به في قول أحد من علماء الأمة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون اليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدمنا ذكرها في أول هذا الكتاب (٢) . »

فلندع هذا الاستطراد ولنمض فيما كنا فيه فنقول : 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

(١) الطبرى ج ١ ص ٢٢

(٢) الطبرى ج ١ ص ٢٣

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 الموسيقي ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة ، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن ، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي . ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكنى أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أى أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش . فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها ، في أدها بوجه عام . فلم يكن التيمى أو القيسى حين يقول الشعر في الاسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة ؛ كان 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 الأتيكى ، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو ثروا

يصطنعون ما كان يصطنع في أئنا من مناهج النظم والنثر ، ويصطنعون اللغة اليونية التي هذبها مذهب الأثينيين في الكلام ، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم (١) وكذلك فعل العرب بعد الاسلام : 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 مثل فرنسا . ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولهجاتها الخاصة ولها شعورها ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهر 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 ، فلا أهل مصر العليا لهجاتهم ، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولأهل القاهرة لهجتهم ، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولأهل الدلتا ، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، فإكان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام . ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد الاسلام وهي لغة قريش ولهجة

(١) انظر تاريخ الآداب اليونانية تأليف ألفريد كراوازية وموريس كراوازية الجزء الأول صفحة ٣٤ إلى ٥٠

قريش ، أى لغة القرآن ولهجته .

فالمسألة إذن هي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ أما نحن فتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكرة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكدهتجاوز الحجاز . فلما جاء الاسلام عمّت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب .

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 نجدها 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 الاسلام واتفقت كلمة علماءهم ورواتهم ومحدثهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش ، أو قل على أن هذا الحرف الذي بقى لنا من الاحرف السبعة إنما هو حرف قريش (١) . وقد يكون من التكلف والتحنق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش وألا يظهر في العصر الاسلامي الأول ولا في أيام بنى أمية ولا في أيام بنى العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوية الاعجمية ومن الشعوية الحميرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها

(١) انظر الفصول التي أشرنا إليها من كتاب المرمر آتقاً

من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش وإنما هي لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة .

والواقع أن لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين في 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 وتميم ، ومنها النيني كخزاعة والأوس والحزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه القبائل اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا في النسب وفي انتهاء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر .

ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الإسلام . ونحن إذا فكرنا عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنتحدث عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية قبيل الإسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه السيادة الرومية في أطراف الشام . فقد كانت هناك أسرية تمثل هذه السيادة وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما

يظهر حجازية ، ولم تكن يثاتها يثات عربية خالصة ، إنما كانت يثات مختلطة أقرب الى الأعجمية منها الى أى شىء آخر . فلم تبق إلا يثات أربع : يثة كندية فى نجد ، ولكن هذه البيثة كانت يمنية إن صح ما زعم الرواة والمؤرخون ! وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . وبيثة أخرى قرشية فى مكة كان لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى فى مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى كان يعتز بسلطان اقتصادى عظيم ، فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة فى يد قريش ، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش إذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيثة ثالثة هى بيثة الطائف كان لها شىء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيثة المكية . وبيثة رابعة فى شمال الحجاز هى هذه البيثة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكننا نظن أن أحدا لا يفكر فى أن يقول إن هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلا عن أن هذه البيثة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشا فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش إذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضا لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الأسواق التى يشار إليها فى كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سييل الى الاجابة 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 نأس من الوصول في يوم من الأيام الى تاريخ على محقق لهذه اللغة قبل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل إلينا في هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعي الى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب .

وظن أنا فى غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لج فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فايراد هذا الاعتراض فى نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطباع الأشياء . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش فى شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من 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 الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون فى فهمها شيئاً من العسر والمشقة ، لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الرية فى البحث العلمى . وهى أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلى مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون فى ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى أنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلى إنما قد على قد القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قد لا يلبسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة . إذن فنحن نجهل بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة فى الموازنة بين

القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظا من السذاجة 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 المصادقة، وإنما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه أصحابه يياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدا من السذاجة لنصدق أن فلانا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل (١) تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة، فاذا أجاب عليها سأله: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم! قال امرؤ القيس أو قال عنزة أو قال غيرهما من الشعراء... وينشد بيتا لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن!

وهنا نمس أمرا من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا سنمضي في طريقنا كما بدأنا لا موارين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف وتصنع لغرض من هذه الأعراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام واتحاله، لا ثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب، أو لا ثبات 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 بن أبي ربيعة حين أنشده: «أمن آل نعم أنت غاد فبكر» وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاة

(١) أنظر كتاب الكامل للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مقارا حسنا من هذه المسائل التي عرضها نافع على ابن عباس والمبرد يروي أكثر هذه المسائل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى وينتهي اللد إلى عكرمة الكامل صفحة ٥٤٢ إلى ٥٧٢ طبعة ليرج.

شيئا كثيرا ، وهو عكرمة . (١) وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لبعده الله ابن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ، لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من علي . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النبي مديته العلم ، ويجعل عليا بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سداجة وسهولة ويسر لا شيء إلا لهذا الغرض التعلمي 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 ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس .

وهذا النحو من التكلف والاتحال للاغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع . ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعقّق في إثبات هذا ، إنما أحيلك الى كتاب ، الأمامي لأبي علي القالي ، وإلى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف تنسب الى الأعراب رجالاً ونساءً شباباً وشيباً . وسترى (٢) بنات خمساً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن ، فتقول كل واحدة منهن في فرس أيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السداجة علي أنه قد قيل حقاً ، في حين أنه لم يقل ، وإنما

(١) قال سعيد بن جبير لو كلف عنهم عكرمة من حديثه لعدت اليه المطايا . وقال طاووس لو أن مولد ابن عباس هنا اتخى الله وكلف من حديثه لعدت اليه المطايا . طبقات ابن سعد الجزء الثاني القسم الثاني صفحة ١٢٢ .

(٢) الأمامي الجزء الاول الطبعة الثانية صفحة ١٨٧ وما يليها

كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أو صاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهم ويظهر كثرة ما وعى من العلم . وقل مثل ذلك في بنات (١) اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزواج الذي تطمح فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والقوة والتعريض أو التلبيح الى ما تحب المرأة من الرجل .

ومثل هذا كثير شعراً ونثراً وسجعاً ، تجده في الأمالي والعقد الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النحو من الالتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء . ولكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد اليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهلين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه حملاً بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن ندين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر والنثر وانتحالها بعد الاسلام .

□□□□

(١) كتاب الامالي الطبعة الثانية صفحة ١٦ وانظر أيضاً صفحة ٨٠ وما يليها مسترى قصة أبلغ في اثبات ما نريد لان السورة اللاتي يتكلمن فيها حيريات يسجن اللغة الفصحى سحماً عباسياً .

الكتاب الثالث

أسباب انتحال الشعر

١

ليس الانتحال مقصوراً 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 به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوقفوا إلى الحق فيه، فهو أنهم لم يلبوا إلماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبها؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحدا ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحدا ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانتساض سلطانها على العالم القديم.

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

العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم، ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية. فقد قدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى. كلتاها تحضرت بعد بداوة. وكلتاها خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة. وكلتاها انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض. وكلتاها لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً وإنما نفعت وانفعت وتركت للانسانية 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 بداوة، 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 للانسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التفكير الهادئ في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متحدة. ولم لا؟ أليست هذه الاشارة 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 فاتتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة!

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتران بين العرب واليونان والرومان؛ فنحن لم نكتب لهذا،

وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزغ لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها الى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أوّل أمة اتحل فيها الشعر اتحالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا ، وإنما اتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان 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 الى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد ، وأنها لن تنتهي غدا ولا بعد غد . وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى تأمّج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفا متوارثا من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما . وأنت اذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الامر 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 تتأثر 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 غربية ، أو قل أقرب إلى الغربية منها الى الشرقية . وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغيير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب .

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك إلا لأن في مصر قوما قد اصطنعت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ،

وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلماما قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ما ذا 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 أساسا لسياستهم وعلمهم وآدابهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيذ حقا أن تقرأ ما كتب (هيرودوت) في تاريخ اليونان ، و (تيتوس ليفوس) في تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحق و يرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم تستطع 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 لناهج القدماء .

٢

السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى انتحال 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 أن لا سبيل إلى فهم التاريخ الاسلامي مهما تختلف فروعه إلا اذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهور الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالاسلام ، فهم يحتاجون إلى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويمجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون إلى أن يراعوا هذه العصية ويلائموا 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 فخلق 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 وسترى عند ما تتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع انا لسنا غلاة ولا مخطئين .

وأول ما يحسن أن نلاحظه، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية، وبين قريش وأولياتها من ناحية أخرى. أما في أول عهد الاسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بازاء الكثرة المطلقة من قومه، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات، فيبلغ منهم ويفهمهم ويضطرهم إلى الاعياء. وهو كلما بلغ من ذلك حظاً اتصر 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 وقتتها 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. ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً 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 للاسلام 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 الاستيلاء على العير هو أصل الواقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش

في بدر فليس من شك اذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن ؟ والطرق التجارية لمن تخضع؟.

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً . ولكننا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعيننا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد الى جهاد سياسي بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأنصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة تحدثنا (١) بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة . وكان ذلك معقولا وطبعياً ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى 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 اذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أحد » ، وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقاً ، فقد كان

(١) كانت أم عبد المطلب بن هاشم من بني التجار في يثرب وقد نفأ عبد المطلب في حرم حتى استرده أخوه المطلب وماتت أمته بنت وهب أم النبي وهي راجعة من يثرب وكانت قد ذهبت اليها تزير النبي أحواله فيها . سيرة ابن هشام طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ صفحة ١٠٢ و ١٠٨

شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش ، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ، فإن النبي كان يحرض عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويعدّهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عندالله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا (١) .

كثر الهجاء اذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة ، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة . فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش في جهادها باللسان والآنفس والأموال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى في المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ويتنظر لعل هذا السلطان السياسى الذى امتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلبت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأنصار ، وأصبح الناس جميعاً فى ظاهر الأمر اخواناً مؤتلفين فى الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحوتلك الضغائن وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التى جمعها بعد فرقة ، فأى غرابة فى أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفى أن تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفى أن

يزول هذا الرماد الذي كان يخفى تلك الأحقاد

وفي الحق أن النبي لم يكذب يدع هذه الدنيا حتى يختلف المهاجرون من قريش والأَنْصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون؟ ولمن تكون؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش، فما هي إلا أن أذعن الأَنْصار 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 عبادَةَ الأَنْصاري 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 الجن فيما يزعم الرواة (١). وانصرفت قوة قريش والأَنْصار إلى ما كان من اتقاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتح 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 والأَنْصار، أو بعبارة أصح: بين قريش والأَنْصار وبين الفتنة. فالرواية يحدوثنا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي (٢). وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى، وهي أن قريشاً والأَنْصار تذكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي، وكانوا حراساً على روايته يحدون في ذلك من اللذة والشهامة ما لا يشعر به إلا صاحب العصية القوية إذا وتر أو اتصر. وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان في نفر من المسلمين

(١) طبقات ابن سعد طبعه ليدن جر. ٧ قسم ٢ صفحة ١١٥

(٢) الأغانى طبعه بولاتي جر. ٤ صفحة ٥

ينشدهم شعرا في مسجد النبي : فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عنى يا عمر ، فوالله لقد كنت أشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى : فضى عمر وتركه (١) ، وفعه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا موتورين ، وأن عصيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي واتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاد قبل موت النبي ، وما أفادوا بأيديهم وألستهم من مجد . وكان عمر قريشا تكره عصيته أن تزدري قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميرا حازما يريد أن يضبط أمور الرعية (٢) ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شئ . غير العصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

تحدث الرواة (٣) أن عبد الله بن الزبيرى وضار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا إلى أبي احمد بن جحش ، وكان رجلا ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالوا جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده ؛ قال : هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء ؛ قال : هذان أخواك قد أقبلنا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعاك ؛ قال حسان : ان شئنا فابدأ وان شئنا بدأت ؛ قالوا : بل نبدأ ، فأخذنا ينشدانه مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلى كالمرجل ، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة . وذهب حسان مغضبا إلى عمر وقص عليه الخبر ؛ قال عمر :

(١) الاغانى طبعة بولاق جزء ٦ صفحة ٦

(٢) كان عمر يتبع الشعراء ويشد على من خالف منهم عن قواعد الاسلام أقل مخالفة . ولعل ذلك مصدر سؤاله أبا موسى في الكوفة عما أحدث ليد والاغلب فقد زاد عطاء ليد حين علم أنه أعرض عن الشعر . انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٣٠ وانظر كذلك قصة الخطيب والبرقان طبقات ابن سلام صفحة ٢٥ . وانظر حديث مع عدني الحساس طبقات ابن سلام صفحة ٤٢ . وانظر اقامته للحد على من أشد شطرا للعقبة بن عتبة يعرض لبعض الناس طبقات ابن سلام صفحة ٢١

(٣) الاغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥

سأردهما عليك ان شاء الله . ثم أرسل من ردهما : حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي، قال لحسان : أنشدتها ماشئت : فأشدها حتى اشتقى . وقال عمر بعد ذلك - فيما يحدثنا صاحب الأغاني - قد كنت نهيتم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن ، فأما إذا أبوا فاكثبوه (١) . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع . قال ابن سلام (٢) : وقد نظرت قريش فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثرت منه في الاسلام : وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجي فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أباسفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش : واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبية الأخرى بين العرب ، وقدهدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان واقتراق المسلمين واتهاء الأمر كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب .

في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التي كان يخططها عمر ، وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية . 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 .

ولعلك قرأت تلك القصة (٣) التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شبيب

(١) لغازي جزء ٤ صفحة ٥

(٢) طبقات ابن سلام صفحة ٦٢

(٣) الاغانى طبة بولاق جزء ١٢ صفة ١٤٨ وما يليها وجزء ١٤ صفة ١٢٢

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

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجدته أبي سفيان ، يؤثر العصبية على كل شيء وأنت لا تتكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمان الأنصار في المدينة ، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة 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 تمتل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب إلى معاوية أن يحوجه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصاري الوحيد الذي شاع بنى أمية إلى أن يقول :

ياسعدُ لا تجب الدعاء فما لنا نسبٌ نُجيبُ به سوى الأنصارِ
نسبٌ تخيره الإله لقومنا أثقلُ به نسباً على الكفارِ
إن الذين ثوروا يبدر منكم يوم القليب هم وقود النارِ
وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو ، أو ولي عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم المسرف كيزيد، والمقتصد كعواوية. وكان منهم من يتجاوز

الاقتصاد في العصية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرائاه لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الراثين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم ، فقد يحدثنا الرواة (١) أنه مرّ بنفر من المسلمين فاذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي ، وأثر ذلك في نفس حسان فقال بمدحه - وأحب أن تلتفت الى أول هذا الشعر، فهو حسن الدلالة على ما يريد أن أثبتته من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش :-

أقام على عهد النبي وهدية	حواربه والقول بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقه	يؤالي ولي الحق والحق أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذي	يصول إذا ما كان يوم محجّل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشها	بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن امرأ كانت صفية أمه	ومن أسد في بيتها لمرقل
له من رسول الله قرني قريفة	ومن نصره الاسلام مجد مؤئل
فكم كربته ذبّ الزبير بسيفه	عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله	وليس يكون الدهر ما دام يدبل
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 موالة النبي لهم وإنصافه إليهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به ؛ لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيرا ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً

لا يلائم قوة أوتها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة . أقتسب بعد أن تكون عصية الزبيرين قد مدت هذه الآيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسى ابنه عبد الله بنوع خاص .

واستطرد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار وهم يتحدثون — كما رأيت — أن النعمان ابن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية آياتا نرويها لك ، فسرتي فيها مثل ما رأيت في آيات حسان من أثر هذه العصية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ، أو قل يمالئهم التماسا للنع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذى شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكرا لهده النبي ، أو احتفاظا بمودة الأنصار ليوم الحاجة قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوىَ إلا نُعظنا الحقَّ تعترف	لحى الأزد مشدوداً عليها العائمُ
أيشمنا عبد الأراقم ضلة	وما الذى تجدى عليك الأراقم ا
فالى نأر دون قطع لسانه	فدونك من ترضيه عنك الدراهم
وراع رويداً لا تسمنا دنية	لعلك فى غب الحوادث نادمُ
متى تلق منا عصبة خزرجية	أو الأوس يوماً تحترمك المخارم
وتلقاك خيل كلقطاً مستطيرة	شمايطُ أرسال عليها الشكائم
يسومها العمران عمرو بن عامر	وعمرانُ حتى تستباح المحارم
ويبدو من الخوذ العزيرة حجلها	وتبيض من هول السيوف المقادم

فطلب شَعْبَ الصَّدْعِ بعد الثامه
وإلا قُتوبِي لامة تُبَعِيَة
وأسمرُ خَطِيءٌ كان كعوبه
فان كنت لم تشهد بيدِرِ وقِيعةً
فسائل بنا حِي لُوى بن غالب
ألم تبتدِرُ يوم بدرِ سيوفنا
ضربناكم حتى تفرق جمعكم
وعادت على البيت الحرام عرائس
وعضت قريش بالأناملِ بِغَضَة
فكنا لها في كل أمر نكيد،
فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا
وإني لأغضى عن أمور كثيرة
أصانع فيها عبدَ شمس وإني
فما أنت والأمر الذي لست أهله
إليهم يصير الأمر بعد شتائه
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم
فظاهر جداً أن هذه الآيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حملت
على النعمان بن بشير حملاً، حملاً عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين
أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسى إلى تأييد
الحزب المناوى لىبنى أمية ، فانضموا الى على : فلستنا نشك في أن النعمان بن بشير
لم يكن هاشمى المذهب ولا علوى الرأى ، إنما كان أمرياً أو بعبارة أصح :
سفيانيا . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبى سفيان إلى مروان بن الحكم
تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك .

فأنت ترى إلى أى حد كانت العصية قد انتهت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطراذين كيف استغلت العصية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها .

ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصية 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 في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون الى أن يختلفوا ؛ فقد دخلت العصية في الرواية أيضا . 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 في بيته ؛ وأخفاها في إحدى الحجرات ، واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ، فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجرات ، فاذا هو يرى امرأته ، ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعاية لحرمة الصديق .

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

(١) أغاني جرد ١٢ صفحة ١٥٠ وما يليها

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشي لصاحبه .
ازجر كلابك إنما قَلَطِيَّةٌ بُعْعٌ ومثل كلابكم لم تصطد
فردَّ عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالمر يغينا عن المتصيد
إنا أناس ريقون وأمك كلابكم في الولغ والمتردد
حزناكم للضب تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهند
وعظم الشر بين الصديقين منذ اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :
صار الذليل عزيزاً والعزيبه ذلُّ وصار فروع الناس أذنا
إني للمتمس حتى يسين لكم فيكم متى كتتم للناس أربابا
وفارقوا طلعكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا
على أن الأمر تجاوز هذين الشعاعين ، فاستعان القرشيُّ بشعراء من مضر
وربيعة . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء و انتهى إلى معاوية ، فأرسل إلى سعيد
ابن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشعاعين
مائة سوط ، 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 فمطلَّ أمر معاوية . غير أنه لم
يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصبَ 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 أعائب أنت بالشأ م خليلي أم راقد نُعمان
أية ما تكن فقد يرجع الغا نب يوماً ويوقظ الوسنان

إن عمراً وعامراً أبويناً وحراماً قدماً على العهد كانوا
أنهم مانعوك أم قلة الكتاب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القراطيس أم أمرى به عليك هوان
يوم أنبت أن ساق رُضت وأتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عمك في بلوى أمور آتى بها الحدان
فنسيت الأرحام والودَّ والصحبة فيما أتت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمن قناة أو كبعض العيدان لولا السنان
قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سعيداً عطلَّ
أمره (١) ، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده ، قال معاوية : فتريد ماذا ؟ قال
النعمان أريد أن تعزم على مروان ليُضين أمرك في الرجلين جميعاً . ويروى
أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات :

يابن أبي سفيان ما مثلنا جارَ عليه ملك أو أمير
أذكر بنا مقدم أفراسنا بالحنو إذ أنت الينا فقير
وأذكر غداة الساعدي الذي آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد مر بكم يومٌ يسدر عسير
إن ابن حسان له نائر فأعطه الحق تصحَّ الصدور
ومثل أيام لنا شتتت ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزدي وأشياعها تجول خزراً كاظمات تزي
يصول حولي منهمُ معشر إن صلتُ صالوا وهم لي نصير
يأبى لنا الضيم فلا نُعتلى عزٌ منيع وعديد كثير
وعنصرٌ في عز جرثومة عادية تنقل عنها الصخور
واتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطاً ، واستعفى

عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حدًا الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدًا العبد خمسين ، فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة ففعل ، واتصل الهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابا خاصا ضحيا في هذه العصية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ؛ لا نقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول في مصر وأفريقيا والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سफراً مستقلا فيما كان لهذه العصية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي اتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار ، فكيف اذا تجاوزها الى الخصومة بين القبائل الأخرى ؛ ذلك أن العصية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمانية ؛ وتعصبت مضر على بقية عدنان ، وتعصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصية بكر . وقل مثل ذلك في اليمن ؛ فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولحمير عصبيتها ولقضاعة عصبيتها . وكانت كل هذه العصيات تنشعب وتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والاقليمية التي تحيط بها ، فلها شكل في الشام ، وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصية هي التي أزال سلطان بني أمية ، لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت

من العرب للفرس .

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفاً يسيراً من تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية ربيعاً مؤثلاً بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضيع 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 اطمأن العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها ، فاذا أكثره قد ضاع . وإذا أقله قد بقى . وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة . فاستكثرت من الشعر ، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحتها شعراءها القدماء .

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن 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 اتحالا للشعر في الإسلام (١) وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما بقى من شعر الجاهلية إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاهكم علم وشعر كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لا ثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا بأس بأن نلم به الإمامة قصيرة . فهو يرى أن طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة

المصححين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهذا لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم : واذن فقد قالا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا قصائد عشر فأضافوا اليها ما لم يقولا ، ومحل عليها كما يقول ابن سلام حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وممود وغيرهم ، ويؤكد أن هذا الشعر منقول مختلق ، وأى دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عادا وممود ولم يبق منهم باقية ! .

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وممود وغير عاد وممود . ولكننا انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما تبين ، ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منقول ، لأسباب منها السياسى ومنها غير السياسى . كان القدماء يتبينون هذا ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئا من أولية الشعر العربى : فروى آياتا تنسب لجذيمة الأبرش وأخرى تنسب لزُهَيْر بن جَنَاب ، ونحو هذا (١) وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطيع أن يقبل شعر عاد وممود (٢) .

ومهما يكن من شيء فان هذا الفصل الطويل ينتهى بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهى أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢٠ ١٣٠

(٢) المصدر نفسه ص ٤

كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم .

ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة عليية وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصية أو تأييد فريق من العرب على فريق ، ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصية قد لعبت — كما يقولون — دوراً في الحياة السياسية للمسلمين .

٣

الدين واتتحال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية. أثرأ في تكلف الشعر واتتحاله وإضافته إلى الجاهليين ، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر الاتتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت 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 الاتتحال المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة ، دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللسلمين عامة . فكان هذا الاتتحال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع ان تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية مهدداً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم ، وأحبار اليهود ورجال النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع (١) وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونا آخر من الشعر المنتحل لم يضاف إلى الجاهليين من عرب الانس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من

(١) راجع سيرة ابن هشام ص ١٩ وما بعدها ، ٥٥ وما بعدها هامش الروص الآتف .

الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الأمة الانسية
أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الانسية وتخضع لما تخضع له من
المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع وكانت تقول الشعر ،
وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون
شعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبيد وهيد . وأنت تعرف أن الأعراب
والرواة قد لخوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء
قبل النبوة وبعدها . وفي القرآن (سورة الجن) أنبات أن الجن استمعوا
للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله ، وعادوا فأندروا
قومهم ودعوم إلى الدين الجديد . وهذه الصورة تنبئ أيضاً بأن الجن كانوا
يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا إلاماً يختلف
قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق
السمع فرجوا هذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً .
فلم يكد القصاص والرواة يقرأون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي
فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوا 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
وأنطقها بالشعر في العصر الاسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق
إلى ما كان من قتل سعد بن عبادة ، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن
بالخلافة لقريش وقلنا إنهم تحدثوا أن الجن قتله . وهم لم يكتفوا بهذا

(١) انظر في هذا الموضوع كله تفسير الطبري ج٢ . ٢٩ صفحة ٦٤ طبع يولاق . وسيرة ابن هشام ج٢ .
١٩٤ وما يليها ، وجمهرة أشعار العرب صفحة ١٧ وما يليها .

الحديث ، وإنما رووا شعراً قالته الجن تفخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سيد الخبز رج سعد بن عبادة

ورميناه بسهمين فلم نخطيء فواده (١)

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قتل بالمدينة أظلمت له الأرض تهتز العضاء بأسوق

جزى الله خيراً من إمام وباركت يد الله في ذلك الأديم المعزق

فمن يسع أويركب جناحي نعامة ليدرك ما حاولت بالأمس يُسبق

قضيت أموراً ثم غادرت بعدها بوائق في أكمامها لم تُفتق

وما كنت أخشى أن تكون وفاته بكفى سبتي أزرق العين مطرق

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 الشَّيْخ بنِ ضَرَّار (٢) .

ولنعد إلى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من اتحال الشعر على الجن

والانس باسم الدين . والغرض من هذا الاتحال — 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 متظراً قبل أن يجيء

بدهر طويل ، تحدثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهَّان الانس ، وأجبار

اليهود ورهبان النصارى .

وإنَّ أن القصَّاص والمتحلين 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 واتحلوا من الأخبار والأشعار

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

(٢) تنسب هذه الآيات للشَّيْخ وأنويه مررد وجزء انظر طبقات ابن سعد جزء ٣ قسم اول صفحة

٢٤٠ والاعالي جزء ٨ صفحة ١٠٢ وطقات ابن سلام صفحة ٢٩

والاحاديث التي تضاف إلى الأحبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل . وإذن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يُظلل الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين في انتقال الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، وهو 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 الانسانية كلها . وأخذ القصص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتقمية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون إلى عبدالله وعبدالمطلب وهاشم وعبدمناف 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 انتقال الشعر . فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بني أمية وينتقل منهم إلى بني هاشم رهط النبي الأديين . ويشد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام بني أمية فيجتهد القصص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية . وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصص في إثبات ما كان لبني هاشم من مجد في الجاهلية . وتشد

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

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بنى عبدمناف ؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظمنه في قديمها كما أن لها حظاً منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغرى القصاص وغير القصاص باتحالمها . ولأصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبي من ناحية ، وأن الملك قد استقرّ فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تعاون العواطف الدينية والسياسية على اتحال الشعر أيام بنى أمية وبنى العباس .

ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ماذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تحث على اتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بنى مخزوم من قريش ، وهي تعطيك مثلاً صادقاً قويا لحرص قريش على اتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقا ولادينا .

تحدّث صاحب الأغاني بإسناده عن عبدالعزيز بن أبي نهشل قال : قال أبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام وجئتُه أطلب منه مغرماً : ياخال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسانا ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت أعوذ بالله أن أقرى على الله ورسوله ، ولكن انشئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت ، فقال : لا ، إلا أن تقول سمعت حسانا ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس : فأبى عليّ وأبيت عليه ؛ فأقمنا لذلك لا نتكلم عدّة ليال . فأرسل

الى فقال قل آياتاً تمدح بها هشاما - يعنى ابن المغيرة - وبني أمية ، فقلت
سممهم لى ، فساهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألاَ لله قومٌ و لدتُ أختُ بنى سَهْمٍ
هَشَامٌ وأبو عبدٍ منافٍ مِدْرَةُ الخصمِ
وذو الرُّمحينِ أشباكٍ على القسوةِ والحزمِ
فهذانِ يذودانِ وذا من كتبٍ يرى
أسود تزدهى الأقرانِ نَ مناعونَ للهِضَمِ
وهم يومَ عكاظٍ مننعوا الناسَ من الهزمِ
وهم من ولدوا أشبوا بسرَّ الحسبِ الضخمِ
فان أحلفَ وبيتَ الله لا أحلفَ على إثمِ
للمن أخوة تبنى قصورَ الشامِ والرَّدَمِ
بأزكى من بنى رَيْطَةَ أو أوزنَ فى الحلمِ

قال : ثم جئت فقلت : هذه قالها أبى ؛ فقال لا ، ولكن قل قالها ابن
الزُبَيْرِ ، قال فىه الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزبيرى (١)
فاظفر الى عبدالرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن
يكذب ويتحل الشعر على حسان ، ثم لا يكفيه هذا الاتحال حتى يذيع صاحبه
أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدى النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم .
ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على
عائشة . وعبدالرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ؛ فاخصمنا . وكلاهما شديد
الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ،
فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبيرى شاعر قریش ،
ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين في اتتحال الشعر ، وهو هذا الذى يلجأ اليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن اليهم ، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جدّ في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى تَبَعٍ وَحَمِيرٍ موضوع متحل ، وضعه ابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص (١) وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وثمود وتبع وحمير وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى هايل حين قتله أخوه قاييل (٢) ونظن أن من الاطالة والاملال أن نقف عند هذا النحو من السخف .

ونحو آخر من تأثير الدين في اتتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا هم أو الموالي أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه . ولأمرٍ ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربى مطابق فى ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لاسيلى الى الشك فى عربيتها . وأنت توافقى فى غير مشقة على أن من العسير كما قدّمت فى الكتاب الأول أن نطمئن الى كل هذا الشعر الذى يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا فى ذلك وفى قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ، فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وانما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن

(١) طبقات ابن سلام صفحة ٤ (٢) تاريخ بغداد ج ٥ ص ١٢٨

نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك الى عالم جادّ في عرية 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 خصومات في التأويل والتفسير ، وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في اتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراسا على أن يظهروا دائما مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموقّنين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأى . وأى شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد بما قالته العرب قبل نزول القرآن ، وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات ترك في نفسك أثرا قويا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ، كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا وهم يجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظا فظاظا . أقترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت اليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين . وما أرى إلا انك ضاحك

مثلى أمام هذا الشطر الذى رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسى الله الذى وسع السموات والأرض هو غلبه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعا) : « ولا يُكْرَسِيْ بِعِلْمِ اللَّهِ مَخْلُوقٌ » .

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

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

ولكنى لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية فى انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين . وقد رأينا الى الآن فنونا من هذا التأثير ؛ ولكننا لم نصل بعد الى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا وأشدّها عبثا بقول القدماء والمحدثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عندما استوقف الجدال فى الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . وهذا الجدال الذى قوى بين النبي وخصومه ، ثم هدا بعد أن تم انتصار النبي على اليهود والوثنيين فى بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الحلفاء الراشدين ، لأن الكلمة فى أيام هؤلاء الحلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذى أزال سلطان الفرس واقطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسما من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقرّ العرب فى الأمصار ، واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى

استؤتف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب الى النضال منها الى أى شىء آخر .
وذهب المجادلون فى هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نجب
أن نشير الى بعضها فى شىء من الایجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن یثبتوا أن للاسلام أولية فى بلاد العرب
كانت قبل أن یبعث النبى ، وأن خلاصة الدين الاسلامى وصفوته هى خلاصة
الدين الحق الذى أوحاه الله الى الأنبياء من قبل ، فليس غريباً أن نجد قبل
الاسلام قوماً یدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التى أوحيت
قبل القرآن . والقرآن یحدثنا عن هذه الكتب ، فهو یذكر التوراة والانجيل
ویجادل فیما یهود والنصارى . وهو یذكر غیر التوراة والانجيل شيئاً آخر
هو صحف إبراهيم . ویذكر غیر دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة
إبراهيم ، هو هذه الخنیفة التى لم نستطع الى الآن أن نتبین معناها الصحیح .
وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم
وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ینكر علیهم
صحّة ما یزعمون ، فطعن فى صحّة ما بین أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم
بالتحریف والتغییر ، ولم یکن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه
الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون یردون الاسلام فى خلاصته الى دين
إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأتق من دين اليهود والنصارى .

وشاعت فى العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام یجدد
دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا یعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين
العرب فى عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون
وانصرفت الى عبادة الأوثان . ولم یحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون
یظهرون من حين الى حين . وهؤلاء الأفراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم
ما یشبه الاسلام . وتأویل ذلك یسير ؛ فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو

الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً : فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لا لشيء إلا ليثبت أن للاسلام 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 أضعيف . وهنا نصل الى مسألة عنى 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 (كلمان 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 الى أمية بن أبي الصلت - وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة الى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان متحلاً 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 حملنا

المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة
وليصح أن النبي قد انفراد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع
الاستاذ (هوار) أو خيل اليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً
صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أنى من أشد
الناس إعجاباً بالاستاذ (هوار) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون
اليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي
وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فاني لأستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل
الذي أشرت اليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف
لاصلة بينها وبين العلم . وليس يعينني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية
أولاً يكون ، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أعرض للوحي وما يتصل به ، ولا
للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعينني
الآن ، وإنما الذي يعينني 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 الى الجحود ، فلا يرون في السيرة
مصدراً تاريخياً صحيحاً ، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء
جميعاً : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج الى التحقيق والبحث العلمي
الدقيق ليمتاز صحيحها من متحلها . 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 الى الصدق ولا أبلغ
في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من
الأخبار دون النحو الآخر ؟ أيمن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا
من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا
فلمست مستشرفاً ولست رجلاً من رجال الدين . وإنما أريد أن أقف من شعر

أمية بن أبي الصلت نفس الموقف العلى الذى وقفته من شعر الجاهلين جميعاً .
وحسبى 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 يحملنى 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 يكفى لينهى عن
رواية شعره ، وليضيق هذا الشعر كإضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثقى
الذى هجى فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين
مخالفهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق فى شيء أن
النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحى 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
ابن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أجراء اليهود ورهبان النصارى . وقد
ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم : على عقول العرب بالحجة مرة
وبالسيف مرة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء
الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه .

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئاً من شعر أمية
فيه دين وتحفت 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 الذى كان يدعو إليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين
أيدوا النبي ووادعوه ، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى
والدينى ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذا شعر أمية بن أبي الصلت بدعاً في شعر المتحفين من العرب أو المتصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام ، 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 والضحية . ويرى الأستاذ (هوار) أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالفاً لبعض 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 ماجاء 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 وأميه متعاصرين . فلم يكن النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من يتحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الالتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل ؟ بلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمية بن أبي الصلت والى غيره من المتحفين الذين عاصروا النبي أوجاءوا قبله إنما اتحل اتحالا . اتحله المسلمون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للاسلام قُدْمة وسابقة في البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف الى هؤلاء الشعراء والمتحفين . إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل .

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

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

هذه حال اليهود ، فأما النصارى فقد انتشرت دياتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم ؛ وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى .

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

قبلها عمر فيما يقول الفقهاء (١) .

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين والذى استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم لملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لها أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام . وقد رأيت أن العصية العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشايرهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشاير 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 . فاتتحلوا كما اتحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه إلى السموم بن عادياہ وإلى 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 تليل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة .

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

(١) انظر فتوح البلدان للبلاذرى صفحة ١٨٩ وكتاب المعارف لان تقيّة صفحة ١٩٣ طبع مصر .

البادين منها إلى حياة أصحاب الحضرة . ويحدّثنا صاحب الأغاني بأن ولد السمومل انتحلوا قصيدة أضافوها إلى امرى القيس وزعموا أنه مدح بها السمومل حين أودعه سلاحه في طريقه إلى قسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السمومل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السمومل في قصته المشهورة مع الكلبى .

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

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

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

ولكن أسباب الاتحال ليست مقصورة على السياسة والدين ، بل هى تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .



القصص وارتحال 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 توسّط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية، وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين، وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية، أزهر أيام بني أمية وصدراً من أيام بني العباس، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجلس القصص، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابتذل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والاسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفي صادق الرافعي؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في ارتحال 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 والاسلامية من ناحية خيالية خالصة ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عُنُوا بدراسة هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ولغيروا

(١) استرعب الأستاذ أحمد أمين البحث عن القصص استيعاباً علمياً قيماً في كتاب فجر الاسلام

رأيهم في تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا الفن ، وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان ، وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالاً وروعة وحسن موقع في النفس عن «اللياذة» و «الأوديسا» ، وكل ما بين القصص الاسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعراً كله وإنما كان ثراً يزينه الشعر من حين إلى حين بينما كان الثاني كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما 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 «اللياذة» و «الأوديسا» ويعنون بجمعها وترتيبها وروايتها وإذا عنتها عناية المسلمين بالقرآن^(١) ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا . !

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

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون

(١) انظر ماعله يزسترات الطاغية الاثنيي لجمع الياذة والاودسا في القرن السادس قبل المسج في كتاب

«تاريخ الآداب اليونانية» تأليف الفريد وموريس كروازيه الجزء الاول صفحة ٤١٢

لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلفين بهؤلاء القصاص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية . فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوا استغلالا شديداً ، وأصبح القصاص أداة سياسية كالشعر .

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن سنتهى الى مثل ما انتهت اليه 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 ويذودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهوى ، وأنه لقي في ذلك عهد من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك (١)

والتعمق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية . غير أن القصاص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضاً ، وقد رأيت في الفصل الماضي مُثلاً توضح هذا التأثير .

وتأثر القصاص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يتحدث اليه . ومن هنا عُنِيَ عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب

(١) انظر تاريخ بغداد الجزء الأول ص ١٢٨ وابن خلكان حر. اول ص ٦١٢ وكتاب المعارف لابن

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

(الثاني) مصدر يهودى 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 أسلبوا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

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

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

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

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر في هذا القصاص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلقونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ؛ فقد حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروي من غناء الشعر فيقول : لا علم لي بالشعر إنما أوتى 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 الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملقين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس . وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف (ألكسندر دوماس)

(١) انظر طبقات ابن سلام صفحة ٤

الكبير . وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تبث فيما بقى لنا من آثار القصاص . فلديك من سيرة ابن هشام وحدهادواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد . وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة ، وبعضه الى علي ، وبعضه الى حسان ، وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش . والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط (١) والى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام اقل منها حظا في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة والى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر من المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بنى أمية وبنى العباس كانت سبباً في نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته . يكفي أن يصرف همه الى القول فاذا هو ينساق اليه انسياقاً (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 الحضري ومنهم البدوي . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمثوا اليه . ولكنهم بعد الحذف والنقي والنقد والتمحيص نظروا فاذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأى شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يكفي أن

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

(٢) البيان والتبيين للجاحظ الجزء الثاني صفحة ٥٦ طبع مصر سنة ١٣١٢

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
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 . ولدنا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم
يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العرب قول الشعر فلم يوفق إلى شيء .
وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن
يأذن لعلي في أن يقول شعراً يردُّ 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 يكونوا كلهم شعراء . وإنما سيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي
خيَّلت 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 قترهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة
قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال اعرابي وهلم جرأ
نقول إذا لاحظت هذا كله عنرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب
كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن
والأذهان القوية يكثر فيهم الشعر دون أن يعم كاقتهم ، وإن أكثر هذا
الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع

موضوع اتحل اتحالا ، وبسبب من هذه الأسباب التي نحن بازاها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية ، وليسغها 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 اسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتبع (١) وأنكر كثيراً ما رواه ابن اسحاق 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 اسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن اسحاق : 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 اتحال الشعر خدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن اتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في اخفاء صناعته ويوفق من ذلك إلى الشيء الكثير . وابن سلام نفسه يجدهنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه

(١) صفحة ٥ (٢) المصدر نفسه صفحة ٤

(٣) هذا الشعر ورد في سيرة ابن هشام بكثرة ولذا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواضع فيها لا على وجه المحصر جزء أول صفحة ١٨ و ٢٦ و ٥٢ و ٥٣ و ٧٩ و ٨٠ و ١٤٨ و ١٥٠ و ١٧٩ و جزء ثاني صفحة ٥٦ و ٥٧ هامش الروض الآف

الضعفاء من المنتحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم ، وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون . فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانتخاد ابن سلام عن هذا الشعر المتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ماقلته العرب من الشعر الصحيح (١) والتي يضاف بعضها الى جذية الأبرش ، وبعضها الى زهير بن جَنَاب ، وبعضها الى العنبر بن تميم ، وبعضها الى مالك وسعد ابني زيد مائة بن تميم ، وبعضها الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه ستخيف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة ، واضح جدا أن راوياً من الرواة أو قاصاً من القصص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً أو ليلد القارئ أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة مالرأسك بعدما فقد الزمان أتى بلون منكر
أعمير إن أباك شيب رأسه كره الليالي واختلاف الأعصر
قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة : إن هذا الرجل إنما سمي « أعصر » لهذا البيت الأخير ، قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشيء (٢)

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معدا كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أي قبل المسيح بقرون عدة أي قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون (٣) فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس

(١) انظر ابن سلام ص ١٢ ، ١٣

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢

(٣) المصدر نفسه ص ٥

عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً أى قبل الاسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .
أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قِلا قبل الاسلام بألف سنة ونحن لانعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذى قيل أيام النبي أو بعد النبي . ولانجد شيئاً من العسر في فهم هذا الكلام الذى إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .
أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قِلا في الاسلام ليفسر اسم هذا الرجل الذى هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد .

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

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن ميم وهو :

قدر ابني من دلوئى اضطرأ بها والنأى في جُهرأ واغترأ بها
إلآ تيجي و ملائى يجي و قرأها (١)

فالامر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذى كان يجرى مجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا في هذا الشعر الذى يضاف الى جذيمة الأبرش ،

(١) طبقات ابن سلام ص ١١

وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبه الزباء وابن أخته عمرو بن عدى
ووزيره قصير .

فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت
فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وقولهم
« لأمر ما جدع قصير أنفه » وقولهم : « شب عمرو على الطوق » . أو ذكر
فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء
الأخلاق من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بهما 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 الزباء في طست
من الذهب ، وجمال عمرو بن عدى التي احتال قصير في إدخالها تدمر وعليها
الرجال في الغرائر (١)

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 سمعوها من رواة كانوا
يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبحاثاً لجذيمة
على أنها من أقدم الشعر العربي ، وهي التي تبتدىء بهذا البيت :

ربما أوقيتُ في علم ترفعن ثوبى شمالات (٢)

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً
شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت

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

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢

لهم الحياة الى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني^(١) وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف الى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب ابن سعد الذي بقي بقاء طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مئان لي وازددت من عدد الشهور سنينا
هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يوم يكرُّ ولسلة تحدوننا^(٢)
ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخيفاً ولا تكلفاً
ولا اتحالا يضيفه الى دُوَيْد بن زيد بن نهد حين حضره الموت :
اليوم بيني لدويد بيته لو كان الدهر لي ألبيته
أو كان قرني واحداً كفيته يارب نهب صالح حوته
ورب غيل حسن لويته ومعصم مخضب ثنيتيه^(٣)
فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبع وحمير ، قد اتخذ عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصاص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .

والرواه أشد اتخذاعا حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك

(١) له كتاب المعمرين وقد طبع مراراً

(٢) كتاب المعمرين صفحة ٩ طبع مصر وطبقات ابن سلام ص ١٢

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

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 جسد من الأمر . ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب : مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر : كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الإلياذة » و « الأودسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء . فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء ، وحرب الفجار وهذه « الأيام » الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظمت فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر — إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لاساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام .

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

وكل ما يروى عن تبّع وحمير وشعراء اليمن في 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 التي تتصل بما كان بين العرب
والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام كعلاقاتهم بالفرس واليهود
والحبشة خليق أن يكون موضوعا . وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك .
ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين
ولا لاعين

٥

الشعوبية وانتحال الشعر

والشعوبية، ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوى في انتحال الشعر والأخبار وإصاقتها الى الجاهليين ؟ أما نحن فنعتمد أن هؤلاء الشعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها الى الجاهليين والاسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظرهم الى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبيين . 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 الشعوبية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص

لم يكد يتصف 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 ، وماهى 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 الموالي شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها . وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالي 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 في تشجيعه كل مذهب . على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تقف منها مواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالى في ذلك بشيء : لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر العواقب .

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

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تتيح للبعثيين الموترين من الموالي أن يتدخلوا في السياسة العربية وأن يهجموا أشرف قريش وقرابة النبي .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الاعمى (١) وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار (٢) وكان هذان الشعاران يستيحان لأنفسهما هجو أشرف قريش خاصة والعرب عامة في 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 ويخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى . ثم ليشفوا ما في صدورهم من غل ، وينفسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمنون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

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

(١) الاغانى ج ١٥ ص ٦٢

(٢) الاغانى ج ٤ ص ١١٩

كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم ، قالوا : كان اسماعيل بن يسار زيرى الهوى . فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخّره ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتى وأنت تعلم مروانيتى ومروانية أبى ا فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر اليه وهو لا يزداد إلا إغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته ، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى أديعها ؛ ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : إن 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 تقرب به من التسبيح (١) .

ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس .

والرواة يحدوثونا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صلوات بنى أمية ترسل اليه فى مكة (٢) . وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجابه ابن الزبير ، خلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونه كل واحد منهم ؛ قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تحضيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك (٣) .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين

(١) انظر الاغانى ج ٤ ص ١٢٠

(٢) الاغانى ج ١٥ ص ٦٢

(٣) المصدر نفسه

والزيريين . 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 بنى أمية ؛ ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيمكن أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتي يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها ومطلعها :

ليست بدار عفت وغيرها ضربان من قطرها وحاصبا (١)

وهم يحدوثنا أن الجرأة بلغت باسماعيل بن يسار أن أشد فخره بالفرس بين يدي هشام بن عبد الملك فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت (٢)

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

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

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن

(١) راجع ديوان ابى نواس ص ١٥٥ طبع مصر ١٨٩٨

(٢) الاغانى ج ٤ ص ١٢٥

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
من حين إلى حين أشرف البادية العربية؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله
الموالي؟ ولم لا يعتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم
رقيقاً وخدماً؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا. فهم أنطقوا العرب بكثير من ثمر
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 إياد والعباد وكثيراً من الشعر
فيه الاشارة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم، وهم أنطقوا شاعراً من
شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لاشك فيها
وهي أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة. وهو أبو أمية بن أبي اللمت
المعروف. وقد يكون من الخير أن نروى هذه الآيات:

لله درهم من عصبه خرجوا ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
يضاً مرابزة غراً جحاجة أسدا تربي في الغيضات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافهم ولا ترى منهم في الطعن ميّالا
من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرزيوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفقاً في رأس عُغدان دار أمنك محلّالا
واضطم بالمسك إذ شالت نعامتهم وأسبل اليوم في بُرديك أسبالا

(١) انظر الاغانى ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها وطاقات ابن سلام ص ٢١ 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

تلك المكارم لا قعبان من لبن شيبا بما فعادا بعدُ أبوالآ (١)
والشعر في مدح سيف بن ذى يزن . وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه
الآيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

لن يطلب الترامثال ابن ذى يزن لجج في البحر للأعداء أحوالا
أنى هرقل وقد شالت نعامته فم يجد عنده القول الذى قالا
ثم اتحنى نحو كسرى بعد تاسعة من السنين . لقد أبعدت إيعالا
حتى آتى بنى الأحرار يحملهم إنك عمرى لقد أسرعت قلقالا
فاظفر اليه كيف قدّم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في
سائرهم ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالو سلطانهم كما أزالوا
سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب
شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوضوا سلطان الروم وإنما
اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

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

إنى وجدك ما عودى بذى خورٍ عند الحفاظ ولا حوضى بمهدوم
أصلى كريمٌ ومجدى لا يُقتاس به ولى لسانٌ كحد السيف مسموم
أحمى به مجد أقوام ذوى حسب من كل قرم بتاج الملك معوم
جحاجح سادة بُلجج مرازية جرد عتاق مساميح مطاعم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون فى حلق الملقى سابقة مشى الضراغمة الأسد اللهايم

(٣) الأغانى ج ١٦ ص ٧٥ والطبرى ج ٢ ص ١٢٠ طبع مصر وسيرتان هشام أول ٥٢ والبيدانية
والنهاية لاس كتبخ ج ٢ صفحة ١٧١ و١٧٩ مع اختلاف فى الرواية .

هناك إن تسألني بأن لنا جرثومة قهرت عز الجرائم (١)
الى هذا النحو من اتحال الموالي للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب
ذكراً لما أثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية ، كان العرب
مضطرين الى أن يجيئوا بلون من الاتحال يشبه هذا اللون ، فيه تغليب
للرب 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 وإبانها للضم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف الى ملوك
الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم
من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذي قار .
فأنت ترى أن الشعبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت
الفرس على اتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا
الاتحال بمثله .

على أن هذه الشعبية لم تلبث أن استحال بعد سقوط الأمويين وقيام
سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة عليية أدبية أقرب الى
البحث والجدل في أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من الخصومة السياسية بين
الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعبية أخصب من النوع السابق
وأبلغ في حمل العرب والفرس على الاتحال والاسراف فيه .
ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب
واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي ، وكانوا يستظلون بسلطان
الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً ، وكانت غايتهم قد استحال من إثبات
سابقة الفرس في الملك والسلطان الى ترويح هذا السلطان الذي كسبه أيام

بنى العباس وإقامة الأدلة التاهضة على أن الامر قدرد الى 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 الذى يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب . فقد كان أشد الناس بفضاً للعرب وازدراماً لهم ، وهو الذى وضع كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » (١) وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالى ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمتنون فى ازدراء العرب الى غير حد : ينالونهم فى حروبهم ، ينالونهم فى شعرهم . ينالونهم فى خطاباتهم . وينالونهم فى دينهم أيضاً . فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوية ، وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم الا مظهراً من مظاهر الشعورية الفارسية التى كانت تفضل المجوسية على الاسلام .

وأنت تجد فى « البيان والتبيين » كلاماً كثيراً تستبين منه الى أى حد كان الفرس يعجبون بأثار الأمم الأجمية ويقدمونها على آثار العرب ، فهم يعجبون بمخاطب الفرس وسياساتهم ، وعلم الهند وحكمتها ؛ ومنطق اليونان وفلسفتهم ؛ وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا . والجاحظ يتفوق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأجمية 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 الشعوية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ،

(١) راجع بنية الرواة للسيوطى ص ٢٩٥ طبع مصر وكتاب وفيات الأعيان لان خلكان جزء ثانى صفحة ١٣٨ وما بعدها طبع بولاق

وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة، وكانوا يعيرون على العرب اتخاذ العصا والمخضرة وهم يخطبون . فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم ، وأن اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا يفض من فنه الخطابي . أليست العصا موحدة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفرأ ضخمًا .

والذي يعنيننا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوية ، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الاتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطراراً ليسكتوا خصومهم من الشعوية . 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 الشعوية تتحلل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من الاتحال دعت إليه الشعوية ، تجده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم الحديثة . فاذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلون به . ومن هنا لا تكاد تجدد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها

الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً ، واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء . وسابقة في كل شيء ، هم مضطرون الى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطراهم 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 الاتحال بنوع خاص : ولكنني لم أكتب هذا الكتاب إلا لألمّ إلماماً بكل هذه الأسباب التي تحمل على لشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألمت بالشعوية وتأثيرها في ذلك إلماماً كافياً .

٦

الرواة وانتحال الشعر

فاذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للسلمين 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 إلينا أدب العرب ودونوه . وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العلة 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 عطياً : مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباه 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 والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فحمّاد الرواية . وأما الآخر فخلف الأحمر .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ ، وكان خلفه ،
الأحر 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 بالخمر والفسق ، وكان كلا الرجلين صاحب شك .
ودعابة ومجون .

فأما حماد فقد كان صديقاً لحَمَّادِ عَجْرَدٍ وحمّاد الزبرقان ومطيع بن إياس ،
وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً
لوالية بن الحُبَّابِ وأستاذاً لأبي نُؤاس . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار
العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة : ليس منهم إلا من اتهم في دينه .
ورعى بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم
لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

وأهل الكوفة مجتمعون على أن أستاذهم في الرواية حمّاد ؛ عنه أخذوا ما
أخذوا من شعر العرب ، وأهل البصرة مجتمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف ؛
عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل البصرة مجتمعون على تخرجه
الرجلين في دينهما وخلُقهما ومروءتهما ، وهم مجتمعون على أنهما لم يكونا
يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كان شاعرين مجيدين يصلان
من التقليد والمهارة فيه الى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان .
وما يتحللان .

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 ، فان أهل العلم يردون من أخطأ الى الصواب .

مولكنه 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 أطرفنى شيئاً؛ فعاد إليه حماد فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة في مديح أبي موسى، قال بلال: ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به، وأنا أروى شعر الحطيئة (٢) ولكن دعها تذهب في الناس، وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة. والرواة أنفسهم يختلفون، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقاً (٣)

وكان يونس بن حبيب يقول: العجب لمن يروى عن حماد؛ كان يكسر ويلحن ويكذب (٤) وثبت كذب حماد في الرواية للبهدي، فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد (٥)

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها، وأخباره في ذلك لا يكاد يصدقها أحد، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه. وقد زعم الوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء. قالوا: وامتنحه الوليد حتى ضجر فوكل به من آثم امتحانه ثم أجازته (٦)

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير، وابن سلام يثبتنا بأنه كان أفرس الناس بيت الشعر (٧). ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ماشاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم

(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
(٦) الأغاني ج ٥ ص ١٦٤، ١٦٥
(٧) طبقات ابن سلام ص ١٥

من الشعر ، فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة .
ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشَّنْفَرَا ، ولامية أخرى على تَأَبَّطَ
شراً . رويت في الحماسة .

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

وأ كبير 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 .

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو
الشيباني ، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال
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 شعورية قد كذبوا أيضاً وانتحلوا فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع
على الأعشى بيتاً .

وأنكرتني وما كان الذي نكرتني من الحوادث إلا الشيب والصلما (٢)

(١) تاريخ بغداد لابن بكر بن الخطيب ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها

(٢) الاغانى ج ٣ صفحة ٢٣ وبقية الرواة للسيوطي ص ٣٦٧ وابن خلكان ج أول ص ٤٨٩

ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك،
ويقول اللاحق إن سيويوه سأله عن إعمال العرب «فَعِلًا» فوضع
له هذا البيت :

حَدِرٌ أَمْوَرًا لَا تَضِيرُ وَأَمْنٌ مَا لَيْسَ يَنْجِيهِ مِنَ الْاِقْدَارِ (٢)
ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون
الاتصال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب، وكانوا يفعلون ذلك في
شيء من السخرية والعبث، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل اليهم
في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من
يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار
عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون اليهم 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 إلى الأمصار يحملون
الشعر والغريب والنوادير إلى الرواة فيرجونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته .
ويحدث التنافس بينهم، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن
يقتحم الصحارى اليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة وكثيرا زدحام الرواة حولهم
ففقت بضاعتهم، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الاتجاج، فأخذ هؤلاء
الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك .
فالأصمعي يحدثن عن أحد هؤلاء الأعراب، واسمه أبو ضمضم، أنه أشد

(١) راجع شرح شواهذ الكتاب المقتصر ج ١ ص ٥٨ طبع بولاق وخزاة الأدب ج ٣ ص ٤٥٩

لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى عمراً ، قال الأصمعي : فعددت أنا
وخلف الأحمر فلم تقدر على ثلاثين (١)

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمام بن نورية 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 يضيع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة (٢)

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

فاذا كان الأمر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفضيلة أن تقبل
ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والاتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا
مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها ، غير
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 .

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

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٤

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء ، أو أن نسمى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم وتجنب سخطهم ، ومهما نكن حراساً على أن يرضوا ومهما نكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبت بالحق والعلم أشد كرها .

ولن نستطيع أن نسمى حقاً ما ليس بالحق ، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ ، ولن نستطيع أن 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 تبعت في النفوس ظنوناً وأوهاماً وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الأهواء والأغراض فيدرسها محلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل ، فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبتة محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمل 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 التكلف والاتحال، 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 تنفى 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 والاتحال.

وإذا فوجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان: أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسفار التي تروى عن العصر الجاهلي. والثاني أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن.

وقد بينا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضررنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب اللاتيني. ولولا أننا نحرص على الإيجاز لضررنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحديثة؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل. ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم

أن يميزوا الأمة العربية والأدب 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 الى عدنان وقحطان؟ كلا! الجيل العربى كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .
للرب خيالهم الشعبى ، وهذا الخيال قد جدَّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التى تروى لا عن العصر الجاهلى وحده بل عن العصور الاسلامية التاريخية أيضاً ، وقد رأيت فى فصولنا التى سميناهم « حديث الأربعة » ، أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العنبريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى .
ويجب حقاً أن نلقى 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 نلقى عقولنا وأن نلقى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنتطق 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 ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية ، أما نحن فنأبى كل الإيابة أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحصيل فى غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطربنا — كما اضطرت غيرنا من قبل — الى أن ننظر الى القدماء كما ننظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التى تحيط

بأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرونى ولا أبرته من الكذب والاتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فاذا تحدثت الى بشيء أو نقل لى عنه شيء ، فأنا لا أقبل حتى أتقد وأتحرى ، وأحل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدر المعاصرين ويطمئن اليهم من غير نقد ولا تبصر ، وآية ذلك أنهم يحون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشترون ويذخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يذخر ، وهم يديرون أمورهم الخاصة كما يديرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفتنة والحذر . فإلهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ، ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء ؟ وما بهم إذ كانوا يحبون التصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا اليهم كما يصدقون القدماء . ويطمئنون اليهم لكانوا مضرب الامثال فى الغفلة والبسه والحق ، ولكانت حياتهم كدأ وضحكاً وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ، فهم بالقياس الى معاصريهم أصحاب بصر بالامور وفتنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ، وهم يشترون اللحم كما نشتره ويذنون فى الخبز والسمن مثل ما نبذل .

وإذا فما مصدر هذه التفرقة التى يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ويشكون فى هؤلاء ؟

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

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حججا ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت الى 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 الجوفيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط يده الى فمه فيزدد شواءه ازدرادا (٢) وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامه بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ فخذ أحدهم جسرا يعبر عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين ، يؤمن العامة بهذا إيمانا لاسليل الى زعرته ، وهذا الايمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت ، فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلا كانت أشد استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأقتة كانت أشد ذكاه 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 يتقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يتقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقا ، وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أذكي منهم أقتة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أنقب منهم بصائرا لماذا ؟ لأنهم قدماء لأنهم كانوا يعيشون في

(١) يروي السيوطي في كتابه الاوج في خبر عوج (نسخة خطية بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص ٤٣) . ان بعض المفسرين قال : ان عقود الثوب كان لا يحمله الا أربعة رجال يقلونه على لوح من الخشب بينهم ، وان الرماة تسع في جوفها خمسة أو أربعة من رجال ، ويروي القرطبي في تفسيره أن حبة القمح كانت ككل القمح (٢) راجع كتاب عرائس المجالس للثعلبي ص ٤٦ طبع بولاق وراجع هذا أيضا في كتاب الاوج في خبر عوج للسيوطي .

هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصراً ذهبياً بالقياس الى هذا العصر
الذي نعيش فيه ؟

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرأ من المحدثين . ولكننا لا نزعم 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 الطباع كان
القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون (١) وكان القدماء يخطئون كما يخطئ
المحدثون (٢) وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن
العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف
من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فاذا أخذنا أنفسنا بأن
تقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما
نحن نؤدى لعقولنا حقها وتؤدى للعلم ماله علينا من دين . وإذا كنا نطلب الى
أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين . وأن يلاموا بين حياتهم حين
يقرءون ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشتررون .

وإذا فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في
العصر الجاهلي : لنرى الى أى شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار
والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار ، ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة .

(١) عقد الميرد فصلاً في تكذيب الاعراب فراجع في كتاب الكامل ص ٢٤٧

(٢) راجع في هذا كتاب المزمع للسيوطي جزء ثاني ص ٢٤٨ وما بعدها ورجع أيضاً في ذلك فصلاً لابن

ملاط العسكري في كتابه الصناعيتين جزء ٢ صفحة ٥١ طبع الأشارة سنة ١٣٢٠

٢

شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك، وهم يحصون شعراء يمينيين يروون لبعضهم قصائد ول بعضهم مقطوعات ول بعضهم البيت أو البيتين، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً، وتتفاوت قوة وضعفاً. ولكننا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الحيطه والشك بل موقف الرفض والانكار. 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 ألسنة اليمينيين فصيحة عذبة منطلقة بمجيد الشعر ورديته، كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة. وقد كان يصح الوقوف عندهذا كله موقف الجد لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التي تحول بيننا وبين ذلك، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التي قيل فيها شعر اليمينيين. وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة 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 ما أثرهم بالكتابة، كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد ما أثرهم بالكلام.

ولكننا لا نعرف نقشاً واحداً يمينياً كتب بلغة قريش ، أو بلغة تقارب لغة قريش ، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . وإذا فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان احدهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخيلد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلهتهم ، والأخرى تتخذ للشعر والسجع ، وللشعر والسجع وحدها ؟

ونحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال إنها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ونسبت 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 تملوا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان اسماعيل ابن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على أن فساد رأى القدماء في هذا الشعر اليماني لا يقف عند هذا الحد الذي يبناء فهم يروون شعراً عربياً قرشي اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا الى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز ، وإنما استقروا حيث كان آبؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وإنما يتجاوزونه إلى شيء نراه أعجوبة الاعاجيب ، وزى أنه لو صح لاضطر اللغويين جميعاً إلى أن يغيروا نظرياتهم في فقه اللغة ، فهم يروون شعراً لقوم عاصروا اسماعيل بن ابراهيم 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 تصور ، ويكفي أن نقرأ هذا الشعر الذي :

يُضاف 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 الفكاكة، أو تزيين القصص أو تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصاص العرب حولها، انظر إلى هذا الشعر الذى يضاف إلى مُضاض بن عمرو من إصهار إسماعيل :

كأن لم يكن بين الحُجُونِ إلى الصفا أنيس ولم يسْمُرُ بمكة سامر
ولم يتربّع وسطه فجنوبةُ إلى المنحى من ندى الأريكة حاضر
على نحن كنا أهلها فأبادنا صُروفُ الليالي والجدود العوائر
وأبدلنا ربى بها دارَ غربة بها الذئب يعوى والعدو المخامر
وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها وحمير قد بدلتها واليَحَايرِ
فان تمل الدنيا علينا بكل كل ويصح شر بيننا وتشاجر
فنحن ولات البيت من بعد نابت نمشى به والخير اذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته فأبناؤه منا ونحن الأواهر
وأخرجنا منها الملك بقدره كذلك يا للناس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثاً وكنا بغبطة كذلك عضتتنا السنون الغواير
وسحت دموع العين تبكى لبلدة بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شعرى من بأجباد بعدنا أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن منى أمسى كأن لم يكن به مضاض ومن حي عدى عمائر
فهل فرج آت بشئٍ نحبه وهل جزع منجيك بما تحاذر (١)

(١) الاغانى ج ١٣ ص ١١٠ وقد أوردها ابن كثير فى تاريخه جزء ثانى صفحة ١٨٥ يضيفها إلى عمرو بن الحارث بن مضاض فى روايته اختلاف كثير عن رواية صاحب الاغانى وكذلك أوردها طين خلدون جزء ثانى ٢٢٢

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

أيهما الناس إن رأيت يريني	وهو الرأى طوفة في البلاد
بالعوالى وبالقتابيل تردى	بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربى	جحفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندف وإياد	والبهليل حمير ومراد
فاذا سرت سارت الناس خلقي	ومعى كالجبال فى كل وادى
سقى ثم سقى حمير قومي	كأس خمر أولى النهى والعماد (١)

فما ترى من هذا الشعر ولا سيما حين تقيسه الى ما قدمناه لك فى الكتاب

الثانى من نصوص حيرية ، 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 نتصرف عن هذا الهزل الى شىء من جد القول ، فقد يستطيع انصار 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 الى اتحال هذا الشعر وأمثاله لتجيد اليمانية 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 لامرىء القيس وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن فى الجاهلية إذاً شعراء ، وما كان ينبغى أن يكون لها شعراء ؛ لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إماماً يكفى لأن تستخدمها لغة الشعر . ومع ذلك ففسير هذا الشعر وانتسابه الى قائله لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك فى الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمنيين الا رأيت متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث ؛ متصلاً بالدين ، متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الإطالة لضربنا لك الأمثال ، ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذى لا يقبل الشك على ما نزيد إثباته من أن هذا الشعر

منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدمناها .
ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إيماناً ذكر، 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 لا شك في أنها
متكلفة مصطنعة، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير
أسماء الأماكن والجبال ، وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة
متوارثة ، ويذكر بعضهم بإزاء ما يقال من أن بعض ملوك حير قد غزا فأمعن
في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم أنه كان من
المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى سئموها، فهم يتمنون الموت ويظهرون
الزهد في الناس، وذلك شأن زهير بن جنتاب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة
اليهم (٢) ويذكر بعضهم بإزاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين
العدنانية والقحطانية في الجاهلية فاتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات
باهرة، فتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا
أن العدنانية أذعنن للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ، ثم بدأ لها فثارت بساداتها
واتصرت 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 ،

(١) راجع الخلاف على ولاية البيت في ابن خلدون جز. ثاني صفحة ٢٢٢ وما بعدها وفي ابن كثير

جز. ثاني صفحة ٢٠٥ وما بعدها

(٢) راجع ابن كثير جز. ثاني صفحة ١٩٢

لا ننفي شيئاً من ذلك ولا تثبته ، 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 بازاء ما يروى القصص من الأحاديث والأخبار والأساطير ، حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات . هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطلقت فيما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة في كتب الأدب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي ، فلو قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الأدبية في اليمن موضع البحث ، ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً وإنما هو شعر اسلاحي أنشأته العvisية المضربة اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة من الأعاجيب في تفنن القصص لارضاء العvisيات وتأيدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم الكلاب الثاني ترى عجباً ؛ ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويغنون في مدحها والاشادة بذكرها ، وذلك لأن النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ، ومنها الكهلاني ، وقد انهزمتم فيها يقول القصص -جموع اليمن هزيمة منكرة، وأسرت طائفة من ساداتهم وأسرقائدم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت، وانطلقت السنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة الى الاسراف في الثناء على التميميين، وما كان لهم من شجاعة وبأس وإقدام . ولكنتك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه، وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروءون للعvisية التيمية، وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضريين عامة وتمام خاصة . واليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير، لا في مادتها

ولافى معناها ، فانظر أولاً إلى هذه القصيدة التي تضاف إلى عبد يغوث، وقرأها
وما أرى إلا أنك ستذكر - كما ذكرت أنا حين قرأتها - قصيدتين شائعتين
احدهما للملك بن الريب التيمي يرثى بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت
أيام معاوية (١) ، والأخرى اللامية المشهورة التي تضاف إلى امرئ القيس ،
والتي سنتحدث عنها بعد حين، والتي مطلعها « الا انعم صباحا »

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما يا فما لكما في اللوم نفعٌ ولا ليا
ألم تعلم أن الملامة نفعها قليل ومالوى أخى من شماليا
فيا راكباً إما عرضت فبلغن نداملى من نجران ألا تلاقيا
أبا كرب والأيمين كليهما وقيساً بأعلى حضرموت إيمانيا
جزى الله قومي بالكلاب ملامة صريحهم والآخرين المواليا
ولو شئتُ تجتني من الخيل نهدة ترى خلفها الحو الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذماراً أيكم وكان الرماحُ يختطفن الحاميا
وقد علت عرسي مليكة أنى أنا الليث معدواً عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لساقى بنسعة أمعشرتيم أطلقوا عن لسانيا
أمعشرتيم قد ملكتم فأسجحوا فان أحاكم لم يكن من بواليا
فان تقتلونى تقتلوا بنى سيداً وإن تطلقونى تحربونى بماليا
أحماً عباد الله أن لست سامعاً نشيد الرعام المعز بين المتاليا
وتضحك منى شيخه عيشية كأن لم ترى قبلى أسيراً إيمانيا
وظل نساء الحى حولى ركداء يراودن منى ما تريد نسائيا
وقد كنت نهار الجزور ومعمل ال مطى وأمضى حيث لا حى ماضيا
وأنحر للشرب الكرام مطى وأصدع بين القيتين رداثيا

(١) أولها : ألا ليت شمرى هل أيتن لية يجنب النضا أزعجى القلاص التواحيا

ويقول ابو عبيدة : إن الذى قاله ثلاثة عشر بيتا والباقي منحول وله الناس عليه

وكنت اذا ما الخيل شمسها القنا ليقاً بتصريف القناة بنايا
وعادية سومَ الجراد وزعتها بكفى وقد أنحوا الى العوايا
كأني لم أركب جواداً ولم أقل لخلي كرى نقي عن رجاليا
ولم أسبا الزق الروي ولم أقل لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا (١)
وانظر الى هذه القصيدة التي تضاف الى البراء بن قيس الكندي وحدتي
بعد ذلك: أظن أن تيمياً يستطيع أن يثني على تميم بخير مما أثني به هذا الكندي
الموتور؟ بل أظن أن مضرياً يستطيع أن ينال اليمانية بشرّاً نالها به هذا
اليماني من قبيح المسبة؟

قتلتنا تميمٌ يوماً جديدا	قتلَ عاد وذاك يومُ الكلاب
يوم جتنا يسوقنا الحين سوقا	نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرت في الأزود والمذاحج طرا	وبكيل وحاشد الانياب
وبني كندة الملوك ولحم	وجذام وحمير الأرباب
ومراد وخثعم وزيد	وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا	فلقينا البوار دون النهاب
لقينا أسودٌ سعد وسعدٌ	خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وثاق	أرقب النجم ما أسينغ شرابي
خائفا للردى ولولا دفاعي	بمئين عن مهجتي كالهضاب
لسقيت الردى وكنت كقومي	في ضريح مغيباً في التراب
تترف الدمع بالعويل نسائي	كنساء بكت قتيل رباب
فلعيني على الآلي فارقوني	درر من دموعها بانسكاب
كيف أبغى الحياة بعد رجال	قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث	ويزيد الفتيان وابن شهاب

(١) راجع هذه القصيدة في المقطعات اللغوية والأغاني جزء ١٥، صفحة ٧٥

في مئين نعدّها ومئين بعد ألف منوا بقوم غضاب
برجال من العرائين شم أسدحرب بمحوضة الأنساب (١)
وهذه القصيدة التي تضاف الى وعلة بن عبد الله الجرمي أبلغ من قصيدة
البراء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعي على ايمانية . وكلتاها تشتركان
في ضعف اللفظ وسقمه ، وسوء النظم حتى ان التكلف ليلس فهما لمسأ ، كما يلبس
في المنظومات العلية، ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص ،
قال وعلة :

عدلتى نهد فقلت لنهد حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء و تميم صقورها و ويزأها
لا تلوموا على الفرار فسعد يا لنهد يخافها من يراها
إنما هما الطعان اذا ما كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجاً حديثاً مشاعا مثل طسم وحمير و صداها
يا القحطان وادعوا حتى سعد وابتغوا سلها وفضل نداها
ان سعد السعود أسند غياض باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حارين كعب وبنو كنة الملوك أباهها
أسلبوا للنبون عبد يغوث و بعض الكبول حولاً يراها
بعد ألف سقوا المنية صرفا فأصابت في ذلك سعد منهاها
ليت نهداً وجرهما ومراداً والمذاحيج ذو أناة نهاها
عن تميم فلم تكن فقع قاع تبتدرها ربابها و منهاها (٢)

وليس خيراً من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه
الى الصحة ما يضاف الى 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 العصية اليمانية أو العصية الربعية هي التي أنطقت أولئك الشعراء بهذا الشعر لدم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربيعين من ناحية أخرى. ولنضرب لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذي يضاف الى معد يكرّب بن الحارث في رثاء أخيه شرحبيل :

إن جنبي عن الفراش لنابي كتجافي الأسرّ فوق الظراب
من حديث نمي إلى فلا تر فأعيني ولا أسبغ شرابي
مرة كالذعاف اكتمها لنا من على حرّ ملة كالشهاب
من شرحبيل اذ تعاوره الأراما حفي حال لذة وشباب
يا ابن امي ولو شهدتك اذ تدعوتنما وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجرى ظباه من دماء الأعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبرز ثيابي
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يُتقين بالأذئاب
ويحكّم يا بني أسيد إني ويحكّم ربكم ورب الرباب
أين معطيكم الجزيل وحا يكّم على الفقر بالمئين اللباب
فارس يضرب الكتبية بال سيف على نحره كنضح المذاب
فارس يضرب الكماة جرى تحته قارح كلون الغراب (١)

وأنت تستطيع أن تأحق بهذا الشعر في غير تردد ولا اضطراب ما يضاف الى المضربين أنفسهم مما يتصل بيومي الكلاب وغير يومي الكلاب، من هذه الأيام التي كانت بين اليمانية والمضربية قبل الاسلام. فشكل هذا الشعر من اتجال القصاص وتكلفهم قصدوا به الى الفكاهة حيناً، والى تزيين القصص وتكميله حيناً آخر، والى نشر الدعوة والترويج للعصية مرة ثالثة. وسترى حين تتقدم في قراءة هذا الكتاب أنا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة

كثيرة من الشعر الذى يتصل بالمواقع والأيام التى كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية. ولكن بين اليمنيين والربيعيين من ناحية والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذى يضاف الى اليمنيين والربيعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الأيام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجى ، وقل أن تعرف لأولئك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذة وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التى كانت تضاف الى قبيلته . بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضريين ، فلمهم شعرهم الذى لا شك فى أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعى وتكلف ، لهم شعرهم الذى يتصل بالقصص والأيام والعصيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالعصيات ، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة ، ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر إذا فكرت مختلف ، فخط اليمن من هؤلاء الشعراء قليل ، أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها فى الجاهلية شاعر إلا امرؤ القيس وسترى رأيتا فيه . وليس لها فى الاسلام شاعر فحل ، وإنما شعراء اليمانية فى الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخى صحيح كوضّاح اليمن ، أو هم ضعاف متأخرون فى الطبقة ، وإنما يزيد العصر الأموى وصدر الاسلام ، فأما فى العصر العباسى فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالى أنفسهم ، فلا ينبغي إذاً أن يعتدّ بالطائمين ولا بالسيد الحميرى فهؤلاء كانوا كأبي نواس وابن الرومى والمتنبى - الذين لم يكونوا من العرب فى شيء - قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة ، وقالوه فى غير لغتهم الطبيعية ، أو قل إنهم قالوه فى هذه اللغة التى أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الادب .

ليس لليمن فى الجاهلية شعراء ، وحظها من الشعر فى الاسلام قليل ضئيل ، وذلك ملائم لطبيعة الأشياء ، فلم تكن اللغة العربية لغة اليمن فى الجاهلية ، فلما

جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية ، ويتكلف الشعر فيها ، فكان حظهم في هذا كحظ الموالي من الفرس الذين تعلموا العربية ، وتكلفوا الشعر فيها ، لأسباب سياسية وعصية كما رأيت في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في الاسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة ، متصلين بالأحزاب والعصيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعرَ اليمانية وشاعرَ عبد الرحمن بن الأشعث خاصة (١) وقد قتله الحجاج .

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

وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة وفناً ، وكان كل شيء يدل

على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة عقلية فنية في هذا الاقليم من جزيرة العرب ، فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها ، وكثر عدد الشعراء وكثر النابهن منهم ، واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموي وصدراً من العصر العباسي فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر ، أصيل وطبيعي ، نشأ كما ستري حين نهضت مضر ، وقوى حين قويت هذه النهضة ، وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر في الاسلام الى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة ، بينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة ففوات حظ اليمنيين والربيعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بفوات قربهم من أهلها واستعدادهم لاتقانها وحظهم من الفن الأدبي .

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

وهنا اعتراض نظنه آخر سهم في كنانة أنصار القديم، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء، فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاة شعراء، وهذه القبائل كلها يمنية، وقد صح لهؤلاء الشعراء - فيما يظن - شعر كثير. ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسّان 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 ساسلة تشبه سلسلة زهير، وكان الأحوص الأنصاري من نوابغ الشعراء. وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون، ليسوا أقل حظاً في الاجادة من شعراء مضر، ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير. وكل هذا حق، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر لأن هذا الشعر مضري، ولأن أصحابه مضريون فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون، ولأنصار القديم أن يعدّوهم يمينين، ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً ثبت لنا هذه اليمينية، وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز، ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم الى الحجاز، بل لا نعرف متى قدموا الى الحجاز، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى، وهذا كل ما نريد عندما نذكر المضريين، فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضر وربيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التي كان يفهمها النسّابون، وإنما هي ألفاظ شاعت وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة، وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة في الحجاز ونجد. فاذا ذكرنا مضر فإنا نريد هؤلاء العرب الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهر أحياتهم الأدبية. ومن

الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى ايطاليا . وقل مثل ذلك في كل هذه الأحاديث التى 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 فى حقيقة الأمر ، لكننا متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر ، واستقرت فيها ، فنلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة . وهى أن لغتنا هى هذه اللغة العربية القرشية ، لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون .

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

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض فى غير تردد كل ما يضاف الى اليمن وأهلها من شعر، ولكننا لانستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخراً، والذى اعتدت به العرب كلها فى عصر من العصور ، حتى اختلفت فى أنه أكبر شعراء العصر الجاهلى هو امرؤ القيس ، نقول لانستطيع 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 شعرا ، ولكنهم لا يروون هؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الآيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يفتنى ، وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقدم الزمن وقلة الحفاظ . وقد رأيت في الكتاب الماضى أن قليلا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء يتهمى 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 حندجا . وقد كان اسمه قيساً . وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه حجرا أيضا . وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مهلهل وكليب ، وكان اسم أمه تملك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبى وهب ، وكان يعرف بأبى الحارث ، ولم يكن له ولد ذكر ، وكان

يُتد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ، ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ، وكان يعرف بنى القروح .
وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأى شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج ابن 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 أراى مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها ، ولكن الكثرة في العلم لا تغنى 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 تغنى شيئاً .

وإذا فليس من سبيل إلى أن تقبل 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 الاتحال وتكلف القصص .

وإذا 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 المدوّنين والقصاصين . فأكبر الظن إذاً أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً . وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا 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^ص وعلى رأسه الأشعث بن قيس^(١) ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول^٢ — السيرة — الى النبي أن يرسل معهم مفسّماً يعلمهم الدين . ونحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في التجير وأنزلها على حكمه، وقتل منها خلقاً كثيراً، وأوفد منها طائفة الى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأتاب وأصهر الى أبي بكر وتزوج أخته أم فروة^(٢) وخرج — فيما يزعم الرواة — الى سوق الابل في المدينة فاستل سيفه ومضى في ابل السوق عقرًا ونحرًا حتى ظن الناس به الجنون ، ولكن دعاه أهل المدينة الى الطعام وأدى الى أصحاب الابل أموالهم وكانت هذه الجزرة الفاحشة وليمة عرسه^(٣) ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام، وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه في هذا كله^(٤) وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكره علياً على قبول التحكيم في صفين^(٥) ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة ، عليه وحده اعتمد زياد حين

(١) راجع تاريخ ابن كثير جزء ثالث صفحة ١٨٠

(٢) ابن خلدون ج ثاني ص ٦٧ الى ٦٩ وتاريخ الطبري ج ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها طبع مصر وتاريخ

ابن الاثير جزء ٢ صفحة ١٦٠ طبع بولاق

(٣) أسد الغابة ج ١ ص ٩٨

(٤) تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٥٩

(٥) المصدر نفسه

أعياءه أخذ حجر بن عدى الكندي ، ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة والبنين خاصة أثراً قوياً عميقاً مثل هذا الرجل في صورة الشهيد (١) 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 للزوال ، وكان سبياً 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 استياس فعاد إلى ملك الترك ، ثم غدر به هذا الملك فأسله إلى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر (٢)

أفتظن أن أسرة كذبه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية، وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل مامن شأنه أن يرفع ذكرها ويعد صوتها إلى ا ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم : كان له قاص يقاله له عمر بن ذر ، وكان شاعره أعشى همدان (٣)

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 بثأر أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا متقهما لحجر

(١) الاغانى جزء ١٦ صفحة ٢ وما بعدها

(٢) راجع الكامل لابن الاثير ج ٤ ص ١٩١-١٩٣-٢٠٦-٢٠٧ والطبرى جزء ٨ صفحة ٢٩ و ٤٠

(٣) الاغانى جزء ٥ صفحة ١٥٣

ابن 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 منتقلاً في قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث منتقلاً في مدن فارس والعراق . وهي تمثل لنا امرأ القيس لاجئاً الى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً الى ملك الترك مستعيناً به . وهي تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدى في القصر (١) 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 .

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 لإرضاء هوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء 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 وإذاً ف شأنه شأن هذه القصة اتحل لتفسيرها أو تسجيلها ، واتحل لتمثيل هذا التنافس الفؤى 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 الى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لجاهلي ، قيل واتحل لهذه الأسباب التي

(١) راجع الكامل لابن الأثير جزء ١ صفة ١٨٥

أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا أحد القسمين . وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنونا من القول مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية ، ولنا في هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

و خلاصة 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 . ولكم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى عنه ، كما ينظرون إلى القصص والأساطير لأكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقاً . نريد أنه الملك الذي لا يعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان إليه . هو ضلُّ بن قُل كما يقول أصحاب المعاجم الغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متقلداً في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة ، والتجاء إلى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعائه بفلان ، وإن شيئاً مثل هذا يلاحظ في حياة هوميروس ، فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل في المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الاعراض والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية كلها يزعم لنفسه أنه ضيف هوميروس أو نضاه أو أجاره أو عطف عليه .

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

العربية في الاسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحسن القدماء بعض هذا ، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموء حين لجأ اليه منحولة ، نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموء (١) وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها ، وإنما نحل القصة كلها واتحل ما يتصل بها أيضا : نحل قصة ابن السموء الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبي تسليم أسلحة امرئ القيس ، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموء وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تركتني بعد ما علقت	حيالك اليوم بعد القد أظفاري
قد جلت ما بين بانقيا إلى عدن	وطال في العجم تردادي وتسياري
فكان أكرمهم عهدا وأوثقهم	مجداً أبوك بعرف غير إنكار
كالغيث ما استطروه جاد وابله	وفي الشدائد كالمستأسد الضاري
كن كالسموء إذ طاف الهمام به	في جحفل كهزيع الليل جرار
اذ سامه خطتي خسف فقال له	قل ما تشاء فاني سامع حار
فقال غدر وئسكل أنت بينها	فاختر وما فيهما حظ لمختار
فشك غير طويل ثم قال له	اقتل أسيرك إني مانع جار
أنا له خلف إن كنت قاتله	وإن قتلت كريماً غير غوار
وسوف يعقبنيه إن ظفرت به	رب كريم وبيض ذات أطهار
لا سرهن لدينا ذاهب هدرأ	وحافظات إذا استودعن أسراري
فاختار أذراعه كى لا يسببها	ولم يكن وعده فيها بختار (٢)
ثم كانت هذه القصة المتحولة سبباً في اتحال قصة أخرى هي قصة ذهاب	

(١) الاغانى ج ٨ ص ٧٠

(٢) الاغانى ج ٨ ص ٧٩ ، وراجع أيضا ترجمة الاعشى في طبقات الشعراء لابن قتيبة ص ١٣١

امرىء القيس الى القسطنطينية ، وما يتصل بهامن الأشعار. متحلة هذه القصيدة
الرائية الطويلة التي مطلعها :

سمالك شوقٌ بعد ما كان أقصرا وحلت سُليبي بطن ظلي فعرعرا
متحل هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحتام مع قيسر ، والذي
نزه هذا الكتاب عن روايته ، متحل هذا الحب الذي يقال إن امرأ القيس
أضمره لابنة قيسر متحلة هذه الأشعار التي تضاف إلى امرىء القيس حين
أحس السم وهو قافل من بلاد الروم .
كل هذا متحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ، لتلك الأسباب
التي قدمناها ..

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على اتحال هذا الشعر ، فقد نحب
أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيسر حتى دخل معه الحمام
وقتن ابنته ، ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ، ولم يظهر لذلك أثر ما في
شعره ١٩ لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ،
لم يصف هذه الفتاة الأمبراطورية التي قتها ، 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 السداجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن
شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرىء القيس في رحلته إلى
بلاد الروم وقفوله منها .

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

الاولى : قفانك من ذكرى حبيب ومنزل

الثانية : ألا انعم صباحاً أيها العليل البالي

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر، والاضطراب فيه بين، والتكلف والإسفاف فيه يكادان يلبسان باليد. وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لأدري كيف يتخلص منها أنصار القديم، وهي أن امرأ القيس - إن صحت أحاديث الرواة - يَمَنِيْ، وشعره قرشى اللغة، لافرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعرابه 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 تثبته إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس. ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه متحلل.

وإذا فنحن ندور: تثبت 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 نفعل - إلا أن كانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قدمنا.

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس اليمني 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 أسماء

القول يدل على أنه يميني . فهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن تصور أن لغته الأولى قد بحيث من نفسه محواً تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة ، ونظن أن إضافة هذا الشعر الى 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 ، هي قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفسدت ما بين القيلتين الأختين بكر وتغلب (١) فن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب . ولا إلى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذا فأينما وجهت فلن تجد إلا شكاً : شكاً في القصة ، شكاً في اللغة ، شكاً في النسب ، شكاً في الرحلة ، شكاً في الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن تؤمن ونطمئن الى كل ما يحدث به القديما عن امرئ القيس انهم نستطيع أن تؤمن وأن نطمئن لو ان 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 الى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ 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 .

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

ولنظر في المعلقة نفسها ، فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة ؛ لانحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر . فانظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جداً ، والتي لا يثبتها 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 في عَرَصاتها وقيعناها كأنه حبُّ فُلُقُل
كأني غداة البين يوم تحمّلوا لدى سَمَرَاتِ الحى ناقف حنظل (١)

وهم يشكون في هذه الآيات :

وقربة أقوام جعلتُ عصامها على كاهل منى ذُلُول مَرَحَل
ووادٍ كجوف العير قفر قطعته به الذئب يعود كالخليج المعيل
فقلت له لما عوى إن شأنا قليل الغنى ان كنت لما تموّل
كلانا اذا ما نال شيئا أفاته ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل (٢)

وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبينما مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوراً على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله . وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لملنا على الشك في قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي ، فخيّل اليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضاً ، وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر . وأن تضيف إلى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك حرجاً أو جناحاً ، مادمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحاً في الشعر الجاهلي ، لأن كثرة هذا الشعر متحلة مصطنعة ، فأما الشعر الاسلامي الذي صحت نسبته لقائله فأنا أحمدي أي ناقد أن يعيب به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزعم أن وحدة القصيدة في بيئة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها في أي شعر أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجاً للشعر العربي ، مع ان هذا الشعر الجاهلي - كما قدمنا - لا يمثل شيئاً ولا يصلح الا نموذجاً لعبث القصاص وتكلف الرواة .

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

وليل كموح البحر أرخى سدوله على أنواع الهموم ليتلى
فقلت له لما تغطي بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والمخمس منهما بأى شيء آخر .

فاذا فرغنا من هذا الشعر الذي لا تكاد تختلف في أنه دخيل في القصيدة ، فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزائها الأولى : وهذه الأجزاء هي أولاً وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لهوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبه وما يتصل بذلك من وصف خليله ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه الى الصيد ، وما يتوسل به الى 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 اتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فالرواة يحدوثنا أن الفرزدق خرج في يوم مطير الى ضاحية البصرة فاتبع آثاراً حتى انتهى الى

غدير واذا فيه نساء يستحمن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل ،
وولي منصرفا ، فصاح النساء به : يا صاحب البغلة فعاد إليهن فسألته وعزّ من
عليه ليحدثهن بحديث دارة جلجل . فقص عليهن قصة امرئ القيس
وأنشدهن قوله :

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

(الآيات) (١)

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون لحشه وغلظته وأنه قد ايم على
هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه الآيات ،
فهى بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدثون بمثل هذه الأحاديث
يضيفونها الى القدماء وهم يتحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شيء ،
فلغة هذه الآيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر
إسلامى اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لحليلته ، وزيارته إياها ، وتشممه ما تجشم للوصول
إليها وتخوفها الفضيحة حين رأته وخرجها معه وتعفيتا آثارهما بذيل مرطها ،
وما كان بينهما من لهو فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأى شيء آخر .
فهذا النحو من القصص الغرامية فى الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره
احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى
هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتي ابن أبي
ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ
القيس ، مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرئ القيس فى طائفة من الشعراء فى
أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشىء هذا الفن
من الغزل الذى عاش عليه ابن أبي ربيعة ، والذى كوّن شخصية ابن أبي ربيعة

الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكدي شك في أن هذا الفن فيه ابتكره ابتكاراً، واستغله استغلالاً قوياً، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا في هذا القصص الغرامي الذي تجده في قصيدة امرئ القيس الأخرى : « ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالي » . ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس ، أضافه رواة متأرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقى الوصف . ولا سيما وصف الفرس والصيد ، ولكتنا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هي التي تضطرنا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرئ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسييل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا أم قالها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر ، وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فظموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه . فنحن نقبل أن امرئ القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما الى ذلك ، ولكتنا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي تجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منتحلة انتحالا . وهي القصيدة البائية التي يقال إن امرئ القيس أنشأ يخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين

في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فطلعتها :
خليلى مرّاً بي على أم جندب لنقضى لبانات الفؤاد المعذب
وأما قصيدة علقمة فطلعتها :

ذهبت من الهجران في كل مذهبٍ ولم يك حقاً كل هذا التجنب
ويكفى أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن
هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة ، بل على ألفاظ كثيرة ، بل على أبيات
كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذى يضاف الى علقمة
وبه ربح القضية يروى لامرئ القيس ، وهو :

فأدر كهن ثانياً من عنائه يمر كمر الرايح المتحلب
والبيت الذى خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة وهو :

فللسوطٍ ألهوب وللحاقِ درّةٌ وللزجر منه وقعُ أهوجٍ منعَبٍ (١)
وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصية
الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً غريباً
منظوماً في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملةً وتفصيلاً . وأكبر الظن
أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وإن أم جندب لم تحكم بينهما ، وإن القصيدتين
ليستا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك
الأسباب التى أشرنا فى الكتاب الماضى الى أنها كانت تحمل علماء اللغة على
الاتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعى يتنافسان فى العلم بالخليل ، ووصف العرب
إياها : أيهما أقدر عليه وأحقق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالها
أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية
المختلفة .

(١) انظر تحكيم أم جندب فى الألفاظ ج ٧ ص ١٢٨

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك ان 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 بيأتيه التي مطلعها :

طحا بك قلب في الحسان طروبُ بُعِدَ الشباب عصرَ حانٍ مشيبُ
وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الاسلام أى في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذي مهما تأخر 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 يحدثونا عن عبيد بشيء يقبل التصديق : إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات كان صديقاً للجن والسماء معاً ، عمره أطويلاً يصلون به إلى ثلاثة قرون ومات ميتة منكراً : قتله الثعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه . والرواة يعرفون شيطان عبيد واسم هذا الشيطان هييد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هييد ما كان عبيد ، وقدروا لهييد هذا شعراً وزعموا أنه أراد أن يلبس الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق ، ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو من لذة وعجب (١) ولكن كل ما تقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً . فالرواة يحدثوننا بأنه

(١) راجع مقدمة جمهرة أشعار العرب لقرشي

مضطرب ضائع، وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه «طبقات الشعراء»، أنه لم يبق من عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر (١) ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوبٌ فالقُطَيَّاتُ فاللَدَنُوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك (٢) ولكن رواية آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته ، وفي استعطاف حجر على بنى أسد (٣) ويكنى أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها متحلة لا أصل لها ، وحسبك أنه ثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ علَّامٌ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلاحظ له من ضحة فيما نتمتده . وذلك أن فيه إسفاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم . ويكنى أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

يا ذا المخوفنا بقة لى أليه إدلالا وحيناً

أزعمت أنك قد قتلنا سراتنا كذبا ومينا (٤)

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

ولولا أننا توثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه ، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر وإذا فكل شعر امرئ القيس الذى يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضا كشعر عبيد .

(١) صفحة ١ (٢) صفحة ٣١ (٣) الاغانى ج ١٩ صفحة ٥٧

(٤) الاغانى ج ٧ ص ٨٥ ومخارات ابن السجري صفحة ٩٠

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

الأولى : « طحا بك قلب في الحسان طروبُ ،

والثانية : « هل ما علمت وما استودعت مكتوم ،

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



عمرو بن قبيصة — مهلهل — جلييلة

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 عمرو بن قبيصة . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة (١)

ولابد 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 قبيصة شهاً غريباً ، فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذي لا يعرف عنه شيء قلنا إنه ضلُّ بن قُلِّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قبيصة عمراً الضائع ، فأما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس إلى القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو إذا عمرو الضائع ، لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قبيصة ضائع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس

(١) الاغنى جزء ١٦ صفحة ١٥٨

ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما وضعت لكل من صاحبه قصة وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبه الشعر أيضاً .
قال الرواة : إن ابن قتيبة عُمّر طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه (١) .
قال ابن سلام : إن بنى أقيش يدعى بعض شعر امرىء القيس لعمره بن قتيبة وليس ذلك بشيء (٢) . وفي الحق ان هذا ليس بشيء ، فان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمره بن قتيبة كما لا يمكن أن يكون لامرء القيس فهو شعر محدث محمول .

وإذا كان عمره بن قتيبة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم ، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرىء القيس الذي لم تقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قتيبة قال الشعر في شبابه الأول ، وإذا 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 امرىء القيس . وكان امرأ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدىء بامرء القيس فى الجاهلية وختم بأبى نواس فى الاسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قتيبة 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 اذا غاب زوجها

لأمر من أموره أرسلت إلى الفتي، فلما جاء دعتة إلى نفسها، فامتنع إرفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر وانصرف. ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيط وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الاثر، 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 نروي لك منه طرفاً لتبلس يدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد:

خليلى لا تستعجلا أن تزودا	وأن تجمعا شملى وتتنظرا غدا
فما لبى يوماً بسائق مغتم	ولا سرعتى يوماً بسائقة الردى
وإن تنظرا في اليوم أفض لبانة	وتسوجبا متاعاً على وتحمدا
لعمرك ما نفس بجد رشيدة ^٢	توامرنى سويماً لأصرم مرثدا
وان ظهرت منى قوارص جمّة	وأفرغ من لؤمى، مراراً وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول باغ كادنى متجهدا
لعمري نعم المرء تدعو بخلة	إذا ما المنادى فى المقامة نددا
عظيم رماد القدر لا متعبس	ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وان صرحت كحل وهبت عريّة ^٣	من الريح لم تترك من المال مرقدا
صبرت على وطء الموالى وخطبهم	إذا ضن ذو القربى عليهم وأخذما
ولم يحم حرّم الحى إلا محافظ	كريم الحيا ماجد غير أجردا (٢)

ونظن أن النظر فى هذه القصة وفى هذه القصيدة يكفى ليقنتع القارىء بأننا أمام شيء متحل متكلف لاحظ له من صدق، وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذى يقال إن عمرو بن قبيصة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به

(١) الاغانى ح ١٦ ص ١٥٨ (٢) المصدر نفسه

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

كأني وقد جاوزتُ تسعين حِجَّةً خلعتُ بها عنى عِنانَ الجِلمى
على راحتينِ مرَّةً وعلى العصا أنوءُ ثلاثاً بعدهنَّ قِيامى
رمتني بناتُ الدهر من حيث لا أرى فما بال من يُرْمى وليس برام!
فلو أن ما أُرْمى ببئيل رميها ولكننا أُرْمى بغير سهام
إذا مارآنى الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهام
وأفتى وما أفتى من الدهر ليلة وما يُفِن ما أفنيت سلك نظامى
وأهلكنى تأميل يومٍ و ليلةٍ وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعام (٢)

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قيس إلى صاحبيه الضائعين ؛
- عبيد وامرئ القيس - ، وأن نتقل إلى مهمل ، لئرى ماذا يمكن أن يثبت
لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه . فيجب أن نبلغ
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 طوّلت ونمّيت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس بين
ريعة ومضر من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهمل
في حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار
ما نميت هذه القصة وطوّلت فيها . ولسنا نشكر أن خصومة عنيفة كانت بين
القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة

(١) الأغانى ج ١٦ ص ١٥٩ (٢) المرجع نفسه

قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الادية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلُّوها استغلالاً قوياً، ووجدت بكر وتغلب وريعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال. ولم لا؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الاسلام؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبوتوا لأنفسهم في قديم العبد- 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 اطفيان اللخمين في العراق والغسانيين في الشام، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار. لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام، ولربيعة قديم العرب قبل الاسلام. فاذا لاحظت الى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام نبي أمية وما كان من الخصومة الادية بين جرير شاعر مضر الذي يقول:

إنّ الذي حرم المكارمَ تغلباً جعل النبوةَ والخلافةَ فينا
هذا ابن عمي في دِمَشقَ خليفة لو شئتُ ساقكمُ إلى قطيناً
وبين الأخطل الذي يقول:

أبني كُليبٍ إنّ عمّي اللدا قتل الملوكة وفككا الأغلال
تقول إذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تصوّر
كثرة الانتحال في القصص والشعر حول ربيعة عامة، وحول هاتين القبيلتين
من ربيعة خاصة، وهما بكر وتغلب على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً
من الشك فيما كانت تحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب.
ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهمل بأوضح من شخصية امرئ.

القيس أو عبيد أو عمرو بن قتيبة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي إلى الأساطير أقرب منها إلى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلاً كان يتكثر ويدعى في قوله بأكثر من فعله (١) والحق أن مهلهلاً لم يتكثر ولم يدع شيئاً ، وإنما تكثرت تغلب في الاسلام ونحلته مالم يقل ، ولم تكثف بهذا الالتحال بل زعمت أنه أوّل من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحست مانحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم : وهو أن في هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ، فزعمت أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلاً ، لأنه هلهل الشعر ، والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هلهلِ النسج كاذبٍ (٢)

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط ، ولكنتنا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قتيبة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي ؛ فقد كانوا جميعاً مهلهلاً إذاً . غير أننا لانستطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف ، وفي الشدة واللين ، وفي الاغراب والسهولة . وإذا فن الذي هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والمتحطين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الاسلام .

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

أليتنا بنى حُسمٌ أنيرى إذا أنت انقضيت فلا تحورى
فان يك بالذئائب طال ليلي فقد أبكى من الليل القصير

فلو نُبش المقار عن كُليبٍ لأخبر بالذئابِ أى زير
ويوم الشعمين لقرّ عيناً، وكيف لقاؤ من تحت القبور
على أنى تركت بواردات بُجيراً فى دم مثل العير
هتكت به بيوت بنى عباد وبعض الغنم أشقى للصدور
على أن ليس يوفى من كليب إذا برزت مخبأة الخدور
وهمام بن مرّة قد تركنا عليه القُشْعَمَان من النسور
بنوء بصدرة والرمح فيه ويخلجه خدبٌ كالبعير
فلولا الريحُ أسمعَ من بُحْجَرٍ صليلِ البيضِ تُقْرِع بالذكور
فدى لبنى شقيقه يوم جادوا كأسد الغاب لجت فى الزهير
كأن رماهم أشطانُ برّ بيد بين جاليتها جرور
غداة كأننا ونبى أيننا بجنب عُنيرة رَحِيَا مَدِير
تظلُّ الخيل عاكفةً عليهم كأنَّ الخيل تُرْحَض فى غدِير (١)
أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرّد
قافيته، وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ فى شيء ولا يظهر عليه
شيء من أعراض القِدَم أو بما يدل على أن صاحبه هو أول من قصّد القصيد
وطول الشعر؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة
اللفظ ولينه، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدر
إلا على مبتذل اللفظ وسوقيته؟

ولسكتنا لا نريد أن نترك مهاملاً هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه
جليلة التى رثت كلياً - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر
أو شاعرة فى هذا العصر الحديث أن يأتى بأشده منه سهولة ولينا وإتدالا،

مع أننا نقرأ للنخساء وليل الأخيلية شعراً فيه من قوة المَن وشدة الأسر
ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جليبة :

يا بنة الأقوم إن شئتِ فلا تعجلى باللومِ حتى تسألى
فاذا أنت تينت الذى يوجبُ اللومَ فلومى واعذلى
إن تكن أخت امرىء ليمت على شفقٍ منها عليه فافعلى
جلّ عندى فعل جَسَّاسِ فيا حسرى عما انجلى أو ينجلى
فعل جَسَّاسِ على وجدى به قاصمِ ظهري ومُذَنِّ أجلى
يا قتيلا قَوْضِ الدهرِ به سَقَفَ بَيْتَى جميعاً من عِلِّ
هدم البيت الذى استحدثته واثنى فى هدمِ بَيْتِ الاوّلِ
ورمانى قتله من كَثَبِ رمية المصنّى به المستأصلِ
يانسأى دونكَنَّ اليومِ قد خصتى الدهرِ برزه معضلِ
خصى. قتل كليب بلظى من ورأى ولظى مستقبلى
ليس من ييكى ليوميه كمن إنما ييكى ليوم ينجلى (١)
وقد أعرضنا فى كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما نظن أن أحداً يرتاب
فى أنها مصنوعة متكلفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناه تكفى
لنضيف فى غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه الى ابن أخته امرىء القيس .
وقد فرغنا من امرىء القيس ومن يتصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ
من الشعراء أنفسهم ، فلا بدّ من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .
وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين ، إن خشينا ألا يقتصر
الشك على امرىء القيس وشعره .

٥

عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب
المعلقات لاتجاوز ربيعة ، بل لاتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حيتا بكر
وتغلب . فعدرو بن كلثوم تغلبي ، 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 جدّه مهلهل ؛
فقد كانت أمه ليلي بنت مهلهل .

وقد أحبط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته ، بل في مولد أمه بطاتفة من
الأساطير لا يشك أشدّ الناس سداجة في أنها لون من ألوان العيب والاتحال :
زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلي أمر برأدها فأخفتها أمها ، ثم نام فأتاه
آت وتبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن
ابنته فقيل وُتدت فكذب والح فأظهرت له ، فأمر باحسان غذائها . ثم
تزوجت كلثوما ، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها 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 أحبط بطاتفة 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 له عقبا كان باقيا إلى أيامه (١)

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصا من أشخاص التاريخ أم بطلا 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 ملكا من ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور ، وذلك حين بنى عمرو بن هند هذا واتى به الطغيان إلى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلي بنت مهمل أم عمرو هذا ، قال الرواة : فطلبت هند أم الملك إلى ليلي بنت مهمل أن تناولها طبقاً ؛ فأجابتها ليلي : لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها ؛ فصاحت ليلي : واذلّاه يا لتغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنبهوا قبة الملك وعادوا إلى باديتهم (١)

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 المنذروبن تغلب من ناحية ، وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لونا 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 يتحلل مع هذه الأحاديث . وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهمل لا يمكن يتكبر وحده وإنما أورت التكبر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلننا نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الاسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون في بعضها ،

وهم يختلفون في الآيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم ، أم قالها عمرو بن
عدى بن اخت جذيمة الأبرش ؟ فأما الذين يضيفون هذه الآيات لعمرو
ابن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هُيَّ بصحنك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قفى قبل التفرُّق يا ظعينا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صدت الكأس عنا أمَّ عمر وكان الكأس مجراها اليمين
وها شرُّ الثلاثة أم عمرو بصاحك الذي لا تصبحينا
وانت حين تمضى في القصيدة ترى فيها آياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة
وفي آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر
الجاهلي؛ مصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً
سهلاً لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً وفخراً لا بأس به لولا أن
الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به إلى السخف كقوله :
إذا بلغ الرضيع لنا طعاماً تخبره له الجبابرُ ساجدنا
وستجد فيها آياتاً تمثل إباء البدوي للضميم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :
ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهلن فوق جهل الجاهلينا
قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضميم . ولكنني أسرع فأقول إنه
لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد
الممل :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهلن فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهلمات واللامات ، واشتد هذا الجهل حتى
حمل . وهم يحملون على الأعتى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . لكننا

نشك في صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى .

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

قفي قبل التفرق ياظفينا نخبرك اليقين وتخيرنا
قفي نسألك هل أحدث صرماً لو شك البين أم خنت الأمانة
يوم كرهته ضرباً وطعناً أقر به مواليك العيون
وإن غداً وإن اليوم رهنٌ وبعد غد بما لا تعلمنا
تربك اذا دخلت على خلأه وقد أمنت عيون الكاشحينا
ذراعى عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جئنا
وتدياً مثل حق العاج رخصاً حصانا من أكف اللامينا
ومتنى لذته سمقت وطالت روادفها تنوء بما ، ولينا
وما كمة يضيق الباب عنها وكشحا قد جنت به جنونا
وساريتي بلنظ أو رخام برن خشاش حليها رينا
واقرا هذه الآيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأرقام أنا تضعضنا وأنا قد وينا
ألا لا يجهل أحدنا علينا فنجهل فوق جمل الجاهلينا
بأى مشيئة عمرو بن هند نكون لقيلكم فيها قطينا؟

باى مشيئة عمرو بن هند نُطِيع بنا الوشاةَ وتزدرينا ؟
تَهْدِدُنَا وَأُوْعِدُنَا رويداً متى كنا لأمك مَقْتُونَا ؟
فإنَّ قَاتَنَا ياعمرؤ أعيت على الأعداءِ قبلك أن تلتينا

وهذه الآيات :

ونحن التاركون لما سخطنا ونحن الآخذون لما رضىنا
وكنا الأيمنين إذا التقينا وكان الأيسرين بنو أيننا
فصالوا صولةً فيمن يليهم وصلنا صولةً فيمن يلينا
فأبوا بالنهاب وبالسبايا وأبنا بالملك مُصَفِّدِينَا
إليكم يابنى بكر إليكم ألمَّا تعرفوا منا اليقينَا

وهذه الآيات وقارن بينها وبين الآيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معدِّ إذا قُبِّبٌ بأبطحها بُيننا
بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتُلينا
وأنا المانعون لما أردنا وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رضىنا
وأنا العاصمون إذا أطعنا وأنا العارمون إذا عُصينا
ونشرب إن وردنا الماءَ صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطيناً

وهذه الآيات :

إذا ما المثلک سام الناسَ خسفاً أيننا أن مُنقرَ الذل فینا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرینا
ملائنا البرَّ حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفینا
إذا بلغ الرضيعُ لنا فطاماً تخرَّ له الجبابرُ ساجدینا

أمن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان

بكر—فيما يقول الرواة—ومحاميها والذاتد عنها بين يدى عمرو بن هند أيضاً

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

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

فلسكنا بذلك الناس حتى ملك البندر بن ماء السماء
فالقافية كلها مرفوعة الا هذا البيت . ولكن الاقواء كان شيئاً شائعاً حتى عند الشعراء الاسلاميين ، الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . نقول إن قصيدة الحارث أمّتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نُظمتنا في عصر واحد — إن صح ما يقول الرواة — فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند . فقرأ هذه الآيات للحارث وقارن بينهما في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملك أضرع البرية لا يو	جد فيها لما لديه كفاء
ما أصابوا من تغلي فطلو	ل ، عليه إذا أصيب العفاء
كتكاليق قومنا إذ غزا المنة	نرهل نحن لابن هند رعاء ؟
إذ أحل العلياء قبة ميسو	ن فأدنى ديارها العوّصاء

فأوتت له قرأضيةً من كل حي كأنهم ألقاه
فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ تشقى به الأشقياء
إذ تمنونهم غروراً فساقه هم لإيكم أمنية أشراء
لم يغروكم غروراً ولكن رفع الآل شخصهم والضحاء
وانظر إلى هذه الآيات يعبر فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم، لم
يتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يه نم غازيهم ومنا الجزاء
ليس منا المضربون ولا قيه س ولا جندل ولا الخدء
أم جنايا نبى عتيق فمن يه در فانا من بهم برمآء
أم علينا جرى العباد كانه ط يجوز المحمل الأعباء؟
وثمانون من تميم بأيديهم رماح صدورهن القضاء
تركوهم ملحبين وآبوا بنهاب يصم منها الخدء
أم علينا جرى حنيفة أم ما جمعت من محارب غيراء
أم علينا جرى قضاة أم ليه س علينا فيما جنوا أنداء
ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جمع لهم شامة ولا زهراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيماً في جودة اللفظ وقوة المتن
وشدة الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما
متحلتان . وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم
يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا . فالذى انتحل قصيدة الحارث بن حلزة
كان من هؤلاء الرواة الأقوياء ، الذين يحسنون تغيير اللفظ وتنسيقه ، ونظم
القصيد في مائة 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
القييلتين في الإسلام لافي الجاهلية .

٦

طَرَفَةُ بن العبد - المَتَلَسُّ

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة بن العبد والمتلس . وإنما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل . فقد زعموا أن المتلس . كان خال طرفة (١) . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما ، ذلك أن لطرفة والمتلس أسطورة لمج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة . وهم يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى طبيعة الانسان :
زعموا أن هذين الشاعرين هَجَّوْا عمرو بن هند حتى أحقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين وأومهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ، فخرجا يقصدان إلى هذا العامل . ولكن المتلس شك في كتابه فأقرأه علاماً من أهل الحيرة فإذا فيه أمر بقتل المتلس فالتقى كتابه في النهر ، والح على طرفة في أن يفعل فعله فأبى ، واقرق الشاعران ؛ مضى أحدهما إلى الشام فنجا ، ومضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت (٢) . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت إليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الاتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلس حين هرب إلى الشام وأقلت من الموت

(١) طبقات ابن سلام ص ٣٦ واللائحى جز ٢١ ص ١٢١

(٢) اللائحى ج ٢١ ص ١٢٥ وما بعدها

فأقسم لا يطعم حب العراق . واتصل هجاء المتلبس له^(١) .
والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين . بل لم يروا ابن
سلام للتلبس شيئاً ولم يسم له قصيدة ، فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في
موضع : إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لها إلا قصائد بقدر عشر .
واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين ، وقال إنه قد حمل عليهما حمل
كثير . وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا
بيتاً واحداً . فأما طرفة فقد عرف له المطولة^٢ وروى مطلعها هكذا :

لخولة أطلال^٣ بيرة شهيد^٤ وقت بها أبكي وأبكي إلى الغد^٥
وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوث اليوم أم شاقك هر ومن الحب جنون مستقر
وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بواحدة^(٢)
يريد المعلقة . وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل على هاتين القصيدتين وقصيدة
أخرى مشهورة ، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بجزآزى يوم تحلاق^٦ اللعم
ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء ، وأنت إذا قرأت شعر طرفة
رأيت فيه ماترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ولا سيما
المضريين منهم من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الآيات المتصلة
فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعجم . ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ
أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربيعيين ؛ فنحن لم نجتمع شعراء
ريعية عفواً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن
بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً :
لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة ، فكيف شذ طرفة عن

شعراء ربيعة جميعا فقوى منته واشتد أسره، وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه، ودنا شعره من شعر المضرين ؟
وانظر في هذه الآيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضى الهمّ عند احتضاره	بعوجاء مرّ قال تروح وتغدى
أمون كالأواح الأران نصأتها	على لاجب كأنه ظهر بُرْجُد
جماليةً وجناء تردى كأنها	سفتجةٌ تبرى لأزعرَ أر بد
تبارى عتاقاً ناجيات وأنبت	وظيفاً وظيفا فوق موزٍ معبد
تربع القفّين في الشول ترتعي	حدائق مولى الأسيرة أعيد
تربع إلى صوت المهيّب وتقى	بذى خصل روعات أكلف مُلبّد
كان جناحي مضرحي تكنفا	حفافيه مُشكا في العسيب بمسرد

وهو يمضى على هذا النحو في وصف ناقه، فيضطرنا إلى أن ن فكر فيما قلناه - من قبل - من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أى شيء آخر. ولكن دع وصفه للناقة وقرأ :

ولست يحلال التلاع مخافة	ولكن متى يسترفد القوم أرفد
فان تبغى في حلقة القوم تلقى	وان تلمسنى في الحوانيت تصطد
متى تأتي أصبحك كأساً روية	وان كنت عنها ذاغنى فاغنّ وازدد
وان يلتق الحى الجميع تلاقى	الى ذروة البيت الشريف المصد
ندامى ييض كالنجوم وقينه	تروح إلينا بين بُرْدٍ ومجسد
رحيب قطاب الجيب منها ريفة	بجس الندامى بضة المتجرد
إذا نحن قلنا أسمعنا انبرت لنا	على رسلها مطروقة لم تشدد
أذارجعت في صوتها خلت صوتها	تجاوب أظآر على ريع ردى

فسترى في هذه الآيات لينا ولكن في غير ضعف، وشدة ولكن في غير عنف. وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا يفهم، ولا هو بالسؤفى

المتدل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شيء .
وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح
جلي : مذهب اللهو واللذة يعمد اليها من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع
من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم بريء من الآثم والعار على ما كان يفهمها
عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخورَ ولذتي ويعي وإشفاقي طريني ومُتلدي
إلى أن تحامتني العشيّةُ كلها وأفردت إفرادَ البعير المعبّد
رأيت نبيّ غبراء لا ينكروني ولا أهلُ هذالك الطّرافِ الممدد
ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغي وأن أشهد اللذات هل أنت مخلصي
فان كنت لا تستطيع دفع مني فدعني أبادرها بما ملكت يدي
ولولا ثلاث هنّ من عيشة الفقي وجدك لم أحفل متى قام عودِي
فهنن سبقي العاذلاتِ بشرية كميت متى ما نُعلّ بالماء تزيد
وكرّتي إذا نادى المضاف محبّاً كسيد الغضا نهبته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب يهكنه تحت الخباء المعمد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية، لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها
متكلفة أو متحلة أو مستعارة. وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة
الإلحادية الحزن والبأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال. هذه الشخصية
تمثل رجلاً فكرياً والبأس والخير والهدى فلم يصل إلى شيء، وهو صادق في
بأسه، صادق في حزنه، صادق في ميله إلى هذه اللذات التي يؤثرها. ولست
أدرى أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر؟ وليس يعني أن يكون
طرفة قائل هذا الشعر. بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر؛
وإنما الذي يعني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا اتحال، وأن
هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقه ولا يمكن أن يتصل به، وأن هذا

الشعر النادر الذي نعثر به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أننا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياء وروح .

وإذا فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة ، هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الايات وما يشبهها . ولنا نأمن أن يكون في هذه الايات نفسها ما دس على الشاعر دساً واتحل عليه اتحالا

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

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

فلندع طرفة ولنصل الى المتلس . وأمر المتلس أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا الى شعر ربيعة الذي قدمنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما في القافية ، فيكفي أن تقرأ سينته التي أولها :

يا آل بكرٍ ألاَّ لله أمكمُ طال التَّوَاءُ وثوب العجز ملبوس
لنحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها في أولها ، وقد يروى مطلعها :

كَمْ دُونَ مَيَّةٍ مِنْ مُسْتَعْمَلٍ قَذْفٍ وَمِنْ فَلَاحٍ بِهَا تَسْتَوِدِعُ الْعَيْسُ
وَلِلْمَتَلِسِ قَصِيدَةٌ أُخْرَى لَيْسَتْ أَجُودٌ وَلَا أَمْتَنُ مِنْ هَذِهِ ، وَلَعَلَّهَا أَدْنَى
مِنْهَا إِلَى الرَّدَاءِ ، وَهِيَ الَّتِي مَطَّلَعَهَا :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَرْءَ رَهْنٌ مَنِيَّةٌ صَرِيحٌ لِعَتَا فِي الطَّيْرِ أَوْ سَوْفَ يُرْمَسُ
فَلَا تَقْبَلُنَّ ضَيْمًا مَخَافَةَ مَيْتَةٍ وَمُؤْتَنًا بِهَا حَرًّا وَجِلْدُكَ أَمْلَسُ
وَيَقُولُ فِيهَا :

وَمَا النَّاسُ إِلَّا مَا رَأَوْا وَتَحَدَّثُوا وَمَا الْعَجْزُ إِلَّا أَنْ يَضَامُوا فَيَجْلِسُوا
وَرَبَّمَا كَانَتْ مَيْمِيَّةُ الْمَتَلِسِ أَجُودًا مَا يَضَافُ إِلَيْهِ مِنَ الشَّعْرِ ، وَهِيَ الَّتِي أَوْلَاهَا :
يَعْبِرُنِي أُمِّي رِجَالٌ وَلَا أَرَى أَخَا كَرَمٍ إِلَّا بَأَنَّ يَتَكْرَمَا
وَأَكْبَرُ الظَّنَّ أَنَّ كُلَّ مَا يَضَافُ إِلَى الْمَتَلِسِ مِنْ شَعْرٍ أَوْ أَكْثَرِهِ - عَلَى
أَقْلٍ تَقْدِيرٍ - مَصْنُوعٌ ، الْغَرَضُ مِنْ صَنْعَتِهِ تَفْسِيرُ طَائِفَةٍ مِنَ الْأَمْثَالِ وَطَائِفَةٍ
مِنَ الْأَخْبَارِ حَفِظْتُ فِي نَفُوسِ الشَّعْبِ عَنِ مَلُوكِ الْحَيْرَةِ وَسَسِيرَتِهِمْ : فِي
هَؤُلَاءِ الْأَخْلَاطِ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِ الْعَرَبِ الَّذِينَ كَانُوا يُسْكِنُونَ السَّوَادَ . وَلَا
أَسْتَبْعِدُ أَنْ يَكُونَ شَخْصُ الْمَتَلِسِ نَفْسَهُ قَدْ اخْتَرَعَ اخْتِرَاعًا ، تَفْسِيرًا لِهَذَا الْمَثَلِ
الَّذِي كَانَ يَضْرِبُ بِصَحِيفَةِ الْمَتَلِسِ ، وَالَّذِي لَمْ يَكُنِ النَّاسُ يَعْرِفُونَ مِنْ
أَمْرِهِ شَيْئًا ، فَفَسَّرَهُ الْقِصَاصُ وَاسْتَمَدُوا تَفْسِيرَهُ مِنْ هَذِهِ الْأَسَاطِيرِ الشَّعْبِيَّةِ
الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهَا غَيْرَ مَرَّةٍ .

٧

الأعشى

على أن ربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره في 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 يورخ 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، منفردة عن الإسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والقمار. وفي هذه القصة ان أبا سفيان قال له: ان بيننا وبين محمد هدنة. ففهم الذين أرخوا موت الأعشى ان أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديدية. ومهما يكن من شيء فالأعشى متأخر، وكل الأخبار التي تتصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً، فهم يذكرون انه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر العصر الجاهلي. ولهذا كله قيمته فقد كان الأعشى إذا يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشيء. والرواة يحدثوننا أن الأعشى كان يعيش في اليمامة، فليس هو إذن من ربيعة العراق وإنما هو أقرب الى 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 والاتحال، وبعضها يستنبط من آيات من الشعر شائعة على هذا

النحو الذى 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 آوى الى غار فسقطت على فه صخرة سدته ، ومات الرجل فيه جوعاً ، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه إلى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنم ، وهذا البيت هو :

أبوك قليل الجوع قيس بن جندل وخالك عبد من نخاعة راضع
والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لهُ ولذة وشراب ، يظهر لك فيما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك فى طائفة من الأخبار ، فقد روى عن بعض ولاة اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار فقصد الى هذه الدار ورأى القبر فاذا هو رطب ، فسأل عن ذلك فأخبر بأن القتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويمدون الأعشى واحداً منهم ، فاذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر فذلك علة رطوبته . واذا صح هذا الخبر فقد كان قتيان اليمامة فى القرن الأول للهجرة مسرفين فى اللهو مغرقين فى شرب الخمر لا يسترون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيلة واذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء القتيان مجتمعين . والظاهر أن هذا الخبر لاقية له إنما هو من هذه الأخبار التى تصل بما فى الأساطير من منادمة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدثوننا أيضاً بأن قتيان 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 روى من أنه أحجم عن الاسلام وآثر التريث بسنة ليستفد صباية من الخمر كانت بقيت له . على أن الرواة لا يعرفون - كما قلنا - من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بهض

التمثيل نشأته أو حياته كهلا وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى ، وهم امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب وهو أن امرأ القيس أشعر الناس اذا ركب ، والأعشى أشعرهم اذا طرب ، والنابغة أشعرهم اذا رهب ، وزهيراً أشعرهم اذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف الى امرئ القيس من وصف الخيل والصيد ، والى النابغة من الاعتذار ، والى الأعشى من وصف الخمر ، والى زهير من المدح . ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس غير ، وإنما كان الى ذلك صاحب لحو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار فحسب ، وسرى أن الاعتذار في شعر النابغة ليس شيئاً ، وإنما كان النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء ان صح ما يضيف اليه الرواة . والأعشى يصف الخمر ، ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدحه إن صح ما يضاف اليه من الشعر منوع كثير الفنون . وكان زهير بمدح ولكنه كان يصف ويشب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع اذا 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 فطبيعي . فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين متصلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما ستري

ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربعية ، ومن المعقول أن يؤثروا شعر هذين الشعارين ؛ وأحدهما فيما يقول الرواة يبنى خالص هو امرؤ القيس . والآخر ربيعي في نسبه ، ولكن شعره في اليمانية كثير وهو الأعشى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشعارين عند هذا الحد ، فأحد هذين الشعارين عراقى النشأة والمولد والشعر والحياة - انصح ما قدمناه من الفرض - وهو امرؤ القيس فقد لفقت قصته تليقاً في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث و اخترع 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 عظيمًا رفيع المسكاة في قومه ، ولكنه تكسب بشعره ففض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر اذا يفض من الشعراء ويحط من أقدارهم في الجاهلية ، ولكن التكسب بالشعر لم يفض من زهير ، ولم يحط من قدره ؛ لايحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يفض من الأعشى ولا يحط من قدره ، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مهيئاً ، ويغرى العرب بتملقه واصطناعه وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فادح النبي فاحتال في صده عن ذلك ، وجمع اليه أشراف قريش وأنذرهم ان لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمران أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبي فأشفقت قريش وجمعت مائة ناقة حمران ، وما كانت قريش تحب جمع التوق الحمر ، ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء .

وحسبك ما يروى من أخبار المخلوق الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في أن يضيّف الأعشى أو يهدى اليه ناقة أيسه وبرديه وزقا من الحمر حتى فعل

فأصبح عظيماً ضخماً الثورة

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها ، فرغبت الى الأعشى في أن يشيب
بواحدة منهن لعلها تنفقُ فشبَّب الأعشى باحداهن فتزوجت ، ثم شيب بالثانية
فوجدت قريناً ، ثم شيب بالثالثة فأسرع اليها الخاطبون ، وما زال يشيب
بين واحدة واحدة ، ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجن جميعاً (١)
كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يفض منه ولا حط
من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلاً إلا رفعه . يستشهدون
على ذلك بقصة الملقق ، وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه
وظفر الكلبى بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشرح بن السمؤال
في القصة التى قدمناها لك (٢)

وكانوا يقولون إنه لم يهجُ رجلاً الا وضعه يذ كرون هذا الكلبى
ويذ كرون 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 الاعشى بمتاعه . فلما كان في
بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره قال الأعشى:
تجيرنى من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال
علقمة : لا . فتحول الأعشى الى عامر بن الطفيل . وكان ينافس علقمة . فاستجاره
فأجاره عامر . قال الأعشى : تجيرنى من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال
الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال الأعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال
عامر : ان مت في جوارى أرسلت ديتك الى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت

أنك تجيرني من الموت ، واتصل بعامر وفضله على علقمة في قصيدته المشهورة (١) :
علقم ما أنت الى عامر الناقض الأوتار والواتر
وهجا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها :

تبتون في المشى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثي بين خمائصاً
ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلي فوقع في بلاده وأتى به الى
علقمة فاعتذر واستعطف ومدح وعفى عنه غلقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقائه ، ومرة
أخرى غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة
ذا فائش الحميري بلاميته التي أولها :

إن محلاً وان مرتحلاً وان في السقر إذ مضوا مهلاً
والتي يقول فيها :

الشعر قلدته سلامة ذا فاش والشىء حيثما جعلنا
فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبوغة قد ملئت عنبراً ،
وقال له : إياك أن تخدع عما فيها فوردا الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء ،
فاجتمع له من مدح سلامة ذى فائش أربعائة ناقة حمراء غير الحلال (٢)
والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال قد مدح الناس جميعاً
بشعره ، وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوّفت للبال آفاقه عمان فحمص فأورشلم
أتيت النجاشي في داره وأرض النيط وأرض العجم
وأكبر الظن أن الرجل لم يطوّف هذا التطواف ، ولم يأت النجم النجاشي
ولا أرض النيط ولا أرض العجم . ولعله إن فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز أن
مدح طائفة من أشرف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن بما يليهما وفي

الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون أنه وصل إلى كسرى ومدحه
وأخذ عطائه . وهم يتفكرون برواية هذه القصة وهي أن كسرى سمعه يتغنى
بقصيدته في المخلق وأولها :

أرقتُ وما هذا السُّهاد المورقُ وما بي من سقم وما بي تحشُّقُ
فلا فسر له البيت قال : إن كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو
نص (١)

ونحن اذا حاولنا أن نحصى ما بقي من مدح الأعشى فنرى أن كثرة
هذا المدح منصرفة الى 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 بن المنذر أخا النعمان ، ثم مدح هودّة
ابن علي صاحب اليمامة وهو ربيعي ، ثم فخر هو في شعره بريعة وموقفها
من الفرس في ذى 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
النبى .

فاذا 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 الاسلام ، نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد
صنعت في الاسلام في الكوفة ، وكانت مظهر التحالف العنسي بين ربيعة
واليمن على مضر ، وما الذى يمنع القصاص والمتحالفين أن يستغلوا شاعراً
كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح

(١) طبقات ابن قتية طبع اردوياً ص ١٣٧

(٢) أغاني جزء ٨٠ ص ٨٢

(٣) أغاني جزء ٨ ص ٨٠

(٤) أغاني جزء ١ ص ٥٥

الأشراف من حمير وكنده وغيرها من القبائل اليمنية ، ثم بمدح أشراف ربيعة . وفي هذا كله مناهضة لجاهلية مضر ، بعد أن عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر في الاسلام وفيها النبوة والخلافة .

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضرين ، ولكنني قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح . وإن شئت أن أحدثك برأيي في صراحة وصدق فاني أشك شكاً شديداً في أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة ، إنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين ، واشتدت العصية حولها في الاسلام لا في الجاهلية فاتحلت هذه العصية من الشعر في مدح الرجلين وهما شيناً كثيراً حمل بعضه على الأعشى وبعضه على لبيد وبعضه على الحطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويكفي أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الأغاني لترى أنها قصة قد وضعت ورسعت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ، ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب أنا إذا لا أطمئن الى مدح الاعشى لهذين المضرين ، ستقول : ولكنه مدح المحاق الكلابي فرفعه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أكثر اطمئناناً الى قصة المحلق منى الى قصة عامر وعلقمة ، وإنما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقي لنا من مدح الأعشى قد اتحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمينية والربعية ، وكانت قصيدة المحلق هذه مظهرأ من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى . ومارأيك 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 ، ردىء النظم ، مهلهل اللفظ قليل المهارة في الاتحاح . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف الى الأعشى ، وأنها ولا سيما المدح فيها إلى نظم المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهذا السائل أين يممت فان لها من آل يثرب موعدا
فان تسألني عن فيارب سائل حفي عن الأعشى به حيث أصعدا
أجدت برجليها النجاء وراجعت يداها خناناً ليناً غير أحردا
وفيها اذا ما هجرت عجرفية اذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا
وأما اذا ما أدلجت قري لها رقيين جديا ما ينيب ومزفدا
فآليت لا أرثي لها من كلاله ولا من حقا حتى تزور محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأجمدا
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم تراحي وتلقى من فواضله يدا
له صدقات ما تغب ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا
اذا أنت لم ترحل بزاد من التقي ولاقت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كشله قرصد للأمر الذي كان أرسدا
فاياك والميتات لا تقرينها ولا تأخذن سهماً حديداً لتقصدا
وذا النُصب المنسوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
ولا تقرين حرة كان سرها عليك حراماً فانكحن أو تأبدا
وذا الرحم القربى فلا تقطعنه لعاقبة ولا الأسير المقيدا
وسبح على حين العشيات والضحي ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة ولا تحسبن المال للبره مخلدا^(١)
أنا إذن شديد الشك في كل ما يضاف إلى الأعشى من المدح ، أنهمه بأنه
مظهر من مظاهر العصية في الاسلام ، فاذا لم يكن بد من التماس شخصية
للأعشى فلست ألتمسها في هذا المدح وإنما ألتمسها في غيره من الفنون التي
تصرف فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً .

فلا أعشى غزل وله وصف للخمر وله وصف للصيد ، ولكنى أجد في
غزل الأعشى لينا شديداً أعرفه في شعر ربيعة ، وأعله بالكف والانتحال . وما
رأيت فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس في بيت
وأخشم في بيت وأشجعهم في بيت ، فأما بيت الغزل فقوله :

غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الرجل
وأما أخش بيت فقوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها ويلي عليك وويلي منك يا رجل
وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد قفلنا تلك عادتنا أو تنزلون فانا معشر نزل (١)
ولست أدري أحق أن الغزل والخنوة والشجاعة قد اجتمعت في هذه
الآيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها لينا شديداً
يقربها من هذا الشعر الربيعي الذي أشرت اليه غير مرة . وليس مطلع هذه
القصيدة نفسها بأقل لينا من هذه الآيات :

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل
وفي هذه القصيدة نفسها آيات لا تشك في أنها متحلة قد قصد بها الى
العبث والدعابة وهي :

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً غيرى وعلق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بنى عمها ميت بها وهل
وعلقتى أخيري ما تلامني فأجمع الحب حب كل تبيل
فكلنا مغرم يهذي بصاحبه ناه ودان ومنجول ومختبل
على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورصانة . وتجيد
مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالى وما تردّ سؤالى
ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب، فقد بدأها الشاعر بالغزل
وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح؛ مدح الأسود بن المنذر حتى إذا قضى
من هذا المدح وطره عاد الى الغزل ثم الى وصف الصيد فختم به القصيدة .
والمألوف أن يتخلص الشاعر إلى المدح فيمضى فيه حتى ينتهى من القصيدة .
فأما العدول عنه الى الغزل والوصف مرة أخرى فنريب، وأكبر الظن أن هذا
المدح قد أدخل في هذه القصيدة ادخالاً ولم يكن منها ولاسياً وأنت تقرأ هذا
المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لعرضنا عليك قصيدتين أوقصائد
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 الجاهلى وتصرف في فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف،
ومدح طائفة من أشرف العرب، ولكن العصية استغلت هذا المدح، ولعله
كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربيعين ومدحاً قليلاً
للمضريين . ولاشك في أن بين هذا الشعر الذى يضاف الى الأعشى مقطوعات
وأياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً، ولكن تمييز هذه الايات
والمقطوعات بما يحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشىء اليسير . على أن
هذا المنحول الذى يضاف الى الأعشى مختلف أشد الاختلاف فقيه الجيد
المتقن وفيه الضعيف السخيف، ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن
من اليسير تمييز ما ينتحله الرواة والمتكفون، بينما العسر كل العسر في تمييز
ما ينتحله العرب أنفسهم . وعندنا أنك تجد فى شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة
لهذا الشعر الذى تكلفه العرب والذى تكلفه الرواة المتأخرون .

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

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ، ولا الى أن نحلل شعرهم ، وإنما قصدنا الى أن نيسط 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 فرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لابدّ من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون اليه ويطلبونه .

على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

(الأولى) أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا الى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا في تحقيقه ، وهي : أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة انما هم يمنيون أو ربيعيون ؛ وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فإيروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة ؛ أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً ، والتي كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذا فحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد ، في عصور مختلفة - ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح - قد أحدثت نهضة عقلية

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

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

(الثانية) أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرعون من قراءته وفي
نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من
الكتاب ، وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين بأننا نتمهد الهدم تمهداً ، 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 ، وتغرق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم أساساً ، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهل لتصح عربيته وتثبت ألفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى 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 يطل هذا الشعر الجاهل ، أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم انفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره ، حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد كان حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته ؛ ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتقله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم .

الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟
أما نحن فطمشون إلى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والاتحال ، وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن -

الكتاب الخامس

شعر مضر

١

الشعر المضرى والانتحال

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

كل هذا دعا كما قدمنا الى أن تستيق الأمم العاملة في الحياة الاسلامية
الأموية استباقاً قوياً، وتجتهد في أن تؤيد مطامعها وآمالها الخاضرة 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 البينة والربيعة والموالي إلى
أن يحملوا الشعر على الجاهلية حلاً لم تُعْفِ المضربين أنفسهم من آثارها
الأدبية كما أنها لم تغفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر
حظها من المجد في الاسلام ، وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من
النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تزيد 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 الاسلام ؛
تحمله على الجاهلية : تضعه إن استطاعت وتستأجر من يضعه لها إن عجزت
هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار
سيئاً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حملوه على شعرائهم الذين
عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء من الغرابة فالتناس
جميعاً يعلون أن الشعوب الناهضة أحرص ما نكون إبان نهضتها وظفرها
على أن تسكث وتزيد من المجد ، وتضيف إلى حديثها الباهر قديماً يلائمه
ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تُعَيَّرَ خمولها
وضعة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان
نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بقديم لم يكن له في

حقيقة الأمر كبير شأن أصدق دليل على ما تقول .
وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن ، فسرى
أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها ، لا تكره أن ينتهى بها ذلك إلى
التكلف والافتنان في الاتحال ، فالشعوب تكلف الرفع من شأن قديمها
حين تذلل لتمحو عن نفسها ضمير هذا الذل ، ولتعزى عن الحاضر بالماضى .
والشعوب تمنع هذا نفسه حين تعز لتلائم بين قديمها وحديثها ، ولتقطع ألسنة
هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون أن يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من
ضعة وخمول .

وإذا فقد اتحلّت مضر وتكلفت ، كما اتحلّت اليمانية وتكلفت ، وكما
اتحلّت الربيعية وتكلفت ، وكما اتحلّت الموالي وتكلفوا . اتفقوا جميعاً في
الاتحال واختلفت الأسباب التى حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدثوننا بما
كان من اتحال المضرية وتكلفها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين
قريش والأنصار وإنما ذكرها لنا القدماء فى كثير من التفصيل والاطالة وأنت
تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها فى كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم
نخترع هذه القصة التى رواها ابن سلام عن داود بن متمر بن نويرة الذى
كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه (١) . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء
من أن المغازى والفتوح والفن قد أفنت طاقة ضخمه من رواة الشعر
وحفاظه فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر ، وافقدته العرب بعد أن
استقرت فى الامصار ، فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع (٢)
ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير ، وإنما كان
لمضر فيها النصيب الموفور ، فقد قام الاسلام على أعناق مضر ، وكانت المضرية
صاحبة الحظ الأوفر فى تشييد الدولة العربية ، وما استتبع ذلك من حرب وفتح

(٢) راجع المصدر نفسه صفحة ١٠

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٤

وفتة . أضف إلى ذلك ما قدمنا من أن نرفض أن يكون لليمن شعر في الجاهلية ،
ونكاد نرفض أن يكون لربيعة شعر في الجاهلية ، لهذه الأسباب التي تتصل
باللغات واللهجات فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفتهم الحروب
وأفت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر إنما كانوا مضرين يروون شعر
مضر في الجاهلية وصدر الإسلام . وإذا فقدت مضر للعصية كما اتحل
غيرها ، واتحلت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما اتحل غيرها .
وإذا أقل ما توجه علينا للأمانة العلية أن نقف من الشعر المضرى
الجاهلى - لا نقول موقف الرفض أو الإنكار وإنما نقول - موقف الشك
والاحتياط .

نحن لانقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الإنكار ، لأن
الصعوبة اللغوية التي اضطررنا إلى أن نرفض شعر الربيعين واليمنيين لاتعترضنا
بالقياس إلى المضرين ؛ فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة القرشيين قد
ظهرت في الحجاز ونجد قبيل الإسلام وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالى
من بلاد العرب . وإذا فليس يبعد بوجه من الوجود أن يكون الشعراء الذين
نجموا في هذه الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة ، بل نحن
لا نشك في هذا ولا تتردد 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 مكنتها 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 ، لسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد
بعيد السابقة أقدم وأبعد عما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء ولكننا لا
نشك أيضاً في أن هذا الشعر قد ذهب وضاعت كثرته ، ولم يبق لنا منه الا شيء
قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً ، وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر

قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والاحتال ، حتى أصبح من العسير جداً إن لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصفيته .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلي مضطرب 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 قوافي مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول ؟ وأي الأوزان العروضية كان أسبق إلى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التي اعتمد العرب عليها في تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس إلى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . 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 الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب في تكوين سببهم 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 لا تمس 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 الينا شعرهم؟ أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى تخالف لغته التي نشهدها الآن قليلاً أو كثيراً؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلّها من سليل ، لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ، ونحن لانستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء ، أو نشأ كاملاً كما هو عند زهير والناطقة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ، ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً ، حتى بلغ أشده قبل العصر الذي ظهر فيه الاسلام 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 شئ . ولعل أقدم الشعراء المضرين الذين يذكركم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً وهو :
أقفر من أهله ملحوب فالقطيات فالذنوب

وأن الذين آمنوا هذه القصيدة من المنتحان قد اجتهدوا في أن يظهرها 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 المتكلمين 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 الاسلام كلها ، أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إبانها ، وعاش الآخرون الى أيام الخلفاء الراشدين ، واتصلت السنُّ بفريق منهم حتى أدركوا أيام نبي أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي أحصى فيها ابن

سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون (١) وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً وقلبا 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 للقرآن أو كالمعاصر له .

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

وأبيض يستقى التمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
فقد عد ابن سلام أبى طالب من شعراء مكة جيد الكلام وأضاف إليه هذه القصيدة ثم حدثنا أن الأصمعى سأله عنها فقال صحيحة . فسأله أتدرى أين متنهاها فقال لأدرى (٢) وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام إلا أن أبى طالب قال أياتاً يمدح فيها النبي ولكن هذه الأيات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه (٣) .
وقل مثل هذا في شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا أنه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسان (٤) . وأنت تستطيع إذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازى والفتوح والفن أن تقول ؛ بل قد حمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان وأى غرابية في هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ، ظهر فيه دين جديد وتجت عن هذا

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٥ الى ٢٧ (٢) المصدر نفسه صفحة ٦٠

(٣) المصدر نفسه (٤) صفحة ٥٢

الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصرآ من عصور البطولة لم يكن حوله القصص والتكلف والاتحال ولم يحمل على أهله ما لم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلو من ذكركم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة . فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم . والمشقة الحقيقية إنما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المتحول وذلك الشعر الصحيح . نعم إن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والاتحال هي هذه التي اتحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد ، ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر ، وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم كخلف 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 شيء . وقد اتخذ عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من اتخذاع سيويوه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به (١) .

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا شيء حين يقال إن الأصمعي قال انه هو الذي وضع على الأعشى قوله :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

وأن غير الأصمعي اعترف بانه وضع على النابغة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما (٢)
ثم لا تنس أن للبصريين في جاهليتهم أحاديث وأسابيل وقصصاً كما

(٢) راجع العقد الثمين

(١) ابن خلكان صفحة ١٨٩ جزء اول طبع بولاق

للمينين والربعين . وأن هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبعت شعراً أضيف إلى المضربين ، كما استتبعت الأخرى شعراً أضيف إلى الربعين واليمينين . فكما أن اليمينين أحاديث الكلاب ، وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربعين أحاديث البسوس فللمضربين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعث . وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دوتوها 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 للمضربين 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 الاتحال ، ونلاحظ بعد ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلوية لم نحتاج إليها في شعر اليمينين والربعين . وسترى عند ما نعرض للشعراء المضربين أن الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل 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 وفتاً .

٢

كثرة الشعراء المضرين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضرين في الجاهلية كقيلة بأن تفكك موقفاً لا يخلو من الحيرة، فهذه الأسماء كثيرة كثرة 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 المضيرون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة. وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء، وقد يقال إن الشعر كان في 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 كثير. فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملائمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن تخلو من خصومة متصلة. و حرب تشب و صلح يعقد. وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة في حاجة الى من يهيم لها مراقبها المادية فهي كذلك في حاجة إلى من يهيم لها مراقبها المعنوية سواء أكانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية. ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية الى الاستكثار من الذين يهيمون لهم هذه المرافق التي تمس إليها الحاجة، كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيمون لها مراقبها الأدبية والسياسية. والمعروف أن الحاجة تشتد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعى

يسير ببطء في 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 اليهم هذه الحاجة أقل من القبيلة البدوية منهم
في الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل
البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجاتها كما
كانت في العصر الجاهلي ، ولعلها زادت وتعقدت 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 الاسلام كانوا خيراً من أهل
البادية في البلاد العربية الآن أو كانوا أصنى منهم طبعاً ، وأشد منهم نفاذ بصيرة ،
وتوقد قريحة ، وتهيباً للشعر .

وإذا فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ،
ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى
ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن أن الشعر
كان فوق الحصر ومن أن أبا ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم
كان يسمى عمراً . ومن أن حماداً أنشد مائة قصيدة على كل حرف من حروف
المعجم ، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها د بانة
سعاد ، ومن أن الاصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير
القوائد والمقطوعات ، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ، وما
يقال عن غير هؤلاء (١)

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

(١) راجع أخبار سيويه المصري نسخة خطية بدار الكتب المصريه

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

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

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولاصحابه 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 لليلامة شعراء^(١) وإن كان الأعشى والمتلس من اليلامة فيما يقول الرواة وقد عددهم ابن سلام في الطبقات . ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو آياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصى فهو يلمُّ بالملامة 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 ساهم أبو الفرج في الأغاني وساهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن

(١) راجع الطبقات صفحة ٧٠

المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف اليهم من الشعر . ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها فمنهم النبي والربيعي والمضري ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود ؛ فأما أبو الفرج فقد سمي لمضرب سبعة وستين شاعراً ولليمن أربعين ولربيعة ثلاثة عشر وسمى شعراء آخرين لم نخفل بإحصائهم منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم .

هذا ولم نذكر شعراء الجن ، ولا هذه الهواطف التي كانت تهتف بالناس شعراً مرة وثراً مرة أخرى ، كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهب أسماؤهم وبقيت أشعارهم ورويت في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والآيات المفردة .

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

لهم أن السند صحيح او قريب من الصحيح . ومع ذلك فتصحيح السند وحده لا يكفي فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ، ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعماروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفتنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم مظهر الصادق التقى البورع الأمين ، وهم يحدوثنا أن أبا عمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل في الكوفة ، فاذا جمع شعر قبيلة انصرف الى المصحف فكتبه بخطه ، وهم يحدوثنا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ، ثم هم يحدوثنا انه 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 تتجاوز هذا النقد الخارجي إلى نقد داخلي 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 أصحح 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 على أن 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 مألوقة بين المضربين لأيام النبي . ومن ناحية أخرى من ذا الذي يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التي نجدها في شعر الأمويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوقة عند المضربين إبان ظهور الاسلام ، ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خطأ بعد الاسلام ، وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بني أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس . وما دمتنا لم نصل إلى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً لتصحيح ما يضاف إلى

المضرين قبل الاسلام أو رفضه

وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا باقاياس الى النحو والصرف والعروض ،
فمن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب
سيبويه مثلاً يمثلان ما كان معروفاً ، من نحو وصرف عند المضرية قبل
الاسلام ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضريين قد
اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو مادونتها الخليل ؟ بل من ذا الذى
يستطيع أن يعين لنا الأوزان التى استعملت قبل الاسلام والتى استحدثت
بعد الاسلام ؟

وأذن فهذا النحو من المقاييس العلية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع
أن ينتهى بنا الى يقين أو شيء يشبه اليقين منلق أماننا ، لا يستطيع أن ينتهى
بنا الى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون
الى أنه قد صحَّ للمضريين شعر قيل قبيل الاسلام وإبان ظهوره . نحن
مطمئنون الى هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صح قد اختلط بما حمل
على المضريين بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غيره ؟

•••

ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهب القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى .
وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فان كانت متينة رصينة
كثيرة الغريب قيل إن الشعر جاهلى ، وان كانت سهلة لينتة مألوقة قيل 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 بأقليم الصحراء محتفظة بشيء من الغرابة والحوشية يميزها من

لغة الحضرة التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والأجناس الأجنبية أيضاً . فاذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف إلى الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين التمسوا لذلك العليل كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسفٌ وهو مع ذلك يضاف الى هذا الشاعر الجاهلي المضرى يضيفه اليه علماء رواة ثقاة معروفون بالصدق والأمانة . وإذاً فلا بد من تحليل هذا اللين والاسفاف ، وليس في هذا التحليل شيء من المشقة ولا العسر ، فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بمحضارة الفرس وكان ينفق في هذه البلاد الخصب حياة راضية ، لا تحلو 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 وقصوا في هذين الاقليمين حياة ناعمة هنية ، وظل شعرهم مع ذلك شديداً الأسر قوياً 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 قوياً الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته ، بينما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد في الحيرة ، وتأثر في تربيته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم النعمان ويقال إنه وشى بالنابغة الى النعمان ، ويقال أيضاً إنه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها ، وهذا الشاعر هو المنخلّ اليشكرى ، وهو بدوى النشأة لم

يتصل بالنجمان 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 كنتِ عاذلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى
والتى يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتى الخدرَ في اليوم المطير
الكاعب الحسناء نر فل في الدَّمَقْسِ وفي الحرير
فدفعتهما فتدافعت مشى القطة الى العدير .
ولثمتها فتتفتت كتفتت الطيبي الغرير
ودنت وقالت يامنخ ل ما بجسمك من حرور
ما شف جسمي غير حبك فاهدئي عني وسيرى
وإذا شربت فاتني رب الخورتق والسدير
وإذا صحوت فاتني رب الشؤمية والبعير
ياهند من لثمتي ياهند للعاني الأسير

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

حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة الا لماماً ، وهو الأعشى الذي كان
يعيش داخل البلاد العربية ، ويختلف فيما يقول الرواة إلى أصحاب الحيرة
والشام واقبال اليمن . وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة واللين ما تنسك .
وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسفء الا النذر اليسير . وأكثر
الشعراء الربيعين كانوا يعيشون في البادية بادية العراق ، فبال شعرهم قد رق
ولان دون شعر مضر ، وما بال شعر فريق من المضريين لم يخجل من رق ولين ؟
بل ما بال شعر الشاعر المضري الواحد يصلب ويلين في القصيدة الواحدة .

واظنر الى هذه القصيدة التي تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه بغدادى :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب
ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز فى وصف الفرس .

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للتابعة شعراً كثيراً فى صدره صلابه وشده ، وفى آخره سهولة ولين .

أقرى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ونرفض منه ما سهل ولان ؟

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

ولى دونكم أهلون سيدٌ عملسٌ وأرقطُ زُهلولٌ وعَرَفاؤُ جِيَّالُ

فاذا ترى فى صلابه هذا البيت وشده ألفاظه وغرابتها ؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب الأغانى فى أخباره ، تستطيع أن تقرأها دون أن تفهم منها شيئاً ، فاذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت الى المعاجم فى تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر وأقبحه ، ومع ذلك فالقصيدة لخلف وأنت تستطيع أن تضيفها الى أشد الاعراب خطأ من العنجهية واغراقاً فى الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق فى عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه الى الفهم حين يريدون الهجاء والاقذاع فيه .

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

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

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

وإذاً فلا ينبغي أن تتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ، ولا
ينبغي أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الانتحال والجددة ، وإذاً فليس غريباً
أن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فنفهمه دون مشقة ونرجع 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 الذي
يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب في غير
تكلف للغريب ولا اسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من
الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير اسفاف ولا دنو من السخف .
على أننا لا نقول إننا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته ، وإنما قلنا
نستعد للنظر في صحته . فن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه
ومعناه في رصانة ومتانة لم ينتحله شاعر عربي إسلامي أو رواية ماهر
في الانتحال .

ج — بدو المعنى

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

إن رأيت في شعر أمريء القيس ما يدل على ترف و حضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكا وابن ملك فن المعقول أن يكون تصويره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل ، ومن شعر عدى ابن زيد . ففي شعر هذين الشاعرين معان حضرية ، ولكنها تقبل لأنهما اتصلا بالحضارة في العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب الى الحق من المذهب الذى سبقه ، وذلك لأننا تنكر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية . ونحن نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن للبصريين مدناً لم تخل من حضارة ولم يخل أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف . وإذا فيجب أن يكون الفرق ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا في المدن ومعانيهم وألفاظ الشعراء الذين عاشوا في البادية ومعانيهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ، فشعر المكين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والأغراض والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الاسلام ، وإنما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله في الجاهلية ، واتحلّت الشعر . فكيف نستطيع أن تقطع بأن التصور البدوى والخيال البدوى والمعنى البدوى تكفى ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر اسلامياً بدوياً اذا لم نعتمد في تحقيق ذلك الا على ملامة 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 اليه من الأغراض .

وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بنى العباس ، فقد كان خلف وحامد 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 الذي يضاف الى الأعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبنّاد .

وإذا تزييف المعنى ليس أشدّ عسراً من تزييف اللفظ ، وليس من الفطنة أن تتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلي ، كما أنه ليس من الفطنة أن تتخذ 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 اليه على كل حال لآلئنا لانستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المزيين في الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لا مكان تقليده ، ولا على المعنى لا مكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟



د — مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس على نستطيع أن نطمئن اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نياس من الوصول الى مقياس أو مقياسين إلاّ تقد اليقين فقد تفيد الظن ، وقد تنهى أحياناً الى الترجيح الذي يقرب الى اليقين .

نحن لانعتمد 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 .

فلتتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنتلمس طريقاً إلى تحقيق هذا الشعر أصحيح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملامة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أننا نتكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دوتت تدويناً أعلىماً صحيحاً فنحن لانغير رأينا في هذا ، ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما ؛ بفضل القرآن والحديث فنستطيع إذاً أن تصورناها تصوراً ما ، ونستطيع إذاً أن نقول إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي ، وكذلك الأمر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى إليه من الاغراض .

فاذا تحققنا ملامة 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 تلمس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلمس 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 اتحل الشعر وأضافه إلى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلاً بوضوحه : فالرواة يقولون إن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى

والعقبان ، فمن ذا الذى يضمن لى أن امرأ القيس أول من قيد الأوابد
وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذى تكلف شعرا مريم
القيس هو الذى قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ، وأضاف ذلك
إلى امرىء القيس فيما أضاف ؟

أنا إذاً لا أكتفى بهذه الخصائص الفنية التى توجد عند الشاعر وحده
دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها ، وإنما ألتبس خصائص أخرى
يشارك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فاذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها 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 نخله راو بعينه أو رواه راو بعينه . وفى
هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة
خصائص الرواى الذى تكلف واتحل .

فاذا صح لى أن هذه الخصائص إنما هى خصائص شعراء لا خصائص
الرواى ورجحت على ذلك صحة ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء من الشعر
التمست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أيدت منذ حين
أن أعتد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل
كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى أن
الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان راوية أوس بن حجر ، وأن الخطيئة كان راوية
زهير ، وأن كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . وإذا فبين يدي
شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والخطيئة . وقد رأيت الرواة يحدوثونا
بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر
القصيد من شعره ، وأن الخطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى
صنعتة . وأن كعباً والخطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتثقيفه والعناء فيه .

وإذا فاذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة أستاذها الأول أوس بن حجر ، وأستاذها الثاني زهير وأستاذها الثالث الحطيئة الذى أخذ عنه فى الاسلام جميل وعن جميل أخذ كثير . فلاعرض قبل كل شىء عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولأتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه ، فاذا 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 . واذا لم يثبت لى أن راوية واحداً قد اتحل او روى شعر هؤلاء الأربعة كان من المرجح أن شعرهم صحيح ، وليس معنى هذا أنى بعد هذا التحقيق والتدقيق أستريح الى صحة هذا الشعر فى غير بحث ولا شك بل معناه أنى أقترض صحته وأرجحها ثم أتمس بعد ذلك بنخله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف اليه 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 الى شىء من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى أنه لا ينبغى أن نبحت عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم ، بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك فقد كانت للشعر الجاهلى فى مضر مدارس . فاما أنا فقد ظفرت بواحدة منها واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهى هذه المدرسة التى ذكرناها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فلتتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت

تألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن ابن حسان وشعراء الأنصار في المدينة بعد الإسلام . وتلتبس المدرسة الشعرية في مكة ، هذه المدرسة التي كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن في الجاهلية ، ولكنهم ظهروا عند ما اشتد جهاد قريش للنبي وقويت شخصيتهم حتى كونوا في مكة سُنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام شعراء كعمر بن أبي ربيعة والعرجي . وتستطيع أن تلتبس مدارس أخرى في البادية كمدرسة الشماخ بن ضرار التي كانت فيما يظهر - تنافس مدرسة زهير . وامض على هذا النحو ؛ خذ الشعراء الجاهليين المضربين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد وعبزاتهم .

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذي ألقته تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي الى نتائج لا بأس بها . ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين أمام هذا النحو من الاستقصاء .



أوس بن حجر - زهير - الحطيئة - كعب بن زهير - النابغة

١ - أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد وأن نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت آنفاً أنا نرى أنهم يتهمون جميعاً الى أصل واحد ، وأن أوساً هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا وإنما يحدثنا بعضه القدماء نصاً ويلمحون إلى بعضه الآخر تليحاً . 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 الشعارين فيزعمون زهيراً كان ريبياً لأوس . وعلما 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 نبي تميم فقد روى بعض علماء البصرة انه 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 يعدّه في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط ما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ، ولا يقدمون عليه من

مضر إلا تليذيه النابغة وزهير، لأن أمر هذين التليذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما. ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً: فهم يختلفون في نسبه لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة؛ وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فأنكسرت ساقه فبات مكانه، فلما كان الصبح أقبل بنات الحلى يحنين الكمأة، فلما رأينه فزعن فدعا صغراهن وسألها عن اسمها قالت حليلة بنت فضالة، فأعطاهما حجراً وقال اذهبي الى أهلك فقولى له ابن هذا يقرأ عليك السلام. فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها: يا بنية لقد جتتى بمدح الدهر أو ذم الدهر. ثم اتقل بأهلك حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل. وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الاغراب، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس.

فلنطمئن إذا الى أن حياة أوس مجهولة، ولنطمئن الى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا. على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية، فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجأهم وقد نستطيع أن تبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه، ولكننا أحوج الى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل.

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

لإما 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 في العصر بعض الشيء. فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتحضر بعض التحضر وتحلل من الغريب والقيود البدوية إلى حد ما. والظاهر أيضاً أن النابغة وزهير 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 التليذين وأستاذهما، وهو أن الالتحال كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه الالتحال في شعر أوس نفسه لم يخل من الالتحال والتكلف كما سترى.

والذي يعيننا أن نقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء مذهب الشعري في الوصف. فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقبه في عصر قصير من ناحية أخرى، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بني العباس من ناحية ثالثة. ذلك أن أوساً شاعر حسي مادي إن صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسه، كأنه يشعر بعينيته 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 العلي - إن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادي قليلة الاستقلال عن هذا الحس حتى كأنها لم

تكن تَعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التي ينقلها الحس اليها إلى شيء من التجريد والتصفية والتنقيح ثم التأليف ، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف في شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً ، وكان أشبه بالتصوير منه بأى شيء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغي أن يخذلك هذا كله فظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحس الطبيعة فتقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسي أو شأن (الفنوغراف) 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 في هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو إذاً يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحس ، والثانية أنه كان فناً يتخذ الشعر حرمة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم ، وينشئه صاحبه إنشاءً ويفكر فيه تفكيراً وقضى في إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر إذاً 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 باختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يدها 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 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 فارادية تعمدتها الشاعر وقصد اليها واتخذها قاعدة
أساسية لفنه الشعري وهي ، مقاومة الطبع وعدم الاندفاع في قوله الشعر مع
السجية التي ترسل إرسالا فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع بالماء . هذه
المقاومة التي حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هي التي ستجدها
ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة ، وهي التي ستري أن الرواة أحسوها عند
هؤلاء الشعراء فوصفهم بما وصفوهم به من الأناة والروية في قول الشعر .
ومن هاتين الحصلتين اللتين رأيناهما عند أوس استفاد الفن البياني الخالص
عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثير عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان
فيها . وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا فاعتمدوا على التشبيه
والاستعارة والمجاز في شعرهم وأكثرها منها ، وافتنوا في التصرف فيها إنما
هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس وزهير عرفنا أن صناعة الفن
البياني الخالص وتعتمده واللاح فيه ليست كما كنا نظن مظهراً من مظاهر
الحياة الأدبية الجديدة أيام بني العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها
أو منميتها كما كنا نظن .

ولست 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 شعر العربي أثراً ، نشأت في العصر الجاهلي انشأها 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 المتنبي .
من هنا ترى مقدار ماسيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية .

من تأثير لافي اثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أه بعضه فحسب بل
في اثبات شيء آخر أبعد منه أثراً في تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة

اليانية 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 تلايمه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لا ثبات 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 الشجري مضافة إلى عبيد؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس، تعرف ذلك في كتاب الكامل للبرد، 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 شعر أوس، والأخرى لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد، فاختلف الأمر عليهم وجمعوا قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .

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

ودّع لميس وداع الصارم اللأحي إذ فنكت في فساد بعد إصلاح
وصرّح بعد ذلك بقليل فقال:

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هل انتظرت بهذا اليوم اصباحى
ثم صرّح بعد هذا بقليل فقال:

إني أرتق ولم تارتق معى صاحى لمستكف بعيّد النوم لوائح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس ،
يضيفونه إلى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهد المبرد بقوله :
وقد طوت بمثل الرثم آنسة تصبي الحليم عروبٍ غير مكلاح
على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .
فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ،
ويبدأونها بالقسم الثاني وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحي
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن الشجري ، وأكبرظتنا أن
هذا القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس ؛ ففيه شيء من التفكير والحزن
لأنعرفه عند أوس ، وانظر إلى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحي
قاتلها الله تلحاني وقد علمت أن لنفسي إفسادى وإصلاحى
كان الشباب يلبتنا ويعجبنا فإ وهنا ولا بعنا بأرباح
أن أشرب الخمر أُرزأ لها ثمناً فلا محالة يوماً أتى صاحي
ولا محالة من قبر بمحنة أو فى ملبع كظهر الرس وضاح
ومهما يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعيننا ، وهو
الذى نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه فى تأمل وإنعام نظر . فسترى - قبل
كل شيء - فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك ، وسنرى كثرة التشبيه ،
وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تحس بالسمع أو بالبصر ، وكلها بدوية . قال أوس :
إنى أرقى ولم تارق معى صاحي لمستكف بعيد النوم لواح
يامن لبرق أبيت الليل أرقبه فى عارض كضىء الصبح لملاح
فانظر إلى هذا التشبيه الأول ، تشبيه البرق بالصبح المضىء ، وإلى استعمال
لفظ لملاح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً كأنه استعمال هذا اللفظ

يلصلح من هذا التشبيه ، وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس ضوء الصبح
لحماً ، وليس ضوء البرق مستمراً ؛ إنما يريد أوس أن يصورك قوة ضوء البرق
حين يومض حتى لكأنه الصبح ، ولكنه يريد في الوقت نفسه أن يقول إن
هذا الضوء لملاح لا يقيم . ثم يقول أوس :

دان مسفت فَوَيْقِ الأَرْض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح
فانظر إلى هذا الهيدب الذي أضافه إلى السحاب ، وقارب بينه وبين
الأرض ، ثم انظر إلى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسرى قوة حظ
الشاعر من المادية التي تمثل السحاب قريباً من الأرض ، حتى لتستطيع أن تمسه
بيديك وتدفعه إذا قت ، ثم يقول أوس :

كأنما بين أعلاه وأسفله رَيْطٌ منشرة أو ضوء مصباح
وهما تشبهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :
ينق الحصى عن جديد الأرض مبتركا كأنه فاحصٌ أو لاعبٌ داحي
وفي الشطر الأول مادية ملبوسة ، وفي الشطر الثاني تشبهان ماديان
مبصران أيضاً ثم يقول :

كأن رَيْقَهُ لما علا شطباً أقرابٌ أبلق ينق الخيل رمّاح
كأن فيه عشراً جَلَّة شُرْفاً شعناً هماميم قد هُمّت بارشاح
بُحّاً حناجرها هدلاً مشافرُها تُسِّم أولادها في قرقر ضاحي
هبت جنوبٌ بأولاهُ ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومنطاح

فانظر إلى هذه الآيات كلها ، وما فيها من تشبه بالخيل مرة وبالابل مرة
أخرى ، وإلى هذه الصور الشعرية التي تحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع ، والتي
قد أتقنها الشاعر وحققتها تحقيقاً ؛ يظهر أنه فن 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 الأعمى في لاميته التي مطلعها :

ودَّعَ هَرِيرَةَ إِنَّ الرِّكْبَ مَرْتَجِلٌ وهل تطيق وداعاً أيها الرجل
فأما امرؤ القيس فقل :

أصاحِ تَرَى بَرَقاً أَرِيكَ وَمِيضَهُ كلِّمِ العَيْنِ فِي حِيٍّ مَكْلَلٌ
يَضِي بِسَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحِ رَاهِبٍ أَمَانَ السَّلِيطِ بِالذُّبَالِ الْمُفْتَلِ
قَعَدْتُ لَهُ وَصَحْبَتِي بَيْنَ ضَارِحٍ وَبَيْنَ العُدَيْبِ بَعْدَ مَا مَتَأَمَلِي
عَلَى قَطَنِ البَشِيمِ أَيْمَنُ صَوْبِهِ وَأَيْسَرُهُ عَلَى السَّتَارِ فَيَدْبُلُ
فَأَضْحَى يَسِحُّ المَاءُ حَوْلَ كَنِيْفِهِ يَسْكُبُ عَلَى الأَذْقَانِ دَوَّحَ الكَنْهَبِلِ
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 الأعمى فيقول :

بل هل تَرَى عَارِضاً قَدِ بَتَّ أَرْمَقُهُ كأنما البرقُ في حافاته شُعْلُ
له رَدَافٌ وَجَوْزٌ مُنْقَامٌ عَمَلٌ منطَقٌ بِسَجَالِ المَاءِ مُتَّصِلُ
لم يَلْبَسِ اللُّهُوُّ عَنْهُ حِينَ أَرَقَبُهُ وَلَا اللِّدَادَةُ فِي كَأْسٍ وَلَا شُعْلُ
فَقَلْتُ لِلشَّرْبِ فِي دُرْنَا وَقَدْ تَمَلُّوا شِيمُوا، وَكَيْفَ يَشِيمُ الشَّارِبُ التَّمْلُ
قَالُوا نَمَارِ فَبَطْنُ الخَالِ جَادَهُمَا فَالعَسْجَدِيَّةُ فَالْأَبْلَاءُ فَالرَّجْلُ
فالسَّفْحُ يَجْرِي فَخَنْزِيرٌ فَبُرْقَتُهُ حَتَّى تَدَافِعُ مِنْهُ الرِّبُو فَالحَبْلُ
حَتَّى تَحْمَلَ عَنْهُ المَاءُ تَكْفَلَةً رَوْضَ القَطَافِ كَثِيبِ العَيْنَةِ السَّهْلُ
يَسْتَقِي دِيَارَهَا قَدْ أَصْبَحَتْ غَرَضاً زوراً تَجَانَّفُ عَنْهَا القَوْدُ وَالرَّسَلُ

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة ، وأقل منه حظاً من التشبيه ، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا البيت :

له رداف وجوز مقام عمل منطبق بسجال الماء متصل
ومها يكن من شيء فتحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري،
الذي 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 نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيل ، وهى
طريق التشبية والتصوير المادى الدقيق :

وإني امرؤٌ أعددت للحرب بعدما	رأيت لها نابا من الشرِّ أعصلا
أصمَّ رُدَيْبِيًّا كَانَ كعوبه	نوى القسب عراً صامراً جامنصلاً
عليه كصباح العزيز يشبه	لفصح ويحشوه الذبال المقتلا
وألمس صوليا كنهى قرارة	أحسَّ بقاعٍ نفعٍ ربحٍ فأجفلا
كان قرون الشمس عند ارتفاعها	وقد صادفت طلعا من النجم أعزلا
تردد فيه ضوءها وشعاعها	فأحصن وأزوين لامرئ إن تسربلا
وأبيض هندياً كأن غراره	تلاؤقُ برقٍ فى حُيِّ تهللا
إذا سُلَّ من غمد تاكل أثره	على مثل مصحاة اللجين تأكلا
كان مَدَبَ التَّمَلِّ يَتَّبِعُ الرِّبِي	ومدرجَ ذرِّ خاف بردا فأسهلا
على صفحتيه من متون جلائه	كفى بالذى أيلى وأنتعت مُنْصُلا
ومبضوعة من رأس فرع شظية	بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه	عَلِيلَنَ بدهن يُزلق المتزلا
يطيف بها راعٍ يحشم نفسه	ليكلأ فيها طرفه متأملا
فلا فى امرأ من مَيَدَعَانَ وَأَسْمَحَت	قرونته باليأس منها معجلا
فقال له هل تذكرن مخبراً	يدلُّ على غمٍ ويقصر معجلا
على خير ما أبصرتها من بضاعة	للمتمسِّ يعأ بها أو تبكلا

فويق جييل شامخ لن تناله بقتته حتى تكل وتعملا
فأبصر أهاباً من الطود دونه يرى بين رأسى كل نيقين مهلبا
فأشرف فيها نفسه وهو معصم وألقى بأسباب له وتوكلا
وقد أكلت أظفاره الصخرَ كلها تعياً عليه طول مرقي توصلا
فما زال حتى نالها وهو مشفق على موطن لو زل عنه تفصلا
فأقبل لا يرجو الذى صعدت به ولا نفسه إلا رجاء مؤملا
فلما قضى ما يريد قضاه وحل بها حرصاً عليه فأطولا
أمر عليها ذات حدٍ غرابها رقيق بأخذ بالمداوس صيقلا
على فخذه من براية عودها شبيه سقى البهمى إذا ما تفتلا
فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل يظعها ماء اللحاء لتذبلا
فجردها صفراء لا الطول عابها ولا قصرٌ أزرى بها فتعطلا
كتومٌ طلاع الكف لادون ملتها ولا يحسها من موضع الكف أفضلا
إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها إذا أنبضوا عنها نثيا وأزملا
وان شد فيها النزع ادبر سهمها إلى منتهى من عجبها ثم أقبلا
وحشو جفير من فروع غرائب تنطع فيها صانع وتنبلا
تخزين انضاء وركبن أنصلا كجمر الغضا فى يوم ريح تزيلا
فلما قضى فى الصنع منهن فهمه فلم يبق الا أن تسن وتصقلا
كساهن من ريش يمان ظلوا هرا سخاماً لثواماً لئن المس أطللا
يخرن إذا أنفرن فى ساقط الندى وإن كان يوماً ما أهاضيب مخضلا
خوار المطايل الملبعة الشوى وأطلاؤها صادف عرنان مبقلا
فذاك عتادى فى الحروب إذا التظت وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن يصف سيفه ودرعه، وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى

أخذت منه ووترها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحركة السهم ، ثم نصال هذه السهام وریشها . سلك فى هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ، ولكنه من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الانسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله إلا أن يكون متحلاً أو مضافاً إليه كهذه الآيات التى سنعرضها عليك — بعد حين — نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى ، التى حفظت لأوس ، والتى كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ليس أقل من اعجابهم بالحائفة التى مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المرثية التى رثا بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتها النفس أجملى جزعا إن الذى تحذرين قد وقعا

وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : إن أحداً لم يبتدىء رثاءً بمثل هذا البيت . والواقع أن البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ؛ ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء ، هذا الإذعان الذى يدعوك إلى أن تقبل الشئ كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذى يعيننا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس ، وهو هذه الطريقة المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس إلى نفسه فى هذا المطلع الذى رويته ، 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 الساحة والنجدة والحزم والقوى جُمعا
الألمى الذي يظن لك الظن كان قد رأى وقد سمعا
المخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
والحافظ الناس في تحوط إذا لم يرسلوا خلف عائد ربا
وازدحم حلقنا البطان بأة وام وطارت نفوسهم جزعا
وهبت الشمال الليل وإذا بات كميع اقتاة ملتفعا
وشبه الهيدب العيام من ال أقوام سقبا مجللا فرعا
وكانت الكاعب المنعمة ال حسناء في زاد أهلها سبعا
أودى وهل تنفع الإشاحة من شيء لمن قد يحاول النزعا
لييكك الشرب والمدامة والفتة يان طرا وطامع طمعا
وذات هدم عار نواشرها تصمت بالماء توبلأ جدعا
والحى إذ حازروا الصباح وإذا خافوا مغبرا وسائرا تلتعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجذب
والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلا شديدا
الإشفاق من البرد حتى انه ليؤثر نفسه برداته 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 الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت
ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله ؛ فأطرافها بادية ونواشرها عارية
وظفها الصغير بين يديها يصبح ويتضور وهي تصمته وتاهيه بالماء .

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

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

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

تسكرت منا بعد معرفة لَمِي وبعد التصابي والشباب المكرّم
فسنرى زهيراً قد استغلها في ميمته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما في زهير والناطقة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس في وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد إليه الناطقة في دالته حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ثم أخذ يقصُّ علينا قصص هذا الثور حين أحس الصائد وكلابه فقر ، ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها ، تقول هذا التشبيه الذى تجده عند الناطقة ، وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير ، إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس واستعارا في كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

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

لعمرك أنا والأحاليف هؤلاء لنى حقة أظفاره لم تقلم
أخذه زهير فقال :

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

وأخذه النابغة فقال :

وبنو قعين لا محالة إنهم آتوك غير مقلى الأظفار
ومثل هذا في شعر زهير والنابغة وكعب كثير .
فلندع أوساً الآن ولننتقل إلى زهير ، ولكن بعد أن ننقل لك هذه
الآيات على أنها نموذج للنحول الذى أضيف الى أوس :

رحلت إلى قومي لأدعو جلهم 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 أفتاء عثمان كلها وأوساً فبلغها الذى أنا صانع
سأدعوهم جهراً إلى البر والتقوى وأمر العلى ما شايئتنى الأصابع
فكونوا جميعاً ما استطعتم فانه سيلبسكم ثوب من الله واسع
وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم وكونوا بدأئنى العلى وتدافع
فان أتم لم تفعلوا ما أمرتكم فأوفوا بها إن العهود ودائع
وشتان من يدعو فيوفى بعهده ومن هو للعهد المؤكد خالع
إليك أبا نصر أجازت نصيحتى تبلغها عنى المطى الخواضع
فأوف بما عاهدت بالخيف من منى أبا النضر إذ سدت عليك المطالع
فجن بنو الأشياخ قد تلبونه نذب عن أحسابنا وندافع
ونحيس بالثر الخوف محله ليكشف كرب أو ليطعم جائع
وما أرى أنك فى حاجة إلى أن نذهبك إلى الفرق بين هذا الشعر الضعيف
المهلل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك إلى أنك لا تجد فى هذه
الآيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .

ب - زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وإنما هي أخبار وأحاديث كثرتها أقرب إلى الأساطير منها إلى حقائق التاريخ، ولعلنا نلم بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير، حين نقول إنه كان يقيم في غطفان، وينسب بعضهم إلى مزينة وأبي المحققون إلا أن يكون غطفانياً قيسياً. وكان أبوه فيما يقولون شاعراً، وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفاني شاعراً أيضاً، وله أخت شاعرة وكان ابناه 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 أخذ عن زهير، وأن جميلاً أخذ عن الخطيئة. وأن كثيراً أخذ عن جميل، فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم والرواية. وكان زهير والناطقة كإفدنا أثيرين عند أهل العبادية والحجاز كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها. وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز، كان 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، لاشك في أنها متحلة متكلفة. فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثته النبي، وأوصى ابنه كعباً وبجيراً أن يسلبا، 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 يحميه إلا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه في ملاً فيحيهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف لأنهما احتملا الديات ، وأصلحا بين ذيان في حرب كانت بينهما . فأما رأى الرواة في زهير فمختلف مضطرب ، كراهم في هؤلاء الشعراء المتقدمين . ولعل من الاطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا اليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ، ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابتة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند إلى علل فنية ، فكان يقول إن زهيراً لا يعاظم بين الكلام ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه . وهو حين قدم النابتة 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 بطيباً 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 الموضوع أن شاعراً أموياً 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 الاطالة - أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً لأعرض عليك خصاله المشتركة ، وخصائصه المقصورة عليه ، ولكني أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن تجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير

مضطر إلى أن تلاحظ أنه كأستاذة شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتدال على الحواس في إخراج صوره الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقاً إلى وصف المعاني وعرضها عليك ، وهو كأستاذة متأن حريص على الأناة ، يتخذ الشعر فناً وصناعة ، ولا يندفع فيه مع سجيته ، وأثر زهير في هذا النحو الفنى أظهر من أثر أوس لأن لغته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس ، ومن هنا كثرة الاستشهاد بشعر زهير في البيان فاستشهدوا بقوله :

صحبا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرّى أفراس الصبا ورواحله
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
وذكر ابن قتيبة له بيتا اشتمل على تشبيهات ثلاثة؛ أجملت ثم فصلت بعد ذلك وهو قوله :

تنازعت الما شبيها ودرّ الـ بحور وشاكت فيها الطباء
أجمل التشبيه في هذا البيت ثم فصله في قوله :

فأما ما فوق العقد منها فن أدماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فن مهاة ولدر الملاحة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر، فقد يخيل إلى أن هذه القصيدة أو أكثرها منحوالة لضعف يظهر فيها ولاصطلاحات فقهية أحسبها القديما أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء . ولكن هذه الآيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت حين

تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أمن أم أوفى دمتة لم تكلم بمجوماته الدراج فالتلم
تقتنع بصحة رأينا في زهير ، فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة وأدقها

وأمن معى فى هذه القصيدة بيتاً بيتاً . فهو يقول فى البيت الثانى :

ودار لها بالرقمتين كأنها مراجع وشم فى نواشر معصم
وهو التشبيه الذى تجده فيما يضاف إلى طرفه :

لخولة أطلال ببرة همد تلوح كباقي الوشم فى ظاهر اليد
ثم انظر إلى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفه وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم
وهى صورة بديعة سترها فى شعر النابغة وتستطيع أن تجد أصلها عند
أوس ثم يقول :

وقفت إليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفعاً فى معرّس مرّجل وتؤيا كجذم الحوض لم يتهدم
وسترى نفس هذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المادى أيضاً . ثم
انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتى كن
فيها والطريق التى سلكها والماء الذى اتّهين إليه ، فلم يستطع أن يعرض
هذا الموضوع الا فى طائفة من الصور المادية تتفاوت فى الحسن ولكن لها
جميعاً منه حظاً فقال :

تبصر خليلي هل ترى من طعائن تحملن بالعلياء من فوق جرثم
جعلن القنان عن يمين وحزبه وكم بالقنان من محلّ ومحرم
علون بأمامط عتاق وكلة وراذ حواشها مشاكهة الدم
ظهرون من السوبان ثم جزعنه على كل قينى قشيب ومفأم
ووركن فى السوبان يعلون متبه عليهم دل الناعم المتنعّم
بكرن بكوراً واستحرن بسحرة فهن لوادى الرسّ كاليد للقم
وفين ملهى للصدىق ومنظر أتيق لعين الناظر المتوسّم
كأن قنات العين فى كل منزل نزان به حب القنا لم يحطم

فلما وردن الماء زرقاً جمامه ووضعن عصيَ الحاضر المتخيم
ففى ظها صور حسان مادية يلى بعضها بعضاً تمرُّ بك فى أناة وهدوء قملأً
منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك، بل تحسُّ ما أراد الشاعر
أن يثير فى نفسك بهذا العرض، وهو هذا الألم الذى تجده عند ما يرتحل عنك
من تحب، والذى يشتد فى نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل فى سفره،
وفى المنازل المختلفة التى يزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .
ويقتل زهر من هذا الوصف إلى مدح صاحبيه المرثيين فاذا هو فى
المدح كما كان فى الوصف مؤثر التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام .
فانظر إلى قوله :

سعى ساعيا غيظ بن مرة بعد ما تبرّل ما بين العشيّة بالدم
فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله رجال بنوه من قريش وجرم
يميناً لنعم السيدان ووجدتما على كل حال من سخيّل ومبرم
تداركتما عبساً وذيان بعد ما تفانوا ودقوا بينهم عطرَ منشم
وامض فى قراءة القصيدة فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة
مادية ما ، حتى تصل إلى هذه الأيات التى ازدحمت فيها الصور والتشبيات
ازدحاماً، حتى دأب يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال بعض . وهى قوله:
وما الحرب إلا ما علمتم وذقم وما هو عنها بالحديث المرجّم
مضى تبغشوها تبغشوها ذميمة وتضّرّ إذا ضرّتموها فضم
فتمركم عرك الرحي بشغالها وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتم
فتنتج لكم غلبان أشأم كلهم كأحر عاد ثم ترضع قفطم
فتغلل لكم مالا تغل لأهلها قرى بالعراق من قفيز ودرهم
فانظر إليه كيف ازدحمت عليه الصور، فاذا 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 شوم ثم ترضع ثم تظلم . ثم يعدل عن
هذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى العراقية التي تغل لأهلها الحب والدرهم .
وانظر بعد ذلك الى قوله :

لعمرى لنعم الحى جرّ عليهم بما لا يواتهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحاً على مستكنة فلا هو أبداها ولم يتجمع
وقال سأقضى حاجتى ثم أتى عدوى بألف من ورأى ملجم
فشد ولم تفرغ بيوت كثيرة لدى حيث ألفت رحلها أم قشع
لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
جرى متى يظلم يعاقب بظلمه سريعاً وإلا يبد بالظلم يظلم
فهى كذلك صور مادية حسان يعفوا بعضها إثر بعض وتمثل أبداع
تمثيل ما يتردد في نفس الرجل وقد ألت به النازلة فجزع لها ، ثم ثابت اليه
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 الى السداجة البدوية في غير خشونة
ولاجفوة :

رعواما وعوامن ظمثم ثم أوردوا غماراً تسيل بالرماح وبالدم
ققضوا منايا بينهم ثم أصدروا إلى كلاً مستوبل متوخم
ثم امض في القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزائها ، وهو الذى
قصد الشاعر فيه إلى الحكمة وضرب المثل . وكثير من آيات هذا الجزء
منحول ولكنك تجد فيه آياتا عليها طابع زهير كقوله :

ومن لم يصانع في أمور كثيرة يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يعص أطراف الزجاج فانه يطيع العوالى زكبت كل لهذم
ومن لم يندد 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 الاجادة المقصودة، وأكثر منه حرصاً أيضاً على أن تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً في هدوء حين يدعو الأمر الى الهدوء، وفي حركة وعنف حين يدعو الأمر الى الحركة والعنف. فانظر الى هذا الهدوء حين يذكر لك سفر أولئك النساء. انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في دعة تلائم هذا الألم الذي يحدث في نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين، ثم انظر الى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال الناس به من ضرر، وما تصيبهم به من شؤم. ولعلك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورا ما في شعر زهير، فبعد ما بينها وبين لغة أوس وقرب ما بينها وبين لغة القرآن. قل فيها الغريب ودنت الى الأفهام دُنوا ظاهراً، وقلت حاجتك وأنت تقرؤها الى استشارة المعاجم والشراح. وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذي صح له حين تقرؤ لاميته التي يقول فيها:

صحا القلب عن سلى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح:

وأبيض فياض يداه غمامة على معنفيه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته فعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدئنه طوراً وطوراً يلبنه وأعيا فما يدرين أين مخاتله
فأفصرن منه عن كريم مرزء عزوم على الأمر الذي هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

تراه اذا ما جَسَّه مهللاً 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 تلى بعضها بعضاً .
وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أو لها:
صحا القلب إلا عن طلابك ما يسلو واقفر من سلى التعانيق فالثقل
وقافية مطلعها :

ان الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا
وغير هذه القصائد التى لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نطيل،
فلندع زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

ج — كعب بن زهير

ولابد من أن نعيد فى أمر كعب ما قلناه فى زهير من أن الرواة يجهلون
حياته جهلاً تاماً لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على قول الشعر،
وكان أبوه يزرجه عن ذلك ويضربه فلا يزيد به الزجر والضرب إلا كلفاً
بقول الشعر ، حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به الى الصحراء
وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز حتى استوثق أبوه من أنه يستطيع
أن يكون شاعراً فأذن له بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والخطيئة قصة تنقلها عن ابن سلام ، وقد رواها
غيره ، وتنقلها كما هى وان 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 روايتى شعر أهل البيت
وانقطاعى ، وقد ذهب الفحول غيرى وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك
وتضعنى موضعاً؛ فان الناس لأشعاركم أروى واليها أسرع . فقال كعب :

فن للقوافي شأنها من يحوسكها إذا ماثوى كعب وفوزَ جَرَوُلُ
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها مثل ما يتنخل
يثقفها حتى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يمثل
واعترضه مزرد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك اذ خلفتى خلف شاعر من الناس لم أكفى ولم اتحل
فان تجشبا أجشب وان تنخلا وان كنت أقى منكنا اتنخل
ولست ككسان الحسام بن ثابت ولست كشماخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من أهل قدس آوارة أحلتك عبدُ الله أكناف مبهِل (١)
والذى يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والحطية بتقيف القوافي
حتى تستقيم متونها، وهو مزرد لها، وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان
ابن ثابت والمنخل . فكل هذا - فيما نظن - يشير الى أن التنافس لم يكن بين
أفراد الشعراء وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة الى أن نذكرها، وان كان
دخل فيها الاتحال وعبث الرواة فيما نظن فنحن نشك فيما يقال من أن
كعبا عرض بالانصار ثم مدحهم ، كما أننا نقف موقف التحفظ من قصة البردة .
ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون لأنفسنا من
رأى في شعر كعب . فلم يكذب يبق لكعب إلا « بانة سعاد » على ما كثر من
عبث الرواة بها واضافتهم اليها . وهي على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع
أوس وزهير، فيها الاعتماد على الصور المادية، وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة .
واقراً أول هذه القصيدة فسترى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند
أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت في الوصف
تأثراً شديداً بأستاذ المدرسة الأول واقتداء به في إثارة الألفاظ الضخمة
الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

(١) راجع طبقات ابن سلام ص ٢١

بانت سعاد قلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا أغن غصيص الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة لا يشتكى قصر منها ولا طول
تجلوعوارض ذى ظلم اذا ابتسمت كأنه منهل بالراح معلول
شجت بذى شبم من ماء مخنية صاف بابطح أضحى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه من صوب غادية يبض يعاليل
فيا لها خلة لو أنها صدقت بوعدا أو لو ان النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها فجع وولع واخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها كما تلونُ في أثوابها القول
وما تمسك بالعهد الذى زعمت الا كما يمسك الماء الغرايل

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التي رأيت أشباهها عند زهير
وعند أوس . وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب
فيه كثير كما قدمنا وتقليد أوس فيه ظاهر ، وقد استطاع بعض طلاب الجامعة
أن يعرض لهذه القصيدة فيردّها أكثرها إلى الأصول التي احتذيت فيها من
شعر زهير وشعر أوس . فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضا ولكن
الانتحال فيه كثير ، وفيه ما يذكر بمدح النابتة للنعمان بن المنذر واعتذاره
إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأبيه
وبأوس أظهر وأضع ولكنه على كل حال واضح إن نظرت في القصيدة
نظرة تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجير أ فلم يبق من شعره شيء الا آيات ، يقال إنه ردّها بها على
أخيه كعب حين لومه على إسلامه ، ولكننا نرجح أن تكون هذه الآيات
منحولة ، بل ربما كانت الآيات التي تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعريض بالنبي
منحولة أيضا ، وأكبر الظن أن كعبا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا

التي مع شعراء قریش والطائف فضاء 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 يدٍ في الجهاد الحزبي السياسي بين
المسلمين ، وكأنه كان زيبري الهوى .

فأما العوام بن عقبة فلم نظفر من شعره بشيء .
فاذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة
أو كالمقطوعة فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة
بالخطيئة وجميل وكثير ، والظاهر أنها عبرت العصر الأموي كله واتصلت
بالشعراء العباسيين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر
واحد يعيننا في هذا الكتاب لأنه جاهلي ؛ أدرك الاسلام وعمر فيه دهرأ
وهو الخطيئة .



الخطيئة

والرواة يعلون من أمر الخطيئة أكثر مما يعلون من أمر أوس وزهير وكعب، ذلك لأن الخطيئة أدرك الاسلام، 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 الاتحال والتكلف؛ فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الخطيئة وشخصيته تصوراً ان لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق.

ولعل أظهر خصلة من خصال الخطيئة (واسمه جروول بن أوس) أنه كان يمثل الجاهلية إبان الاسلام أصدق تمثيل، كان يمثل الجاهلية في حرية وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا الى نفسه وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير. الرواة مختلفون في أنه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته، ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الاسلام، ضعيف الايمان قليل الحظمن الدين. وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر الذي يضاف اليه:

أطعنا رسول الله اذ كان بيننا فيا لهقّي ما بال دين أبي بكر
أيورثها بكرأ اذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الطهر
وهم يقولون أيضا إنه رثى للوليد بن عقبة بن أبي معيط حين شهد أهل الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة، ويضيفون اليه في ذلك شعرا عبث به الرواة وظرفاء الشيعة؛ فحولوه عن وجهه، وهم بعد هذا طه متفقون على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بجلاوة هذا الدين إنما

كانت سيرة الاعرابى الذى احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غلظة فى الطبع وجفوة فى الخلق وخشونة فى العيش . وكان الحطية لهذا كله غريب الأطوار يراه الناس فيضحكون منه فى شىء من الخوف والذعر غير قليل ، ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذى سخط على الجديد ، ولم يجرأ على إظهار سخطه فناق؛ ولكنه لم يخف بغضه لهذا الدين الجديد والذين ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين فنال الناس فى أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفادت له مالا كثيرا . وآية ذلك انك لا تظفر بشىء فى حياته قبل الاسلام يدلك على أن سيرته كانت فى الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار ، إنما كان كثيره من الشعراء اتصل بعلمة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل ، كما اتصل ليلى بعامر وفضله على علقة فى حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن ليلى أخلص فخلص اسلامه فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الحطية رغبة أو رهبة فلم تطب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة اطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسهم . وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذى أراد أن يختص بالحطية فأجاره ليستعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حولوه اليهم فى قصة طويلة لا تخلو من التكلف والاتحال ، فتحول وأخذ فى هجاء الزبرقان ودهطه حتى رفع أمره الى السلطان فحبسه عمر ثم عفا عنه ، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه ولهذا السيرة المضطربة كون القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ، ولكنه لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج

عن الاصمعي . قال الاصمعي : كان الخطيئة جشعاً سئولاً ملحفاً ، ذئب
النفس ، كثير الشر ، قليل الخير ، بخيلاً ، قبيح المنظر رث الهيئة ، مغموز النسب
فاسد الدين ، وماتشاه أن تقول في شعر شاعر من عيب الاوجده ، وقلنا نجد
ذلك في شعره (١)

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت فأوصى
الفقراء بالمسألة والالاح فيها ، وأبى أن يعتق عبده يساراً ، وأوصى بأن توكل
أموال اليتامى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش . ولا شك في أن
الرواة قد زادوا فيه وعشوا به ، وهو ان لم يمثل شخصية الخطيئة في نفسها فلا
شك في انه يمثل رأى الذين عاصروه وجاؤا بعده بقليل في هذه الشخصية .
ومن غريب الأمر أنك لا تجد لهذه الشخصية المنكرة في شعر الخطيئة
أثراً منكرأ . مثلها . فهم يقولون إنه كان مسرفاً في الهجاء حتى أنه 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 ، فهذين الشاعرين من
الهجاء ما نستحي ان نورد في هذا الكتاب فأما هجاء الخطيئة فهو على شدته ولذعه
قليل الحظ من الفحش وربما غلبت فيه العفة وهو حين يقصد الى الهجاء انما
ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية ، وما كان العرب يحمده أو يكرهونه
من الأخلاق والحصال .

وهو في غير الهجاء من الفنون الشعرية التي عرض لها سمح رائع اللفظ
في صفاء ومثانة وسهولة . وليس من شك في أن الخطيئة كان ذا شخصيتين
متناقضتين أشد التناقض : إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الاسلام
 واحتفظت بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من
جاهليتها بهاتين الخصلتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ، ولكنها
لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلبس
ذلك لمسأحين تقرأ ما صح من شعر الخطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثرت عليه الالتحال كما
كثرت على الخطيئة . فهناك قصائد انحلت كلها اتحالا كنتك التي يقال إن الخطيئة
مدح بها أبا موسى الأشعري ، وقد عرف الرواة أنفسهم أن حمادا 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 السجري للخطيئة في مختاراته . والالتحال على الخطيئة 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 الى الخطيئة من الشعر في
مدح بنى قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه متحلة . ولا نكاد نصح من هذا
الشعر كله إلا قصيدتين اثنتين إحداهما السينية التي حبسه فيها عمر ، والأخرى
الدالية التي سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف الى الخطيئة في
مدح علقمة بن 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 بالعصية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً
ظاهراً ، ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا
الطابع ، وذلك يسير فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .
ونسعرض عليك سينية الخطيئة هذه التي حبس فيها فسترى طابع المدرسة
في كل بيت من أبياتها :

والله ما معشر لاموا أمراً جنباً	في آل لاي بن شماس بأكياس
ما كان ذنب يبيض لا أبا لكم	في بائس جاء يحذو آخر الناس
لقد مريتكم لو أن درتكم	يوماً يجيء بها مسحى وإساسى
وقد مدحتكم عمدا لأرشدكم	كما يكون لكم متحى وامراسى

لما بدا لي منكم غيب أنفسكم ولم يكن لجراحي فيكم آسى
أزمنت يأساً مريحاً من نوالكم ولن ترى طارداً للحر كالياس
جار لقوم أطلوا هون منزله وغادروه مقبياً بين أرماس
ملوا قراه وهرتة كلابهم وجرحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى
سبرى أمام فان الأكثرين حصى والأكرمين أباً من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنبى إن فت معاولكم من آل لآى صفاة أصلها راسى
قد ناضلوك فسلوا من كنانتهم مجدأ تليداً ونبلاً 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 الساتنين ، فشبههم بالناقة تمرى وتمسح ويتلطف في
مرىها وهسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ؛ ثم ألا ترى إليه كيف
أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال منه الهجاء ولا
الذم ، فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فُئفلَ دون أن تنال منها
شيئاً . ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرجوا
كربتة فقال لإنهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر
فقال لإنهم جرحوه بأنياب وأضراس . وعلى هذا النحو فى القصيدة كلها . وما
ظنك فى حاجة الى أن ننهبك الى أن تأثير القرآن فى هذه القصيدة ظاهر ، ولا
سيا فى قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وانظر إلى الآيات التى قالها حين حبسه عمر وإلى أول هذه الآيات
بنوع خاص ، فسترى فيها أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بذى مرخ زغب الحواصل لاماء ولا شحر
أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، قد كر أفراخ زغب الحواصل .
وللحطية قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء ، وهى من خير
ما قال الجاهليون فى المدح ، وهى على ذلك شديدة التأثير بمدح زهير وأسلوبه
الشعرى . قال الحطية :

ألا طرقتنا بعد ما هجعوا هند وقد سرن خمساً واتلابٌ بنا نجد
ألا حبذا هند وأرض بها هند وهندُ آتى من دونها النأى والبعد
وهند آتى من دونها ذو غوارب يقمص بالبوصى معروفٌ ورد
وان التى نكبتها عن معاشر غضاب على أن صدت كما صدوا
أنت آل شماس بن لآى وانما أتاها بها الأحلام والخسب العد
فان الشقى من تعادى صدورهم وذوالجلد من لانوا اليه ومن ودوا
يسوسون أحلاماً بعيداً أتاها وإن غضبوا جاء الحفيظة والجد
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من اللوم وأسدوا المكان الذى سدوا
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البناء وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدا
وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها وان أنعموا لا كدروها ولا كدوا
وإن قال مولا هم على جلّ حادث من الدهر رُدُّوا بعض أحلامكم ردوا
وان غاب عن لآى بعيد كفتهم نواشى لم تقرر شواربهم مرد
وكيف ولم أعلمهم خذلوكم على مفتح ولا أديكم قدوا
مطاعين فى الهيجا مكاشيف للذبحى بنى لهم آباؤهم وبني الجسد
فن مبلغ لآياً بأن قد سعى لكم الى السورة العليا أخ لكم جلد
جرى حين جارى لا يساوى عنانه عنان ولا يثنى أجاريه الجهد
رأى مجد أقوام أضيع فثمهم على مجدهم لما رأى أنه المجد

وقد لامني أفتاء سعد عليهم وما قلت إلا بالذي علمت سعد
ولعلك لا تحتاج إلى أن تدلك على مافى هذه القصيدة من تأثير المدرسة
فانت تكاد تجد في كل بيت هذه الصور المادية قد سلك إليها طريق التشبيه
مرة، وطريق الكناية مرة، وطريق التحقيق مرة أخرى. وأنت تجد في هذه
القصيدة على مائة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن
لغة الشعر في ذلك الوقت كانت في تطور قوى سريع.

هـ - النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهليين الذي 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
من 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 المسكاة في عصره من الوجهة
الشعرية الخالصة، وهم يزعمون أن الشعراء احتكروا إليه في عكاظ ففضل
الأعشى وأتى على الخنساء، وأغضب حسان بن ثابت في قصة طويلة لا شك
في أنها متكلفة كلها أو أكثرها، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذي يضاف
إلى الخنساء في بيت حسان:

لنا الجففات الغر يلبعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
وهو نقد أليق بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعة بدوية جاهلية كالخنساء.

والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر ينادمه ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالفسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه إلى النعمان ، فما زال يَحْتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه وظفر منه بالعمو والتوبة ، ولكن الرواة لا يتفقون ، بل قل لا يوافقون حين يريدون أن يتينوا مصدر هذا السخط الذي سخطه للنعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط سيف كان عند النابغة أحبَّ النعمان أن يأخذه فتعلل النابغة ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجرِّدة زوج النعمان كان يهاها المنخَّل اليشكري صاحب النابغة الذي مرَّ ذكره ، وطلب النعمان إلى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف في الوصف فنار المنخَّل ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أننا نقرأ شعر النابغة الذي قاله معتدراً فيه إلى النعمان مستعظماً له فلا نرى فيه شيئاً ، أولاً نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادِّين ولا ننظر إلى قصة المتجرِّدة إلا باسمين ، وإن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط في غير هاتين القصتين ، وربما كان شعر النابغة نفسه على غموضه وكثرة الالتحال فيه هو الذي يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة ، والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى فالتنافس بين الفرس والروم في آخر العصر الجاهلي معروف . ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام ، وأن الأمر لم يقف عند التنافس ، بل تجاوزه إلى حروب دموية عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً عنيفة في نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الفسانيين قد استطاعوا في وقت من الأوقات أن يستهووا النابغة فسعى إليهم ومدحهم

رغم انقطاعه الى النعمان فغضب النعمان لذلك وأوعد النابتة . وهذا هو الذي
نجدّه في قصيدة النابتة المشهورة التي أولها .

أتانى أبيتَ اللعنَ أنك لمتى وتلك التي أهتم منها وأنصب
فبتُ كأن العائدات فرشتى هراساً به يعلى فراشى ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك رية وليس وراء الله للبرء مذهب
لئن كنت قد بلغت عنى خيانة لمبلغك الواشى أعش وأكذب
ولكننى كنت امرأً الى جانب من الأرض فيه مستراد ومذهب
ملوك وإخوان لنا إذا ما أتيتهم أحكم في أموالهم وأقرب
كفعلك في قوم أراك اصطنعتهم فلم ترهم في شكر ذلك أذنبوا
فلا تركنى بالوعيد كأتى إلى الناس مطلى به القار أجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة نرى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب
ولست بمستبق أخا لا تلته على شعث أى الرجال المهذب
فان أك مظلوماً فبسد ظلمته وإن تك ذا عتبي فثلك يعتب

. فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابتة الى النعمان إنما هو مدحه ملوكا
غير النعمان ، وهو يعتذر عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه
وحكموه في أموالهم فشكرهم صنعهم . وهو يرى أن هذا الشكر لا يصلح أن
يكون ذنباً ، ويقم الحججة على النعمان بأنه يصطنى قوماً ويحسن اليهم فيشكرون
له ذلك . فلا يرى هذا الشكر ذنباً . وظاهر أن النابتة إنما يعرض هنا بصنيع
النعمان في تخذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم اليه ، فنحن بعيدون
أشد البعد عن قصة المتجرده وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون
من حياة النابتة وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن اذن مضطرون إلى أن نجمل

حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ، ولكننا نقول إن هذا الجهل مؤقت في كثير منه فقد نظن أن الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التي تبين لنا بعض الشيء حياة النابغة ومكاته الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك في أن هذه المكاة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، ف شعر النابغة ينقسم بطبيعته ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتزراً ، والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية تسم قبائل نجد وما كان بينها من صلوات الحرب والسلم . وأنت حين تقرؤ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بأن مكاة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية ، ولعل عظم مكانه في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذ موضوعاً للتزاع 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 الشفيق ليس غير ، بل مقام الزعيم المرشد ، قراه ينههم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ، ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفهم وعهودهم ، ويخوفهم بطش الغسانيين . ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته ، فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينا 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 ولتقف وقفة عند شعر النابغة . ولن تكون هذه الورقة

طويلة ف شعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس ، كشعر الحطيئة وكعب ، قد طبع ما صح منه بهذا الطابع الفنى الذى بيناه وكثر فيه إلى جانب ذلك الالتحال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المتحل فى غير مشقة ولا جهد . ولكن الالتحال فى شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل فى 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 ؛ وكان شعر النابغة قد وصل إلى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك مثلاً بقصيدته الدالية التى مطلعها :

يادار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد
فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما
بقى من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة ، وربما شاركهم فى
اللفظ كقوله :

إلاّ الإثافيّ لأياً ما أينها والنوى كالحوض بالظلومة الجلد
فهو يذكّر بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفماً فى معرس مرحل وتوياً كجذم الحوض لم يهدم
وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة كقوله :
ردت عليه أقاصيه ولبده ضرب الولاية بالمسحاة فى التأد
يفسره قول الحطيئة :

رأت عارضاً جونا قامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى أتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره
فاذا فرغ النابغة من الدار وآثارها عمد إلى ناقته فوصفها معتمداً فى 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 وحيد
من وحش وجرة موشى أكارعه طاوى المصير كسيف الصيقل الفرد
أسرت عليه من الجوازاء 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 الخرد
وكان ضميران منه حيث يوزعه طعن المعمارك عند الحجر التجرد
شك الفريضة بالمدرى فأنفذها طعن الميطر إذ يشفى من العضد
كأنه خارجاً من جنب صفحته سفود شرب نسوه عند مُقتَاد
فظل يعجم أعلى الرّوقى متقبضاً في حالك اللون صدق غير ذى أود
لما رأى واشق إقصاص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً وأن مولاك لم يسلم ولم يصد
فتلك تلبغنى النعمان إن له فضلاً على الناس فى الأدنى وفى البعد
فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور المادية
حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر . ولكن الالتحال يبدأ من
هذا الموضوع ، فقد وصل النابعة الى النعمان وكان المعقول أن يمضى فى مدحه
على نحو ما يمضى أصحابه ، ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن
تدمر له فى كلام ضعيف اللفظ سخيّف المعنى لا صلة بينه وبين شعر النابعة :
ولا أرى فى الناس يشبهه ولا أحاشى من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الإله له قم فى البرية فأحددها عن الفند
وخيس الجن إنى قد أذنت لهم يبنون تدمر بالصفاح والعمد

فن أطاعك فانفعه بطاعته كما أطاعك وادله على الرشد
ومن عصاك فعاقيه معاقبة تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد
والظاهر أن هذه الآيات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً ، وأن الآيات
التي تأتي مكانها إنما هي قوله :

الواهب المائة المعكاه زينها سعدان توضح في أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مراقبها مشدودة برحال الحبرة الجدد
والراكضات ذبول الريط فنقها برد الهواجر كالغزلان بالجرد
والخيل تمزج غرباً في أعنتها كالطير تنجو من الشؤب بذي البرد
ثم تأتي بعدهذه الآيات قصة زرقاء اليمامة وحمامها أو مطارها ، ولا شك
في أن هذه القصة منتحلة في القصيدة إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها
إشارة في قوله :

احكم كحكم فناة الحى إذ نظرت الى حمام شراع وارد الثمد
فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق وتتبعه مثل الزجاجة لم تكحل من الرمذ
قالت الا ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه فقد
فحسبوه فألفوه كما زعمت تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها وأسرعت حسبة في ذلك العدد
فن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت . وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه
ليس في موضعه من القصيدة ، وإنما هو يأتى أثناء الاعتذار حين يطلب النابغة
الى النعمان أن لا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .
ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذي

اعتذر فيه النعمان أو مدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته
التي مطلعها :

عفاذو حساً من فرتنا فالقوارع فجنباً أريك فالتلاع الدوافع
الآيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،
وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتأني أبيت اللعن انك لمنى وتلك التي تستك منها المسامع
فبت كأتى ساورتني ضئيلة من الرقتن في أنيابها السم نافع
يسهد من ليل التمام سليمها لخلي النساء في يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء سمتها 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 التابعة :

فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت أن المتأني عنك واسع
خطاطيف حجن في جبال متينة تمتد بها أيد اليك نوازع
فأما ما عدا هذه الآيات من القصيدة فمنه المنحول كله ، ومنه ما نحل جزءه
دون الجزء الآخر .

وقصيدة التابعة التي مطلعها :

أمن ظلامه الدمن البوالى بمريض الحبي إلى وعال
لا يصح منها عندنا الا قسمها الأول الى قوله :

فداء لامرئ سارت اليه بعذرة ربه عمي وخالي
وقل مثل هذا في شعر التابعة الذي مدح به الغسانين فقد كثرت فيه الاتحال ،
ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الآيات التي فضل الشعبي بها التابعة على
الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخير سريع التمام

فهي أبيات قد نظم فيها الملوئمن بنى غسان نظماً:

وبائية النابغة التي مطلعها:

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

صحيحة في جملتها ولكن عبث الرواية فيها كثير، وظاهر أنها نرفض قصيدة المتجرده كلها لا تقبل منها الاؤها:

أمن آل مية رأنح أم معتدى عجلان ذا زاد وغير مزود

زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسود

لا مرحباً بغد ولا أهلا به إن كان تفريق الأحبة في غد

ونحن نرى أن إصلاح الاقواء في هذه الايات متأخر.

فأما شعر النابغة الذي يمس الحياة البدوية الخاصة فالاحتال فيه قليل أو هو أقل من الاحتال في هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر فترى فيه طابع المدرسة وترى فيه متانة ورسالة مطردين واسفاً قليلاً. ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذي صح لنا لا تشك في اتصاله بهذه المدرسة الاوسية الزهيرية فقد رأيت صورته المادية في داليتها ورأيتها في العينية أيضاً، والناس يقدمون النابغة بقوله:

فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت أن المتأى عنك واسع

وأى شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع. وإنما جاء جمال هذا

التشبيه من أنه مادي في جوهره معنوي في غايته.

والناس يحمدون للنابغة قوله:

لم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

بأنك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وأى شيء في هذين البيتين إلا هذا التشبيه المادي في جوهره المعنوي في

غايته. وللنابغة في شعره صور جياد حسان لا أستطيع أن أهمل منها هذه

الصورة البديعة في قوله:

والخيل تمزج غرباً في أعنتها كالطير تنجو من الشؤوب ذى البرد
ومهما يكن من شيء فإتصال 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 قدوفيناهم حقهم من البحث
والتحليل ، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بحظ ضئيل جداً ، ولكننا مع ذلك مكثفون
بهذا المقدار ؛ لأننا لم نرد في حقيقة الأمر الا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيل
لينا أن هذا المنهاج صحيح منتج وأن سلوكه في درس هؤلاء الشعراء أنفسهم
وفي درس المدارس الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً قد يتهى الى اظهار طائفة
من الشعر الجاهلى هي الى الصحة أقرب منها الى الفساد والاتحال .
فأنت ترى بعد هذا كله أنا في هذا الكتاب لم تكن هدامين ليس غير ، وإنما
هدمنا لنبنى ، ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأساس قوى الدعائم . ونحن
نعتقد أننا قد نوفق من ذلك الى كثير ، ولكننا في حاجة الى الوقت من ناحية والى
معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن اننا لن نفقد ما نحتاج
اليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلى
المضرى في تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته — ونوعه — وفنونه

....

١

تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضى من هذا الكتاب الى حيث بلغنا ذا كرين الشعر ماشاء لنا البحث أن نذكره ، دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه وميزاته . 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 ويستظرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والاموى 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. فالتاس 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 ويستهوئ القلوب، لا يعينه 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 نظمت 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 من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية فمنهم من يريد الغاءها، ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير؛ وربما لم يتفقوا في مقدار التزام الوزن نفسه؛ فال بعضهم إلى التزام البحر الواحد في القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر إلى الاقتنان في هذه البحور، فخلط بجزء بحر 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 .

وسيطل 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 المتتبعين في تطورهم واقتنائهم، وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أَرْضَى عن ذلك أم لم يَرْض .

والحق ان اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعرهما يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفوقون في جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذي يقصد اليه الشاعر ، لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا اذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي ، أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفوقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فأما القدماء فكأما يلتزمون القافية الواحدة والأرجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز، ثم في القصيد، واقتنوا في ذلك اقتنائاً كثيراً كما اقتنوا في الوزن نفسه اقتنائاً كثيراً . فلا بد اذاً من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية وبالقافية من ناحية أخرى ولكن الشعراء والادباء لا يكتبون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظي، وإنما يريدون أن تكون لثة الشعر لثة خاصة مختارة اللفظ

اختياراً دقيقاً، بهبه روعة وجدالة أحياناً، وبهبه رقة وعذوبة أحياناً أخرى . ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذاً من أن يقيد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فاذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى فاتفقوا فيه على شىء واختلفوا 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 يראوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يראوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا 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 لا حظ 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 فى مقياس الجمال ؛ الشعرى أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ؟ ولعل أحسن ما كتب فى ذلك فى 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 ؛ فان الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا

على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى احدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الآيات جيدة اللفظ عادية المعنى ، (١) وهى :
ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح
وشدت على حذب المطايا رحالنا ولم ينظر العادى الذى هو رأمح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح
ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما أثرها لجودة معناها (٢) وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه الذوق فان حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيتته ومزاجها .

ومها يكن من شئ ، فان فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ ، وأحياناً من قبل المعنى ، وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فان للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً اذا سلمت أذواقهم فى احساسه والشعور به . واذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ مامن هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .

وإذا فتحنا نستطيع أن نعرف الشعر آمين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية ، والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فاذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وماهم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود ، وتصوير هذا الجمال الفنى ، لانعرض لذلك إلا فى الدراسات التفصيلية التى نقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد الى الاغراب ولا يضع الشعر حيث

(١) ممن يرون هذا رأى عبد القاهر الجرجاني وقد بسطه فى كتابه اسرار 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

يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكانة العالية التي لا يسمو اليها الا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به الى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ، ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ . لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر إلى أن يتناول بحته الشعراء مهما اختلف حظهم من الاجادة ومهما تفاوت طبقاتهم . فهو يعرض للشعراء النابغين كما يقف عند الشعراء الحاملين وكما يعنى بأوساط الشعراء ، فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .



٢

موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى 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 لحظ العرب وحظهم وحدهم ، ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبنسار وخطابة برطيس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ويلقنون كلامه لتلاميذهم يأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان ، وهم يضيفون الى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها ، وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس «شكسبير» أو «راسين» ، أو قل لأنهم يجهلون وجرد 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 الأوربى الحديث محتاج الى ثقافة أوربية متينة لم يظهر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون

وسيرون أبدأ أن الشعر العربي وحده هو الشعر، كما أنهم يرون وسيرون أبدأ أن اللغة العربية وحدها هي اللغة، ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعاها 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 اتصالا ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحيانا أن كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل. وكان هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخز والحية والداهية 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 يكفى - كما يقول الجاحظ - أن يصرف أحدهم وهمه الى منذهب الكلام فاذا الالفاظ والمعاني تواتيه ارسالا، وتتال عليه انثيالاً. وهم يمضون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدرُوا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان ودون أن يتعرفُوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً.

هؤلاء فريق. وفريق آخر يغفلون فى ازدراء الشعر العربى خاصة والأدب

العربي عامة غلو الشيوخ في إثارة وإكباره ، وهؤلاء هم المطرفون من أنصار الجديدي ، هم الذين فنتهم الحضارة الحديثة ، وما استحدثت من أدب و فن فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم إلا في سخرية وازدراء 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 يتدعون 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 الاجادة والاتقان الفنى فسيقرضون عنك إعرافاً وسيمضون فيما هم فيه 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 يذوقوه ولا أن يسبقوه . 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 لما كان الأزهر ودار العلوم فخطها 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 خطأ — من الميل إلى القديم

والاستمساك به، فهو يتطور ويشور أحياناً، ولكنه على ذلك كله متصل بقدميه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن نجد في المصريين من يمقت القديم العربي الممقت كله أو يزدري الأدب العربي أو يميل الى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فن المصريين اذا ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم، ولكنهم لا يكتفون به، 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 والمتنبي، بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيد الشعر العربى وقيمه، ولكنهم لا يتخذونهم مُثُلًا علياً لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب، هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأساغوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأساغوه واقتنعوا أن الأديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرّون الشعر العربى القديم قدره لانهم لا يضعون 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 الادبى والفنى فثبَّت عواطفهم وأهواءهم، وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربى القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا فان أصحابه

لم يقولوه ليثمل 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 ويسبقوه مهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسبق شعرهم . ونحن نزعّم ونظننا موقنين أن هذا الحظ من الجمال الفنى قوى عند الشعراء المجيدين من العرب يحسه ويلذّه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرأوه 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 العربى ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعاني لا يطمنن إليها الذوق الأوروبى الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليونانى واللاتينى من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق وهو من هذه الناحية موجه إلى الناس جميعاً مؤثر فى الناس جميعاً ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل فى 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 الذى تطمح إليه الانسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى

مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف نقرأه ونفهمه ونخضعه لناهج البحث العلمي . فهو يصرّ لنا حياة الأفراد والجماعات في أزمتها وأمكتها المختلفة . وهو بهذا يملكتنا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق . وليس من شك في أننا نجد هاتين الخاصتين قويتين في الشعر العربي الأموي والعباسي والأندلسي بنوع خاص ، نجد فيه هذا الجمال الفني المشترك، ونجد فيه ، هذا التمثيل الصادق للعصر الذي قيل فيه

فازدراء الشعر العربي القديم غلولا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه ؛ وهو في الوقت نفسه ليس أقل معاناً في الاسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبي .



٣

نوع الشعر العربي

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا تقف عند هذا الحد وإنما تتجاوزة الى شيء آخر، فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه، وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى في نفسه خصب في لفظه ومعناه. فهو كثير الأنواع متباين الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله. وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصي، وآخر يسمى الشعر الغنائي. وآخر يسمى الشعر التمثيلي ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص وميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة، ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبي متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة، واستطاع في الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفني المطلق مختلفة متنوعة، والتمسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه، ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالتقص والضعف، ووصفوا أصحابه بالقصور، واندفعوا في افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدراؤهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وعاظموهم، فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربي، ولكنهم لم يسلكوا في هذا الدفاع طريقاً سواء وإنما التوت بهم السبل فخلطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربي، ذلك أنهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي متنوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل. ولم لا؟ أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن الشعر القصصي فيه ذكر للحروب والمحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء وهل الحماسة العربية شيء غير هذا؟ فقها ذكر للحروب والمحن 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 الفن الإسلامية ؟ ولم لا يكون مهلهل كأخيل ؟ ولم لا يكون عنزة
كأخيل ؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة
العربية كأبطال الألياذة والأديسة والأيادة ؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي غناء يصف عواطف
النفس وأهواءها ، ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً ، والغزل العربي أي شيء هو ،
أليس شعراً يعنى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ، ويصور فيه عواطفه وأهوائه ؟
والرثاء العربي أي شيء هو ؟ وقل مثل ذلك في المدح والهجاء . فإن زعمت
أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً . أليس
قد سمي الأعشى صناجة العرب ؟ ومن الذي يجهل مكان الغناء والصلة بينه
وبين الشعر أيام بني أمية وبني العباس ، ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني ؟
أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على
الحوار ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حواراً بين العاشقين
وبين المتخاصمين ، وأى شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبه
تخائباً عليه ويلج عليه ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذي
يشتمل عليه ديوان ابن أبي ربيعة إنما هي حوار وتمثيل ؟

وإذا فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل ، ففي هذا الشعر العربي
القصص وفيه الغناء وفي التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة في
دفاعهم عن الشعر العربي فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر .
ذلك لأن الشعر العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصي كما
يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الأبطال
والحروب ليس غير وإنما هو يعتمد على ذلك ويعتمد على أشياء
أخرى منها اللفظي ومنها المعنوي ، فهو في لفظه طويل مسرف في

الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلاف من الآيات، وهو في لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى . وهو مقيد في الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو في معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها ، ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحىهم ما يريد أن يقول ، ثم هو في معناه اجتماعي يقنى شخصية الشاعر افناء تاماً أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة، والجماعة التي ينشدها من جهة أخرى . وليس في الشعر العربي شيء من هذا .

والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير ، 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 على 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 نجد في الشعر العربي قديمه وحديثه، ذلك ولم أذكر خصلاً فنية أخرى للتمثيل لاحاجة الآن الى 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 فيهميزات 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 يقنى غناء ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقلّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد انشاداً ، والانشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

فالشعر العربي الذي نعرفه إذا شعر غنائى خالص، ولكن هذا لا ينعض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبي، فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذلك، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجده النوع الذى اشتمل عليه. وقد قدّمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأديّة ما كان ينبغى أن يؤدى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها. على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرأون من بعض الاضطراب: فهم يطلقون تقيّتهم اطلاقاً فى غير تحفظ ولا احتياط: ذلك أن الذى نعله علم يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شىء عند اليونان ووجدت متعاقبة لاصطحية، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها إثر بعض، فكان الشعر القصصى طوراً من الحياة الأدبية ملامماً لحياة اليونان فى سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح. وكان الشعر الغنائى طوراً من أطوار الحياة الأدبية ملامماً للرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح، وكان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديمقراطية والرقى العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح. ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكند تصطبج عند اليونان فقد ضعف القصص حين قوى الغناء، وضعف الغناء حين قوى التمثيل. ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمة اليونانية بين القدماء والمحدثين، ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليداً لليونان، فليس من شك فى أن فرجيل قد قلّد هوميروس، وهوراس قلّد بندارا. وليس من شك فى أن الممثلين من الرومان كتيرانس وبلوت قد قلّدوا الممثلين من اليونان. وليس من شك أيضاً فى أن المحدثين من الاوربيين ولاسيما الفرنسيون قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل، فأثار الرومان ظاهرة عند كورنى 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 الى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي فرضت هذا الشعر، وإنما يرجع الى أن هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان فقلدتها أول الأمر ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فاما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود، والاوربيين في القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الأري كالامة العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها ، ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لأنفسهم في الفلسفة شخصية قوية اثم ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه، وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعرهم الغنائي يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائي الاوربي . فالأمر إذاً ليس أمر قصور الشعر العربي أو قوته ، وإنما هو أن العرب لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه، وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته وتفوقت فيه .

ومهما يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص ، ولا من التمثيل في شيء ، وإنما هو غناء ليس غير .





فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرأون من الخلط أيضاً حين يذكرون فنون الشعر العربي ولا سيما في العصر الجاهلي . فهم يعتمدون في ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون إلى العصر الجاهلي فنوناً لعله لم يعرفها إلا لاحقاً . ولسنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لانراه في حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة إن الشعر فنوناً مختلفة منها الوصف والمدح والثناء والهجاء والغزل والفخر والحماسة ، والتقدماء يزيدون في 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 الذي لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ، ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من الشك 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 البغدادي تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ، ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنيننا الآن .

٥

بجور الشعر

وهذه مسألة لا تعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر وعلى أنها شديدة الحاجة الى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربي . ولست أدري لم يأبون الا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب الى القصد من أنصار القديم ، فهم قد أراحوا أنفسهم ، وزعموا أن العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ، ثم أخذوا يعدون بجور الشعر ويحصون أعاريضه وضرابه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم أن الشعر العربى انما اشتقت أوزانه من حركات الابل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهدوا فى أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الابل المادية . وظاهر أن هذا كله خيال وافترض لا سبيل الى تحقيقه .

والشئ الذى يظهر أن لا سبيل الى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر؛ انما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء . فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع . أو قل بعبارة موجزة فقد ذكر الوزن . والواقع أنا لانعرف فى تاريخ الامم القديمة أن الشعر والموسيقى قدنشأ مستقلين؛ وانما نشأ معاً ونميا معاً أيضاً ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتاجة الى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين

الفنين . 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 مثورة غير منظومة . وأخذنا نجد
أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة مثورة غير منظومة ، ولم نشهد في لغتنا العربية إلى
الآن فيما يظهر غناء يعتمد على الترددون الشعر ، وإنما الغناء العربي كله
مهما يكن نوع النظم الذى يلجأ إليه ، إنما المسألة التى تستحق أن تدرس وأن يزال
عنها الحجاب هى تاريخ الأوزان العروضية التى أحصاها العلماء : كيف
نشأت، ومتى نشأت؟ وهل عرفها الجاهليون هذه الأوزان التى أحصاها
الخليل والاخفش أم هل عرفوا بعضها واستحدثت الاسلاميون بعضها الآخر،
وما الأوزان التى عرفها الجاهليون؟ وما الأوزان التى استحدثها المسلمون؟
وأي أوزان الجاهليين أسبق الى الظهور؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة
أم هل تطور بعضها الى بعض؟ وأيها تطور عن الآخر؟ وما الأسباب الفنية
الاضطرارية أو الاختيارية التى 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 ولننظر .

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 وأغزر مادة. ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس الى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية أعانا على حفظ الشعر وروايته، وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه الا النثر 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 بينما، النثر يشبه بالدر الذي لا نظام له. وقدم الشعر لأن صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر الا في الخطابة وهلم جرأ...

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 الجاهلين نثر منذ عصور قديمة جداً ، وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالاشارات والكلمات والجل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر إن أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب في قليل ولا كثير . وما رأيت في مؤرخ الآداب الذى يعنى عندنا بأحاديث الناس في حياتهم اليومية وحاجاتهم العادية المبتذلة ، إنما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعدّ أدباً ، الذى يمكن أن يقال إنه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير في النفس من أى ناحية من أبحاثها ، 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 في نفسك . فاذا فهم النثر على هذا النحو — ولا ينبغي أن يفهم في تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك في 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 وعلها 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 في الكلام ، لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه المملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث إذاً عن الحياة الانسانية انبعثاً يوشك أن يشبه انبعث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة 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 اليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر ، وإنما الذي نعرفه في تاريخ الآداب عامة أن الامم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شيء وتنفق من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهي تجهل النثر جهلاً تاماً وأنت تستطيع أن تلمس الأمر عند اليونان والرومان والامم الغربية فسترى ان هذه الامم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في الامم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا ، فسترى أمماً وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في أقاليمنا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر في لغتها العامية ، ولكنها لا تعرف النثر في هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة .

٦ فالنثر إذاً متأخر حديث العهد بالقياس الى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة الا حين تظهر في الجماعة وتقوى هذه الملمكة المفكرة التي نسميها العقل وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التي نسميها الكتابة . فالعقل يفكر ويروى ويحتاج إلى أن يعلن تفكيره وترويته، والكتابة تمكنه من أن يقيد تفكيره وترويته ويعلنهما إلى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التي نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر، حتى اذا 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 الى

الناس ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصاحبها 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

فاذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقد يكون من العسير جداً إن لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن الى شيء قيم ، ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي فنقسم العرب إلى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من نثر قبل الاسلام، ذلك لأن هذا النثر الذي يضاف اليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون صحيحاً . والأمر في النثر أظهر منه في الشعر؛ فان هؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً منثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر ، فمن العجيب أن يكون لهم ثران 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 . وإذا فكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة انتحل بعد الاسلام انتحالاً للأسباب التي قدمنا في الكتاب الثالث .

أما عرب للشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم ، ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف إلى ربيعة ونحطاط أشد الاحتياط في سائرته الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف نفس هذا الموقف مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة ، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضرّيون.

وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي تتبين بها صحة الشعر المضرى في الجاهلية أو بطلانه ، وإنه يخيل لي أنا أن قد وفقنا من هذه المقاييس الى شيء . ولكن الأمر في ثر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأمم في حاجة الى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر ، وليست هي في حاجة الى الكتابة لتقول الشعر أيضاً . فاذا صح أن نسلم بأن المضرين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الاسلام ، فقد يكون من الحق أن تتردد فيما يضاف اليهم من النثر لأننا في حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي ، وظاهر أن الشعر الذي يضاف اليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجمل أو نكاد نجمل تاريخ انتشار الكتابة عندهم ، وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضرى كتب قبل الاسلام ، واذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر ، فليس من البحث العلى في شيء أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر فنحن إذ أمضون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف الى المضرين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف اليهم من الشعر .

٣

صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمصريين نثر ما، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام نثر وصل الى حد من الرقي لا بأس به. فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متمن البناء فيه أثر التفكير والروية، وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابعة والحطيئة لتتقنع بذلك. وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة. وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس. فكان من المعقول أن يدعوم 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 يعني ليكون لهم نثر ما. فنحن حين نرفض ما يضاف إليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الاسلام وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل إلينا منه شيء بطريقة عليبة قاطعة أو مرجحة، ستقول: 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 وعظماهم ماذا تصنع بها؟ فنجيب نرفضها من غير تردد لأنك تستطيع أن تقرها وتنظر فيها لتردها كلها إلى العصور الاسلامية التي انتحلت فيها، وأكثرها إنما انتحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي

حملت على اتحال الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوية 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 . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضربة بالأمم الأجنبية، وأخذها بشيء من أسباب الحضارة، واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط السريان - على اختلاف العلماء في ذلك - وتأثرها بالحياة الحضرية 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 يقيّدوا تقييداً ما، فكان لهم نوعان من النثر إذاً، أحدهما قفى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق . والآخر عادي اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شيء آخر . ولو قد وصلت الياناطفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربي على أساس متين، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر، وإلى أى حد وصلوا من هذا التحلل، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيث تراه أيام بنى أمية وبنى العباس، ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل اليان . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربي الصحيح مضطرون إلى أن يردوه لا إلى نثر جاهلي بل إلى القرآن وحده، فنحن نعلم إلى أى حد بعد التأثير الأدنى للقرآن في نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذي يحتذيه الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون كما رأيت بسنن شعرية موروثه، وكان لديهم فيما يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للنخبة سنن خطابية وللبحايرين

سنن في الحوار ، فان سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والاسلام . وظاهر أيضاً ان قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً نلحها في القرآن ونلحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كبار آيت ليس كأمر الشعر ، فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلي ، وليس لدينا نموذج ثرى واحد لهذا العصر . ستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ، ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث في الاسلام ليس بالشىء 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 شىء والنثر الفنى شىء آخر .

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذى يضاف الى الجاهليين من مظاهر الفساد والاتحال كحظ الشعر الذى يضاف اليهم ، فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين كهذا الذى يضاف الى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذى يضاف الى أكم بن صفيق . وحياة الناثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، فقس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون ، أو قرنين ونصف قرن ، وهى فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكم بن صفيق من المعمرين ، وحياة ذى الإصبع العدواني لا تغلو من الأعاجيب . فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة الناثرين واضطرابها لم تتردد فى أن تقف من هذا النثر موقفنا . ستقول : والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء ، قبل الاسلام والاجماع منعقد على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء ، ولكنى لا أتردد فى أن خطابتهم لم تكن شيئاً ذا غناء ، وإنما الخطابة العربية فن اسلامى خالص ، ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التى تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها ، وإنما هى ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن - وإن غضب أنصار القديم - تدعو إلى خطابة قوية ممتازة ، فالحواضر المضرية كانت حواضر تجارة

ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ، ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج إلى القاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا في حرب وغزو وخصومات . وهذا يدعو إلى الحوار والجدال ، 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 أرسطوقراطية ، ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الأرسطوقراطية . وإنما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة في أوروبا المسيحية إذا استثنينا خطب الكنائس إلا في العصر الديموقراطي حين تعقدت الحياة السياسية واشترك فيها الشعوب . فلا تصدق إذاً أن قد كانت للعرب في الجاهلية خطابة ممتازة ، إنما استحدثت الخطابة في الاسلام ، استحدثها النبي والخلفاء ، وقويت حين نجحت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .

* * *

فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر في الأدب الجاهلي مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلون ، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته في حاجة إلى الدرس . وما يضاف إلى الجاهليين من أثر لا قيمة له ولا غناء فيه .

وإذا فهل ضاع العصر الجاهلي حقاً ؟

أما نحن فقد بينا رأينا في ذلك حين قلنا إن الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن لا في الأدب الجاهلي . وإذا لم يكن بد من أن نختم هذا السفر بجملته تلخص رأينا ؛ فنحن 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 يمكن أن يدرس في ثقة واطمئنان ، وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول فإنا نبتدىء بالقرآن ؟

طه حسين

جدول الأخطاء

الصفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٨	١٧	و (ورثم)	و (رثم)
٢١	١٩	الأموى	الأموى
٢٢	١	خير	خبر
٣٢	٩	أكثر	أكثر
٣٣	٢ ت	منشء	منشء
٣٣	٢ ت	التجلاء	التجلاء
٣٤	١٢	قراءه	قراءه
٣٤	١٣	قراءه	قراءه
٤٣	٣ ت	Scgnobos	Segnobos
٤٧	٣	الاعراق	الاعراق
٤٨	١	L'erubition	L'erubition
٤٨	١٥	أحدهما	أحدهما
٥١	٧	اللغة	اللغة
٥٩	٨	يعتمد	يعتمد
٦١	١٩	يطمئنون	يطمئنون
٦٥	١٤	الأعراض	الأعراض
٧١	٢	والديانات	والديانات
٧٨	١	ولو أن	لو أن
٨٠	٣ ت	عنوانه	عنوانها
١٠١	١٤	حذيفة	حذيفة
١٠٥	٣	وأساليبهم	وأساليبهم
١١٠	١٥	الأعراض	الأعراض
١١٠	٢ ت	الد	السند
١١٢	٣	للزواج	للزواج

